

Мирослав  
ПОПОВИЧ

# ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ



ВЕЛИКИЙ НАУКОВИЙ ПРОЕКТ

Мирослав ПОПОВИЧ

ФІЛОСОФІЯ  
СВОБОДИ

---

ФИЛОСОФИЯ  
СВОБОДЫ

Харків  
«ФОЛІО»  
2018

УДК 130.2

П58

Серія «Великий науковий проект»  
заснована у 2018 році

Упорядники: *Л. Ф. Артюх, Н. Б. Вяткіна*

Передмова *Н. Б. Вяткіної*

Художник-оформлювач *О. А. Гугалова*

В оформленні обкладинки використана фотографія *Ярини Ясиневич*  
з учасниками ініціативної групи «Перше грудня»

*М. Поповичем, Б. Гаврилишиним, Л. Гузаром, а також Л. Артюх.*

На останній сторінці обкладинки — фотографія *Євгена Маслова*

*У книзі збережено оригінальну мову видання, особливості авторського  
письма, стилістику і композицію матеріалів*

### **Попович М. В.**

П58 *Філософія свободи=Философия свободы / Мирослав Попович; упоряд.:  
Л. Ф. Артюх, Н. Б. Вяткіна; передмова Н. Б. Вяткіної; фото Я. Я. Ясиневич, Є. Ф. Мас-  
лова; худож.-оформлювач О. А. Гугалова. — Харків: Фоліо, 2018. — 524 с.: іл. —  
(Великий наук. проект). — Укр. та рос. мовами.*

ISBN 978-966-03-8087-5

(Великий наук. проект)

ISBN 978-966-03-8296-1

Книга «Філософія свободи» містить твори, маловідомі широкому читачеві, написані видатним українським філософом-гуманістом Мирославом Поповичем й видруковані у різні роки, у різних виданнях та країнах. Вона є вочевидь унікальною за розмаїттям тематики, часовим виміром і тим, що статті власноруч підбирав Мирослав Володимирович — в останні місяці свого життя. Твори, які включено до цього видання, дозволяють побачити об'єкти досліджень автора під різними кутами зору, дають нам можливість побувати у майстерні філософа. І це стосується не лише історичних подій і портретів важливих для України персоналій, а й інтерпретації подій історії науки в їх раціонально-філософському відтворенні. Вчений прагне осмислити події, що відбуваються у нього на очах, порівнюючи їх зі світовим досвідом розвитку і шукаючи їхні корені в історичних джерелах українського народу, в особливостях української ментальності. При цьому він сповна використовує досвід розробки логіко-методологічних проблем розвитку науки. Книга «Філософія свободи» — це пошук істини на перехресті національних і світових шляхів культури й науки, що нам передала у спадок мудра і світла людина — Мирослав Попович.

**УДК 130.2**

ISBN 978-966-03-8087-5

(Великий наук. проект)

ISBN 978-966-03-8296-1

- © Л. Ф. Артюх ( правонаступниця ), 2018
- © Л. Ф. Артюх, Н. Б. Вяткіна, упорядкування, 2018
- © Н. Б. Вяткіна, передмова, 2018
- © Я. Я. Ясиневич, Є. Ф. Маслов, фото, 2018
- © О. А. Гугалова, художнє оформлення, 2018
- © Видавництво «Фоліо», марка серії, 2018

## Мирослав Попович: філософія свободи

Перед вами книга, що містить твори, маловідомі широкому читачеві, написані й видруковані у різні роки, у різних виданнях та країнах. Книга є вочевидь унікальною за розмаїттям тематики, часовим виміром і тим, що статті, які запропонував видати Олександр Красовицький, генеральний директор видавництва «Фоліо», власноруч підбирав Мирослав Володимирович — в останні місяці свого життя. У книзі збережено оригінальну мову видання, особливості письма, стилістики і композиції матеріалів. Повтори, що мають місце в деяких статтях під різними кутами зору, дають нам можливість побувати у майстерні філософа.

Як же написати про майстра, якими словами змалювати цю універсальну особистість? Звідки походить і чим обумовлене розмаїття інтересів і тем, що ледве вмістилися у цей том?

За наших часів і в нашій країні про Мирослава Поповича, схоже, можна написати одним із трьох способів. По-перше, можна розглядати цю дивовижну людину як історичну особу, як втілення автентичних суспільних чеснот. Можна описати його як чи не єдиного у нашій країні справжнього демократа. Можна сказати навіть, що Мирослав Попович «обігнав своє століття» — та інші пафосні речі. Читач, напевне, впізнає позичений тут у Честертона спосіб — «Як писати про Святого Франциска». Це й не дивно. Оскільки певні риси характеру Мирослава Поповича вгадуються у характерах майже всіх видатних особистостей. Особливо коли вони вирізняються шляхетністю ідей, широтою поглядів. І майже дитячою цікавістю і почуттям гумору. Отож доки сучасники ще не створили канонічного портрета цієї незвичайної людини, можна спробувати вловити її риси у відображеннях інших унікальних особистостей, ситуацій, подій.

Розмисли про діяльність Мирослава Поповича неунікно приводять до запитання: як же визначити те, чим він, власне, займається у філософії, політиці, громадському житті. Не викликає сумніву причетність його наукових і філософських поглядів до традицій європейського раціоналізму. На моїй пам'яті йому неодноразово закидали (найчастіше позаочі), що в нього, мовляв, немає послідовного систематичного викладу філософії — на кшталт класиків гегелівсько-марксівського типу. Дехто навіть казав: «Попович — не філософ». Маючи на увазі сам стиль його наукової аргументації, що рясніла прикладами у діапазоні від квантової фізики до побутових анекдотів. І що викликало іронію так званих серйозних філософів тих серйозних часів. Між тим сказати, що Попович — раціоналіст, означає — майже нічого не сказати про нього. Адже розмова про Мирослава Поповича — добрий привід поговорити про саму долю європейського раціоналізму, а особливо у контексті радянської та пострадянської доби. Ризикнемо лише припустити, що у наш час, по суті, вже немає так званих «чистих мислителів», немає тих шкіл і напрямів, про які можна сказати, що вони з точністю відповідають декларованим ними ви-

хідним принципам і назвам. Найчастіше це носить характер самоназивання, до того ж доволі приблизної якості. А інколи й самозванства... І в цьому сенсі Мирослав Попович справді не є «чистим мислителем».

...Пригадуються розмови у відділі логіки Інституту філософії того періоду на самому початку 90-х, коли — одночасно з розпадом СРСР — філософія раптом вивільнилась від абсолютного домінування марксизму-ленінізму. Когось ця свобода тяжко вразила. А комусь відкрила надзвичайні можливості писати про те, про що їм хотілося. Питання про те, хто і до якого напрямку вважає себе приналежним, тієї пори гаряче-жваво обговорювалося. На «філософських» посиденьках Попович говорив приблизно так: «Я себе запитую: хто я? Екзистенціаліст? Персоналіст? Представник аналітичної філософії? Швидше за все, за своїми особистими поглядами, — персоналіст». Трохи згодом, під час лекційного курсу у США, Мирослав Володимирович несподівано-неочікувано почув запитання, то як все ж таки називається його філософія? За словами Поповича, відтак він постійно повертається до цього питання. І не може знайти відповіді. Напевне, майже кожному із нас доводилося того часу замислюватися: хто ж ми є за своїми особистими і професійними поглядами і заняттями. Ми зрозуміли, що в наш час, схоже, вже немає чітких напрямків, як, наприклад, у курсах з історії філософії. Але самі «цехи» збереглися. І приналежність до того чи того цеху є переважно справою особистого вибору.

О. Розеншток-Хюссі, німецько-американський філософ-теолог, один зі своїх творів так і назвав: «Я — не є чистим мислителем». Розмірковуючи про раціональне підґрунтя науки у первісному сенсі Декартової віри у раціональний характер людського існування й природи, Розеншток-Хюссі зауважує: «Ми, повоєнні мислителі, менш заклопотані відвертим характером істинного Бога або істинним характером природи, аніж виживанням людського суспільства. ...Істина життєво важлива — і має бути представленою у суспільстві».

...Цей останній різновид істини викликає найбільше запитань. Мої знайомі, які спостерігали Поповича на телеекрані (хоча б славнозвісний телевізійний поєдинок з Леонідом Кравчуком) і читали його газетні інтерв'ю, незрідка говорили: «Ну, ваш Попович їм і видав (чи врізав)!» Або: «Один лише Попович сказав правильно». Або: «Найрозумнішим виявився, звичайно, ваш Попович». Складалося навіть враження, що Попович — чи не єдина притомна людина у публічному просторі, який на той час у нас склався. Інколи мене запитували: «Звідки у нього здатність завжди відповідати правильно?» Звучить начебто наївно. Але найбільш неочікуваним виявилось запитання одного представника точних наук: «А чому Попович займається політикою, він же філософ — хай би і займався філософією! І чому він береться за історію?» Дивно, що після стількох років диктатури марксизму філософу можна адресувати подібні запитання... Не кажучи про те, що чомусь забувається: філософ — теж людина. «Я не є чистим мислителем, — продовжує Розеншток-Хюссі. — Я можу бути пораним, Закинутим туди й сюди, Врженим, Гордим, Розчарованим, Шокованим, Втішеним. І я маю сповіщати про свої духовні стани, щоби не померти».

У вигляді альтернативи, отож, розмову про Мирослава Поповича слід було б розпочати з якихось фундаментальніших порівнянь, з того, як от Пірс висловився про Арістотеля: той «був закінченою людиною науки, людиною, яких ми можемо бачити сьогодні, за тим лиш винятком, що сферою його інтересів були всі науки».

Спробуємо собі уявити, на якому ж підґрунті подібний тип філософії і філософування міг бути обраний Мирославом Поповичем у ті далекі часи. Отож, кінець 50-х — початок 60-х. На підґрунті, ймовірно, того самого стибу, що й у Карла Поппера, переконання якого формувалися на тридцять років раніше, коли у нього почалися сумніви щодо наукового статусу марксистської теорії історії, психоаналізу та індивідуальної психології. Що їхня «пояснювальна сила» привела мислителя до висновку щодо деякої подібності цих теорій більше до елементарних міфів, аніж до науки. Можна припустити, що Попович, так само як і Поппер, був заскочений тим, що марксистська теорія виявилась амбітно-здатною пояснити практично все, розкриваючи непосвяченим очі на нові істини, тоді як істина в точних науках вимагала доказовості. Якщо ваші очі одного разу було відкрито, ви побачите потверджуючі приклади всюди: усе, що відбувається, підтверджує теорію. Тому істинність теорії здається очевидною, а ті, хто в ній сумнівається, виглядають людьми, які відмовляються визнати очевидну істину з різних причин. За відмову визнати ту «очевидну істину» чимало у цій країні людей заплатили власною свободою, інших — примусово лікували. За ті сумніви, що про них Поппер міг писати у 1920—1930-х рр., у нас могли офіційно обвинувачувати аж до початку 1990-х.

А могло ж статися, гадаю, що молодий Попович повірив у те, що діалектичний та історичний матеріалізм — то найправильніша наука, та й пішов цією дорогою? А потім раптом побачив, що наука — це все ж таки трохи ліворуч, а чи праворуч... Може, далася взнаки природна схильність разом з надзвичайною обдарованістю, а можливо, то був результат вдалого вибору фаху, а чи щасливий збіг обставин. Але бути раціоналістом у радянській філософії можна було — майже виключно, — долучившись до науки, і Мирослав Попович тоді цей вибір справді здійснив.

Стисло ж історія виглядає так. У повоєнні роки навколо викладачів, філософів і математиків (найвідоміші з них Валентин Асмус та Софія Яновська) почали гуртуватися студенти, що з них через роки постали фахівці вельми високого класу, а гуртки й осередки перетворилися на свого роду центри з дослідження логіки і філософії науки. З такого центру у Томську й розпочалася нова історія нашого Інституту філософії. Починаючи з другої конференції з логіки і методології науки, зустрічаються і далі працюють разом П. В. Копнін і М. В. Попович. Умисно не називаю всіх імен і деталей, бо цей список завжди буде неповним. Не хотілося б когось ображати, але сам предмет досліджень ніби відбирав найбільш цікавих особистостей. А потім ці люди вже знаходили одне одного й виховували своїх учнів.

Цілком можливо, що та симпатична спільнота так і залишилася б ізольованим «гуртком за інтересами». Але близькість до математики (а математику

влада, хоч-не-хоч, вимушена була поважати), а також до природничих і фундаментальних наук, необхідність підтримувати діалог із західною наукою та філософією, спільною для всього цивілізованого світу науковою мовою, примушувала тодішню владу підтримувати ці напрямки в нашій країні. Але тим самим створювалась і мова спілкування і в самій країні, характерною складовою якої став своєрідний жаргон. Точний і виразний. Що вимагає чималих зусиль сучасних перекладачів.

На загал усіх цих людей, без сумніву, об'єднувала близькість завдань до філософської програми Ляйбніца зі створення універсальної мови науки. І кожна група мала свою програму. У цьому плані другим за значущістю місцем «спротиву зіпсуття» (Герман Гессе) був Київ і групи дослідників, які об'єднувалися навколо відділу логіки наукового пізнання Інституту філософії АН України, який із самого свого початку ставив завдання розвитку не лише логіки. Вже у самій назві відділу був певний компроміс і лукавство: за тих часів ніхто б і не дозволив назвати його відділом просто логіки. Однак ще з тих пір поволі вибудовувалася програма діяльності відділу, починаючи з проблем розвитку сучасної науки, наукової теорії, самого процесу наукового дослідження, трансформації наукового знання, мови науки — у 60-х рр. У 70-ті додалися і проблеми філософії мови, семіотики, власне логіки. У 80-ті рр. — проблеми розуміння, доведення, нового знання, смислу й онтології, комунікації і практичних міркувань. У 90-ті — проблеми раціональності, структури, когнітивістики, філософії і логіки дії. На вікопомному зламі століть — проблеми теорії ментальності на основі синтезу логіки й метафізики, логіки й феноменології, етнології та семіотики, аналізу нечітких понять, структур повсякденності (зрозуміло, що список указаних проблем далеко не вичерпний). Більше того, сама логіка виступає у тих дослідженнях не як інтелектуальна техніка сама по собі, а як стратегія обґрунтування, як спосіб інтерпретації й представлення знання. Нині відділ має назву — Відділ логіки і методології науки. У цій новоназві збережено й розвивається проблематика науки і культури на тому рівні взаємодії, що його коротко називають міждисциплінарним.

Така розмаїта проблематика, а також дивовижний дар Мирослава Поповича притягувати до себе яскравих, незвичайних людей призвели до того, що навколо Київського відділу логіки утворилося своє, доволі широке коло однодумців.

Випростуючись із гамівної сорочки догматичної філософії, чимало людей відразу втрачали інтерес до наукової філософії. А може бути, вже не було і нема чого ховатися до ніші логіки й філософії науки? Тим більш що навіть постановалітика проголосила догматичним і примусовим формалізм аналітичного способу мислення, навіть обізвавши його репресивною епістемологічною моделлю. Але чи можна з якимось правом адресувати цей докір Мирославу Поповичу, який в останні двадцять років, через обставини, відійшов від проблематики логіки і філософії науки?

Але спершу про те, чому Попович завжди знав правильну відповідь. Можливо, це пов'язано з його добрим знанням декількох іноземних мов?! А може, навпаки:

саме його вміння вести діалог на міждисциплінарному рівні (одне діло — з гуманітаріями, зовсім інше — з представниками природничих і точних наук!) — веде до розуміння мови. Будь-якої. Оскільки мова — це система. А система — це структури, а структури — це інваріанти, а інваріанти — це ключі до тих шифрів, що ними все зашифровано. Увесь Всесвіт! Усе взагалі! Це така здібність читати усіма мовами (будь-якою мовою!), тобто, вловлюючи структуру мови, по суті, нібито «не знаючи її», володіти нею, — що означає не тільки зрозуміти смисл написаного чи сказаного, а й конструювати доволі зрозумілі, адресні й елементарно змістовні речення цією мовою...

Міждисциплінарність у Мирослава Поповича — це не просто запозичення, сполучання методів, засобів, даних різних наук. Це те, що Барбара Кассен називає пластикою стосунків між філософією і наукою, філософією й історією. Під цим кутом зору важливо, скажімо, якої якості є прив'язаність до історії. А також те, як вона відтворюється й переосмислюється, яким цілям підпорядковується і прислуговується. Те саме стосується й науки.

Історія як наукове дослідження. Або історія як розповідь. Або історія як інтерпретація. Взаємовплив і співвідношення різних її видів і визначає її ставлення до істини, до хибі й до правдоподібності. У руках аналітичного філософа, яким був і залишається Мирослав Попович, історія втрачає свою монотонну лінійність, набуваючи, однак, наскрізної інтерпретації.

Ми живемо, за виразом Гадамера, в стані «безнастанного надзбудження нашої історичної свідомості». Невелика, але й доволі немала — і доволі галаслива — частина громадян пострадянського простору живе пошуками ідентичності, прив'язуючи її до тієї чи тієї міфологізованої історії. Усе те, як ми сприймаємо одне одного, навколишній світ, включаючи історію, утворює, за Гадамером, герменевтичний універсум.

Але ж має хтось нам нагадувати, що ми не замкнені у цьому універсумі, як у непорушних кордонах, що він є відкритим нам, і ми відкриті для нього!

Найкраще це можна собі уявити через «акти світової першовмістимості» М. К. Мамардашвілі або «екзистенціалів» С. Б. Кримського.

...І здається, якби у нас в країні був можливий такий Будинок наук про людину, як той, що був створений істориком Броделем у Парижі, то його міг би очолити саме Мирослав Попович. Тим більш — коли б йому довелося народитися не у радянській, а в якій-небудь справді європейській країні, маючи можливість вчитись «так, як треба», читати що хочеться і мандрувати куди хочеш.

Мова творів Поповича — проста і зрозуміла. Але це — своєрідна простота.

Влада й широкий загал, на жаль, надто пізно «помітили» Мирослава Поповича. Але якби його було помічено ними раніше — можливо, ми б і не побачили всіх його книг останніх років, не мали б особливого приводу пишатися тим, що він був і залишиться нашим Директором.

Кажуть, що стиль — це людина. Інтелектуальний блиск, доброзичливість, усміхнене обличчя. Він ніби навмисне з'явився нам у цій країні з тим, щоб ми побачили, що українці можуть бути носіями не лише жвавого розуму й артистизму,



але й вишуканого смаку й порядності, щоб ми були кращої думки про самих себе. Гадаю, що саме до спілкування з Мирославом Поповичем має стосунок вираз — «розкіш спілкування».

Задля завершення передмови нічого кращого, аніж слова Розенштока-Хюссі, не знаходжу: «Кожна людина оточена здатністю людей до мови трьох видів: вона називає себе на ім'я, їй дають ім'я і про неї говорять. Добре тому, хто називається тим самим ім'ям, яке йому дають довкола й у відповідності до якого про нього говорять. Але небагатьом лише властива така гармонія усіх трьох найменувань».

Насамкінець хочеться висловити величезну подяку Лідії Федорівні Артюх за збір і підготовку матеріалів цієї книги, спочатку разом із Мирославом Володимировичем, а потім — самостійно. Дякую Андрію Васильченку, багаторічному заступнику відділу логіки і методології науки Інституту філософії НАНУ, за ретельне редагування четвертого і п'ятого розділів книги.

*Наталія Вяткіна  
Київ, 2018*

ЧАСТИНА 1. СЕМІОТИКА  
КИЄВА

---

ЧАСТЬ 1. СЕМИОТИКА  
КИЕВА



## Древний Киев — столица Руси

Речь пойдёт о Киеве как городе — столице государства, охватывавшего в IX—XIII веках огромную территорию Восточной Европы. Верхняя граница периода определяется просто — датой взятия Киева монгольским войском (1240 г.). Нижнюю границу можно указать лишь при-

близительно: известная легенда об основании Киева братьями Кием (Кыем), Щеком и Хоривом и сестрой их Лыбедью не имеет хронологической привязки, первый поход славян на Византию с упоминанием термина «Русь», согласно малым византийским хроникам, датируется 860 г., а под 862 г. в «Повести временных лет» сообщается о призвании варягов на Русь. Как княжеский «стольный град» Киев заявляет о себе тогдашнему цивилизованному миру только в 907 году тем известным победным походом князя Олега на Константинополь, который закончился символическим прикреплением щита к воротам византийской столицы. Обычно этот период называют периодом Киевской Руси.

На фоне западноевропейской истории период быстрого подъёма Киева и государства Русь совпадает с общеевропейским подъёмом, но является сравнительно кратким и обрывается задолго до того времени, когда Европа выходит на новые социально-культурные рубежи. Фернан Бродель датирует «первый период после Нового времени во Франции и в Европе» 950—1450 годами и характеризует его как «невиданное преобразование Запада». Оно оказалось, однако, слишком непрочным и завершилось упадком в середине XV века<sup>1</sup>. В истории Украины середина XV века также ознаменовалась довольно крутым поворотом. Но упадок, последовавший на Руси за военной катастрофой 1240 г., развёл историю Востока и Запада Европы в разных направлениях и не позволяет далее проводить прямые параллели между этими двумя линиями развития цивилизации.

