

# Ілюзії деміфологізації

Лешек Колаковський

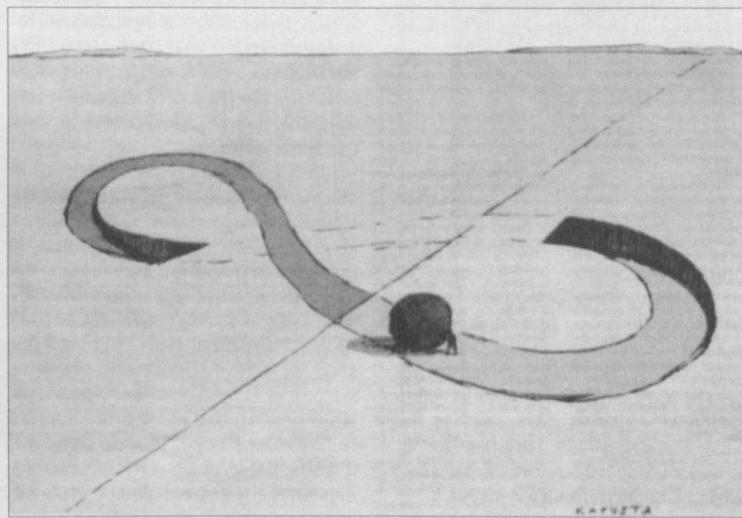
1.

Не є вірогідною думка про те, що розклад міфологічної спадщини у традиційно або номінально християнській цивілізації та дійсне чи гадане відмирання релігійної чутливості — це просто наслідок розвитку науки, популяризації наукових досягнень і поширення так званого наукового духу, яке має йти паралельно або навіть бути ідентичним зростанню рівня загальної освіченості. Правда, що це переконання дуже поширене, й більшість людей, які вважають себе нерелігійними, звикли пояснювати свою невіру саме так, покликаючись на невідповідність релігійних традицій із тим, що проголошує наука. Але не слід приймати ці твердження беззастережно.

Жодна розважна людина не заперечуватиме, звичайно, що ці два явища — видима ерозія здатності до життя у страху божому та звідування *numinosum* і довіра до науки як до способу розуміння світу — пов'язані між собою; але це не означає, що ми маємо тут справу з причиною і наслідком. Обидва явища належать радше до плодів багатовікового процесу так званої модернізації. Цей процес, наскільки можна встановити, розпочався у XI столітті разом з утвердженням розрізнення між світським розумом і вірою. Потреба такого розрізнення зростала *pari passu* з розвитком міст і міської цивілізації та нерозривно пов'язаною з цим розвитком емансипацією інтелектуалів. Учасником цього процесу (незумисним, річ ясна, і невідомим його майбутніх результатів) був сам св. Тома з Аквіну. Він чинив спротив зусиллям авероїстів, котрі прагнули цілкомити відокремити віру від розуму, а щоб зробити свій спротив дієвим, мусив розрізнити ці два поняття та ясно й точно встановити суворі правила, які визначали права істини одкровення на контроль і нагляд за світським знанням. Згідно з цими засадами, перша не повинна була заступати друге, мусила тільки цензурувати в разі конфлікту й забезпечувати остаточними критеріями сенсу. Ті самі правила він застосував для визначення стосунків між Церквою та світською владою; завдання Церкви полягало не у заміщенні світської влади, але в контролі за її практикою та законами щодо їхньої відповідності божим заповідям. Не бажаною теократії ні у сфері політики, ані у сфері знання, він боровся з ідеєю відокремлення релігійних справ від світських, яке мусило би привести до визнання за світським життям (як інтелектуальним, так і політичним) права легковажити нормами, що їх непоміжно встановили Бог і Церква. Наступний крок зробили деякі номіналісти чотирнадцятого століття, котрі, відокремлю-

ючи ці дві сфери, заперечували будь-яке право світського розуму заходити на терен теологічного розмислу, досліджувати глибокі божі таємниці (що вважав неприпустимим і св. Тома) або розглядати саме питання існування Бога. Все це повинно залишатися під владою авторитету одкровення. Екстремісти номіналізму протиставляли сферу віри, *ex definitione* ірраціональну, царству розуму, в якому правлять емпіричні та логічні норми; фактично вони встановили засади новочасного емпіризму достоту в такому самому дусі, як чотириста років по тому Юм.

Могло би здаватися, що це відокремлення провадить до деградації світського розуму, обмежуючи засяг



Receptivopolita

його законних зацікавлень і позбавляючи доступу до цілої галузі метафізичних і теологічних досліджень. Часом справді так було; християнські мистики, котрі часто живили такі формули, з нехиттю або й узагалі вороже ставилися до застосування розуму в божих справах; подібною була позиція більшості великих мислителів Реформації. Їхнє обурення профанацією християнства, яка випливала з цікавості вчених, часто набувало форм, подібних до тієї, яку надавали своїй критиці номіналісти, хоча наміри цих останніх фактично були цілком протилежні; вони відокремлювали сферу розуму від сфери, де править віра, щоби проголосити автономію розуму й ствердити, що він не потребує допомоги віри або одкровення. Інакше кажучи, це *implicit* припускало, що фізична дійсність і наше знання про неї є практично самодостатніми: не тільки віра, але сама присутність Бога не мають значення для цього знання. Для того, щоб стати на таку позицію, не треба було заперечувати існування Бога або одкровення; достатньо було випхати їх у кут, де вони вже не надавалися до вжитку у світському житті й світському знанні.