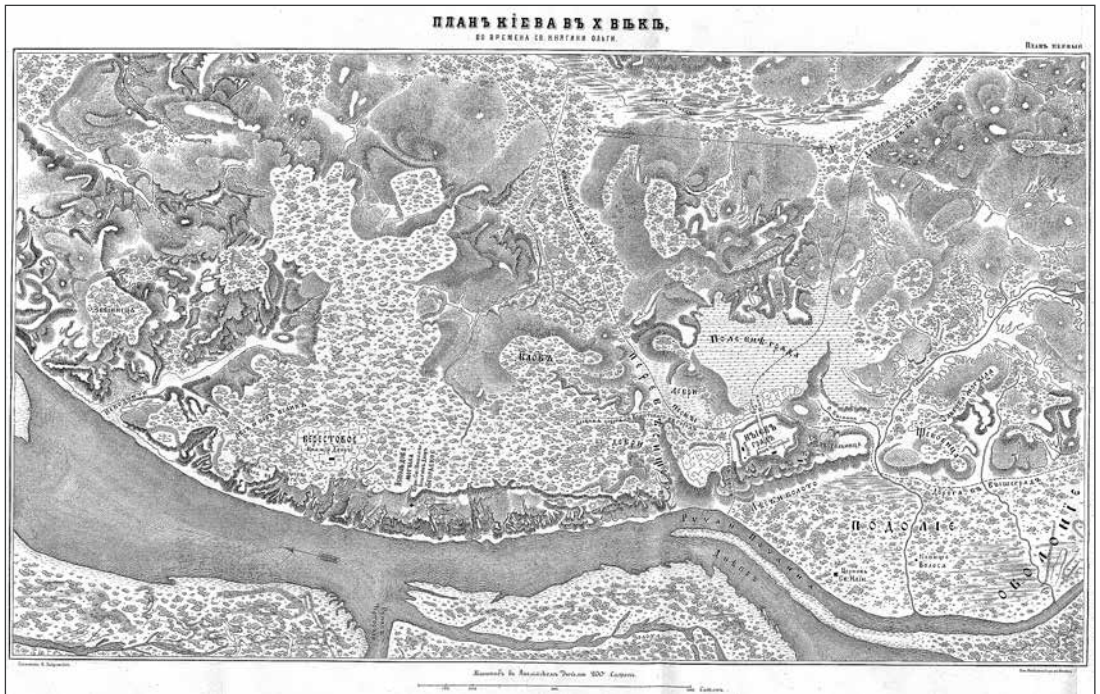


Поход Олега с дружиной на Константинополь (из Радзивилловской летописи XIII ст.)



Фернан Бродель

<sup>1</sup> Бродель Ф. Что такое Франция? Люди и вещи. Кн. 1. М., 1995. С. 118.



План Киева в X веке во времена княгини Ольги  
(Закревский Н. В. Описание Киева. М., 1868. Т. 2.)

Таким образом, X—XIII века — вот то время европейского Средневековья, которое история отвела расцвету Киева и Киевского государства. Подъём начался тогда же, что и на Западе, но оборвался раньше. В городе из известных археологам 44 больших каменных зданий того времени разрушилось после XIII ст. 35, осталось 9, да и те стояли в запустении. Но и это — только внешние признаки более глубокого упадка. Казалось, Киев навсегда отодвинут на далёкую периферию европейской цивилизации и не вернёт себе утерянных культурных и политических позиций. Когда же в современную эпоху Киев стал вновь одним из центров цивилизованного мира, возникла новая трудность — трудность прочтения древних культурных достижений, понимания того, что думал тот давний мир о себе и о своём окружении, о своём прошлом и будущем.

Памятники той старинной культуры — среди нас, но они немые и постепенно исчезают, если мы не пытаемся понять всю важность заключённого в них смысла. Преемственность — всегда проблема, а в случае с Киевом в особенности. «The time is out of joint», «распалась связь времён» — эти слова Шекспира как нельзя лучше подходят к нашей давней истории.

Но преемственность можно понимать по-разному. Древний Киев как культурное и политическое явление сам осмысливал себя в категориях некоей традиции и преемственности, что далеко не обязательно соответствовало реальной «связи времён». С другой стороны, преемниками Киева считали себя культурно-политические образования, подчас на деле имевшие мало общего с наследием города.

Большие явления в истории всегда пытаются предстать перед современниками в величественных одеждах, знакомых из прошлого. Поэтому так важно понять наш город как целое, как то, чем он стремился быть и чем был на самом деле.

Чтобы адекватно понять прошлое нашей культуры, недостаточно восстановить все реалии давних времён, скрупулёзная описать их быт и нравы. Требуется анализ тех «не сформулированных чётко и не вполне осознанных (или совсем не осознанных) манер мыслить, порой лишённых логики умственных образов, свойственных данной эпохе или определённой социальной группе»<sup>1</sup>, которые называют *ментальностью*.

Рассказ о средневековом Киеве будет прежде всего рассказом о ментальности этого города и этого общества в пору его высокого расцвета.

### Киев и околица

Панорама Киева прекрасна, откуда бы не открывалась она гостю города. Особую прелесть Киеву придаёт сочетание контрастов — городской застройки с зеленью садов и лесов, подступающих прямо к городу, крутого холмистого рельефа с горизонталями площадей и прибрежных террас. Если вы едете в Киев с севера или запада, сосновый лес обрывается внезапно, открывая удивительный город в садах и парках, и даже если вы въезжаете в город из безлесного юга, вы видите, что справа за домами простирается не просто парк, а большой Голосеевский лес. Но красивее всего Киев смотрится летом из-за Днепра, с равнинного левого берега, — над покрытыми зеленью крутыми высокими холмами возвышаются золотые купола церквей, синее небо, синяя вода, непередаваемое ощущение про-



Киево-Печерская лавра. Вид с левого берега Днепра

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Послесловие // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 355.



Взятие Киева монголами в 1240 году

сторона — и яркое солнце блестит в днепровских волнах. Путешественники в древности по большей части видели Киев именно с Днепра — дорог тогда было мало, и главными путями были реки. Летопись говорит, что монгольское войско, разгромив Русь на левобережье под Переяславом, вышло к Днепру — и, поражённое увиденным, не решилось штурмовать Киев. Лишь в следующем году город пал под напором войск Батыея.

К средневековому Киеву с севера вели две дороги: от городов Вышгород и Белгород. Первый ныне — райцентр совсем рядом с разросшимся Киевом, а второй — небольшое село Белогородка на реке Ирпень. Гряды высоких и крутых холмов на подступах к древнему Киеву тянутся на юго-восток, нависая над плоскими террасами и заливными лугами и всё более приближаясь к Днепру. Поселения как славян, так и их предшественников на этих местах устраивались близко к обрыву, на мысу горы, чтобы оборонительные сооружения строить только с одной стороны. На Кирилловских высотах, крайних северо-западных подступах к городу, рядом с селом Дорогожичи располо-



Кирилловский монастырь. Фото начала XX в. с колокольной, снесённой в советское время

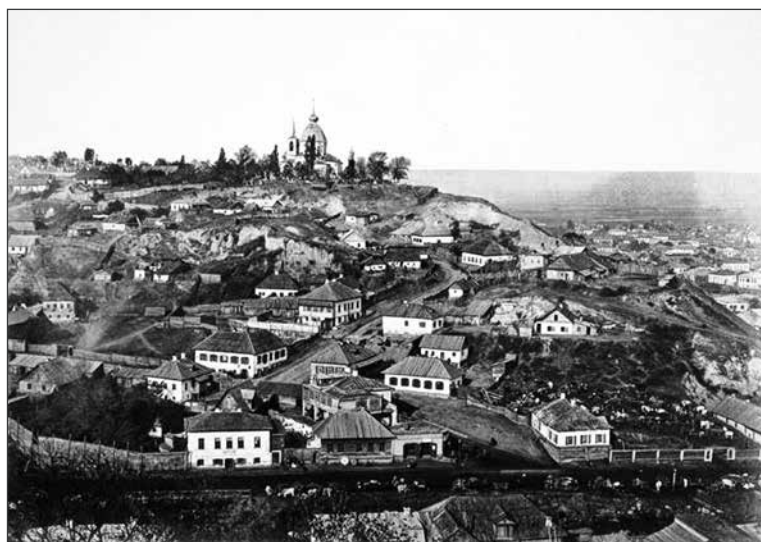
жен был монастырь. Древний Кирилловский храм прекрасно сохранился, и сегодня можно увидеть фрески XI века рядом с работами новых киевских художников и великого Врубеля. Но это был ещё не Киев и даже не Киевская земля — Кирилловский монастырь был форпостом Черниговских князей, по словам летописца, жадных и завистливых Ольговичей, владения которых простирались от Рязани до устья Кубани, до города Тьмутаракань.

За Кирилловскими высотами тянется Лысая гора с её отрогом — Юрковицей. С Лысой горой связано множество поверий, но в ту пору на ней было небольшое поселение, а на Юрковице находилось кладбище. На противоположной, южной стороне Юркового ручья начиналась гряда, которую называли Щекавица; это уже земли Киевской легенды, где-то здесь, по преданию, «сидел» один из братьев — основателей Киева, князь Щек. Ближе к Киеву — гора, с литовских времён называемая Замковой, а ранее, судя по всему, бывшая Хоревницей — местом «сидения» легендарного Хорива. На Хоревнице обнаружены остатки какого-то каменного строения, похожего на дворец, и домов простых горожан. Под этими горами протекал Иорданский ручей, и там стояла церковь.

Здесь уже, собственно, начинался град Киев. Территория Киева — это даже не холмы, а горная страна, изрезанная оврагами. Внизу, под Горой, на равнине рядом



*М. Врубель. «Богоматерь с младенцем». Фрагмент иконы*



*Гора Щекавица. Вид с Замковой горы. Фотограф Франц де Мезер*





Великий князь Киевский  
Владимир Святославич.  
Портрет из «Царского  
титулярника». XVII в.

с Днепром — торгово-ремесленный посад, Подол. Площадь древнего Киева — 400 га, в том числе площадь Подола — 200 га. Очевидно, на Подоле жила и половина населения. Подол — порождение Верхнего города, Горы; он заселяется только с IX века, тогда как на Горе поселения существовали еще до прихода славян. Гора, которую с конца XIX века благодаря любителям старины стали именовать Старокиевской, а в ту давнюю пору называли просто Горой, была окружена оборонительным валом высотой около 12 м, состоявшим из деревянных клетей примерно 3×3 м, засыпанных землей; по верху стен устроен был бруствер. Стену построил еще князь Владимир, отгородив с её помощью «город Владимира»; сын его, князь Ярослав Мудрый, расширил город и создал вокруг него не просто новую стену, а продуманную и сложную систему фортификации. В город Ярослава вело трое ворот. Главный вход в город — Золотые ворота; они находились на южной стороне вала. Развалины Золотых ворот сейчас скрыты за каменными имитациями ворот и стены, стилизованными под Киевскую старину. К концу XIV в. ворота уже были основательно разрушены, но остатки надвратной Благовещенской церкви над ними еще сохранялись. Однако даже в XVII в. через руины Золотых ворот торжественно въезжал в Киев Богдан Хмельницкий. От Золотых ворот улица вела прямо к митрополичьему дому и собору Св. Софии, как и в Константинополе. Перед собором стояли две церкви: слева — церковь Св. Георгия, покровителя Ярослава, справа — церковь Св. Ирины, покровительницы его жены, шведки Ингигерды, при крещении принявшей имя Ирина. Левее Георгиевской находилась ещё одна каменная церковь, название которой не сохранилось.

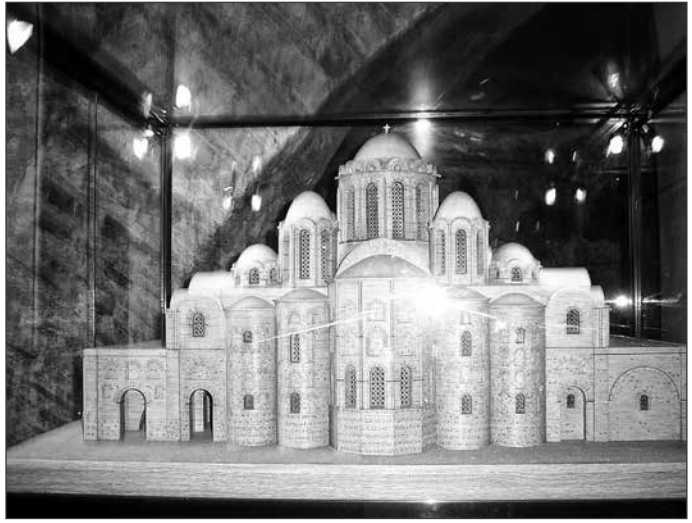


Памятник Ярославу  
Мудрому. Киев



Реконструкция Золотых ворот

Величественный Софийский собор господствовал над территорией города Ярослава. Правее соборной площади, ближе к Днепру, Ярослав построил Большой княжеский дворец; здесь было место даже для конных ристалищ. Над обрывом, на месте современной станции фуникулёра, вне княжеского двора стояла княжеская Васильевская церковь. Городское вече собиралось на Подоле, на торгу, но иногда и на площади около Софии.



Софийский собор.

Макет-реконструкция первоначального облика собора

От центра налево, к западу, археологи находят остатки больших жилых домов — о некоторых из них учёные даже могут сказать, кому они принадлежали. С западной стороны находился еврейский квартал, и западные ворота назывались Жидовскими. За городской стеной на северо-западе находился целый окраинный городской район, окружённый собственными валами, — Копырьев конец (ныне территория Львовской площади и прилегающих мест, до склонов к бывшей реке, а ныне улице Глыбочица). Здесь жили самые богатые и квалифицированные ремесленники, в том числе золотых дел мастера, ювелиры, резчики по камню и кости. На противоположной, восточной стороне Ярославова города Гора почти вплотную подходит к Днепру. Здесь, в «городе Изяслава», находились церкви и монастыри — Михайловский, Дмитровский, Св. Петра. Старый город, построенный ещё при князе Владимире Великом, отделялся от Ярославова града стеной; в него можно было пройти через Софийские ворота, остатки которых обозначены каменной кладкой на современной ул. Владимирской. Там, за воротами, стояла в те времена первая в Киеве каменная церковь — Десятинная, рядом с ней — старый дворец великого князя. Перед Десятинной церковью — небольшая площадь Бабин торжок, где князь Владимир велел поставить привезенную из Корсуня-Херсонеса бронзовую скульптуру — конную квадригу.

Правее от входа в Софийские ворота находился монастырь Св. Федора, рядом — Андреевский, или Всеволожь (церковное имя князя Всеволода — Андрей), в просторечье Янчин (там постриглась в монахини Янка, дочь князя Всеволода). А на самом мысу, у обрыва, было некогда городище — возможно, поселение легендарного князя Кыя.

От Золотых ворот оборонительная стена поворачивала вниз на восток, вдоль нынешней улицы Прорезной — к Козьему болоту, где сейчас главная улица Киева — Крещатик; в районе ныне знаменитого Майдана находились восточные во-



Церковь Спаса на Берестове

рота города — Лядские. Затем оборонительный вал поднимался на Гору, к Михайловскому собору.

А дальше на юго-восток, вниз по течению Днепра за городом — Печерская гора; на южном склоне её вдали от города находился Кловский монастырь. Ещё далее на холмах — княжеское село Берестово, где сохранилась прекрасная маленькая княжья церковь Спаса на Берестове. И за Берестовым — огромный Киево-Печерский монастырь, ещё в XII веке получивший досто-

инство Лавры. Ещё дальше — Зверинец, когда-то — место княжеской охоты (название живёт и сегодня), селение Выдубичи, где был монастырь и где до наших дней сохранилась древняя церковь Св. Михаила.

С гор Киевской гряды стекало в Днепр много ручьёв и небольших речек: одна из них, Почайна, ещё в XIX ст. была в нижнем течении судоходна; она на Подоле впадала в Днепр, и в устье её находилась пристань (сейчас реки нет, осталась только улица Почайнинская). С Лукьяновского плоскогорья на противоположном склоне начиналась другая река, Лыбедь, опоясывавшая подступы к Киеву с запада и юга. Лыбедь — имя сестры Кья, Щека и Хорива из легенды об основании Киева. Сейчас Лыбедь или то, что от неё осталось, течёт в основном под землёй в коллекторах, и только недалеко от устья, в лугопарке близ Днепра, выходит на поверхность и оказывается довольно полноводной рекой. По правую сторону Лыбеди возвышается ещё одна Лысая гора, с которой связаны легенды о ночных сборищах ведьм и прочей нечистой силы.

Это был уже не Киев, но история этих мест — часть Киевской истории.

## Русь

Вокруг слова-понятия «Русь», его происхождения, содержания и объёма десятилетиями велись ожесточённые споры, по существу своему не имеющие никакого отношения к науке. Чисто идеологические проблемы наследования политического и культурного багажа, созданного в период Киевской Руси, подогреваются и теперь противостоянием политических кругов. Но основные факты генезиса того юридического содержания и тех смутных ассоциаций, которые связаны с выражениями «Русь», «Русская земля», можно считать надёжно установленными.

Отметим для начала, что выражение «Киевская Русь» — сравнительно позднего происхождения, во всяком случае в X—XIII ст. так не говорили. Говорили про-

сто «Русь», «Русская земля». И, далее, *земля* значило тогда не только территорию, но также и народ, людей, на этой территории живущих, — например, пришёл князь такой-то, «а с ним вся Волынская земля». Это обстоятельство редко принимается во внимание. И если в «Слове о полку Игореве» автор восклицает: «О Русская земля! Ты уже за шеломом!», то это вовсе не обязательно значит, что слово «шелом» употребляется в переносном смысле, как *холм*, — земля-люди могут быть «за шеломом» в буквальном смысле слова, т. е. одетыми в шлемы. Поэтому когда летописец говорит о Киевской, Волынской и т. д. *земле*, то имеет в виду территорию и людей как целое, т. е. как государственно-административное образование или единицу. К концу этого периода слово *земля* имело примерно такой же смысл, как немецкое *Land*. И никогда понятия «Киевская земля» и «Русская земля» не совпадали по объёму, не обозначали одну и ту же территорию.

Прежде всего правильное было бы говорить не о племенах, а о *народностях* полян, древлян, сиверов и т. д., так как племя в собственном смысле слова означает некую социальную структуру — совокупность (систему) связанных родов, а летописные «племена» представляли собой, как ныне говорят, *микроэтноты*. Поскольку «летописные племена» — нечто большее, чем племена у этнологов, и нечто меньшее, чем государства, в литературе употребляются стыдливо-компромиссные выражения «союзы племён» или «племенные княжения». Союз племён — вроде бы и не государство ещё, так как союз еще не государственное образование (хотя никто не знает, заключался ли союз в буквальном смысле), так же как княжение — вроде бы и государство уже, но и не государство, потому что «племенное». Но если отвлечься от политически-правовых оценок этой сверхплеменной общности и обратить внимание только на её этнокультурную природу, то мы неминуемо придём к выводу, который сделал Литаврин: восточнославянские «летописные племена» — это этнические общности, народы (народности) или, как говорит этот историк, «микроэтноты» того начального периода этногенеза, когда крупные этнические массивы или зоны (предшественники современных наций) были ещё слишком размыты и аморфны.

Среди славянских «племён», расселившихся на просторах Восточной Европы, не было такого, самоназванием которого было бы слово «Русь».

С точки зрения социальной структуры достаточно констатировать следующее. Кто принадлежал к иным народностям-микроэтнотам, был *чужим*, а следовательно, с ним нельзя было обмениваться брачными партнёрами и совместно принимать пищу. Точнее, ритуалы обмена брачными партнёрами и совместной трапезы означали «освоение чужого» этнического мира, обряды, после выполнения которых «чужой» становился до некоторой степени «своим». Если мы под этим углом зрения внимательно прочитаем характеристику летописцем-полянином «чужих» народностей, «живущих по-скотски», то окажется, что главный порок их — в «неправильных» брачных обычаях (не сватаются, а похищают невест по предварительному сговору, женятся на сёстрах и т. п.) и нарушении пищевых запретов, почему с ними нельзя есть из одной посуды. Характерно, что так же объясняет игумен Феодосий князю Изяславу, в чём различие между западным

(«варяжской веры») и восточным христианством: «латины» якобы пьют мочу и совершают прочие подобные гадости, женятся на своих сёстрах, и нельзя целоваться с ними и отдавать им своих дочерей в жёны, а если им подали пищу, то посуду надо хорошо вымыть и освятить<sup>1</sup>. Кстати, собеседник игумена князь Изяслав был женат на дочери польского короля Мешка II Гертруде-Олисаве, а его сын Ярополк — на дочери графа Мейссенского Кунигунде-Ирине. Но то было уже ритуалом брака *освоенное* «чужое».

«Чужого» можно было убивать и брать в плен, т. е. обращать в рабство. Приобретением «полона» с предстоящей продажей его в рабство завершались вооружённые конфликты между «землями» и после принятия христианства, запрещавшего порабощение единоверцев. Ещё в XIV в. северные князья заключали мирные договоры с обязательствами не брать друг у друга полон. Князья находили простой выход: полон тут же, в Киеве, продавался иноверцам-евреям, которые в свою очередь продавали его мусульманским купцам.

Термин «Русь» приходит вместе с «варягами», т. е. шведами, нанимавшимися в качестве профессиональных воинов — членов дружины своего предводителя или чужого князя (*waring*). Но *самоназванием* «Русь» не была и для варягов. Словом, близким к *Русь* (по-фински — Ruotsi), называли шведов их финноязычные соседи. Вероятно, *русью-руотси* назывались вооружённые дружины, взимавшие с покорённых соседей дань. Такой термин сохранился и у восточных славян — первоначально на севере, где связи со скандинавами были давнее и интенсивнее, а затем и на юге<sup>2</sup>.

Именование этнически разнообразного множества людей, объединённых под началом самой сильной этнической группы, именем этого господствующего этноса — распространённое явление на просторах Евразии. Так, восточных завоевателей славяне называли вначале монголами, а потом татарами. Для большинства средневековых европейцев завоеватели-германцы долго оставались *франками*, хотя собственно франки были лишь одним из нескольких германских микроэтносов. Самый известный пример — болгары, множество славянских «племён», возглавленных на Балканах тюркским микроэтносом *булгар*, в конце концов полностью славянизовавшимся и оставившим после себя одно лишь имя.

В X—XIII ст. понятие «Русь» имело ещё довольно расплывчатое содержание и в разных контекстах употреблялось в разных смыслах. Вероятно, изначально слово *Русь* обозначало не этническую, а социальную группу — военную дружину (этнический состав дружины не имел решающего значения). Исходный смысл слова в летописные времена был, однако, уже почти забыт. Затем имя *Русь* было перенесено на *землю*, то есть территорию, людей и государственное образование, ныне именуемое «Киевская Русь». «Вся русская земля» стала обозначать подчинённые Киеву народы и государственную территорию, что было усилено сознанием религиозного единства. Это вовсе не означает, что появилась некая «единая русская народность». Но постепенно понятие *русь* приобретает и этническое значение —

---

<sup>1</sup> См.: Киево-Печерський патерик. К., 1991. С. 190.

<sup>2</sup> См.: Моця А. П. Південна «Руська земля». К., 2007.

первоначально как новое самоназвание *полян*, ядра государственности, а затем как имя земель (народа) *южной Руси*<sup>1</sup>.

Чужим оставался каждый, кто отличался брачными обычаями и ритуалами совместных трапез; потребовались столетия, чтобы сознание религиозной общности вытеснило «племенную» солидарность. Поскольку южная зона Руси имела культурные особенности, отличавшие её от севера («верхней Руси»), эту южную зону с оговорками можно называть «Украиной-Русью» — с не меньшим основанием, чем мы называем Византией страну, которая именовала себя Римом. Характерно, что Новгородский север, где впервые появилось слово *Русь* как название варяжских дружин, в летописные времена почти не пользуется этим термином и предпочитает выражение *Новгородская область* (или *волость*).

Как свидетельствуют тексты летописей, в X—XIII ст. чувство принадлежности к одному славянскому истоку существовало, но было значительно слабее, чем архаичное чувство трибальной солидарности внутри микроэтноса.

Так или иначе огромная территория государства Русь, ныне именуемого Киевской Русью, была населена различными этническими образованиями и вместе с тем составляла одну религиозную и культурно-политическую общность. В источниках тех времён часто употребляется прилагательное *русьский*, перевод которого как *русский* может вызвать недоразумения. Не спасает положения и слово *древнерусский*, так как оно уже как бы предполагает выражения *древнеукраинский* и *древнебелорусский*, отношение которых к Руси проблематично, либо же претендует на древность Руси как единственного законного культурно-политического предшественника России. Д. С. Лихачёв предлагал вернуть слово *русьский* в современный словарь как прилагательное, относящееся к (Киевской) Руси, и в последующем мы будем придерживаться этого совета.

Что же касается определения национального характера Руси как государства, то можно обоснованно утверждать, что ни в западной, ни в восточной Европе того времени национальных государств не существовало. Не была и Русь национальным государством неких русичей или русинов. Англия времён Столетней войны не была, строго говоря, английским национальным государством — земли северо-запада нынешней Франции, принадлежавшие норманнам, утвердившимся также и в Англии со времен Вильгельма Завоевателя, с точки зрения современников, были такой же частью государства Плантагенетов, как и земли собственно английские, островные. Вообще вся политическая история Средневековья предстаёт на поверхности как история династических браков и скандалов, в ходе которых составлялись и распадались «государства-земли». Государственное единство в лучшем случае представлялось как единство религиозное, а если этого не хватало, люди тех времён апеллировали к правящим семьям-династиям как репрезентантам земли-народа. В современной истории остатком таких государств, являвшихся результатом династических брачных стратегий и феодальных войн, была империя Габсбургов.

<sup>1</sup> См.: Моця А. П. Південна «Руська земля». К., 2007.

Но подобные государственные образования не всегда были лишены массивного этнокультурного («национального») основания, на которое они всё более и более опирались. И если империя Габсбургов осталась лоскутной до самого своего конца, то западноевропейские государства независимо от экономических факторов, ещё до возникновения единого национального рынка всё более превращались в национальные. Приобретённые вследствие династических браков или мелких аннексий территории образовывали более прочное целое с имперским ядром, если подвластные земли были этнически более или менее однородны. Наиболее близкий по времени процесс превращения средневекового, религиозного по сути государства в национальное — это преобразование исламской империи Османов в Турцию в результате революции младотурков начала XX века.

### Место Киева в его ойкумене

Жак Ле Гофф выделяет четыре наследия, взаимодействовавших в культурном развитии средневековой Западной Европы: «иудейско-христианское, внесённое от начала I ст. христианской эры и господствующее от IV ст.; греко-римское наследие, постепенно распространившееся из Греции и Италии; «варварское» наследие, которое вобрала и развила Римская империя и государства-наследники; «традиционное» наследие древних оригинальных культур, укоренённых в своей подпочве ещё со времён неолита»<sup>1</sup>. С поправками на хронологию и характер взаимодействия это может быть отнесено и к Руси. При этом следует отметить, во-первых, давно известное влияние иранских культур, начиная ещё со скифского периода, и влияние кельтов, изучение которого только начинается. Во-вторых, христианское наследие не исключало передававшегося вместе с ним балканского языческого влияния, сохранявшего традиции античности. В смешанных категориях этих культур осмысливалась и вся ойкумена Руси, центральной осью которой являлся Днепр.



Жак Ле Гофф

Осенью все водоплавающие птицы Восточной Европы стаями летят в тёплые края над течением Днепра. Весной они возвращаются разными путями, так как малые реки в эту пору полноводны, луга покрыты озерцами — остатками половодий, и пищу можно найти всюду. Но после иссушающего лета всё жизненное пространство между Днестром и Дунаем на западе и Доном и Северским Донцом на востоке как бы сжимается над днепровской линией жизни, объединяющей Левобережье и Правобережье.

Все жизненные процессы на земле Украины, в том числе её история и культура, ориентированы на Днепр. Но земли вокруг нижнего течения Днепра, сте-

<sup>1</sup> Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів, 2007. С. 215.

пи юга Украины, всегда манившие земледельцев Руси своим чернозёмом, окончательно стали их постоянным домом только к концу XVIII века. Для славян земли за каменистыми порогами Днепра, словно за родным и в то же время опасным порогом, за воротами или дверью своего дома, были чужим и опасным Низом, куда всегда стремились самые отчаянные.

Киев строился на высоком правом берегу Днепра немного ниже по течению от тех мест, где река принимает в себя воды самых крупных своих притоков — Десны с левого берега, Припяти с правого. Дальше Днепр течёт через лесостепи и степи и притоки его не столь многоводны.

В названиях рек — Днепр, Дон, Донец, Днестр — слышен отзвук речи древних хозяев степи, ираноязычных скифов, сарматов, их наследников аланов — предков нынешних осетин: корень *дон-* в древних иранских языках значит 'вода'. По мнению учёных-иранистов, «мягкое» *z*, свойственное украинцам, белорусам и русским юга России, является скифо-сарматским наследием. Ещё больше, чем в языке, следов иранской культуры в мифологии восточных славян, особенно украинцев. Степь веками принадлежала кочевникам — вначале ираноязычным, позже тюркоязычным. Предки современных украинцев осели на землях Восточной Европы в лесном Полесье и в лесостепи.

Правда, значительная часть торгового пути проходила по участкам, где суда приходилось тащить «волоком» по суше, что существенно ограничивало масштабы торговли. Но и торговля на далёкие расстояния не затрагивала интересов основной массы населения — предметы торговли в основном предназначались для узкого слоя высших кругов общества. Связи между отдалёнными регионами были, таким образом, очень слабыми. Тем не менее Киев и Великий Новгород представляли собой два полюса слабо связанного восточнославянского мира.

Киев находится в зоне, где лесостепь подступает к сосновым борам Полесья. В районе Киева великое Поле наиболее приближается к миру приднепровских земледельцев.

Реки играли роль главных путей сообщения. Галлия или Италия покрыты дорогами римского времени, и свою средневековую историю они прошли по этим дорогам. В Восточной Европе таких дорог не было. Из летописей нам известны три больших пути, связывавшие Киев с югом и западом: Гречник, Залозный и Соляной. Западное направление было особенно важным для Киева, так как Поднепровье получа-

Днепр связывал юг и север славянской колонизации Восточной Европы, служил осью линии Новгород—Киев. По этой линии проходил главный торговый маршрут, соединявший европейский Север с Причерноморьем.

Киев строился как форпост, защищающий от набегов с юга. Он был прикрыт со всех сторон лесами и валами — древними, предположительно готского времени («Змиевы валы») и новыми, построенными Киевскими князьями оборонительными сооружениями, использовавшими малые реки, — и контролировал Днепр.



ло соль из Прикарпатья. Еще один источник соли находился в Крыму, и спустя несколько столетий караваны торговцев солью — *чумаков* — постоянно ходили через опасную степь, через места, где война как-то совмещалась с миром, постоянная готовность к нападению и обороне — со странными обычаями временных перемирий и неприкосновенности купца. Днепр оставался главной и постоянной водной дорогой, связывавшей Русь с «миром-экономикой».

Но главная река Руси и Украины имела и более общее, можно сказать, метафизическое значение.

В легенде о Крещении Руси и низвержении в Днепр языческих идолов, дошедшей к нам благодаря летописям, рассказывается, будто деревянная статуя Перуна плыла в сопровождении киевлян, бежавших за нею вдоль берега вплоть до великих днепровских порогов, где она и затонула. Здесь отразились представления восточных славян о «нашем» и «чужом» мирах. Заведомо чужим Поднепровье, как уже говорилось, становится за порогами. Но вода, водная стихия, как нечто принадлежащее одновременно и нам, и хтоническому «нижнему» миру, всегда таит опасность.



Н. В. Гоголь.

Портрет работы Ф. Моллера

Интересно, что писатели с обострённым чувством принадлежности к давним культурным истокам ощущали этот древний страх перед Днепром. Великий украинский поэт Тарас Шевченко, в юности выкупленный из крепостного рабства и обучавшийся в академии живописи, стихи начал писать тайно, для себя, и первыми его стихотворными строками стали «Ревёт и стонет Днепр широкий». Так же страшен своими бурями Днепр у Николая Гоголя, украинца не только по происхождению, но и по фольклорным культурным ориентациям. У реалистически настроенного читателя вызывает усмешку его фраза «редкая птица долетит до середины Днепра», но гипербола Гоголя имеет иное объяснение — в середине Днепра *нельзя заглядывать*, как нельзя глядеть в очи зла. Зеленокудрые леса «толпятся

вместе с полевыми цветами к водам и, наклонившись, глядят в них, и не наглядятся, и не налюбуются светлым своим зраком, и усмеваются к нему, и приветствуют его, кивая ветвями. В середине же Днепра они не смеют глянуть: никто, кроме солнца и голубого неба, не глядит в него»<sup>1</sup>. Великий грех студента-философа Хомя Брута из повести «Вий» заключался в том, что он, пролетая над Днепром на ведьме-панночке, глядел вниз в глубину реки, испытывая неизъяснимую жуткую сладость. Он глядел в очи зла. В народной поэтике, отражённой у Шевченко и Гоголя, Днепр приобретает черты Стикса, пограничья между «этим» и «тем» миром. И может быть, не случайно летописец спорит с теми, кто утверждал, что Кий, легендарный основатель города, был не князем,

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в шести томах. Т. 1. М., 1952. С. 172.

а перевозчиком через Днепр — не психопомпом ли, перевозчиком душ, как греческий Харон?

И почему мы называем восточный берег Днепра *левым*, а западный — *правым*? Это означает, что мы смотрим на свою ойкумену не так, как сейчас на карту, и не так, как мы сейчас ориентируемся по сторонам света — лицом к северу. А так, чтобы верховья Днепра оставались у нас за спиной, а «вперёд» означало бы «вниз к югу». Птицы летят, как говорят в Украине, «у вырий»; у восточных славян *ирий*, где на зиму прячутся птицы и гады, означает благословенную страну, что-то вроде рая. Но, с другой стороны, на юг от Киева по Днепру — пороги, «низ» (где позже решались жить только казаки-запорожцы, «низовики»). За порогами уже «нижний», чужой край.

Киев — связь между чужим югом и своим севером, но также между Левобережьем и Правобережьем. Казалось бы, этим всё сказано: в дохристианской системе ценностей «правое» и «левое», как и восточное и западное, означали соответственно положительную и отрицательную ценность. Имели они и разные цветовые символики: понятно, что восток, сторона, в которой восходит солнце, должен бы обозначаться белым как символом «белого света». И естественно считать, что восход, утро и весна имеют положительную ценность, а закат, вечер и осень — отрицательную!

Здесь мы встречаемся с путаницей и трудностью, хорошо известной историкам культуры. Мир получил семь координат пространства и времени (включая центр). Мир упорядочен, если в нём есть центр и можно выделить верх—середину—низ и вперёд—вправо—назад—влево. Но аграрные цивилизации Европы рано потеряли общеиндоевропейскую символику четырёх сторон света в горизонтальной плоскости и в Средневековье восприняли символику тюрков-кочевников, для которых ориентация в горизонтальной плоскости важнее выделения верха, середины и низа. Туран сохранил позаимствованную у Ирана символику сторон света, зеркально её отобразив (восток для кочевников «синий», запад «белый»). Во времена Золотой орды (золото — цвет центра) зёмли к западу от её столицы Сарая назывались Белой (т. е. западной) Русью, а затем (уже для Москвы) Белой стала Русь западнее Смоленска. Для земледельческих культур важнее оказалось деление мира по вертикали, и это мы видим в славянских системах классификации мира. Поэтому в оценке направлений славянам важнее выделение «верх—середина—низ», чем «восток—юг—запад—север», хотя в фольклоре заметны и следы второй, плоскостной системы.

Для современного человека все направления в пространстве равноценны, но для древних существовали разные оценки направлений. «Вверх», «вперёд» и «вправо» — хорошие направления, «вниз», «назад» и «влево» — плохие.

Итак, «левое», левый берег родственны низу и опасны. Правый берег — свой и освоенный. В «плохом» направлении находится низ, как бы поглотив собою «плохие направления» в горизонтальной плоскости. «Верхними землями» летопись называет земли Новгорода и Пскова, а также и земли вятичей — междуречье Волги и Оки.

## Киевская земля — середина мира

Но за центральным местом Киева угадываются какие-то более древние классификации. Отголоски их звучат в той же «Страшной мести» Гоголя, богатой фольклорными парадигмами: «За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетьманы собрались дивиться этому чуду: вдруг стало видимо во все концы света. Вдали засиял Лиман, за Лиманом разливалось Чёрное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш. По левую руку видна была земля Галичская.

— А то что такое? — допрашивал собравшийся народ старых людей, указывая на далеко мерещившиеся на небе и больше похожие на облака серые и белые верхи.

— То Карпатские горы! — говорили старые люди: — меж ними есть такие, с которых век не сходит снег, а тучи пристают и ночуют там»<sup>1</sup>.

Мистически видна вся историческая территория, самой таинственной и забытой частью которой являются Карпаты, в которых как раз и происходили события «Страшной мести», положившие начало сюжету. Именно в Карпатах — к северу или, может быть, ранее того и к югу от гор — начинается древнейшая история славянства, именно в Карпатах находились их священные дубовые рощи.

Но если память о центральной роли Карпат в мифологической географии украинцев очень слаба, то иная альтернатива Киеву и Днепру в виде образа Дуная оставила в фольклоре очень выразительный след. В XVIII веке, когда после поражения Мазепы Запорожская Сечь ушла под турецкий протекторат за Дунай, образ «запорожца за Дунаем» получил новый источник жизни, но этот кратковременный эпизод, закончившийся возвращением Сечи под руку императрицы Анны Иоанновны, не мог быть основой многочисленных фольклорных апелляций к Дунаю. Напомним, что князь Киевский, сын княгини Ольги Святослав Игоревич решил устроить столицу на Дунае, основав там город Преславец, т. е. «малый» Преслав, — название «Преслав», сокращённое от «Преславен град», носила столица Болгарского царства. Впоследствии недалеко от Киева основан был княжий город Переяслав. Исследования показали, что вопреки отражённой в летописи «народной этимологии» название города идёт не от того, что он «перейал» (перехватил) славу половецкого богатыря: строители города воссоздавали на подступах к Киеву дубликат Болгарской дунайской столицы.



Условный портрет князя Святослава Игоревича (из «Царского титулярника». XVII в.)

Образ Дуная как границы между «своим» и «чужим» прочно вошёл в славянское сознание, в том числе в историческое самосознание украинцев; представление о Дунайских землях как прародине славян отразилось в «Повести временных лет», создавав-

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в шести томах. Т. 1. М., 1952. С. 179.

шейся в XII ст. Ещё в 1665 г. Юрий Крижанич писал, что русские, поляки, чехи, болгары, сербы и хорваты зовутся общим именем «Словинци и Задунайци». В украинском фольклоре Дунай вспоминается очень часто, хотя контактов с Подунавьем было сравнительно мало. Можно поверить историкам, полагающим, что в эпоху Великого переселения народов племена не шли куда-то наугад, а руководствовались какой-то смутной географией пополам с мифологией, ставя своим маршрутам определённые цели. Реликтом такой древней цели движения остался в славянской памяти Дунай.

Князь Святослав Игоревич, сын первой княгини-христианки Ольги, сделал фундаменталистскую попытку вернуться к языческим традициям и оторвать княжеский «стол» от урбанизированного центра — Киева. Новый «Преславенград» на Дунае, казалось бы, имел все достоинства старого и много новых преимуществ: «Тут все блага сходятся: от греков золото, вина и овощи различные, из чехов же, из угров серебро и кони, из Руси же меха и воск, мёд и челядь»<sup>1</sup> (перевод мой. — М. П.). Но искусственно создать новую «середину земли» оказалось невозможно, и центр ойкумены вернулся на Киевские холмы.

Основным стержнем мифологического осмысливания структуры земель Руси-Украины оставались легенды, связанные с Днепром и основанием Киева. Для дохристианского периода это была легенда о Кие (Кые), Щеке и Хориве и сестре их Лыбеди, для христианского — легенда о путешествии апостола Андрея на славянские земли и его пророчестве о будущем славном граде на Днепре.

## Вокруг легенды об основании Киева

До сих пор археологи и историки спорят о том, на каком именно холме «сел» который из братьев-основателей. Кто соответствовал персонажам из легенды и жили ли их прообразы в действительности — об этом мы, вероятнее всего, никогда не узнаем. Нам доступны летописные свидетельства, составлявшиеся начиная с XII столетия, то есть сочинявшиеся христианами-монахами веков через пять после построения городища на мысу Киевской горы. Археологические подтверждения или опровержения текстов легенды почти невозможны. Необходимо прежде всего критический анализ источников, сравнение их с известными литературными штампами и мифологическими парадигмами, чтобы отделить принятый в те времена формальный декор от информации, которую уже можно оценивать на истинность и ложность. В частности, многое стало понятным благодаря проделанному И. Н. Данилевским критическому сопоставлению летописных текстов с библейскими, служившими образованным монахам образцами литературных приёмов.

Реалистические интерпретации летописных известий всё более отступали перед их мифологическими истолкованиями, но это не относилось к легенде о Кие, Щеке и Хориве и сестре их Лыбеди — русские и украинские историки упорно отказывались признать её мифологическую основу. На Днепровской набережной

<sup>1</sup> Повесть временных лет. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 32.



Памятник основателям Киева.  
Хорив, Кий, Щек и сестра Лыбедь

впадение или по крайней мере сходство имён — *Куар* напоминает *Кыя*, *Хореан* не так далёк от *Хорива*, а *Мелтей* этимологически связан с образом змея, в то время как прослеживается также связь слова *Щек* с образом водоворота и нижнего мира (Вяч. Вс. Иванов). Меньше обращало на себя внимания название горы, на которой братья из армянской легенды построили город, — *Карк*. В западнославянской эпонимической мифологии *Карк / Крак* соответствует восточному Кыю, его победа над змеем на горе положила начало городу *Краков*. Предполагается также связь имени *Карк* с топонимом *Карпаты* (Вяч. Вс. Иванов).



Н. Я. Марр

в Киеве не так уж давно поставлен памятник знаменитой семье князей-основателей, выдержанный скорее в героическом, чем сказочном стиле.

Однако загадкой с этой точки зрения является уже странное совпадение древнерусской легенды с армянским рассказом о братьях Куаре, Мелтее и Хореане, впервые замеченное Н. Я. Марром.

Этот явно легендарный сюжет записан где-то в VII или VIII веке н. э. армянским автором «Истории Тарона» — возможно, епископом Зенобом Глаком. Сам по себе факт бытования в славянской и армянской среде легенды о трёх братьях-основателях некоего великого города не удивителен — подобная структура свойственна многим эпонимическим мифам (эпоним — мифический предок-основатель). Удивляет со-

Если мы вспомним, что времена Владимира и Ярослава совпадают с периодом правления в Константинополе Македонской династии (867—1015 гг.), т. е. рода армян-халкедонитов, и что матерью детей князя Владимира была армянка, сестра кесаря Анна, то можно предположить наличие множества связей Киева с Арменией и возможность путешествия сюжетов и образов. Однако легенда о Кые и его братьях значительно старше эпохи Владимира и может быть возведена, как и армянская легенда, скорее к общиндоевропейским истокам.