2.

Цей процес сягнув кульмінації у філософії Картезія. У світі, який вона пропонувала, Бог став складовою частиною його машинерії, джерелом

енергії, чимось без сумніву логічно необхідним для пояснення природи, але зайвим при інтерпретації яких-небудь окремих явищ. Можна говорити, що Картезію не був дійством у точному значенні, позаяк згідно з його фізикою на підтримку існування світу потрібно стільки ж сили, скільки її було треба для створення цього світу; з того випливає, що світ не міг би існувати без ненастанної божої допомоги. Але для розуміння створеного світу присутність Бога перестала щось важити; цим світом керують безсумнівні закони механіки і, досліджуючи його, ми зовсім не потребуємо пам'яті про Бога. У цьому сенсі — хоча не в сенсі дослівному — правдою є те, що Паскаль писав про «щиголь» Картезія, і нема сумніву, що картезіанська філософія була колискою новочасного деїзму.

Те, що існує безсмертна душа, не має значення, коли йдеться про досліджування людського тіла, котре, так само як і тіла тварин, є складним механізмом, що діє за тими самими законами, які керують рухом неживої матерії. Перехід від тварини-машини до людини-машини був легким. У світі дійств Бог, хоч і присутній на словах, цілком явно не мав чого робити, раз не було чудес, ані одкровення (чуда у порядку пізнання). Тому — і це головне — у природі не можна помітити сліду божої присутності.

3.

Цей процес безумовно був необхідною умовою розвитку новочасної науки. Її не було б, якби перед тим Бога і чудес не усунули з природи, якби засади наукового методу, що їх кодифікували в XVII столітті Бекон, Картезію, Гассенді та інші, не витіснили релігійних вірувань, якби наука не звільнилася від будь-якої залежності від традиції, авторитету, Церкви й усього, що мало би назавжди залишитися таємничим і недосяжним для людського розуму.

Проте з цього не випливає, що наука була причиною розкладу віри; цей розклад викликала не наука, а сциєнтизм або сциєнтистський раціоналізм. На противагу самій науці раціоналізм є філософською доктриною або ідеологією, частину котрої становить нормативна дефініція знан-

ня; знанням у властивому значенні називається те, що можна ефективно застосувати для передбачення й опанування явищ природи. Пізнавальний зміст релігійної віри (треба взяти до уваги, що згідно з раціоналістичним *specto* релігія є зібранням тверджень) цілком очевидно не надається до такого вжитку або ж користь від нього при цьому є надто сумнівною, і тому релігія не може бути знанням. Прагнення до панування над природою, якому вчення Картезія і Просвітництва дали філософське обґрунтування, саме по собі ні «раціональне», ані «ірраціональне»; воно виражає людські пристрасті, а не людське знання. Коли це панування зі всіма його добродійними стало найвищою цінністю, вся релігійна спадщина людства опинилася під сумнівом і кінець кінцем втратила будь-який сенс. Тракткування релігійної чутливості як речі, позбавленої сенсу, не виникло ні з науки, ані з можливого конфлікту між науковою правдою та змістом одкровення. Воно постало як наслідок людських переваговіддань, нашої ієрархії цінностей, яка визнає пріоритетними ті види розумової діяльності, котрі звичають розширення обсягу панування над природою; наука була чимось таким, на що можна покластися, розраховуючи на результати, які справдяться; релігія не давала такого опертя.

Сама ідея панування над природою має, звичайно, біблійне коріння, але коли вона перестала функціонувати у моральному й космічному ладі, встановленому Богом, коли стала абсолютною мірою і найвищою метою, то обернулася проти Біблії й одкровення. Християнство тут аж ніяк не було безневинним; воно саме спричинилося до загострення конфлікту і скерувало розвиток Просвітництва проти себе. По-перше, воно надто довго, довше, ніж це було культурно можливо, трималося схоластичної раціональності своєї доктрини і тим самим опинилося на позиціях, які неможливо було обороняти; стверджуючи, що принципів вірування християнської традиції можна подати як раціонально виправдані у тому ж сенсі, що й наукові істини, воно неминуче відкривало прірву між ними, але прірву на тій самій шкалі пізнавальних вартостей. Відтак, замість того, щоб бути тим, чим воно завжди мало бути — божественним посланням, перекладеним на людську мову, — християнство силкувалося бути другорядним знанням принципово такого самого виду, що й світське знання. По-друге, християнське виховання підтримувало пов'язані з релігійними обрядами й таїнами елементи магійних вірувань і сподівань, пропонуючи або, принаймні, заохочуючи переконання, що обряди та молитви, включаючи, річ ясна, дію божественної енергії, нібито мають технічну ефективність, немовби, наприклад, молитва належить до різновиду маніпуляцій, котрі — якщо їх виконати належним чином — повинні принести бажані результати. А якщо цього не сталося, то або процедура була виконана не належно, або ж сама ідея молитви ні до чого; коли механізм не діє відпо-

Перекладено за виданням: Leszek Kołakowski, *Moje szersze poglądy na wszystko*. — Wydawnictwo Znak, Kraków, 1999.