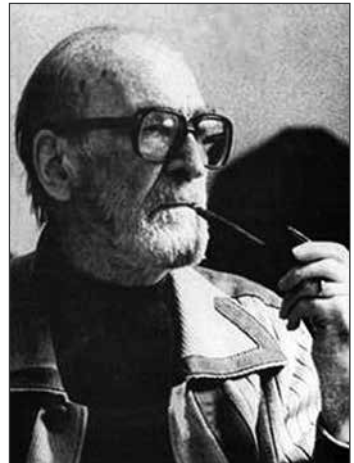
Легенда о Кые, его братьях и сестре — полянская легенда, выражающая самосознание этого «племени» через мифическую генеалогию (возможно, имевшую и реальные основания). При этом «племя» ко

времени, когда эта легенда была записана летописцем (т. е. в XII веке), уже давно называло себя *русью*. Естественно связывать слово *поляне* с полем, и народная этимология так и представляет себе *русь* как жителей полей. Это тем более естественно, что этноним, связанный с полем, известен также и в кельтском, и в германском мире. Но уже в конце 20-х гг. XX ст. С. Шелухин заметил, что сидят в лесах и «делают нивы свои», согласно летописям, не поляне-русь, а древляне, тогда как поляне живут «по горам» и сделали там «городок мал» — Киев. Ещё более удивительно то, что поле в украино-русском, «южном» сознании означало нечто дикое, противоположное культурному миру (ср. *полевые цветы*, *полевая мышь*, укр. *полювати* = 'охотиться' в противоположность русскому северному диалектному 'охотиться' = *лесовать*). Принадлежность к полю, таким образом, должна была бы оцениваться как принадлежность к чужому, не окультуренному, находящемуся «за порогом». К. Тищенко предположил<sup>1</sup>, что слово «поляне» имеет кельтское происхождение от слова, родственного кимрскому *polio* 'забивать колья в землю', (по-украински колья — *пáлі*, русское *палка*, *полено* отсюда же). Возможно, именно от огороженных частоколом поселений и возник этноним полян. Кельтские следы в культуре полян-руси и других восточнославянских этносов очень убедительно показаны этим автором. В частности, *Копырьев конец* в Киеве получил скорее всего свое название от кельтского *super* 'медь'. Вообще множество ойконимов, связанных с металлургией, имеет на Украине кельтское происхождение. Как заметил В. В. Седов, металлургия юга восточной Славии имеет кельтские корни, севера — германские.

Мифы о возникновении городов или стран и народов всегда возвращают к «начальному времени», которое часто также называют литургическим или (Д. С. Лихачёв) островным временем. Это, собственно, даже не время, а некое вневременное состояние, которое длится всегда и в котором неразличимы начало и конец, порядок и хаос. Как показал Мирча Элиаде, литургическое время иррационально по своей природе, почему в нём и действуют пары близнецов (близнецы — противоестественное, абсурдное явление с точки зрения архаического сознания) или совершается *инцест*, то есть запрещённые ещё где-то в кроманьоне брачные отношения между близкими родственниками. Библейские Адам и Ева — пример такого инцеста: по сути Ева — сестра Адама и в то же время дочь, поскольку сотворена из его плоти. Нака-



С. П. Шелухин



Мирча Элиаде

<sup>1</sup> См.: Тищенко К. Мовні контакти: свідки формування українців. К., 2006. С. 390.

заны они Богом, надо полагать, не просто за любовные отношения, а за инцест. Объяснение мира для древних было возможно только как выведение современного состояния из начального времени через историю. История есть введение порядка в хаос, что означает указание на священную генеалогию нынешних поколений, выведение народа из его первопредков.

Частным случаем является установление традиционной для индоевропейцев тройственной структуры путём указания на *трёх* предков-основателей, каждый из которых имеет свою социальную функцию. В тройственной структуре часто обнаруживаются свойственные древним индоевропейцам классификации мира, за которыми стоит разделение их общества на страты воинов, жрецов и трудовой народ — скотоводов и землепашцев. В западнославянском аналоге эпонимической легенды — братья Карк, Чех и Лех; при этом Карк побеждает змея (*смока*) на горе. Связь с тремя основными функциями индоевропейской идеологии установить можно, хотя и с натяжками. К трём основным функциям тяготеют и пантеоны языческих богов индоевропейских народов, среди которых обязательно есть и военный бог-змееборец. Образ воина-змееборца, согласно Вяч. Вс. Иванову и В. Н. Топорову, восходит к основному славянскому мифу, отразившемуся в различных сюжетах. Быть может, Кий является таким же отголоском мифа о змееборце — мифа, следы которого хорошо просматриваются на восточнославянском материале. Согласно этому мифу, змееборец победил змея, запряг его в плуг и пропахал им землю Украины-Руси до самого моря. Таким змееборцем выступает то Никита Кожемяка, то иной сказочный персонаж, но в Кие военная функция угадывается только в имени, ассоциируемом с боевой палицей или молотом.

Интересный рефлекс мифа о змееборце — летописная легенда о гибели князя Олега от укуса змеи, жившей в черепе его коня.

Легенда о пророчестве жреца-волхва о том, что князь Олег примет смерть от коня своего, широко известна благодаря прекрасной балладе Пушкина. К поэту замысел стихотворения о вещем Олеге пришел при посещении старого кладбища на горе Щекавице в Киеве, где якобы

происходили описанные в легенде события и где, по преданию, находится могила Олега. Стоит также отметить, что летописец-христианин, записавший эту легенду, явно испытывает пиетет перед языческим жрецом-провидцем, который в вещевании оказывается сильнее князя, попытавшегося соперничать с волхвом и противостоять судьбе как воин.

Быть может, в легенде о смерти Олега отразилось воспоминание о том далёком прошлом, когда военный предводитель — князь был одновременно и жрецом; попытка Олега превзойти мудростью волхва оказалась несостоятельной. В христианской мифологии святой Георгий (в народном представлении отождествлявшийся с военным богом-змееборцем Перуном) побеждает змея, в летописной легенде его аналог — «вещий» Олег — гибнет (на деле не «от коня своего», а от змеи). Но, может быть, здесь проявился более глубокий конфликт мировоззрений. Гибель князя — отражение гибели всего древнего языческого мира, не принимавшего идеи неотвратимости рока и пытавшегося противостоять ему и отвагой, и жертвами. Быть может, сочинитель легенды ощущал отли-

чие непокорного язычества от трагического христианства в их различном отношении к судьбе.

Кстати, эпитет «вещий» ассоциировался с пророчеством волхва, но оставалось непонятным, почему вещим является Олег, а не волхв. Лишь обращение к библейской образности (И. Н. Данилевский, В. М. Рычка) позволило расшифровать смысл этой характеристики: это — параллель с царём Соломоном, но если Ярослав *Мудрый* — непосредственная калька с эпитета еврейского царя, то язычника Олега монах-летописец не решается назвать мудрым и даёт ему более приличествующее обозначение *вещий*. Меняется и смысл легендарного акта прикрепления щита к воротам Цареграда: князь Олег не демонстрирует своего превосходства над Византией, а символизирует свою новую роль после победы — роль защитника города.

При этом обнаруживаются и непонятные параллели с библейскими образами. Ведь именно на горе *Хорив* Моисей дал законы еврейскому племени! Случайно ли это совпадение? Наличие в исторической топонимике Киева названия *Хорив* (гора Хоревница) может быть такого же христианского происхождения, как и *Иорданское озеро*, — и, быть может, уже отсюда произошло имя брата из эпонимической легенды?

Утверждение христианства принесло с собой и утверждение нового эпонимического мифа. Отцом-основателем Киева оказывается в нём «первозванный» (первым призванный Христом) апостол Андрей, который во время своей северной миссии якобы посетил место, где впоследствии был построен Киев, и предрёк городу великое будущее. Апостол Андрей стал как бы духовным основателем Киева, что намекало на особую роль стольного града как духовного центра страны.

Параллели между Киевом, Константинополем и Иерусалимом столь многочисленны, что следует объяснить глубинный смысл этой идентификации. Золотые ворота Киева соответствуют Золотым воротам Константинополя, а те, в свою очередь, соответствовали Золотым воротам Иерусалима; храм Софии в Киеве и Константинополе — Иерусалимскому храму; княжеский двор Ярослава — дворцу Константина и иерусалимскому дворцу Соломона; наконец, ристалище во дворе Ярослава соответствует цареградскому ипподрому и иерусалимскому театру. Святой равноапостольный князь Владимир, согласно легенде прозревший вследствие своего крещения, счи-



Вид на Золотые ворота с территории Храмовой горы.  
Константинополь



тался как бы тринадцатым апостолом; но тринадцатым апостолом считался и кесарь Константин Великий! Существуют и параллели «Владимир—Соломон»: так же, как Соломону, Владимиру приписывалась в летописи развратность и одновременно мудрость, в частности мудрость создателя-строителя. Интересные совпадения обнаруживает В. М. Рычка в связи с датой 11 мая. В пересчёте с древнего римского календаря день легендарного основания Рима приходится на 11 мая. 11 мая 330 г. освящён Константинополь — *Constantinus novam Roma*. Десятилетняя церковь в Киеве освящена 12 мая (11 мая приходилось тогда на субботу, и перенесение освящения на воскресный день представляется логичным). «Слово» митрополита Иллариона провозглашено в Софии при освящении «церкви и града» 11 мая 1046 года...

Перед нами — не просто свидетельства уподобления нового славянского града и нового славянского княжества новому Риму, а через него — Иерусалиму. Имеет место частичное или полное отождествление — по выражению К. К. Акевтьева, *translation Hyerosolymi*, т. е. перенесение сакральной сущности Иерусалима сначала в Константинополь, а затем в Киев. Рим является «вечным городом» именно как «вневременное время»; Иерусалим, оставаясь «горой мира» и «пупом земли» в сакральном пространстве, как бы мистически переносится на Киевские горы, и город Киев становится «Новым Иерусалимом», а государство Киевское — «Новым Израилем».

Но если формула «Киев — второй Иерусалим» ожила в Новое время, то почему не родилась формула «Киев — третий Рим»? Почему «третьим Римом» стала Москва?

## Город и село. Сельское окружение Киева

Можно — вслед за немецким историком Карлом Баадером — говорить о средневековом обществе как о совокупности *миров*, а именно *миров сельского, городского, княжеского* и *мира церкви*. Эти миры были относительно автономны, и взаимные отношения строились не между отдельными индивидами через принятые

Киев — «стольный град» восточнославянского государства — сочетал в себе все миры средневекового общества. Он был не только городом, но и великокняжеской вотчиной и церковным центром Руси; судьба его была неразрывно связана также и с сельским окружением, которое во многом определяло его материальные и человеческие ресурсы.

обществом нормы и институты, а между людьми как представителями миров. Или, собственно говоря, между мирами.

Данные археологии позволяют говорить о демографическом взрыве на территории юга летописной Руси в X—XIII столетиях. Освоенная лесостепная территория расширяется, образуются как бы гнёзда поселений с ответвлениями, связанные друг с другом либо речными путями, либо грунтовыми дорогами. При этом сохраняются и старые

населённые пункты в Полесье. На первом этапе преобладали крупные поселения в центре гнёзд, площадью до 10 га, тогда как примыкающие к ним относительно изолированные мелкие поселения площадью 1—4 га устраиваются на борových

террасах и склонах балок, пригодных для земледелия или для некоторых ремёсел. А в XII—XIII ст. большинство поселений занимает от 0,5 до 2 га, крупные составляют не более 7—8 % от общего числа<sup>1</sup>. Идёт колонизация новых земель явно аграрной, сельской направленности — покорение лесостепи и частично даже степи, сопровождающее едва ли не всю украинскую историю. В чём-то средневековое освоение лесостепи напоминает колонизацию степной Украины в XVI—XVII столетиях: колонисты первоначально прячутся за городскими стенами, и лишь после утверждения над чужим *полем* они осваивают свободные земли уже как земледельцы. Но это не означает запустения городов: города развиваются, число их растёт, улучшаются и коммуникации внутри гнёзд и между гнёздами.

Особое место в лесостепном Поднепровье занимал треугольник между реками Днепр, Ирпень и Стугна, в центре которого находится Киев. Здесь зафиксированы археологами 180 поселений, густота которых значительно выше, чем в любом другом регионе<sup>2</sup>. Этот треугольник представляет собой непосредственное окружение Киева; сельское население его «тянуло» к столице.

Если говорить о пространстве, населённом в Средние века этносом полян-руси, то Киев и его сельское и городское окружение находятся на самом его севере. Южная граница полянской земли проходила по реке Рось, но эта территория в ту пору только осваивалась. Владимир Святославич начал строительство в Поросье оборонительной линии, продолжавшей древние Змиевы валы, и построил пограничные города — Корсунь (аналог греческого Херсонеса), Треполь (аналог сирийского Триполи), Халев (аналог Алеппо), Богуслав; это значительно стабилизировало положение сельских поселений. Князья ездили в леса Поросья на охоту, но земледельцы чувствовали себя там не очень уверенно.

На левом берегу поляне составляли господствующее ядро славянского населения; более многочисленные местные жители, *сивера*, были скорее всего ославяненными полянами этносом иранского или кельтского, а по некоторым предположениям ещё готского корня. Земли вдоль Десны «тянули» к Чернигову, южные подходы к Киеву прикрывало Переяславское княжество. Южная граница постоянного населения Левобережья проходила по реке Суле, где также строилось продолжение Змиевых валов.

Южнее начиналось *поле*.

Надо отметить два достижения местных земледельцев, резко повысившие



Змиевы валы у села Иванковичи в Киевской области

<sup>1</sup> Моця О. П. Південна «Руська земля». К., 2007. С. 122—123.

<sup>2</sup> Там же.



В. И. Довженок

культуру сельского производства. Во-первых, это — переход к трехпольной системе севооборота, при которой каждый участок раз в три года отдыхает под парами. Картина украино-русского земледелия была восстановлена замечательным украинским этнографом В. И. Довженком<sup>1</sup>. Известна была по летописным данным урожайность с площади, именуемой *пługом*, но неизвестно было, чему примерно плуг равен — это зависело от того, господствовали в хозяйствовании двухполка или трехполка. Как показал В. Довженок, на Украине-Руси X—XIII вв. господствовала трехпольная система севооборота. Это позволило примерно определить урожайность в те времена: при трехполке урожай был довольно высок — он составлял примерно сам-6,2<sup>2</sup>. Эта система земледелия и эта урожайность сохранилась на многие столетия.

*Село* первоначально обозначало не поселение (*весь*), а ниву, готовую к посеву<sup>3</sup>. В давние времена рядом с посевом в лесу находилась лишь небольшая избушка, а основное поселение в несколько домов было поодаль от нивы. И оно, как и сама нива, было непостоянным — ибо та система хозяйствования, которая дожила в лесных северных регионах в пережиточной форме даже до XIX века, а именно *подсечно-огневая* система или *огненная ляда*, требовала постоянной смены возделываемых земель. На выжженной и раскорчёванной площади леса урожай в первый год составлял сам-10, но уже через три-четыре года земля становилась пустошью и надо было готовить новую ниву.

В период после X ст. на юге, на Украине-Руси огненная ляда уступает место постоянному ведению хозяйства на основе севооборота.

Во-вторых, в описываемый период тяжёлое и неуклюжее орудие вспахивания земли — деревянное *рало* с железным наконечником — было заменено собственно *пługом*. Отличие плуга от рала заключается в том, что благодаря т. н. *полице* плуг не просто вспарывает почву,

благодаря изобретательности наших безымянных крестьянских предков во времена Руси удалось повысить культуру земледелия настолько, что она продержалась на этом уровне до XVIII столетия. Это создавало на украинском юге более или менее надёжный аграрный базис для городской культуры.

как рало, а отваливает, переворачивает её пласты, что значительно облегчает труд, повышает его производительность и улучшает качество обработки земли. Полица стала тем народным усовершенствованием старого римского рала, пришедшего на Украину-Русь с Балкан, которое позволило поддерживать высокий технологический уровень земледелия вплоть до Нового времени.

<sup>1</sup> См.: Довженок В. И. Землеробство в древній Русі до середини XIII століття. К., 1961.

<sup>2</sup> Сам-6,2 — старинное выражение, означающее, что уродило в 6,2 раза больше с той же площади поля (прим. сост.).

<sup>3</sup> См.: Колесов В. В. Мир человека в слове древней Руси. Л., 1986.

Сеяли рожь, редко — пшеницу, которая шла главным образом на праздничные калачи, а также просо, ячмень, овёс, варили разные каши. Лён и, возможно, конопля шли на ткань и на масло. Держали коров, овец, коз, свиней, много птицы; едва ли не половину мясного стола составляла дичь. В реках и озёрах было множество рыбы.

При подсечно-огневом хозяйствовании среди прочих злаков самым важным и распространённым было просо, затем ячмень. Просо называлось *бор* (откуда украинское *борошно* — мука). До новых времён дожила древняя обрядовая песня «А мы просо сеяли, сеяли...», превратившаяся в детскую игру. Всякий злак вообще назывался *жито* (от *жить*). Новый злак на севере называли *рьжь*, на юге у него по-прежнему сохранялось старое название — *жито*. Вскоре рожь стала основным злаком Руси.

В крестьянском и городском быту место нынешнего картофеля занимала репа. Её варили или просто парили, а впоследствии натирали на тёрке и заправляли солью и растительным маслом (откуда выражение «проще пареной репы»). Из свёклы и капусты на юге варили похлёбку, в которую для кислоты добавляли или щавель, или травку-*борщевик* (согласно К. Мошынському, она называлась *борц*); это и был родоначальник знаменитых украинских борщей. Разводили пчёл — ставили в лесу высоко на деревьях *борти* или около дома устраивали *пасеки*. Из мёда готовили хмельной напиток либо сладкую *сыту*, которой обычно и заканчивали званый обед (откуда выражение «наесться *дбсыта*»).

Но основой питания на юге стал ржаной хлеб. Определяющая роль хлеборобства на юге Руси видна уже в термине *сьбожьє*, укр. *збіжжя*, обозначавшем все продукты зернового хозяйства, но также вообще 'достаток', 'имущество', 'добро'. (Термин *сьбожьє* имеет иранское происхождение и сохранился, возможно, еще от «скифов-земледельцев». Аналогичный термин на русском севере — *обилье*). Чем бы ни занимался житель села, итогом его усилий было *сьбожьє*. Труд крестьянина на земле был очень тяжёлым, но в результате семья имела около 200 пудов (3,2 тонны) хлеба и могла значительную часть его продать в городе.

Конечно, надёжность сельскохозяйственного базиса урбанистической культуры нельзя переоценивать — Украина находится в зоне рискованного земледелия и довольно часто страдала от неблагоприятных естественных условий. Летописи сохранили детальные описания засух, морозных зим, эпидемий и нашествий саранчи на протяжении X—XIII столетий. В голодные годы питались толчёной дубовой и липовой корой, мхом, толчёной соломой, ели мясо кошек, собак, мышей, крыс, лошадей и даже мертвечину. На муку мололи корни пырея, а весной, дожидаясь первых съедобных трав и плодов, варили крапиву, лободу, щавель и в особенности кашу из дикорастущей травы — манны.

И западная, и восточная Европа в это время переживает подъём городской жизни. Средневековый город развивается первоначально в Италии, Испании и французском Провансе в IX—X вв., затем в X—XIII вв. на трансальпийском севере западной Европы. Здесь базой урбанистического развития служили остатки римской цивилизации — городские каменные стены с башнями, акведуки, мосты, мостовые, старые римские дороги. Русь постепенно в эти же столетия становится

«страной городов», как её звали скандинавы (*Gardarika*), но создаёт она свою городскую цивилизацию, можно сказать, собственными усилиями.

Города Руси, как и города во всём мире, возникали из разных по функциям по-

Размеры города и число жителей зависели от социально-культурного развития страны в целом; для тогдашней Европы большим городом был город с населением в 20—35 тыс. жителей.

селений — племенных центров, перекрёстков торговых путей, оборонительных пунктов, просто крупных селищ и городищ. Но достаточно было такому поселению достигнуть определённого числа жителей, как оно (в большинстве случаев) превращалось в *град* и уже жило городской жизнью независимо от особенностей происхождения. Такие гиганты, как Константинополь или Кордоба, были исключением.

Поскольку условия жизни и труда в селе были значительно тяжелее, чем в городе, городское население резко отличалось от сельского по своему физическому облику. Впрочем, в Киеве население было довольно разнообразным, здесь чаще, чем в других городах, можно было встретить чужеземцев, людей разных наций и культур. В Киев, а также и в другие южные города, «стекалось наиболее удалое население из бедных северных областей»<sup>1</sup>. В целом же археологи и антропологи констатируют, что население городов принадлежало к тому же физическому типу, что и население окружающих сёл. Миграция в основном ограничивалась территорией *земли* летописного «племени». Однако городской воздух делал что-то непонятное с людьми: горожане были выше ростом и здоровее, они дольше росли и дольше жили. «Во-первых, горожане по своему физическому облику в целом относятся к тому же антропологическому типу, что и жители села (в пределах территориальных границ одного племени)... Во-вторых, некоторые особенности в антропологическом облике городского населения по сравнению с сельским... объясняются, вероятно, изменением условий социальной среды в связи с урбанизацией»<sup>2</sup>.

По данным множества раскопок, средний возраст смертности среди мужчин этого периода на Руси колебался в границах 33,5—45,6 лет, для женщин — от 29,7 до 41,9 лет. А. Моця приводит данные о половозрастной структуре и физическом типе жителей Киева и села по материалам раскопок могильников X—XIII вв. на территории Киевской области (село Григорьевка близ Канева). В селе Киевской земли данные значительно более драматичны — средний возраст смертности для мужчин 29,7 г, для женщин 32 года. Сравним с показателями среднего возраста смертности для Киева: для мужчин — 40,7 г, для женщин — 46 лет. Это даже лучше аналогичных показателей смертности для западноевропейских городов. Средний рост мужчин составлял в селе 168,3 см, женщин — 155,1 см; в Киеве — 170,6 см, женщин — 160 см. Интересно, что жители посада на горе Щекавице по всем показателям существенно отличались от жителей верхнего Киева и принадлежали к сельскому типу<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Алексеева Т. И. Этногенез восточных славян. М., 1973. С. 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

<sup>3</sup> См.: Моця Александр. Південна «Руська земля». К., 2007. С. 170—173.

Очевидно, сказывалось то, что питались в городе лучше и разнообразнее, а труд был не так изнурителен. А. Моця предполагает, что сельское население — по крайней мере в исследуемой области, то есть на границе с опасным *полем* — находилось в стрессовой ситуации, что и приводило к быстрой смене поколений, низкой продолжительности жизни, высокой смертности в молодом и зрелом возрасте, очень высокой детской смертности.