Видавництво  
«ЛІЛЕЯ – НВ»



Іздрік  
Подвійний Леон

Івано-Франківськ: Лілея, 2000

Разом із двома попередніми іздріковими книжками — «Острів Крк» та «Воццек» — «Подвійний Леон» становить своєрідну трилогію. Пошуки власного «я» та ненастанні мовні експерименти є складниками «історії хвороби» головного героя, яка тісно переплітається з історією його кохання і є, по суті, ще однією інтерпретацією історії як такої. Високий романтизм і нещадна іронія, філософські забави та чорний гумор — ось компоненти, з яких автор готує свій черговий текстовий коктейль.



Юрій Андрухович  
Московіада

Івано-Франківськ: Лілея, 2000

Фабулу одного з найвідоміших і найконтroversійніших романів останнього десятиліття складають неймовірні, захопливі, фантастичні пригоди українського поета в сонмобулічно-ірреальній Москві.



Галина Петросяняк  
Світло окраїн

Івано-Франківськ: Лілея, 2000

Друга поетична збірка авторки містить вірші, написані протягом останніх п'яти років. Для більшості поезій визначальним є поняття простору — як зовнішнього, географічного, так і внутрішнього, екзистенційного.

Адреса видавництва:  
м. Івано-Франківськ,  
вул. Грушевського, 18  
тел./факс (0342) 559-170

відно до очікувань, то нема причин ввірити, що Бог узагалі існує. Стало ясно, що так витлумачений релігійний культ ніколи не виграє суперництва з технікою; вона, якщо правильно її застосовувати, справді приносить ті блага, які обіцяє (разом із необізнаним надлишком у вигляді побічних продуктів, не обов'язково корисних). Змішування віри зі знанням, за яке християнство повною мірою несе відповідальність, неминуче робить віру вбогим родичем науки; змішування культу з технікою неминуче перетворює культ на безплідну або дуже сумнівну техніку. Тією мірою, якою християнські Церкви докладали рук до цього змішування, християнство саме сприяло розростанню атеїзму. Проте головні причини розкладу віри криються не так у інтелектуальних, як у моральних змінах: у перевазі тих сфер діяльності, які приносять вимірювані блага.

4.

У середньовіччі конфлікт між теологією та наукою мало кого зачіпав. Навіть пізніше, у XVII і XVIII століттях, шлях від наукових досліджень до технічних застосувань — принаймні, до тих застосувань, що мали вплив на повсякденне життя багатьох людей, — був довгим і повільним, для більшості майже непомітним. У XIX столітті цей шлях дедалі коротшав, а вже за наших часів це часто всього один крок; для багатьох стало очевидним, що наука може змінювати наше повсякденне життя й робити його зручнішим.

Стисло кажучи, між наукою, яка була б у кожній своїй окремій фазі абсолютною мірою всього нашого духовного життя, і релігією як зібранням тверджень про Бога, Провидіння, безсмертя, диявола тощо, істинність яких можна би було досліджувати із застосуванням наукових критеріїв, не відбувається справжнього конфлікту. Конфлікт має культурний характер і стосується ієрархії переваговіддань; біля його основ міститься наше *libido dominandi* й наша потреба дошукуватися сенсу у всесвіті та у житті. Обидва прагнення, *libido dominandi* та воля до пошуків сенсу, глибоко закорінені в самому характері буття, але замість того, щоб жити у згоді, взаємно обмежують одне одного.

На цьому тлі можна розмислювати проблему так званої деміфологізації. «Деміфологізаційні» зусилля в найширшому значенні тривають так само довго, як і весь розвиток новочасності, до якого слід також зарахувати деїзм сімнадцятого століття. У ранній версії це було лише прагнення залишити для релігійного життя анклави, у якому воно не заважало би інтелектуальним і політичним справам людей. Справжній, глибокосяжний рух за перемену сенсу релігії розвинувся під кінець XIX століття, й найсильнішим його вираженням був католицький модернізм (поряд із менш радикальною німецькою ліберальною теологією). Не вживаючи слова «деміфологізація», він угадував наперед численні думки Бульмана.

5.

Бульман підкреслює, що його ідея «деміфологізації» допомагала йому в герменевтичній праці над Новим Заветом і що вона великою мірою сформувалася під впливом труднощів, із якими йому доводилося змагатися в душпастирській діяльності. Позаяк, аналізуючи текст, історик або екезет не може позбутися своєї «екзистенційної» спорідненості з автором, чи з особами, які виступають у тексті, то з природи речей він інтерпретує текст через власні переживання та емоції, в контексті свого життя й історичного середовища, в якому живе. Тому й ті питання, які ставить собі дослідник тексту, і те, як він його розуміє, змінюються не тільки разом з акумуляцією історичного досвіду людства, але також разом із його власним досвідом; у досліджуваних джерелах, — наприклад, у Новому Заветі, — він часто знаходить несподівані відповіді на свої особисті проблеми й розуміє слово так, немовби воно було адресоване спеціально для нього.