Селения были маленькими, насчитывали по несколько дворов. *Усадьбы* того времени на Черниговщине детально исследует А. В. Шогун. Они относятся к XI в., на южных окраинах Руси — к XII ст.; можно предположить, что аналогичное формирование усадебной структуры поселений проходило на Киевщине немного раньше. Сельские усадьбы несколько больше по площади, чем городские, — от 400 до 1500 кв. м. Центром усадьбы был жилой дом (на юге в ту пору — преимущественно полуземлянка), к которому примыкали по кругу хозяйственные строения, оставляя около дома относительно свободный участок. Здесь располагались хозяйственные и зерновые ямы, погреб, полуземлянка для занятия ремеслом, другие хозяйственные помещения. Усадьбы явно рассчитаны на *малую семью*. Что очень важно, между ними зафиксированы ограды<sup>1</sup>.

В марксистской литературе переход от большой неразделённой семьи к малой рассматривался как процесс формирования частной собственности на землю, параллельный с процессом «разложения общины» вследствие роста имущественного неравенства. Следует заметить, что большая семья так же может быть собственником земельного участка, как и малая; во всяком, случае переход к малой семье непосредственно означает изменение не имущественной, а властной структуры семьи.

Становление и развитие государственных структур вовсе не обязательно должно означать исчезновение старых, родо-племенных; Китай создал мощное государство, сохранив и упрочив при этом род или клан *цзунцзу* как социальный институт. При этом, действительно, родовые (семейные) связи в некоторых отношениях вступают в противоречие с государственными; так, китайское государство требовало, чтобы каждый доносил о противоправительственных настроениях и разговорах, независимо от степени родственной близости обвиняемого, в то время как конфуцианская мораль требует тяжкого наказания за донос на родителей и близких родственников. Но с этим парадоксом жизненной практики китайская реальность смирилась: не донесёт сын, так донесёт сосед.

Таким образом, на практике родовой институт может сохраняться и при государстве, и более того — родовые и семейные связи в новом обличье и с новыми функциями обязательно переживают архаичное общество. Новое общество основано на *социальном использовании сродства*, по выражению К. Леви-Стросса<sup>2</sup>. Генеалогическое древо, частично действительное, а в дальних перечислениях первопредков — мифологическое, использует реальное или мнимое сродство всех членов группы в качестве условия и символа её существования. В основе этни-

<sup>1</sup> См.: Моця Александр. Південна «Руська земля». К., 2007. С. 125.

<sup>2</sup> См.: Bourdieu Pierre. Lesensepratique. P., 1980. Есть украинский перевод: Бурдьє П'єр. Практичний глузд. К., 2003.

ческих генеалогий — культ предков, давно забытый, но всё ещё живущий в до неузнаваемости изменённом виде.

Иллюзорная генеалогия и иллюзорное, но построенное по всем принципам сродства представление об этносе как кровнородственной группе («роде-племени») долго являлось основой самосознания этноса (нации, народности, летописного «племени»). До наших времён остались смутные представления о том, что нации (даже современные!) имеют общих предков и, стало быть, их связывает кровное родство, хоть и очень-очень отдалённое. Легенды о нации-роде (*на-роде*, латинское *nation* от *nascor* 'рождаться') до сих пор *социально используются* для объединения разных по происхождению групп в одно национальное целое. В ходу и представления о «народах-братьях».

Далее, не доказано, что в земледельческих культурах изначально господствовала коллективная собственность на землю некоей элементарной единицы — общины. Перераспределение земельных наделов между семьями зафиксировано достаточно поздно и, вероятнее всего, является средством поддержания патриархальной власти над селом, инициированным или поддерживаемым государством в своих собственных интересах.

Известно, что единицей организации сельского населения Руси была *вервь* — что-то вроде позднейшей *общины*. Приходится говорить «что-то вроде», так как социально-экономические функции верви нам почти неизвестны.

Как отмечает А. П. Моця, размеры штрафов, которыми в некоторых случаях облагалась вервь, значительно превышают возможности *весей*, мелких поселений. Поэтому естественно предположить, что в одну вервь объединялись *гнёзда* поселений, отдалённые друг от друга на небольшие расстояния. Возникает вопрос: связаны ли были жители одной верви также и родственными отношениями, или вервь — чисто территориально-соседская община «чужих», случайно оказавшихся рядом?

В своё время энтузиасты эволюционного подхода исходили из того, что сельская община как исходный пункт развития поземельных отношений образовалась *на руинах* родовых структур. В XIX в. живы были общины в России и Хорватии («Загребская полица»). Но российская община явно несла на себе печать патриархального придатка к государственному аппарату и помещицкому хозяйству, поддерживаемого государством из политических соображений. А хорватская *полица* при ближайшем рассмотрении оказалась состоящей из близких родственников. Очевидно, из родственников состояла и вервь Киевской Руси. Важно лишь, что она имела обязательства перед княжескими властями и перед своими членами, не связанные с родством. Родственная структура использовалась как социальная. Можно лишь утверждать, что для объединения поселений в одно гнездо-вервь его жители вовсе не обязательно должны были быть родственниками.

К сожалению, период Руси не оставил документов хозяйственного характера, которые позволили бы восстановить картину сельской экономики того времени. Отрывочные сведения, которыми мы располагаем, больше ставят вопросов, чем дают ответов. Так, известно из летописи (запись под 1146 г.), что у князя Игоря Ольговича в его хозяйстве под Путивлем грабители забрали 900 стогов хлеба.

Это — урожай примерно со 100 десятин земли. Но чьи это были десятины и кто на них работал?

Возможны разные ответы на этот вопрос. Это могли быть хозяйства свободных крестьян, с которых они платили дань своему князю — так, как с незапамятных времён князя с дружиною собирали у подвластных крестьян *полюдье*. Но, возможно, у князя (и у боярина) было своё собственное хозяйство. Автор «Моления Даниила Заточника» предостерегает: «Не имей себе двора близ царёва двора и не держи села близ княжого села: ибо тиун его — как огонь, на осине разожжённый, а рядовичи его — что искры»<sup>1</sup>. Но кто работал на поле князя под началом его холопов-администраторов? Кто работал в селе, которое «держал» человек, подобный Даниилу Заточнику? Рабы? Свободные крестьяне-«смерды»? Рядовичи или «ролейные закупы»? Какие-то иные категории лично зависимых людей? Или, может быть, свободные крестьяне имели обязанность сколько-то дней в неделю работать на княжьем поле, то есть зависимость была чисто феодальной? Можем ли мы считать Киев феодальным городом?

Автор «Моления» претендует на роль княжьего человека, он — свободный, но не знатный *людин*, а опасаться ему приходится *холопов* князя — тиуна и рядовича.

Прямых ответов на эти вопросы источники не дают, а между тем от этого зависит общее представление о характере и этапах социально-экономического развития на землях Руси, в том числе в её городах. Ясно лишь, что ответа на все эти вопросы следует искать не в селе, а в цивилизационном центре — в городе, и прежде всего — в стольном граде Руси, Киеве.

## Мир города. Киев как город

Город прежде всего отличается развитием торговли и ремесла. Городская цивилизация создаёт унифицированные системы мер, в том числе и денежные, тяготеющие к общемировым стандартам. Денежная единица — *гривна* — как единица веса вела родословную через арабский Восток от древнеавилонской *мины*. Давняя мина золота шла на изготовление 96 арабских динаров, которые ходили также и на Руси. Гривна золота была равна мине и весила 409 г. Столько же весил пришедший гораздо позже немецкий фунт. Князя Владимир Святой, Святополк Окаянный и Ярослав Мудрый били свою золотую монету — *златницу*, составлявшую 1/96 золотой гривны (1 *золотник*, теоретически равный динару). Таким образом, гривна золота весила 96 золотников. Гривна серебра весила больше — 128 золотников, из неё били 192 серебряных золотника — по 2/3 на один серебряный арабский диргем. Один динар — один золотой золотник. Три диргема — два серебряных золотника<sup>2</sup>.

В дальнейшем нехватка сырья не позволила Киеву иметь свой монетный двор, и потребность в деньгах удовлетворялась известным в разных культурах способом — шкурками, главным образом куницы. Существовал своеобразный «биме-

<sup>1</sup> Памятники литературы древней Руси. М., 1980. С. 393—395.

<sup>2</sup> См.: Струмилин С. Г. Очерки экономической истории России и СССР. М., 1966.





Новгородская гривна  
из селища в районе Копорья

таллизм» мехов и серебра как денег. Меха́ми и платили дань, и торговали с зарубежьем; самые дешёвые меха — белы́чи, дорогие меха — горноста́я («белый мех» или «бела» летописей<sup>1</sup>), собо́ля («чёрная куна»). Шкурка с отрезанными лапками называлась *резана*, целая — *ногата*; в X—XI ст. *гривна кун* равна была 30 (по другим данным, 20) ногатам, 25 кунам или 50 резанам, в следующем столетии эти деньги обесценились вдвое. Конечно, расплачиваться ногатами и резанами было неудобно — летопись сообщает, что для выплаты «зарплаты» рабочим, соорудившим Ирининскую церковь, князь Ярослав прислал две подводы шкурок. Но хозяйство было в основном натуральным, денег было мало, и они были дорогими, до национальных валют и бумажных денег было ещё далеко, деньги тогда, как и по всей Европе, ходили и свои, и чужие. Металлические гривны стирались или изготавливались всё более низкого качества, так что реальное золотое или серебряное содержание монеты всё менее соответствовало её номиналу.

На территории Руси найдено около 130 кг серебряных монетных гривен, около трети из них — в Киеве. Можно считать, что в Киеве «крутилось» около трети всех денег, ходивших на Руси. Киев, таким образом, был как бы финансовым центром «всей Руси». Но можно сказать и больше — Киев был самым богатым городом и средоточием богатств страны. Имущество среднего обитателя Руси было весьма убогим, и если археологи находят в остатках обычного дома на Подоле стеклянные шашки, а в развалинах ювелирной мастерской — бочонок с тёмным киевским янтарём, то можно представить себе, сколько богатств хранили церкви или кованые княжеские сундуки.

Несколько примеров позволит представить масштабы цен. Поросёнок или баран стоил 1 ногату, самое дешёвое — постное — второе блюдо в харчевне (*корчме*) — 1 резану. Крестьянский конь стоил 2 гривны, боевой конь — 3 гривны. Стадо коров в 100 голов стоило 80 гривен, то есть корова стоила меньше гривны. Княжескому представителю по сбору виры (вирнику) в «командировке» полагалось на неделю 7 ведер солоду, баран, половина говяжьей туши — всё на сумму 2 ногаты. В среду и пятницу (постные дни) — по сыру, ценой в 1 резану; ежедневно 2 куры, хлеб и пшено сколько потребуется, овсяное довольствие на 4 коней — всё вместе на 15 кун (почти полгривны кун).

Раб («обельный холоп», «кощей») стоил 5 гривен, рабыня («роба», «чага») — 6 гривен. За убийство свободного («людина») в княжескую казну платился штраф в 40 гривен, за убийство княжьего человека высшего ранга — тиуна (управляющего) — вдвое больше, 80 гривен. Как за хорошее стадо коров.

Некая женщина с дочерью работала по найму с оплатой 1 гривну каждой за год.

<sup>1</sup> Кузьмин А. Г. Термин «бела» древнерусских памятников. — Средневековая Русь. М., 1976.

Дружинники в старое доброе время, о котором писатель сожалеет, были скромными и требовали с князя не более 200 гривен в год.

Некий боярин Иван оставил своему сыну наследие («задницу») в 1000 гривен серебром и 160 гривен золотых. Сын варяга Шимона, человек князя, подарил Печерскому монастырю 500 гривен серебра и 160 гривен золота.

Юг Руси — Украина-Русь — до начала X века жил в землянках или полуземлянках, обогреваемых печью — каменкой или глиняной. Стены, иногда обложенные досками или брёвнами, обмазывались известью, пол — глиной. Наземные деревянные дома господствовали на севере. Но в описываемый период полуземлянки и на юге вытесняются довольно просторными наземными сооружениями, прежде всего в городах. Когда в 1960—1970-х гг. в Киеве на Подоле прокладывали метро и велись интенсивные археологические раскопки, учёные ожидали найти здесь, в ремесленном посаде, старые землянки или полуземлянки; но оказалось, что все дома были наземными бревенчатыми сооружениями. На полуподвальном «партере» находились хозяйственные помещения, вход в дом шёл, очевидно, на первый этаж снаружи по лестнице. Богатые дома имели *сени* — открытые террасы на втором этаже, а также *терем* — сооружение типа башни с комнатами наверху. Дома топились «по чёрному», тёплый дым собирался под потолком и выходил через дверь. Только с XIII ст. дома в Киеве отапливаются «по белому» — дымоход выводит дым наружу, грел не дым, а печка.

«По чёрному» топились и бани. Первоначально мылись в тех же полуземлянках, в которых жили, — топили печь, раскаляли камень, поливали его водой. Затем бани начали строить иногда в полуподвале, затем и отдельно от жилья. Как сообщает летопись, епископ Переяславский Ефрем в 1090 г. первым построил рядом с церковью каменную баню; была каменная баня и в Киеве рядом с Десятинной церковью. Бани строились так же, как их строили греки и армяне. Однако в славянском мире бани не стали таким элементом публичной жизни, как на востоке. Характерно, что в фольклорном «смеховом» мире, мире «навыорот» («опричном»), баня соответствует церкви «нормального» мира как её антипод.

Летописец-киевлянин посмеивается над новгородцами, которые хлещут себя в бане вениками; новгородцам же казался смешным обычай южан обмазывать дома белой глиной.

Одежда крестьян и горожан была однотипной — *порты*, то есть полотняная рубаха и узкие полотняные же брюки-*гачи*, далее *свита* и *вотола* — плащ из грубого полотна. Особая городская одежда складывается в XII веке. В селе обувь — это лапти из кожи или (главным образом) из лыка, а горожане обувались преимущественно в сапоги (шитые как чулки, без плотной подошвы), кто побогаче — из сафьяновой цветной кожи, да ещё и расшитые узорами. Интересно, что в Киеве были мастерские по производству лаптей, то есть ремесло, предназначенное исключительно для продажи изделий сельским жителям. И ведь находились крестьяне, которые покупали в городе лапти!

Посуду славяне лепили руками, только в IX в. восточнославянский регион воспринимает гончарный круг, но в Киевской земле круг побеждает столетием рань-

ше. Интересно, что киевские гончары изготавливали преимущественно высококачественную и художественную керамику, тогда как потребности киевлян в расхожей посуде удовлетворялись гончарными мастерскими Вышгорода и Белгорода.

Ссылки на численность или площадь поселения допускают слишком много исключений из правила — есть очень маленькие города и очень большие сёла. Аппеляция к занятиям населения растениеводством или животноводством, к со-

Что такое город, как его отличить от села, веси, деревни и как там ещё называли поселения Руси, привязанные к ниве, к земледелию? Как определить тот рубеж, за которым село превращается в город?

средоточению в городе ремёсел и торговли правильна по существу, но всё же не очень убедительна — удельный вес ремесленного населения в тех давних городах не очень велик, большинство горожан имело огороды и держало скотину. С другой стороны, такие важные для древности ремёсла, как выплавка железа в болотных руднях и кузнечное

дело, связаны с селом не меньше, чем с городом. До недавнего времени переводчики переводили выражение из «Слова о полку Игореве» *мечи харалужные* как «мечи булатные», и лишь недавно археологические раскопки показали наличие в селе Харалуги на Волыни следов развитой металлургии времён Киевской Руси. Самый ходовой товар времён Руси, преодолевавший огромные расстояния и необходимый в каждом доме, — шиферные пряслица; эти пряслица изготавливались в районе Вручия (ныне Овруч) и распространялись по всей Руси и «верхних землях». Самые дорогие товары — оружие, шлемы и шишаки, кольчуги и прочее снаряжение воина, дорогая и мастерски украшенная конская сбруя, а также украшения и роскошные одежды — изготавливались прежде всего в княжеских дворах собственными мастерами князя.

Древние шведы — «варяги» — называли Русь «страной городов» (*Gardarika*), но при этом различали *gard* и *borg*. Западные города были не *gard*, а *borg*, однако дело было не в размерах — крупнейший город Европы, Константинополь, назывался *Miklagard*. *Gard* дома, в Швеции, означал любое ограждённое поселение, а на востоке три больших города составляли ось — *Holmgard* (Новгород), *Kaenugard* (Киев), *Miklagard* (Константинополь). Возможно, это терминологическое различие отражало нечто более существенное: в западноевропейских «бургах» был замок феодала, в центре которого находился собственно дом-крепость — башня *донжон*; а торгово-промышленный люд, собственно горожане, имел свой центр — ратушу. На Руси град-«гард» не имел самоуправления и представительства, кроме общих вечевых собраний на торжище, а роль замка играл окружённый стенами детинец (кремль), в котором находились и церкви, и княжий двор.

Город, как правило, ограждён оборонительными укреплениями, но *градом* называли также ограждённую и укреплённую усадьбу на селе, в которой постоянно или время от времени жил знатный городской человек. К тому же следует различать собственно город и окружённое стенами *городище*.

Когда цивилизация приходит в упадок, это находит выражение прежде всего в упадке городской жизни, в частности в аграризации городов. Падает число го-

рожан, в запустение приходят старые дома и церкви, по старинным площадям, зарастающим травой, бродят козы. Но старый город не просто приходит в запустение — деградирует *тип* поселения, город становится «большой деревней». Логично допустить, что расцвет городов как особого типа поселений означает прежде всего вытеснение земледелия за городские стены. И хотя подобная «деаграризация» сопутствует прогрессу городов, всё же дело не только в ней. Хотя огороды и домашний скот сохраняются в средневековом городе, они подчиняются общей специализации занятий.

Историки единодушны в том, что появление города связано с отделением ремесла от сельского хозяйства. Нередко город и описывают, начиная с кузниц, гончарных печей и ремесленных лавок. Недостаточность такого подхода в том, что существо урбанизации усматривается в *производствах*. Но дело не просто в материальном производстве, его развитии и дифференциации. Город создаёт невиданную ранее концентрацию *ценностей*, как материальных, так и духовных. И это неизмеримо ускоряет общий процесс развития культуры.

Городская жизнь порождает новое понимание богатства — уже не как *сбоя-обилья*, а как разнообразия всех возможных продуктов производства, в том числе и купленных, и завоёванных. Но, упомнив о церковных и княжских сокровищах, мы вынуждены принять во внимание, что килограммами и метрами ценности измерить невозможно. Само богатство имело символическое значение, в том числе престижное.

До сих пор существуют архаичные культуры, которые стремятся свести к минимуму множество *вещей*, поддерживая прежде всего *навыки и опыт их изготовления*. Культуры бродячих собирателей, охотников и рыболовов характеризуются именно таким отношением к вещам, и подсечно-огневое земледелие поддерживает подобные культурные тенденции.

Переход земледельцев к стабильным поселениям и севообороту способствует восприятию культуры прежде всего как совокупности предметов — продуктов труда, умственного или физического, вещей как концентрации человеческого опыта. Но если *сбоя* в сельском быту — это прежде всего совокупность продуктов, которые будут съедены, выпиты или потреблены в хозяйстве иным способом, а не передаются потомкам в вещном виде, то в городской культуре *богатство* — это прежде всего совокупность *вещей* как *ценностей*, в том числе как *сокровищ*. Городской образ жизни сильно стимулирует обрастание семьи нужными и прагматически ненужными, но социально и символически значимыми предметами. В частности, сокровища, в том числе и деньги, хранятся в тайных местах, зарываются в землю, изымаясь тем самым из обращения и даже теряя престижный характер, поскольку их никто не видит. Согласно летописи, увидев княжеские сокровища, немецкие послы заметили: «се бо ни во что же есть, се бо лежит

Культура — это, вообще говоря, некоторое множество вещей, созданных человеком или включённых в его жизнедеятельность. По крайней мере так определяют археологическую культуру. Но, наверное, культура есть прежде всего способность сделать вещи и их использовать.

мёртво»<sup>1</sup>. Закапывание сокровищ нашим современникам представляется чем-то вроде хранения их в банке. Но в киевские времена церковь осуждала обычай прятать сокровища в землю как языческий, — и, действительно, богатства как бы обрекались на общение с «нижними» силами земли. Не будучи предметом и средством прагматически выгодного обмена, вещь-сокровище служит всё тем же целям *накопления смыслов*. Через накопление предметов идёт убыстряющееся накопление культурных ценностей.

Если рассматривать город как явление культуры, с точки зрения не просто материальных проявлений прогресса, а его духовной сущности и культурного смысла, то появление городского типа поселений как бы меняет ориентацию культуры на внутренние городские проблемы и ценности.

Обнесение города стенами имеет не только прагматическое оборонное значение, но и символический смысл: город как бы отворачивается спиной к «чужому» природному и человеческому окружению. Обход поселения или опахивание его по кругу всегда были символическими охранительными действиями, отделявшими свой мир от опасного чужого. Но возведение оборонительного пояса вокруг поселения превращает го-

род в нечто целое, подобное родному жилищу. Стены и дверь-ворота осмысливаются как атрибуты и города, и дома. Город-дом является целостным окультуренным, очеловеченным пространством, противостоящим дикому полю или лесу. Теперь у него появляется своя сложная городская жизнь.

Сельский тип поселения в эпоху Руси — это несколько домиков, в которых не столько живут, сколько ночуют и прячутся от непогоды. Жизнь сельского труженика в основном проходит вне дома. Укрыться от зла, от врага — значит спрятаться, в частности в лесу, который, вообще говоря, тёмный и враждебный. Дом — средоточие мира «своего», он максимально освоен; чем дальше от дома и двора, тем более чужим становится мир. Дорога-«гостинец» и особенно перекрёсток дорог опасны, как способы общения с незнакомыми людьми и «гостями»-покойниками (в том числе покойными предками, навещающими дом в определённые праздничные дни). Но и в своём доме надо находить компромиссы с опасными духами, его хозяевами — домовыми. Город же явно отделяет мир своего, упрятанный за городскими стенами, от мира чужого. Горожанин охраняем от окружающего, храним поясом стен — *поясом*, который, как и в одежде человека, является символом защиты жизни, целостности и полноты бытия. «Отрешити пояса» значило 'лишить должности'. Стеснённость, скученность, даже бедность и грязь — та цена, которую человек платит за принадлежность к целостности и разнообразию городской жизни.