До цього пункту Бульман залишається в рамках традиційної німецької філософії *des Verstehens*, хоча як гайдегеріанець говорить не про емпатію або наслідувальну репродукцію, а про «екзистенційний» обмін між текстом і читачем, до якого читач вносить свій життєвий досвід. Як теолог, Бульман, річ ясна, виходить поза Дільтея і Гайдегера. Щоби зрозуміти значення слів про те, що текст передає нам боже послання, ми мусимо мати якийсь попередній — у вигляді радше турботи, аніж поняття — досвід Бога і його слова. І справді маємо його, навіть коли заперечуємо це розумом. Це знання складає один з аспектів екзистенційної тривоги, котра не оминає нікого з нас, і тому справжнє розуміння, яке виходить поза філософську та історичну екезету, здійснюється щойно тоді, коли читач захоче глянути в лице власному існуванню. Тому остаточне розуміння неможливе; ми існуємо лише *hic et nunc* і тільки так можемо що-небудь розуміти.

Ця неможливість незмінного сенсу одкровення була однією з істотних тем, якій розглядалися модерністами. Позаяк перцепція тексту змінюється разом зі змінами в нашій чутливості й нашому знанні, то змінюється, стверджували вони, також значення тексту. Спираючись на такий засновок, чи повинні ми додати, що змінюється й істина, що дещо може бути істинним у одному історичному періоді й перестає бути істинним у іншому? Кожний ортодоксальний теолог погодиться, що Святе Письмо невичерпне й може виявляти нові аспекти; це може стосуватися всіх текстів, не тільки тих, які визнані богонатхненними; це не перешкоджає йому ввірити, що у слові божому є незмінна істинна суть. Якщо ні, то чи може зберегтися християнство? Чи є воно чимось більшим, аніж минулим виразом історично відносної чутливості, релігією, позбавленою особливого привілею, не кращою за будь-яку іншу релігію, арелігію або антирелігію? Зважаючи на те, що більшість нашого суспіль-

ства вже не потребує християнства, чи повинні ми сказати, що християнство сьогодні розминається з істиною, хоча було істинним у минулій епосі? І чи говорячи так, ми не знищуємо самого поняття істини?

Модерністи відповідали: те, що у християнстві є принципово істинним, залишається істинним, але ця істина ніколи не може бути сформульована остаточно. Формули, догмати й символи є історично відносними, вони можуть втратити життєвість і стати пережитками. Суть віри, яка відкривається кожному з нас в особистому переживанні, не може загинути, але спосіб її артикулювання неминуче тимчасовий, і так само випадковий, як етнічна мова, якою ми її висловлюємо; що суть не можна подати у вигляді вічно важливих тверджень.

Бульман стоїть на такій самій позиції. Виникає питання: як далеко може піти ця еволюція? Чому істинне християнство (вербалізація котрого, однак, щоразу відносна) не може виражатися у таких твердженнях, як: Бог не існує, немає спасіння, відкуплення, першородного гріха, немає потойбічного життя, немає любові? Маючи передумовою, що у християнському посланні ніщо не зможе уникнути культурних змін, це було б цілком можливим. Нові формули, без сумніву, були би такими ж минулими і такими ж «істинними», як старі твердження, але їхня тимчасовість помічалася би щойно тоді, коли вони уже стануть культурно мертвими.

Річ ясна, мова теології змінюється; змінюються також категорії, за допомогою яких люди перековують Біблію на метафізичну «систему»; нові людські проблеми і нові форми чутливості можуть виявляти нові значення тексту; але хіба текст у всіх своїх аспектах завжди залишений на ласку читача?

Бульман не говорить цього такими словами. Він хоче зробити християнське послання приступним для сучасної ментальності, очистивши його від «міфології», тобто від звичаю виражати надприродні речі й божі починання в емпіричних категоріях, які ми запозичуємо із земних реалій і людської діяльності.

За Бульманом, «новочасна людина» не може, наприклад, мислити у тих категоріях просторової структури всесвіту, у які вірили древні: оселя ангелів і Бога високо в небі, а пекло під поверхнею землі. Тим більше вона не може уявити собі, що чудесні вторгнення з іншого світу — божественні, диявольські або ангелські — можуть касувати або переривати природну причинність; не може також сподіватися на пролом у причинності внаслідок наших молитов або магічних практик; не може ввірити, що божественна істота принесла себе в жертву, щоб зітерти людські гріхи, що обряди таїнств, такі як хрещення або причастя, наділяють вірних духовною силою, що Бог є отцем у якомусь зрозумілому значенні, що він створив світ *ex nihilo* та що Ісус був людиною і Богом одночасно. Хоча люди, виховані на сучасній науці, не можуть прийняти ці твердження за свої, християнство й надалі зберігає власний «об'єктивний»

або «екзистенційний» сенс: «новочасна людина» може вірити, що світ, у якому вона живе, не є остаточною дійсністю і що Бог охоплює емпіричний космос. Віра не є схваленням певної кількості тверджень, а зустріччю екзистенції зі Словом; відповідно до лютеранської доктрини, вона не є також чимось, що можна продукувати екзегетичною працею; віра є переживанням і як така не має рефікованої есенції у вигляді догматів. Слово боже відкрите переді мною, але значення його складає певний аспект мого тепешнього й теперішнього переживання. Нема й не може бути жодних доказів божественності Ісуса, але мірою того, як змінюється моє життя, він сам відкривається мені як боже слово. Знаходжу в Ісусі Бога, коли вирішую піти за його покликком, і роблячи це, вже не боюся за майбутнє, позаяк сенс майбутнього став визначеним у реальній присутності Ісуса.