С точки зрения *чужого*, завоевателя город представлял собой несравненно более привлекательный объект военного промысла, чем сельские поселения: здесь много такого, о чём он даже мечтать не мог. И защита накопленного за городскими стенами богатства — первая обязанность властей города.

Город — средоточие цивилизации, то есть той культуры, которая вырабатывает свои собственные правила и нормы, живущие не в традиции, а в письме, в книгах.

<sup>1</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1843. Стлб. 710.

В Византии, которая оставалась для Руси образцом цивилизационного устройства, явно формулировалось основное правовое отличие города от села: наличие *писаного права*. В 73 новелле Юстиниана говорится: «Мы желаем, чтобы всё это (писаное право. — М. П.) было действительным для городов. В деревнях же, где всё гораздо проще и где ощущается большая нехватка умеющих писать и могущих свидетельствовать, пусть и сейчас остаются непоколебимыми те правила, которые в них были действительны до сего времени»<sup>1</sup>. Несмотря на все различия Нового Рима VI века и Руси X — XIII веков, отмеченное византийскими юристами обстоятельство является решающим: город как мир *книжной*, говоря более общим образом — профессиональной, «высокой» культуры с нормами, принимаемыми не через (устную) традицию, а творимыми (на письме) сознательно, противостоит селу как царству *неписаной традиции*.

Обращает на себя внимание то место цитируемой новеллы Юстиниана, где высказывается сожаление по поводу нехватки «умеющих писать и могущих свидетельствовать». Свидетель должен был быть обязательно «добрым человеком». Между 1226 и 1230 годами в Германии была записана правовая система — «Саксонское зеркало», в которой явным образом формулировалось понятие «добрый человек», т. е. человек, могущий быть свидетелем: свидетельствовать может только тот, «чьи права не были опозорены на протяжении четырёх поколений предков, то есть со стороны обоих дедов и обеих баб и отца и матери»<sup>2</sup>. Впоследствии через Магдебургское право эти положения входят в действовавшие на Украине «Литовские конституции» XVI века, а понятия «свидетель» и «добрый человек» расходятся, круг свидетелей становится уже круга «добрых людей»<sup>3</sup>. Согласно «Саксонскому зеркалу», для того, чтобы человек мог свидетельствовать в суде, должны быть известны жителям города в качестве «беспорочных» его родственники *до четвёртого колена*. Отметим аналогию с определением родства: до четвёртого колена запрещались также и браки родственников.

Подобных уточнений понятия «добрый человек» в «Русской правде» нет, но в летописях встречается выражение «*добрый послух*» («свидетель»). Можно предположить, что понятие «добрый человек» как возможный «послух» было в употреблении и в Киевской Руси. В церковном праве Руси определялись также поколения, в пределах которых невозможны браки. Таким образом, существовало некое соответствие между степенями родства в проблемах брака и степенями знакомства в проблемах признания *своим* («добрым»). Семейно-родственные структуры стали парадигмой, образцом для территориально-соседских. Можно думать, полноправным человеком (свидетелем в случае нужды) на Руси считался представитель той местной семьи, несколько поколений которой были известны (*знаны*) городу как люди «беспорочные», «добрые», «честные».

Речь идёт и об институте «послухов»-свидетелей, и — тем самым — о статусе людей без роду-племени, блуждавших по Руси в поисках счастья-доли и оседавших, возможно, в сельских общинах, но преимущественно в городах, в частности

<sup>1</sup> Цит. по: Медведев И. П. Правовое образование в Византии как компонент городской культуры // Городская культура. Средневековье и начало Нового времени. Л., 1986. С. 8—9.

<sup>2</sup> Цит. по: Яковенко Наталья. Паралельний світ. К., 2002. С. 112.

<sup>3</sup> Там же. С. 111.

в Киеве. Работы грузчикам, строителям, разному случайному люду в порту и на торгу хватало. Если князь Ярослав платил шкурками наёмным строителям Ирининской церкви, то и позже нанимали рабочих за подобную «зарплату». В городе существовала прослойка людей без роду и племени, живших случайными заработками и составлявших социальное «дно». Поучительная литература наполнена упрёками в адрес простолюдинов-«корчемников», проводивших время в харчевнях Киева. Епископ Белгородский в своём «поучении» обращается к «простой чади», то есть к нижнему слою горожан, и в этом обращении уже наличествует определённая социальная классификация: «Приблизьтесь, все мужи вместе и жёны, церковные и светские, монахи и попы, богатые и бедные, местные и чужеземцы...!» Епископ предостерегает разношерстую паству против пьянства: «Когда вы упьётесь, тогда вы блудите и скачете, кричите, поёте и пляшете, и в дудки дудите, пьёте чуть свет, объедаетесь и упиваетесь, блюёте и льстите, злопамятствуете, гневитесь, бранитесь, хулите и сердитесь, лжёте, возносите, срамословите и кощунствуете, вопите и ссоритесь, море вам по колено, смеётесь, крадёте, бьётесь, дерётесь и празднословите, о смерти не помните, спите много, обвиняете и порицаете, божитесь и укоряете, доносите, — ну как же святому крещенью не тужить из-за вашего пьянства?»<sup>1</sup> Это — не только психологический, но и социально-культурный портрет опустившихся горожан из разных социальных страт.

Собственно, для людей, оторвавшихся от близких, от родной среды, существовал специальный термин — *изгой*. Изгои принадлежали к числу так называемых церковных людей, подлежащих церковному суду в случае возникновения между ними дел об обиде или тяжёлых и наследственных дел. Это были «...люди, так или иначе выбившиеся из колеи или не принадлежавшие ни к одной из тогдашних официальных общественных групп, как, например, холопы, выкупившиеся на волю, обанкротившиеся купцы, безместные поповичи и т. д.; изгои отдавались в ведение церкви целыми сёлами, вместе с землёю, на которой сидели»<sup>2</sup>.

Ситуация, когда никому не известный искатель счастья-доли бродил по Руси и погибал одиноким где-нибудь в лесу или среди поля от болезни или от руки *тата*-грабителя, была для того времени довольно типичной. В случае, если труп человека будет обнаружен на территории верви, вервь должна была или довести следствие до конца и самостоятельно найти виновного или (до реформ Мономаха) платить «дикую виру», принимая на себя ответственность за случившееся. Если же никто не искал пропавшего и власти не знали об убитом, его останки, бывало, так и истлевали непогребёнными. Церковь предписывала верующим похоронить тело неизвестного человека, если оно будет обнаружено на ничейной земле.

Ходили по Руси в поисках заработка и квалифицированные мастера. Так, «Киево-Печерский патерик» рассказывает о том, как пришли из Цареграда в Киев к Антонию и Феодосию в Печерский монастырь греки — «четыре мастера церковных, люди очень богатые», и поставили в монастыре церковь<sup>3</sup>. Есть упоминания и о пришлых «кавказцах» — скорее всего, армянах и (или) грузинах. Некий ле-

<sup>1</sup> Поучения к простой чади // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 495.

<sup>2</sup> Никольский Н. М. История русской церкви. Минск, 1990. С. 87—88.

<sup>3</sup> См.: Киево-Печерский патерик. К., 1991. С. 5.

карь-армянин, по рассказу из «Киево-Печерского патерика», лечил князя Всеволода и сына его Владимира Мономаха.

Короче говоря, в Киеве было достаточно и свободных мастеров, и «пролетариев», готовых за определённую плату пойти в услужение в разных социальных формах. Однако было бы ошибочно делать вывод о том, что Киев, как и другие города Руси, состоял в большинстве или в значительной степени из никому не известных изгоев. Типичный («честный») горожанин — это человек, который прожил в городе всю свою жизнь и родители которого вплоть до бабки и деда ничем себя в этом городе не запятнали. И нередко это были люди весьма зажиточные.

Существовало ли в Киеве и тогдашних городах Руси некое подобие цеховой организации? Цеха в собственном смысле слова как средневековые ремесленные корпорации со своими уставами и обычаями пришли на Украину из Германии через Польшу значительно позднее. Но нельзя не отметить, что цеховая организация ремёсел опиралась на социальные формы, уходящие своими корнями в глубокую древность, во времена тайных мужских союзов. Кстати, само слово *die Zeche* по-немецки означало обрядовую пирушку (как и французское *métier* или итальянское *arte*). Цеха и в Новое время назывались по-старинному *братствами*, их члены — *братьями*, а пирушка — *братчиной*. Какова бы ни была иерархия древних братств, она строилась по модели семьи («челяди») — по образцу властных отношений «отец — дети». Самые младшие члены корпорации, ученики, не имели, по-видимому, никаких прав вообще, как и малые дети в семье. Члены ремесленного братства-корпорации были связаны узами солидарности, закреплёнными какими-то обрядами, имели, вероятно, свою символику, свои праздники, свои корпоративные нравственные нормы и санкции за их нарушения. Пережиточные формы этих древних мужских союзов мы встречаем в цехах XVI — XVII веков. Характерно, что на Украине убийство во время цехового праздника не подлежало рассмотрению государственных органов и являлось внутренним делом цеха, что, несомненно, свидетельствует об очень старом обычае и большой независимости древнего ремесленного объединения от государственных органов.

На западе Европы горожане давали клятву верности городу, а не цехам или иным объединениям. Город, таким образом, выступал в роли корпоративного целого, социального субъекта, процветанию которого подчинена индивидуальная жизнь и деятельность; горожанин находился в отношении *conjuratio* со всеми своими земляками-согражданами<sup>1</sup>. Был ли град на Руси такой же самодовлеющей ценностью? Можно утверждать одно: в летописном материале встречаются термины, обозначающие как целое жителей данного города, *горожан*, сопоставляемых с князем или противостоящих ему, в частности, *кьян* — жителей Киева (может быть, всех, но скорее или чаще всего — глав семейств, *мужей*). С другой стороны, город как целостность представлен князем или князем и дружиной; подлинным представительным городом является верхний город, в Киеве — Гора, на которой живут князь и «нарочитые мужи», близкие к нему «лучшие люди». Наконец, символом и репрезентантом города как такового, как целого является его главный храм. Киевская София была, как отмечал С. С. Аверинцев, той частью города, которая равна целому.

<sup>1</sup> См.: Вебер Макс. Город // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 341 и дальше.



## Некоторые общие рассуждения: о новом вине в старых мехах

Казалось бы, к чему собирать по мелочам все характеристики городского быта, если можно просто указать место Киева в схеме социального развития — например, отнести его к *раннефеодальным* городам? Правда, при этом возникает вопрос, почему не рабовладельческие города? Почему Киевская Русь как бы проскочила этап рабовладельческой формации и сразу перешла к феодализму? И как это получается, что на «раннефеодальном» этапе институт феода есть, а в развитом феодализме феода нет, есть уже наследственное владение — аллод? И откуда в той формации наёмный труд за заработную плату, пусть даже шкурками куницы?

Мы привыкли к насилчанию истории схемами, и дело не только в марксистском догматизме.

Когда-то воображение историков и социологов пленила картина, ставшая метафорой гуманитарных наук: по одной-единой косточке ископаемого животного можно восстановить весь его облик. В исторической науке роль таких

«косточек» должны были играть орудия производства, по которым якобы можно восстанавливать всё, начиная с экономики и кончая религией и искусством.

Пресловутая «теория формаций» исходила из того, что под влиянием развития орудий труда или, более общим образом, средств производства изменяются производственные отношения, старая структура разлагается, развивается неравенство и классовая борьба, на развалинах старого возникают новые отношения — и так далее. Здесь, во-первых, в конечном итоге все социально-культурные явления сводятся к их экономическим истокам и объясняются через них, и картина развития общества приобретает линейный характер; во-вторых, старые формы должны разлагаться и умирать под напором новых отношений. Когда эмпирического материала недостаёт, даже некоторые свободомыслящие современные авторы обращаются к привычным общим схемам.

На практике родовой институт может сохраняться и при государстве, и более того — родовые и семейные связи в новом обличье и с новыми функциями обязательно переживают архаичное общество, основанное на «социальном использовании сродства», по выражению К. Леви-Стросса<sup>1</sup>. Генеалогическая связь использует истолкования сродства как необходимого и достаточного условия существования группы. Примером может быть мифологическая генеалогия типа «Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова» и т. д. Такие генеалогии сохранялись в практиках тюркоязычных народов (они в разных языках назывались *шежере*, *сезере* и т. п.), причём на очень большую глубину поколений эти списки предков соответствовали действительности, а затем шла мифология. Собственно, летописание должно было установить такой список законных киевских князей, чтобы упорядочить прошлое и тем самым узаконить, легитимизировать настоящее. Мифологические списки предков зависели от актуального положения данного этноса и легко переделывались, когда у него менялся этнос-сюзерен: тог-

<sup>1</sup> См.: Bourdieu Pierre. Le sens pratique. P., 1980. Есть украинский перевод: Бурдьє П'єр. Практичний глузд. К., 2003.

да далёкие предки оказывались общими для господствующего и подчинённого этносов.

Иллюзорная генеалогия и иллюзорное, но построенное по всем принципам сродства представление об этносе как родственной группе («роде-племени») являются основой самосознания этноса (нации, народности). До наших времён остались смутные представления о том, что нации (даже современные!) имеют общих предков и, стало быть, кровное родство. Легенды о нации-роде до сих пор социально используются для объединения разных по происхождению групп в одно национальное целое.

Социальная структура человеческого сообщества — изначально структура половозрастная, порождённая запретами на брак между близкими родственниками, как правило, не ближе четырёх-пяти поколений. «Брачные классы», как их называют этнологи, знают строгие различия в правах и правилах поведения. Остатки древних различий между возрастными классами сохранились в украинском селе и до Нового времени. Не экономика, а запрет на инцест порождает первые социальные деления, пережиточно функционирующие и теперь. Были ли сельские группы общностями родового типа, группами родственников? Летописец сообщает, что Кий, Щек и Хорив поселились «каждый со своим родом». Естественно предполагать, что колонизация лесостепных территорий осуществлялась группами родственников, может быть, родами. Мы знаем о существовании на Руси общины — так называемой *верви*, по-видимому, объединявшей несколько мелких сельских поселений. Вerve объединялась коллективной ответственностью за нарушения порядка, происходившие на её территории, и за неуплату разных повинностей. Не исключено, что в одну вервь входили сродственники. Но и чисто территориальная близость не означала разрыва с традицией — территориальная община может функционировать по принципу *als ob*, «как если бы» она была семейной и возглавлялась одним домовладыкой.

Можно полагать, что в крохотных весях Украины-Руси жили по преимуществу родственники и власть главы рода опиралась на традицию отцовской власти. Если бы деревню населяли только родственники, коллективная ответственность была бы делом само собой разумеющимся и вервь была бы не нужна; очевидно, вервь связывала территориально близких поселенцев, а значит, миграция на осваиваемые земли была весьма значительной.

Города приносят новый размах миграций, в территориальной общности появляются люди, о происхождении которых ничего не известно. Они, судя по более поздним данным, не пользовались всеми правами старых членов сообщества — в частности, чтобы человек имел право свидетельствовать в суде, надо было, чтобы городское сообщество знало не менее четырёх поколений его предков. Но и когда возникли и развились на Руси города, представление о городском населении как общине, состоящей из возрастных классов, сохранялось, несмотря на совершенно иной характер социальных функций и связей.

Традиционным для всех индоевропейских народов является членение общества на три сферы — воинов, жрецов и людей физического труда. В средневековой Западной Европе это традиционное членение отражалось в разделении общества на три страты — *bellatores, oratores, laboratores* — по формуле «одни

воюют, другие молятся, третьи пашут», хотя реально социальная структура уже ей не соответствовала. Следы давнего «тройственного» самосознания можно видеть вплоть до «трёх сословий» Франции Нового времени.

Тройственное членение обнаруживают и в славянском городе, но уже в изменённом виде. Согласно Л. Е. Трошкиной, в городе Руси можно выделить — и по социальным функциям, и пространственно — три сферы: (1) центральная *сакральная* зона (князь — церковь), (2) зона социальной коммуникации (торговая часть, вечевая площадь), (3) функциональная (промышленная) зона. Эти три сферы пространственно выделены в Киеве — Гора с княжеским двором, главными церквями и княжьими монастырями («верх»), торжища на Подоле и на Горе («срединный мир»), ремесленный посад («низ»).

Кто *не имел* права голоса на вече? Понятно, что не могли «кричать» на вечевом собрании члены семьи — *челядь*, то есть дети, жёны и рабы. Но имели ли право участия в вече пришельцы, новички в городской жизни? Спустя несколько столетий мы уже имеем документальные свидетельства того, что лишь спустя четыре поколения после поселения житель города становился *знаным*, «*добрым человеком*» и получал право быть свидетелем в суде. Можно предполагать, что статус полноправного члена городского сообщества — участника вечевого собрания мужей — требовал какого-то «кандидатского стажа» и в эпоху Руси.

Наверное, сильны были родственные связи и в городах. Но в таком крупном городе, как Киев, появляются и утверждаются и социальные связи, не имеющие характера родственных и только имитирующие братство-родство. Между

Города сосредоточили разнообразные ремесленные производства, а Киев, бесспорно, был самым крупным центром ремёсел на Руси — от изготовления глиняных сковородок до каменного храмового строительства. Но развитие ремёсел означало не только изобретение технологий и передачу их новым поколениям. Ремесло означает также появление новых социальных структур и ценностей.

людьми, принадлежавшими к одному ремеслу, существовали профессиональные связи, выходящие за пределы родственных и даже территориальных; но они осмысливались по аналогии с родством и свойством как братские или родительские, но на деле представляли собой совершенно иные по социальному смыслу структуры.

На чём основывается власть, какова её структура? В философии истории часто в основе власти в качестве её источника усматривают экономическую за-

висимость: грубо говоря, у кого деньги, у того и власть. Признаками появления государственной власти считаются свидетельства материального неравенства в обществе — находки предметов роскоши, прежде всего *сокровищ*. Этот взгляд типичен не только для историков-марксистов, но и для западной философии истории вообще, так как отражает действительное состояние западноевропейского «буржуазного» общества Нового времени, когда роль финансово-экономической элиты стала определяющей и в политической жизни. Если крестьянские, сельские миры на Руси представляли собой разобщённые и атомизированные общины, то именно княжеский мир осуществлял объединение всех остальных миров в единую систему. Эта система называлась державой — от слова держать, точно

так же, как в римском мире империя от *impero* и в арабском султан. «Тело крепится жилами, а мы, княже, твоей державою», — говорится в одном источнике. Держание-держава символизируется образом «длинной руки»: эпитет князя Юрия «Долгорукий» основан на древней иранской формуле-метафоре и означал покровительственную функцию власти, распростёртую над обществом, как держащая его «длинная рука». Держание есть лишение подвластного собственной воли и подчинения «длинной руке» держателя, под которой он находится. Употреблялось два термина для обозначения этого действия держания: «власть» — высокое, литературное, позаимствованное из книжно-болгарского, где действие направлено сверху вниз, и «волость» — бытовое, связанное с Волосом, действующее снизу вверх. Волость также — территория, на которую распространяется власть. Княжеский мир как бы проникает во все остальные миры, которые он «держит» подобно жилам в едином государственном корпусе (теле). Кстати, слово «князь» — также книжно-болгарского происхождения, имеющее германские (готские) корни; прежде властителя Киева называли по-хазарски — «каган».

Подчинённые, прежде всего *абсолютно* подчинённые — рабы, в разных культурах от западной Африки до Японии чаще всего называются так же, как дети. В славянском мире полностью подвластна домовладыке *челядь*, аналогичная римскому *familia*, то есть большая семья, в которую входят и дети, и рабы, и, возможно, другие зависимые. С другой стороны, домашние рабы именуется «отроками» («лишёнными речи») и «детскими», как и дети. Однако реальные властные отношения в челяди-*familia* различны у разных этнических групп. В восточнославянском мире отношения между членами семьи было также различно в разных регионах. Об этом свидетельствуют фольклорные и этнографические материалы, давно отмеченные учёными, в частности на материалах колядок и аналогичных им обрядовых песен.

Так, по «всей Руси» распространились из балканского региона праздники зимнего периода, сопровождавшиеся ритуалами, включавшими песни. В Украине и прилегающих к ней регионах юга Беларуси и России эти песни называются *колядками* (от римско-греческих *календ*); в междуречьи Волги и Оки аналогичные песни называются *овсень* или *усень*, на Севере — *виноградье*. *Виноградье* наиболее отличается от аналогичных обрядовых песен зимнего цикла: это по существу обычные «светские» песенки, ритуальный характер которым придаёт лишь припев «виноградье красно, зелёное», имеющий явно книжное, библейское образное происхождение (виноградная кисть была символом древнего Израиля). Самое интересное отличие украинских колядок от великороссийского овсеня заключается в том, что в колядках формульно выделяются три элемента семейного микрокосма — отец, мать, дети, — сопоставляемые с соответствующей символикой макрокосма — луна, солнце, звёзды. В овсени сохранилось лишь формульное обращение к отцу-домовладыке.

Это обстоятельство давно отмечено этнологами и расценивается как свидетельство деспотического характера великорусской крестьянской семьи<sup>1</sup>. Суще-

<sup>1</sup> См., напр.: Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. 1957.

ствуется и много иных этнографических фактов, говорящих о том, что в Украине положение женщины и детей в семье традиционно было гораздо менее угнетённым, чем в России. Что же касается северного края — края «виноградья», то, несмотря на то, что именно эти области были родиной знаменитого «Домостроя», семейная нравственность и семейное право в Новгородской и Псковской землях было гораздо более либеральным, чем в северо-восточной Вятческой (ставшей ядром Московской земли).