Що залишається від християнства після такого очищення? Віра в лютеранському значенні, говорить Бультман, довіра до Бога, який відкрився в Ісусі. Здається, що це fiducia, позбавлена інтелектуальних підстав, про яку, мабуть, не можна обгрунтовано сказати, що вона охоплює бодай істину «Бог існує» — оскільки така істина не має сенсу, якщо її не трактують як один із можливих аспектів особистого переживання.

## 6.

Понад тридцять років тому «деміфологізація» була темою відомої дискусії Бульмана з Ясперсом. За Ясперсом, філософія ніколи не може охопити релігії; релігія опирається будь-яким спробам поняттєвого висвітлення. Бульманова спроба надати релігії науковій серйозності наперед приречена на поразку. По-перше, те, що він вважає за «новочасний» погляд на світ, аж ніяк не є новиною: воскресіння для сучасників Ісуса було так само неможливим, як і для нас; з іншого боку, сучасні люди вірять у абсурд не менші, аніж ті, у які вірили древні. Сучасна наука не обіцяє глобального пояснення дійсності; не зможе цього зробити і гайдегерівська онтологія.

Згідно з Ясперсом, недоречною є гадка, що міфи — це перевдягнені в казковий одяг теорії і що їх можна перекладати мовою метафізики. Міфи не надаються до метакладу на неміфологічну мову й марна річ інтерпретувати їх раціонально. Хоча код міфу є кодом sui generis, та все ж ми повинні знати, що диявола, магичної причинності, чародійства не існує. Кожний може заперечити міф сам, але ніхто не може зробити цього за інших. Живучи у міфі, люди за своєю почиту трансценденції; у цій зустрічі те, що «об'єктивне», можливо відокремити від «суб'єктивного» і тому у міфі не можна знайти наукової істини, ані редукувати міф до його особистого, «екзистенційного» змісту. Віра не постає з екзегетичної праці; віру поширюють священники й роблять це добре тоді, коли самі живуть у вірі. Намагаючись асимілювати критичну думку Просвітництва, щоб порятувати ві-

ру, Бультман бере Просвітництво в його фальшивій і догматичній версії. Ліберальна позиція не бореться з простою і наївною побожністю, вона хоче звільнити Бога від об'єктивізованої форми. Вона визнає ідею «Бога прихованого», трансценденція може бути приступною лише у вигляді шифрів, стає дійсною лише для конкретної екзистенції і тому не обов'язково мусить бути пов'язана з історичним християнством, не мусить бути кодифікованою у credo. Проте Бультман, намагаючись порятувати неміфологічний мінімум християнства, знаходить його у лютеранському догматі виправдання через віру, внаслідок чого знову потрапляє до непорушної ортодоксії.

Репліка Бульмана на критику його висновків показує, мабуть, виразніше, ніж його теорія, практичну проблему, з якою він змагався як священник. Він заперече, що просто намагався врятувати те, що можна було врятувати у вірі після атак науки; твердить, що хотів радше пояснити «новочасній людині», чим насправді є християнська віра. Визнає — як і Ясперс — що останки не можуть устати з домовини, що не існує дияволів і чарів, але домагається від Ясперса відповіді на питання: як пояснити вірним слова з листа св. Павла до Римлян про першородний гріх і спасіння? Міфічне мислення є так само рефіковане, як і мислення наукове, коли намагається пояснити божу трансценденцію в емпіричних категоріях або персоніфікувати зло як сатану. Проте Ясперс узагалі не висловлюється щодо процедури, необхідних на те, щоб пояснити біблійний міф способом, який відповідав би ментальності «новочасної людини». Правдою є те, що неможливо переконатися в реальності одкровення, не визнаючи його попередньо як одкровення; після такого визнання людина чує його голос як слова, звернені до неї особисто. Після «деміфологізації» доктрина втілення каже, що Бог відкривається не тільки як ідея, але також як Бог, котрий промовляє до людини тут і тепер; учення про Ісуса як про «есхатологічне явище» говорить, що Ісус є завжди присутнім словом божим.

Стисло кажучи, Ясперс вважає, що відкидання міфологічної мови мало би катастрофічні наслідки і що ця мова не має «об'єктивізованого» значення, жодних пов'язань із емпіричною дійсністю; вона тільки дає нам шифр, що допомагає схопити трансценденцію та екзистенцію, дві речі, нерозривно між собою пов'язані й вічно таємничі. Ми повинні відкинути догмати, непорушні істини, які подаються через історично сформований виклад одкровення, але нам не можна редукувати міф до абстрактної доктрини. Тим часом Бультман хоче рятувати у традиційній, «об'єктивній» вірі тільки те, що може визнати «новочасна людина» — а отже, кінець кінцем, історично вірогідну інформацію, — та зберегти живу віру у вигляді «екзистенційного» контакту, який є предметом особистого «рішення».

Тут видно різницю між клопотами філософа і душпастиря. Ясперс хоче врятувати міф у його оригіналь-

ному вираженні ще й тому, що не можна уявити собі кращого, а також тому, що вважає міф необхідним складником культури. Проте не приписує йому жодного емпіричного значення: в реальності немає воскресіння, немає дияволів та ангелів, немає одкровення в біблійному сенсі, а це означає, що Бога, котрий промовляв до Мойсея й Авраама, насправді не існує. Але Ясперс знає, що для вірних, на відміну від філософів, воскресіння та дияволи — це речі реальні, не шифри. Остаточний результат його оборони міфу не відрі-

зняється принципово від доктрини французьких лібертинів XVII століття; нехай посполиті живуть у передсудах, простачкам міфи потрібні як історії, які вони розуміють до слівно; що ж до освічених, то вони можуть визнати міф як шифр, котрий якимсь неясним чином поєднує нас із невимовною останньою дійсністю. Так ми повертаємося до того самого поділу на дві культури, який знаємо зі Спінози або ще краще з «Discorsi» Мак'явеллі (хоча потреба міфу обгрунтовується радше у термінах культурних і антропологічних,



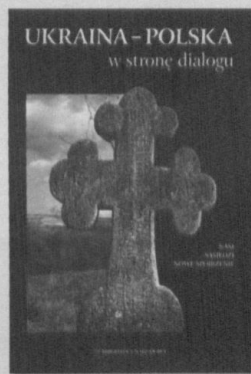
### Бунт покоління Розмови з українськими інтелектуалами Люблін, 2000

Ошатно видану книжку складають розлогі інтер'ю з кількома українськими «шістдесятниками»: Євгеном Сверстюком, Іваном Дзюбою, Михайлиною Ко-

цюбинською, Михайлом Гринем. Як значають упорядники й композитори видання — Богумила Бердиховська та Оля Гнатюк, — книжка є оповіддю про непросту долю цілого покоління українських інтелектуалів, все ще мало відомого польській публіці. Децю несподівано виглядає хіба останнє з інтер'ю — з Миколю Рябчуком, — та упорядники зараховують його до «інтелектуальних послідовників» покоління шістдесятих і «в буквальному смислі його вихованцем».

Книжку споряджено вступним словом Богумили Бердиховської про ширший історичний контекст 60–70-х років, а також понад двомастами біографічними довідками про українських політиків, дисидентів, художників, науковців, письменників, перекладачів, представників радянського офіціозу (підготувала Оля Гнатюк), свого роду путівником по культурі та суспільному життю України.

Розповідь про недавню історію, почута від визначних учасників культурного та політичного життя України 60-х років, наближає її до поляків і «допомагає краще зрозуміти сучасні події в їхнього східного сусіда».



Виставка «Україна — Польща: на шляху діалогу», яку було відкрито 21 вересня в Національній бібліотеці у Варшаві, проводилася під почесним патронатом Єжи Гедройця. Сам редактор «Культури» її побачити, на жаль, не зміг: саме того дня його поховали.

Готуючи виставку, організатори переглянули понад тисячу різних публікацій (книжок, статей у колективних працях, виступів у періодиці — понад 150 назв часописів за період 1921–2000 років), здебільшого за каталогами збірань Національної бібліотеки, і зрештою відібрали близько 600, які разом із предметами картографії та іконографії склали основу експозиції. Усіх їх згруповано в чотири розділи:

«Біла джерел» — література від давніших часів до кінця Другої світової війни. Це початок відкриття та сприйняття рацій і поглядів сусіда. На особливу увагу в цьому періоді заслуговує «Польсько-український бюлетень», що його заснував та очолював Владзімеж Бончковський, а також часопис «Політика», якого редагував Єжи Гедройць.

«У важкі часи» (1945–1989). Тут яскраво домінує доробок паризької «Культури». Діяльність цього часопису належно оцінено в Україні, про що свідчать дві міжнародні конференції (1997, 2000), присвячені впливові «Культури» та її редактора Єжи Гедройця на процес польсько-українського зближення.

«Випробування свободою» (1990–2000). Після краху соцтабору кількість публікацій на українську тематику в Польщі значно зростає. Засновано наукові інститути, які досліджують східну тематику, переважно українську, публікуються серії видань, нові часописи, пройшла справжня хвиля конференцій, дискусій, круглих столів, і після кожного такого заходу з'являлися статті істориків, соціологів, політиків, економістів.

«На шляху». В четвертому розділі експозиції зібрано документальні свідчення нинішньої доброї співпраці різних наукових і громадських середовищ обох країн: відкриття українських архівів для польських дослідників, доступу до музейних та бібліотечних збірань тощо.

## Книжки, що надійшли до редакції



**Сергій Білокин**  
**Механізм**  
**більшовицького**  
**насильства**  
Київ, 2000

Російськомовна книжка Сергія Білокина, що має підзаголовок «Конспект дослідження», є скороченим викладом його ширшої монографії «Масовий терор як засіб державного управління в СРСР, 1917 — 1941 рр.», з приводу якої відбулася полеміка в «Криці» (див. чч. 5, 7-8, 10).



**Ноам Хомський**  
**Роздуми про вою**  
Львів: Ініціатива, 2000

Це перший переклад українською мовою праці одного з найвидатніших сучасних лінгвістів і філософів мови. А тому, попереджася в передмові професор Флорія Бачевич, оскільки «в українському теоретичному мовознавстві відсутня будь-яка традиція перекладу праць Н.Хомського» й хоч трохи усталена термінологія генеративної граматики, у тексті поряд із пропонуваними українськими відповідниками подано оригінальні англійські терміни. Зауважимо, що й у транскрибуванні авторського прізвища Чомські (Chomsky) немає одностайності.