Некоторые этнологи пытались объяснить более деспотичный, чем в Украине-Руси, характер великорусской семьи большим развитием в российской деревне института частной собственности. Такие объяснения не соответствуют фактам, говорящим как раз о слабости общинных начал и сравнительно большей развитости частнособственнических отношений в украинском селе. И вообще не всегда подобные нравственно-правовые различия этносов имеют какие-то чётко определяемые экономические объяснения; с ними прежде всего надо считаться как с фактом. Так, римляне любили повторять, что нет народов, у которых отцы имели бы такую же власть над детьми, как у них; и действительно, власть главы семьи у греков была значительно меньше, чем у римлян. Вплоть до императора Августа собственником трофея — имущества, завоёванного участниками походов, — являлись не сами воины, а их отцы; сыновья же владели всем своим имуществом условно, на правах *пекулия*, как и рабы. Соответственно властные структуры в Риме были несравненно жёстче, чем в Греции, а нравы более жестокими. Убийство раба в Риме не считалось убийством, как и убийство скота, а в Греции оно хоть и не считалось преступлением, но приравнивалось в несчастному случаю. Объяснить это какими-то особенностями греческой и римской экономик невозможно. Пока не исследовано, как подобные социально-психологические различия этнических культур влияли на характер государственных властных отношений.

Следует также принимать во внимание то обстоятельство, что всегда наряду с более или менее кодифицированными государственными правовыми нормами существовали неписанные законы обычного права. Они касались также и тех ситуаций, когда санкцией за нарушение порядка была смерть. Чёткая властная структура предполагает, что право лишения человека жизни передаётся только небольшому кругу лиц. В средневековой Германии это право, именуемое *Bluthahn*, принадлежало только суверенному правителю.

Примером права на человеческую жизнь могут быть человеческие жертвоприношения, распространённые в славянском мире до принятия христианства. Так, известно, что киевляне-язычники решили принести в жертву сына одного из варягов-христиан и в конце концов убили и его, и защищавшего его отца. Предполагается, что на месте дома, где жили и были убиты несчастные, и была построена Десятинная церковь; при раскопках её фундамента обнаружены остатки дома и человеческие останки, что свидетельствует о ритуальном характере выбора места собора. В этом действе можно видеть пережитки древнего обычая *строительной жертвы* — жертвы при сооружении здания, которая в древности была человеческой и затем снижалась до жертвы коня — ритуально ближайшего к человеку животного — и уже почти в наше время до обычая бросать в котлован при

закладке дома деньги (благословляющая жертва-конь переместился на крышу в виде деревянного изображения, «конька»). В христианстве далёким отзвуком строительной жертвы при сооружении храма стали мощи святых. Какие именно остатки человеческих жертвоприношений были ещё живы в быту Руси, сегодня судить трудно. Однако упомянутый выше пережиток ритуальных убийств в трансе во время праздников ремесленных братств свидетельствует о том, что и в обычаях всевозможных были узаконенные, легитимизированные убийства.

<...>

Об обыденности убийства говорит также церковное право. Так, если в церкви случилась драка и произошло убийство, то полагалось посыпать песком и снять верхний слой пола, отмыть стены от крови и сорок дней в церкви не править, а потом освятить церковь и вновь «начать петь».

<...>

### Власть Киевского князя

Киевский князь именуется в летописях «самовластцем» (калька от греческого «автократор»), то есть властителем, власть которого никем и ничем не ограничена. В идее «самовластца» формулируется представление о государственной независимости княжества, центром которого является Киев. Но был ли князь, в том числе и Киевский, полностью независим от каких-либо внутренних институтов и обстоятельств? Косвенным образом не этот вопрос могла бы ответить процедура посвящения князя в его княжеские полномочия. Однако никаких следов подобной процедуры не осталось. Есть лишь весьма убедительные предположения о том, что торжество инаугурации князя проходило у Золотых ворот и заканчивалось в Софийском соборе. Киевский князь просто «раздавал» княжения в разных городах своим сородичам. Однако смущает множество примеров отказа горожан (в частности, киевлян) принимать нежелательного князя, что в Новгороде Великом стало государственной традицией *избрания* князя городским вече.

На деле мы имеем два различных по существу процесса присвоения князем власти: избрания его главами семей — мужами и наследования власти от старшего в княжеском роду. Возможно, эти две процедуры отражают двойную роль властителя в прошлом — одновременно военного предводителя и верховного жреца. Как



В Худяков. «Новгородское вече. Вечевой колокол»

военный предводитель, глава племени (этноса) должен был получить от своего воинства, то есть от всех мужей, харизму власти и удачи («славу»), как верховный жрец, он наделялся «честью» свыше и был для подвластных земным воплощением грозного военного бога Перуна. В зачаточной форме мы имеем здесь парадоксальную ситуацию несовпадения «всеобщей воли» и «воли всех», которая в философии получила освещение у Руссо и Канта. Как выразитель «всеобщей воли», князь независим от «всех» и воплощает высшую силу «рода-племени», как воплощение «воли всех», князь нуждается в поддержке своей власти снизу, «землём». Смутное представление о сакральной, жреческой функции властителя отражается и в формулах украинской колядки, где космическим символом домовладыки является луна, точнее, лунный свет в функции раскрытия пути. Женщина устойчиво ассоциируется с солнцем как источником жизни и тепла. Впрочем, более поздняя былинная формула соединяет князя с «красным солнышком». Отмечая параллель в византийской формульности, где кесарь Константин называется Гелиосом и одновременно ассоциируется с Христом, В. Рычка предполагает, что формула «князь — Красно Солнышко» имеет византийское (греческое) происхождение. Но возможно, что отождествление князя с солнцем пришло в былинный фольклор (северный!) как отражение представлений об универсальной властной роли «царя-батюшки».

Независимость князя от «воли всех» находит выражение в династическом характере власти. В Киевской Руси правит князь, но правит он как представитель рода, отмеченного особой «благодатью», — рода («династии») Рюриковичей. Поэтому в случае смерти князя его преемником является не старший сын, а старший из братьев. По идее, власть должна бы автоматически переходить по старшинству, не выходя из рода; аналогичный принцип был распространён и на подчинённые княжества, где образовались свои династии. Однако автоматизму и воле случая воинственные и самолюбивые князья подчиняться не желали, и вопрос о старшинстве столь же часто решался силой, как и семейно-династическими соображениями.



В. Васнецов. «Призвание варягов»

Следует вместе с тем отметить, что идеология вечевых выборов князя отнюдь не приземляла князя до уровня простого «слуги народа». Тем более не унижала она избирателей, как это нередко казалось далёким потомкам. Так, знаменитое «призвание варягов» истолковывалось как признание собственной неспособности править страной («земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Придите и правьте нами»). Приглашение пра-

вить является таким же свободным выбором народа, как и изгнание князя и его дружины. Как известно, сын Новгородского князя Ярослава Александр по прозвищу Невский дважды изгонялся новгородцами, пока не пришёл с татарами и не «сел» в городе силой. Но это был уже исключительный случай на закате Новгородской демократии.

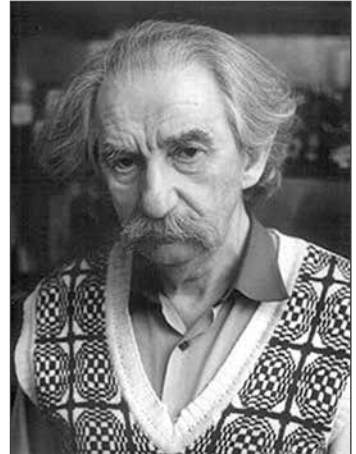
В истории государства Руси мы видим все способы утверждения княжеской власти — выборы князя городским вечевым собранием, наследование власти старшим в роду и силовой захват власти при опоре на свою вооружённую дружину. Но различные регионы оказываются склонными к различным формам. На Новгородско-Псковском северо-западе в условиях городской культуры края чётко преобладает вечевая выборная система. На северо-востоке, центром которого стала в конце концов Москва, утвердился династический принцип, осмысливаемый как неограниченная власть верховного домовладыки — «царя-батюшки». На юге, который был центром культурно-политического целого Руси, сосуществовали все три способа правления.

### Честь и слава

Но что же такое «по чести (*честно*)» одолеть врага, «по чести» пролить «кровь поганых»? Как добиться победы, сохранив и умножив честь? Что такое вообще честь для киевлянина той поры?

Понять природу понятий «честь» и «слава» помогает дискуссия по этому поводу между Ю. М. Лотманом и А. А. Зиминим<sup>1</sup>. Спор велся вокруг стандартной формулы «Слова о полку Игореве» — дружина ищет «себе чести, а князю славы». Ю. М. Лотман полагал, что от князя дружина получала *честь*, то есть в конце концов денежное и прочее материальное вознаграждение за службу, тогда как князь получал от дружины добычу в бою *славу*. Особенно убедительно эта концепция подтверждалась западноевропейскими материалами. Но А. А. Зимин приводил контрпримеры из русских летописей, в которых речь шла также о передаче чести и от князя к дружине, и от дружины к князю. Действительно, на Западе формула *honor et gloria* чётко разграничивала полномочия и сакральные функции сеньера и вассала: сеньеру полагалась *gloria* (слава), вассалу — *honor* (честь). Но на Руси отношения были более архаичные и менее прозрачные, и считать дружинника вассалом князя было бы не совсем корректно.

Если учесть символический и сакральный смысл соответствующих терминов, то противоречие между



Ю. М. Лотман

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь — слава» в светских текстах киевского периода // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967; Зимин А. А. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции «честь — слава» в светских текстах киевского периода» // Там же: V. Тарту, 1971; Лотман Ю. М. Ещё раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах киевского периода // Там же.





А. А. Зимин

кидает предводителя, то его следует устранить; из истории многих цивилизаций можно привести примеры безжалостного убийства или изгнания неудачливых вождей. Харизма славы принадлежит князю, но источником её является дружина. В литературе времён Руси постоянно встречаем поучения относительно того, что дружине не следует жалеть даров, ибо сила князя как раз в дружине и заключается. Дружина *дарит* князю победы и славу, князь удачлив лишь постольку, поскольку у него хорошая дружина. И в этом смысле в том давнем споре прав Ю. М. Лотман.

Что же касается чести, то есть такого состояния, когда за добро воздаётся добром и за зло — злом, то здесь инициатива принадлежит князю как носителю власти, от действий которого зависит победа. В буквальном смысле честь — это *трофей*, имущество, отнятое у врага и разделенное по справедливости князем между дружинниками. Но с точки зрения архаического сознания движение материальных предметов в процессе их присвоения — лишь тень тех идеальных процессов, которые протекают в обществе.



Н. Н. Яковенко

историками оказывается мнимым, а Лотман правым в принципе. «Петь славу» или «хвалить» означало не простой речевой поэтический акт, а сакральную передачу-послание поющими правителю благодатной харизмы — *славы* или *хвалы*. Древние верили в чудодейственную силу пения; для повышения плодородия поле *воспевалось*, то есть поющие обходили поле вокруг с сакральными песнями. С принятием христианства *пением* называли церковную службу. Идеологи советской поры, требовавшие, чтобы литература и искусство *воспевали* подвиги партии и народа, и повторявшие как заклинание «*слава КПСС!*», не подзревали, как близко от языческого идолопоклонства они находились.

Слава как харизма победителя является источником силы князя — воинского руководителя. Слава военного вождя распространяется и на его дружину, и в этом смысле прав был Зимин. Но если харизма по-

кидает предводителя, то его следует устранить; из истории многих цивилизаций можно привести примеры безжалостного убийства или изгнания неудачливых вождей. Харизма славы принадлежит князю, но источником её является дружина. В литературе времён Руси постоянно встречаем поучения относительно того, что дружине не следует жалеть даров, ибо сила князя как раз в дружине и заключается. Дружина *дарит* князю победы и славу, князь удачлив лишь постольку, поскольку у него хорошая дружина. И в этом смысле в том давнем споре прав Ю. М. Лотман.

Что же касается чести, то есть такого состояния, когда за добро воздаётся добром и за зло — злом, то здесь инициатива принадлежит князю как носителю власти, от действий которого зависит победа. В буквальном смысле честь — это *трофей*, имущество, отнятое у врага и разделенное по справедливости князем между дружинниками. Но с точки зрения архаического сознания движение материальных предметов в процессе их присвоения — лишь тень тех идеальных процессов, которые протекают в обществе.

Считая честь категорией чисто духовной, А. А. Зимин не усматривал возможности её одновременно материального бытия в виде вознаграждения за службу или трофея. По Лотману же, честь неизменно связана с актом материального обмена: её «дают», «берут», «принимают» и так далее.

Поддерживая концепцию Ю. М. Лотмана, Н. Н. Яковенко указывает, что подобное понимание чести было живым ещё в эпоху Литовских статутов, в XVI веке. «Скажем, Статут 1529 г. обещает, вознаграждая иноземцев за службу, не предоставлять им «врядов наших («урядов», т. е. должностей. — М. П.), или

честей». Более подробное оформление этого артикула в Статуте 1588 г. показывает, что под упомянутыми «честями» имелись в виду должностные и земельные бенефиции, то есть материальное вознаграждение: «достоинств духовных и светских, городов, дворов, грунтов, староств, держав, врядов земских и дворных, посесый... чужоземцом и заграничником... давати не маем» ('достоинств (чинов и званий) духовных и светских, городов, дворов, земель, должностей старост, держаний, земских и дворовых должностей, посессий... чужеземцам и иностранцам... предоставлять не будем') (разд. III, арт. 12). Не менее показательным и то, что «отсуженье чти» ('лишение чести'), согласно Статуту, сопровождалось конфискацией имений только в случае государственной измены или бегства с поля боя, то есть тогда, когда шляхтич нарушал верность сюзерену — верховному собственнику земель, пожалованных шляхтичу в виде знака или символа 'чести'»<sup>1</sup>. Материализация «чести» в виде бенефиция и лежала в основе оформления феодальных институтов в буквальном значении слова.

Но эволюция «чести»-награды по крайней мере в эпоху ранней Руси ещё находится на такой стадии, когда раздаются не земли или должности, а ценности-трофеи. Уже во Введении к Начальному своду летописей с ностальгией говорится о прошлых временах, когда князья собранную ими дань давали дружине на оружие, а дружина этим «кормилась» и «тянула» за своим князем и Русской землей, жёны дружинников скромно носили не золотые, а серебряные обручи, а *дружинники требовали у князя не более двухсот гривен в год*. Дружина требовала у князя всё больше *чести*, в том числе и в материальном выражении. Это была сакральная обязанность князя: в «Молении Даниила Заточника» (XIII век!) автор советует князю раздавать дружине злато-серебро, ибо не золотом добывается дружина, а дружиною добывается золото. Иницируя дарение богатства *как престижа* дружине (*оказывая ей честь*), князь обеспечивает себе победы и славу. Да и дружина рассматривала добытые в походе ценности прежде всего как символы престижа, о чём говорит приведенное выше место из «Слова о полку Игореве» («Покрывалами, и плащами, и одеждями, и всякими нарядами половецкими стали мосты мостить по болотам и топям»). Это карнавальное выражение презрения к богатству очень напоминает демонстративное измазывание грязью и дёгтем дорогих одежд, которым спустя многие годы запорожцы поражали воображение своих современников.

Честь получает осязаемый эквивалент в деньгах и сокровищах, но это таит угрозу потери её духовной сущности. Ибо честь должна быть дороже богатства и самой жизни. Честь как этическое достоинство остаётся определяющим достоинством воина-дружинника, потеря которого — бесчестье, срам (*сором*) — значит едва ли не нечто более ужасное, чем потеря жизни.

Город Киев называют «славным и честным». Это звучит торжественно и красиво. Но если мы хотим понять систему ценностей средневекового города,

Отношение к Киеву выражалось в формуле: «...вся честь, слава, и величество, и глава всем землям русским Киев».

<sup>1</sup> Яковенко Наталя. Паралельний світ. К., 2002. С. 129.

мы не можем относиться к выражающим её формулам просто как к художественным метафорам. Формула эта свидетельствует о том, что харизма власти-величия и славы передается *городу*, преданность которому и является теперь основой чести подданных.

Многим открытиям и в исторической науке, и в общей социологии мы обязаны, в частности, исследованиям системы ценностей и социального поведения архаичных народов, производившимся как в американских, так и в европейских университетах начала XX века. Эмпирические исследования этнологов и теоретические разыскания в области общей истории обмена позволили создать общую картину архаичных ментальностей, полную неожиданностей с точки зрения «здорового смысла».

Марсель Мосс подверг сомнению привычное представление об экономическом обмене материальными ценностями как основе, по выражению К. Маркса, «обмена человеческой деятельностью». Изучая обычаи североамериканских индейских племён, связанные с коллективными трапезами по разным поводам (т. н. *потлач*), преимущественно в связи со свадьбами, Мосс обратил внимание на то, что безмерная необузданная щедрость ритуальных угощений никак не может быть объяснена рациональной материальной мотивацией. Единственный мотив, который может породить такую безудержную трату средств, — это стремление поставить гостей в ситуацию *долга*, обязательства ответить столь же безмерным жертвованием ресурсов.

Обмен дарами — постоянный процесс, происходящий в сообществе, стремящемся к консолидации. Экономическая выгода от обмена была поначалу лишь частным случаем или стороной общего «обмена человеческой деятельностью». Самые древние примеры обмена дарами — совместные трапезы и обмен брачными партнёрами. Перерыв процесса дарения/отдаривания порождает состояние невыполненного долга; само слово «долг» связано с понятием «долгий» — это как бы *продление* процесса обмена, вызванное откладыванием ответного дара. Если ответный дар вообще не последует, «должник» оказывается в ситуации *бесчестья, срама*. Честь, следовательно, есть такое состояние, когда на содеянное добро — символически обозначаемое как дар в процессе «обмена человеческой деятельностью» — человек отвечает добром же. На безмерный дар — безмерным добром.

Неотмщённое зло точно так же, как неотвеченный дар, ставит оскорблённого в ситуацию бесчестья. Смерть предпочтительнее срама: «мёртвые срама не имеют», сказал перед битвой князь Свято-

слав Игоревич. Но кровная месть обнажает особенность родовой организации. При кровной мести ответчиком будет не обязательно персональный виновник зла — месть преследует *любого представителя рода*, ответственность коллективна. Субъектом действия, таким образом, выступает и тот, кто непосредственно причинял зло, и как бы находя-

Время Киевской Руси — это время перехода от идеологии коллективного действия и коллективной ответственности в виде кровной мести к идеологии личной ответственности, внешне выражающейся в замене кровной мести денежным выкупом (виroy).

щийся в нём сверхличностный элемент — род как важнейшая часть Я. Поэтому и отвечает за деяние и Я, и мой род.

Нормы нового правопорядка различны для разных социальных групп. Но существовало нечто общее для взаимоотношений разных социальных слоёв: взаимодействие «высших» и «низших», «старших» и «младших» групп рассматривалось современниками как обмен социальными ценностями, дарениями в абстрактном смысле этого слова, что и обеспечивало устойчивость социального целого, которым являлась Киевская держава. На примере отношений князя со своей дружиной мы видим обмен такими ценностями, как слава и честь, обмен, в ходе которого власть князя так же выгодна его служилой и военной челяди, как выгодна и князю преданность челяди.

<...>

Можно сказать, что разные, в том числе очень неоднородные сообщества людей базируются на трёх основных типах коммуникации: «силовом» (например, взаимное соблюдение правил кровной мести), «духовном» (например, совместное проведение праздников) и «производственном» (например, обмен брачными партнёрами в важнейшем производстве — в производстве детей, воспроизводстве рода человеческого). Так, например, была построена система «доха» у таёжных народов: инициатива договора доха исходила от тюркских групп, к ним примыкали иные таёжные этнические группы, и совместное проведение праздников, общность врагов, которым надлежит отмщение, и межплеменные браки связывали в нечто целое малочисленные разнородные сообщества и усиливали их позиции. Перед нами — типичный пример квазиродственных структур.

<...>

В законы Хаммурапи вошли и такие обычаевые нормы, как правила определения колдуний через бросание подозреваемых в воду. Государственным законом эти нормы сделались не потому, что они получили какое-то, так сказать, научное обоснование, а потому, что процедура определения была отнята у толпы или родовой организации и передана государству в лице следствия и суда. Какими были органы и процедуры суда и следствия, мы не знаем, но именно в них — тайна государственности как социального феномена.

Марсель Мосс исследовал с этой точки зрения также возникновение римских правовых понятий, впоследствии вошедших в основу европейского правосознания. Он показал, что великим завоеванием человеческого права и нравственности стало понятие правовой личности (*persona*), соотносимого с неким абстрактным объектом, личностью



Копия стелы с законами Хаммурапи из Королевского музея Онтарио. Деталь

как совокупностью социальных функций (слово *persona* означало первоначально маска). Права и обязанности, а также ответственность за свои действия полностью возлагаются на правовую личность-персону.

В том же римском правовом быту действовали и иные нормы, унаследованные от прошлого. На деле римлянин чувствовал себя не монолитной личностью — персоной как социальной функцией, а гетерогенной совокупностью различных составляющих. Это проявлялось и во множественности *имён* (имя рода, личное имя как повторение одного из имён, принадлежавших кому-то из предков, и личная индивидуальная кличка — *cognomen*). В древности это были не просто *знаки* для обозначения личности, но как бы различные части и составляющие души или даже различные *души*, в разной мере ответственные за содеянное личностью.

Под влиянием христианского учения о дуализме души и тела этнографы прошлого не замечали следов архаичных представлений о множественности душ у разных народов. Существовали такие представления и у древних славян, и, собственно, неповторимая личность *Я* ассоциировалась с головой, лицом, образом в зеркале, тенью, следом и прежде всего — с именем. И у славян также наряду с душой-личностью выделяли душу-жизненную силу, что отражалось в сказках о живой и мёртвой воде. Признавая кровную месть и коллективную ответственность рода за преступление, человек архаичной правовой культуры рассматривал личность преступника как сложную систему, в которую входит и родовая составляющая, также ответственная за поступки. Это и означает, что в культуре такого типа отсутствует понятие индивидуального действия и индивидуальной ответственности.

В правосознание Руси идея индивидуальной ответственности входит вместе с христианством.