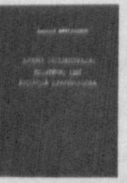
**Михайло**  
**Грушевський**  
**Із літературної**  
**спадщини**  
Нью-Йорк—Київ,  
2000

До книжки увійшли поезії, щоденникові записи та значна частина прозових творів Михайла Грушевського, написаних переважно в 1880–90-х роках. Більшість творів публікується вперше. Серед них — нещодавно знайдений у Римі неповний текст кіносценарію «Запорожці» (1920-ті роки). Видання має науковий коментар, подано хронологію написання та бібліографію раніше публікованих творів.



**Українські ліві:**  
**між лєнінізмом**  
**і соціал-**  
**демократією**  
Київ: KM Academia, 2000

Автори праці, відомі політологи й соціологи Олександр Гарань, Олександр Майборода, Анатолій Ткачук і Валерій Хмелько, аналізують діяльність чотирьох українських лівих партій: Комуністичної, Селянської, Соціалістичної та Прогресивної соціалістичної. Показано диференціацію всередині лівого табору, що виявилась, зокрема, у поступовому дрейфі СПУ до лівого центру.



**Анатолій Круглашов**  
**Драма**  
**інтелектуала:**  
**політичні ідеї**  
**Михайла**  
**Драгоманова**  
Чернівці: Прут, 2000

У монографії досліджуються політичні погляди, теоретичні розробки та наукова спадщина Михайла Драгоманова (1841–1895). Проаналізовано його роль у формуванні ідеології українського національного руху, становленні конституційно-ліберальних традицій російської опозиції останньої третини XIX століття, зроблено оцінку внеску вченого в інтелектуальні здобутки та політичну культуру Східної Європи.

ніж політичних). Філософ, який дозволяє простим людям вірити в легенди, котрих сам не може трактувати серйозно, здійснює, здається, ту саму *ria fraus*, що й Нума Помпілій або римські вожді в Мак'явеллевоу описі.

Бультман відкидає це розв'язання, позаяк його слухачами є або священники, або прості вірні, котрі, не належачи до філософів, дихають всюдисущим повітрям науки, є «новочасними людьми» й не можуть визнати воскресіння або диво в діє в дослівному значенні.

Мені здається, що Ясперс має рацію, коли твердить, що неможливо перекласти міф філософськими категоріями і що не існує способу достосувати християнство до того, що є припустимим і страним для сучасної науки. Він також має рацію, коли піддає сумніву Бультманову ідею «новочасної людини»; так, наче мільйони «новочасних людей», котрі вірили чи вірять у доктрини нацизму або комунізму, довели, що сучасні люди є «раціональними» істотами, які мають імунітет до передсудів.

Збути ситуацію, з якої шукав виходу Бультман, справді нелегко; як священник він мусив часто зустрічатися з питанням про те, як саме християнська віра може співіснувати з новочасним науковим поглядом на світ і, не знаходячи іншого виходу, звався до «екзистенційного» розв'язання. Багато священників, без сумніву, також зупиняються перед подібними питаннями. Пам'ятаю розмову з ксьондзом, під час якої я висловив задоволення з приводу того, що папа Павло VI підтвердив традиційне вчення Церкви про диявола; той ксьондз відповів на це з певною гіркою: «Легко вам так говорити, бо ви не мусите йти до людей і пояснювати їм, як стоїть із тим справа». Цілковито правовірний християнин не міг погодитися з традиційним поняттям диявола. Чому? Чому до віри в Бога сьогоднішні освічені люди ставляться ще з певною повагою, тоді як віра в диявола і ангелів сприймається як середньовічний забобон? Хіба та друга віра більше «іраціональна» за першу? Здається, що повинно бути навпаки; дияволи й ангели — це безтілесні, але цілісні, інтелегентні створіння, з усіх поглядів досить подібні до нас; описувати їхню природу і вважати, що певного дня зустрінемо їх, нам легше, ніж ставитися так само до Бога. Пробуючи відповісти на це питання, можна було би сказати, що Бог — тією мірою, якою з ним іще рахуються, — не є Богом християнським, але Богом дійств або пантеїстів; чимось подібним до великого розуму або радше гігантського комп'ютера, що складає мудровані рівняння, згідно з якими рухається наш всесвіт. Бог християнський, провіденційна мудрість. Бог, котрий є особою у зрозумілому сенсі, котрий піклується про людські створіння і втручається в їхнє життя, не тішиться повагою. Може, тому, що так витрактуваний Бог суперечить науці? Не думаю. Він суперечить лише сциєнтистському раціоналізму, котрий, повторимо, не є самою наукою, а філософською доктриною. Ця ідеологія вигнала з нашо-

го життя все, що перебуває поза наукою, не тому, що такі вірування «іраціональні», а тому, що не приносять тих благ, які приносить наука. І наш культ науки, як слушно зауважує Ясперс, аж ніяк не веде до того, що ми стаємо «раціональнішими» в іншому сенсі; ми так само забобонні, як наші предки дві тисячі літ тому.

7.

Бультманів проект безнадійний іще з однієї причини. Те, що він хоче врятувати у християнстві, є так само міфологічне, як складники, котрим він ладен пожертвувати на угоду смакам «новочасної людини». Чому це твердження, що Ісус є «Словом Бога» мають бути менш міфологічними, ніж твердження, що він є Сином Божим? Справді, немає способу, яким християнство могло би «деміфологізуватися», зберігши щонебудь зі свого сенсу. Або — або, нема третього виходу: деміфологізуванню християнство не є християнством. Звичайно, не треба бути християнином, щоб узяти до відома, що був колись чоловік на ім'я Ісус, котрий пропонував любов і прощення, обіцяв настання Царства Божого й був розп'ятий у Єрусалимі; мало хто сумнівається, що це історична правда і кожний заклятий ворог християнства може у це вірити. Такі історичні описи просто не мають властиво релігійного змісту. Але вислів, що Ісус був «Словом Бога» — це міфологія якраз у тому значенні, яке приймає Бультман. Навіть суто особиста зустріч із Богом, переживання, яке принципово не піддається мові раціонального дискурсу, має міфологічний характер, якщо віросповідник приймає його за дійсність. Від цієї дилеми неможливо втекти: або «міфологічне» визнання християнського Бога, або сциєнтистський раціоналізм, який узагалі обходить ся без Бога. І навіть якби ми, згідно з Бультмановим рецептом, врятували християнство, зредуковане до особистих переживань кожного окремого християнина, воно б уже не було спільною вірою, спільнотою, місцем зустрічі віросповідників. Якби ми мали тільки історичного Ісуса, котрий не є постаттю християнською, а поруч із ним Ісуса, котрий є суто особистою власністю віросповідника й не може бути осередком християнської спільноти, то ці два існування не мали би між собою нічого спільного; ми залишилися б із комбінацією двох сфер, навазем замкнених одна для одної: «об'єктивного» історичного знання і монадичного переживання, котрого ніхто не може повідомити іншим.

Якщо Ясперсове твердження, що мова міфу не може тлумачитися метафізичними категоріями, є правдою — а сказати це означає приректи всіх теологів на безробіття, — то з цього не випливає, що вона незрозуміла для віруючих. Протягом століть християни вірили у сенс офіри Ісуса Христа, так як пояснював її св. Павло, і здавалося, що справу розуміють. Чи повинні ми сказати, що цей самий сенс став незрозумілим для нас? І чи означає це, що ми подурнішали? Ні, йдеться радше про те, що Павлів

виклад несприйнятний за критеріями сучасної раціональності. А чому ми маємо визнавати ці критерії за абсолютне мірило? Бо відповідно до цих критеріїв діє наука, а наука є ефективною. Так ото повертаємося до відправного пункту.

Критика, що її зробив Ясперс, нехай і виправдана, поєднується, однак, як ми вже говорили, з доктринальною «двох культур», якої християнство протягом цілих століть намагалося уникнути: міф у дослівному значенні для простачків і нерозгаданий «шифр» для освічених. Ясперс знає, що філософія не може взяти на себе завдань віри і що людство не може вижити без міфу, проте його розривання між вірою одкровення та вірою філософською осявчує поділ, якого християнська цивілізація не могла би пережити, як не пережила би вона й бультманівської редукції християнства до непередданого Erlebnis. Християнство, яке ми знаємо, не могло би перетривати втрати усієї своєї вітальності у сфері «високої культури», й тому Ясперсова критика наводить нас на питання, чи можлива взагалі віра освічених? Немає сумніву, що вона можлива психологічно, позаяк і далі зустрічаємося серед освічених багато справжніх християн. Вона також можлива логічно: немає суперечності між засадами науки та християнським міфом, хіба що утотожнить науку з раціоналістичною філософією; історична інформація про Ісуса не суперечить вірі, що Ісус був сином Бога, хоча, річ ясна, не може підтвердити цієї віри. Ми не можемо довести слухність віри у безсмертя згідно з науковими правилами доведення, але не маємо також підстав вважати, що ця віра логічно суперечить нашому знанню. Чи можлива віра освічених у категоріях майбутнього культурного розвитку — невідомо.

Після століть квітучого Просвітництва пробуджуємося раптом посеред розумового та морального безладу; дедалі більший страх навіває нам вигляд світу, що занастив свою релігійну спадщину, і страх наш цілком виправданий. Місце розвіяних міфів часто посідає не освічена раціональність, а їхні жалкі світські карикатури і субститути. З почуттям певного полегшення зауважуємо розмаїті симптоми релігійного відродження; «повернення сасіум» стало модною темою. Проте ми — «ми» означає філософи, соціологи, психологи, антрополози та історики — не можемо бути активними учасниками цього розвитку; можемо тільки — з надією або з відразою — описувати його, але не належимо до священників, тоді як тільки через священство, пророцтво, через акти живої віри можна зберігати і зміцнювати людську участь у сасіум. Тут інтелектуали не мають чого робити і нічим не сприяють життєвості міфу, пояснюючи, що міфи людям dokonечно потрібні з огляду на якісь культурні, моральні, психологічні або суспільні міркування. А спроба догодити раціоналістичній філософії коштом «деміфологізації» християнства може принести тільки протилежний цьому наміру результат. На цьому і спинімося. □