Не забудем, что эпоха классического римского права начинается только с Юстиниана, то есть со времени, когда была сооружена константинопольская София. Но православные номоканоны — собрания законов, действовали только в рамках церкви и постольку, поскольку

жизнь подчинялась церкви. Почти всё описываемое время князья носили два имени — крестильное и языческое, и мы знаем их прежде всего по их языческим именам. Но это были не только разные имена, а и разные души.

С учётом этой разницы в понимании источника человеческого деяния и ответственности за содеянное следует подходить и к понятиям «честь» и «слава» как нравственно-правовым категориям древнего общества и мотивам поступков, действовавших и долгое время после христианизации Руси.

<...>

Честь получает осязаемый эквивалент в деньгах и сокровищах, но это таит угрозу потери её духовной сущности. Ибо честь должна быть дороже богатства и самой жизни.

В летописях часто рассказывается о том, как воины целовали крест (до принятия христианства — клялись оружием), но потом могли столь же легко отка-

заться от клятвы и целовать крест вчерашнему врагу. Создаётся впечатление, что в средневековой Руси слишком буквально понимали выражение «хозяин своего слова». Действительно, свободный человек, поступая на службу к князю, добровольно отдавал суверену свою свободу и жизнь. Но именно добровольность отличала его службу от рабской зависимости, а это означало, что дружинник всегда мог отказаться от своего слова и перейти на службу к другому. Если он делал это без предупреждения, тайно, то это было бесчестьем и изменой. Такое было допустимо с временными союзниками — «чужими». Так, молодого Владимира Мономаха опытные советники склоняли к предательству союзников-половцев, мотивируя это тем, что половцы — враги Руси и христианства. И князь в конце концов согласился с ними; излагая эту историю, летописец вроде и не осуждает княжескую неверность. Иное дело — со своими. В общем, преданность свободного дружинника своему князю имела временные рамки, которые он устанавливал сам своею волею. В этих рамках он *дарил* сюзерену свою свободу и жизнь, а князь *отдавал* постоянными пирами в гриднице. Так сохранялась *честь* во взаимоотношениях князя и его дружины. Инициатором процесса, активным его центром и стержнем был князь. Материальные дары, которыми сопровождалось поддержание чести, лишь ощутимо выражали тот обмен духовными и символическими ценностями, который обеспечивал равновесие системы.



Великий князь Владимир II Всеволодович Мономах.  
Портрет из «Царского титулярника». 1672 г.

### Киев — мать городов русских

Формула эта настолько привычна, что мы обычно не задумываемся о её значении, воспринимаем её как метафору. Известно, что само по себе это изречение является калькой с греческого  $\mu\eta\rho\tau\omicron\lambda\iota\varsigma$  — ‘город-мать’, что в Византии было характеристикой Константинополя. По-гречески и по-древнееврейски слово, обозначающее город, было женского рода, и некоторые историки усматривают в формуле «мать городов русских» просто недоразумение, вызванное слишком буквальным восприятием чисто языковых обстоятельств. Однако есть серьёзные аргументы в пользу предположения о том, что за метафорой и грамматикой здесь стояли очень значимые мифологемы.

А. В. Назаренко отметил, что существовала также оценка места Киева в иерархии городов Руси, связанная с мужским родом слова «город». А именно, наряду с «мати городов» источники употребляют по отношению к Киеву выражение «старейшинствующий град». В «Слове на обновление Десятинной церкви» (XII век) Киев назван «старейшинствующим во градах», киевский князь — «старейшинствующим во князех», а киевский митрополит — «старейшинствующим во

святителех»<sup>1</sup>. Налицо прежде всего иерархия городов, в которой Киеву принадлежит вершина, и иерархические ранги городов, как и ранги их правителей — князей, обозначаются хорошо развитой иерархической номенклатурой клира. Аналогичный характер имела и оценка значимости Киева через сравнение его с Константинополем: согласно А. Н. Назаренко, выражение «мать городов» «указывает на значение для столичного статуса Киева цареградской парадигмы»<sup>2</sup>. Именно привязка государственного статуса Киева к церковному статусу митрополии позволяла рассматривать Киевский престол как знак столичного статуса Киева — центра «всей Руси». Легитимация Руси как единого государства осуществлялась через *греческую* церковь — *греческую* и потому, что «русская» митрополия входила в юрисдикцию Константинопольской поместной церкви, и потому, что «греческий» было синонимом принадлежности к культуре письменной, «высокой», а не традиционной и архаической.

Однако реальность вовсе не исключала архаику из символического мировосприятия. Принимая объяснение А. Н. Назаренко как вполне соответствующее ментальности средневековой *христианской* Руси, примем во внимание также и глубинную архаичную семантику города, которая влияла и на понимание современниками христианских религиозных и церковных образов.

И в древнееврейском, и в древнегреческом сознании приписывание городу женского рода не было простой условностью. Это, в частности, показала О. М. Фрейденберг в 20—30 гг. прошлого века<sup>3</sup>. Особенно интересна с этой точки зрения её лекция «Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии)», прочитанная ещё в 1923 г. Ссылаясь на И. Г. Франк-Каменецкого, показавшего, что образ Иерусалима в виде женщины отражает идею матери-земли — божества плодородия, О. М. Фрейденберг развернула схему связи этого божества с божеством местности. «Божество местности позднее становится божеством всякого поселения, в частности с развитием производства, и божеством города; поэтому в древних языках, в том числе и еврейском и в греческом, город — женского рода. Это женское божество плодородия, мать-земля, имеет супруга, бога небесного, который оплодотворяет её светом и влагой»<sup>4</sup>. Священный брак бога неба с богиней земли совершается каждый год; расставание их также циклично и символически изображается как битва с врагами. Фрейденберг приводит описание победы над врагами в символическом виде жатвы и жатвенного праздника в книге пророка Исаяи и показывает евангельскую параллель этому образу — въезд Иисуса в Иерусалим на осле в



О. М. Фрейденберг

<sup>1</sup> Цит. по: Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.). М., 2000. С. 37.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

<sup>4</sup> Там же. С. 495.

праздник Кущей. «Там и тут праздник жатвы и торжественного входа через ворота; но в евангелиях женская роль города сведена почти на нет, а в Библии ещё ясно видно, что весь этот праздник жатвы параллелен празднику священного брака между богом и богиней данной местности, между мужским и женским богами Иерусалима»<sup>1</sup>. «Но почему плодородие соединено со въездом в город? Если город, как и земля, представлялся женщиной, а брачащееся божество въезжало в город, то в силу конкретного мышления самый въезд уже олицетворял половой акт; входя в город, бог оплодотворял его (её). Поэтому ворота должны были представляться в виде женского органа производительности»<sup>2</sup>.

По законам архаического мышления каждый образ имеет множество соответствий в зависимости от того, в каком контексте производится сравнение и отождествление. Ворота города, как и дверь в доме, не являются просто обозначением какой-то части человеческого тела: это прежде всего граница между «своим» и «чужим», требующая соблюдения целого ряда обрядов и оставившая после себя в народном сознании множество обычаев и речевых оборотов (вроде «без Бога ни до порога» — на пороге, входя в дом, надо было креститься, как бы освящая его). Но в определённом ряду сопоставлений город и дом отождествлялись с человеческим телом.

Национальной реликвией Польши является меч по имени Щербец, который с XIV века служил коронации польских королей. Согласно легенде, он был пощерблён во время осады Киева польским королём Болеславом Храбрым в начале XII в., когда король рубил им киевские Золотые ворота. На самом деле, когда меч был сделан, Болеслава I Храброго давно не было на свете и штурмы Киевских ворот им и его преемником давно были в прошлом. Но легендарный характер сведений о нанесении ударов мечом по воротам лишь подчеркивает ритуальный, символический характер этого действия. Совершая насилие над главными воротами стольного града, враг действиями оскорбляет «мать городов русских» так же, как словесно оскорбило бы её матерное ругательство.

В тех же «Лекциях» О. М. Фрейденберг выдвинула предположение о связи образов ворот (двери) и стола, происходивших от простейшей конструкции — двух столбов, на которые сверху поперёк положен третий.

Этот поперечный столб символизировал, по мнению Фрейденберг, небесный свод. Стол, как и ворота (дверь), имел мифологическое значение. Исследовательница полагала, что стол появился в доме не столько из соображений удобства при принятии пищи, сколько как символ, благодаря которому приём пищи приобретал сакральный и космический характер общения с богами. Хотя эта гипотеза кажется очень уж большой натяжкой, тем не менее без подобных допущений трудно объяснить, почему покойника при прощании укладывают обязательно на стол (что подчеркивала Фрейденберг) и почему начать княжить называлось на Руси «сесть на



Польский коронационный меч Щербец

<sup>1</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 495—496.

<sup>2</sup> Там же. С. 497.





Мозаичная икона  
Божьей Матери «Нерушимая  
стена». Софийский собор. XI в.



Троицкая надвратная церковь над главными воротами Киево-Печерской лавры

стол» (термин «престол» возник позже под влиянием греческих церковных языковых образцов. В описании «венчания на престол», дошедших до нас со времён Московского царства, будущий царь *стоит* во время процедуры, а не садится на трон. Скорее всего, уже в Киевские времена выражение «сесть на стол» было метафорой).

Можно ли найти аналогии подобным дохристианским образам в мифологическом сознании русских? Без всякого сомнения можно утверждать, что определённое отождествление Киева как города с женским божеством — реалья нашей культурной истории. У Киева было особое отношение к Богородице. Пречистая Дева воспринималась как охранительница города, она в оборонной позе Одигитрии с поднятыми руками встречает верующих в Софийском соборе. Не случайно изображение Матери Божьей в Софии называлось «стена Нерушимая». Богородице посвящены и Десятинная церковь — первая каменная церковь на территории Киева, главный собор князя Владимира, и Софийский собор — главный собор князя Ярослава и его преемников (он назван Софийским потому, что София, греч. Σοφία, — значит 'Мудрость', то есть Христос, а Богородица, беременная Христом, есть Дом Мудрости). Главный собор Киево-Печерской лавры посвящён Успению Пресвятой Богородицы.

По-видимому, представление о роли городских стен и главных городских ворот имело и христианское истолкование, и параллельное архаичное, в чём-то существенном совпадавшее с реконструированным О. М. Фрейденберг. Обратим внимание на то обстоятельство, что в Киеве впервые в архитектурной истории над главными воротами города и монастыря были сооружены небольшие надвратные церкви, как бы благословляющие городские ворота. Церковь над Золотыми воротами была посвящена Благовещению. Благовещение — принесение Богоматери архангелом Гавриилом благой вести о том, что она родит Мессию — можно рассматривать как сакральный, духовный эквивалент земного брака. Ещё одна надвратная церковь была сооружена над главными воротами Киево-Печерской лавры. Она посвя-

щена празднику Святой Троицы. Этот праздник не соответствует празднику въезда Христа в Иерусалим, но имеет с ним общие черты: и тот, и другой — «зелёные» праздники. Праздник Троицы (Сочествия Святого Духа) совпадает с праздниками, имеющими языческое происхождение и связанными с праздниками урожая и плодородия. Таким же «зелёным» праздником был и праздник Кущей за десять дней до Пасхи, во время которого Христос и въехал в Иерусалим на осле, приветствуемый зелёными ветвями.

Такие совпадения могут говорить о том, что для «кыян» эпохи Средневековья их город сохранял особую связь со *своей* матерью-землёй, которая в их представлении была в чём-то идентична Богородице. Поскольку Киев был столицей Руси, то Богородица получала особые функции и как охранительница Руси.

Но речь идёт о том, что Киев, отождествляемый с его покровительницей — Божьей Матерью, как «мать городов русских» выступал в качестве символической родительницы по отношению ко всем городам Руси!

Сохранились сведения, что во время конфликтов в Швейцарии в соседнем, но враждебном кантоне над статуей Христа соседи и единоверцы глумились так, будто Иисус был *чужим богом*, — локальное сознание было сильнее общенационального и общехристианского. Иконы Богородицы, привезенные из Византии и оказавшиеся в конце концов вне Украины-Руси — одна во Владимире, другая в Ченстохове, третья в Вильнюсе, — долго воспринимались как разные Богоматери: Владимирская, Ченстоховская и Остробрамская.

Следует иметь в виду, что в сознании верующих христиан и Руси, и Западной Европы культы святых и даже Христа и Богородицы в разных местах как будто относились к разным священным персонажам.

Связь Киева с остальными городами Руси осознаётся как связь порождения, связь не только сакральная, но и семейная. В то время существовало понятие *пригород*, обозначавшее тот факт, что город-«родитель» основывал город-«потомок», некоторым образом в соответствии с внутрисемейными властными отношениями ему подчинённый. В Риме этот «пригород» назывался *колонией*. Киев-«мать городов русских» реально, конечно, не основывал всех русских городов в качестве своих пригородов, но отношение Киева к ним было аналогичным отношению родителей к детям.

Древнерусское средневековое общество, как и западноевропейское, было обществом иерархическим, а иерархия городов уподоблялась иерархии семейных отношений.

## О чём сожалел князь Игорь

Удельный князь Новгород-Северский Игорь Святославич в 1185 году предпринял неудачный поход на половцев, войско его было разбито, а сам он попал в плен. Походу («полку») Игоря предшествовали следующие события. В 1183 году Киевский князь Святослав Всеволодович совместно с соседними князьями предпринял удачный поход против половцев, взял много пленных и возвратился домой «со славой и честью великой». На следующий год половецкий хан Кончак



Памятник князю Игорю Святославичу  
в Новгороде-Северском

двинулся на Русь; Кончак начал переговоры с Черниговским князем, а Святослав пошёл навстречу половцам с союзником, сватом своим Рюриком. Битва была удачной для Руси. В следующем, 1185 году киевское войско вместе с берендеями ещё раз совершило удачный поход, и князь Святослав по своим делам уехал в землю вятичей. Тогда и Игорь, князь Новгород-Северский, решил самостоятельно пойти на половцев и позвал с собой брата из Трубчевска, племянника из Рильска и сына из Путивля. Вначале Игорь имел успех, но затем потерпел поражение, войско Игоря было перебито и частью пленено. Из плена князь Игорь бежал и после длительных странствий добрался до своего княжества, где был радостно встречен подданными, а потом навестил Чернигов и Киев. Так сообщает Ипатьевская летопись.

Поход Игоря, как видим, был одним из постоянных военных конфликтов, происходивших между кочевниками-кыпчаками и князьями Руси с переменным для каждой из сторон успехом. Поход стал хрестоматийным примером для воспитания русского патриотизма благодаря тому, что ему посвящена знаменитая поэма «Слово о полку Игореве». Поэма уцелела чудом — единственный список её был найден в конце XVIII в. любителем старины Мусиным-Пушкиным, с него была снята копия, а оригинал сгорел во время пожара Москвы в 1812 году. Это послужило поводом для сомнений в подлинности «Слова». До сих пор идут споры о времени написания, авторстве и даже о подлинности «Слова», но большинство исследователей считают, что она подлинна, написана по свежим следам событий и написана на юге, в киевском культурном круге. Примером оценки идейного содержания поэмы могут быть слова Б. А. Рыбакова: «Великая поэма и мудрый политический трактат, патриотический призыв к единству и повествование о делах одного лета 1185 г. — «Слово о полку Игореве» поражает нас необычайной широтой кругозора, охватом Европы и Руси с высоты соколиного полёта, глубиной проникновения в давние столетия родной истории, отстоявшие от автора на столько же, насколько он сам отстоит от нас, от наших дней»<sup>1</sup>.

В «Слове» есть несколько мест, понимание которых затрудняется ментальностью средневекового автора, столь далёкой от нашей. Прежде всего это — эпизод

<sup>1</sup> К читателю // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 5.



В. Васнецов. «После побоища Игоря Святославича с половцами»

возвращения Игоря из плена. В Ипатьевской летописи он описан как бытовое событие: «И шёл Игорь пешком до города Донца одиннадцать дней, а оттуда — в свой Новгород, и все обрадовались ему. Из Новгорода отправился он к брату своему Ярославу в Чернигов, прося помочь ему в обороне Посемья. Обрадовался Игорю Ярослав и обещал помочь. Оттуда направился Игорь в Киев, к великому князю Святославу, и рад был Игорю Святослав, а также и Рюрик, сват его»<sup>1</sup>. Но в поэме «Слово о полку Игореве» возвращение князя воспевается как победа. «Солнце светит на небе — Игорь-князь в Русской земле. Девы поют на Дунае — вьются голоса через море до Киева. Игорь едет по Боричеву к святой Богородице Пирогощей. Страны рады, города веселы. Спев песнь старым князьям, потом — молодым петь! Слава Игорю Святославичу, Буй-Туру Всеволоду, Владимиру Игоревичу! Здравы будьте, князья и дружина, выступая за христиан против полков поганых! Князьям слава и дружине!»<sup>2</sup>

Обратим внимание, что князь едет по Боричеву току на Подол, к подножию горы Хоревыцы, где находилась церковь Пирогощи, то есть едет *сверху*, из княжеского верхнего города, а не из Чернигова через переправу и Подол. Он едет на свидание не с князем, у которого уже был, а с Богородицей.

Нелогичность в оценке похода князя Игоря автором «Слова» отметил замечательный казахский поэт Олжас Сулейменов. Ему, этническому потомку древних кыпчаков и в то же время человеку русской культуры, воспитаннику Литературного института, впитавшему всю поэтику и все симпатии и антипатии «Слова», тем не менее чужды восторги по поводу разгрома русинами половецких кочевий, с плачем детей и женщин, расправами над мужчинами. По мнению Сулейменова,

<sup>1</sup> Летописные повести о походе князя Игоря // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 363.

<sup>2</sup> Слово о полку Игореве // Там же. С. 397.

из текста поэмы выпали какие-то строки, рассказывавшие о примирении Руси со Степью. Только такое примирение могло, с точки зрения здравого смысла, объяснить славословия по адресу князя, бежавшего из позорного плена.

Увы, ни тексты летописей, ни текст поэмы не дают никаких оснований предполагать, что автору и слушателям (читателям) их были свойственны сожаления по поводу конфликтов Руси и кыпчаков. Вот как описывает автор поэмы победу над половцами: «Спозаранку в пятницу потоптали они поганые полки половецкие и рассыпались стрелами по полю, помчали красных девушек половецких, а с ними золото, и паволоки, и дорогие аксамиты. Покрывалами, и плащами, и одеждами, и всякими нарядами половецкими стали мосты мостить по болотам и топям. Червлёный стяг, белое знамя, червлёный бунчук, серебряное копьё — храброму Святославичу!»<sup>1</sup> И, обращаясь к Суздальскому князю Всеволоду, автор говорит: «Если бы ты был здесь, то была бы невольница по ногате, а раб по резане» («была бы чага по ногате, а кощей по резане»)<sup>2</sup>.

Действительно, автор поэмы выражает сожаление по поводу того, что князья ссорятся между собой, выступают несогласованно. «О племянники мои, Игорь и Всеволод! — восклицает в поэме Киевский великий князь Святослав. — Рано вы начали Половецкую землю мечами терзать, а себе искать славу. Но не по чести (в оригинале «нечестно». — М. П.) одолели, не по чести кровь поганых пролили. Ваши храбрые сердца из твердого булата скованы и в дерзости закалены. Что же учинили вы моим серебряным седином!»<sup>3</sup>

Вот о чём сожалеет автор, действительно создатель великолепного художественного произведения и действительно патриот земли русской, — а вместе с ним сожалеет и Игорь, князь Новгород-Северский. Поход был плохо организован, князь Игорь не дождался войска, которое собрал в земле вятичей князь Киевский Святослав, и вместо дешёвых рабов и прочих трофеев русинов (“русских”) ожидали дома слёзы вдов и позор поражения.

Текст может быть понят, если мы будем относиться к славословию финальной части поэмы не как к сообщению об историческом событии приезда Игоря

в Киев, а как к литературной формуле. Если мы спрашиваем, какой литературный штамп мог бы лежать в основе такого сюжетного поворота, то наиболее правдоподобным ответом было бы сравнение его с сюжетом о *блудном сыне*.

Этот библейский сюжет был хорошо известен не только знатокам Библии, но и каждому верующему человеку Руси, так как теме блудного сына посвящено

богослужение второй недели из приготовительных дней к Великому посту. Тема блудного сына особенно тесно связана с идеей, которая спустя несколько столетий, в XVII веке, в русской литературе получила развитие в «Повести о горе-зло-

Своеобразный синтез языческих представлений о множественности душ человека и о неразрывности родовых уз как основе личного существования, с одной стороны, и библейских идей о грехе и покаянии, с другой, нашёл яркое художественное выражение уже в литературе XII века.

<sup>1</sup> Слово о полку Игореве // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 375.

<sup>2</sup> Там же. С. 381.

<sup>3</sup> Там же.

счастью». Речь идёт о греховности попыток молодого поколения самостоятельно, оторвавшись от отчего дома, найти своё счастье-долю. В «Повести о горе-злосчастьи» молодой человек, попытавшийся жить независимо и самостоятельно, после различных мытарств возвращается в отчий дом, кается и находит успокоение в церкви, приняв постриг. Неудача жизненных исканий компенсируется возвращением в свой родительский дом и благословением церкви, что представляет собой победу над тенью-двойником человека — его злым роком, *горем-злосчастьем*<sup>1</sup>.

Автор «Слова о полку Игореве» — книжник и христианин, но всё же в поэтике его, как отмечалось всеми её исследователями, наличествует мощный слой языческой образности и культуры. Он, конечно, — глубоко светский человек. И покаяние Игоря в его освещении отличается от покаянных мыслей, приписываемых князю-неудачнику монахом-летописцем. В летописи нравственные страдания Игоря описаны следующим образом: «Воскликнул тогда, говорят, Игорь: «Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом моим, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали невинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жёны с мужьями своими, дочери с матерями своими, подруга с подругой своей. И все были в смятении: тогда был полон и скорбь, живые мёртвым завидовали, а мёртвые радовались, что они, как святые мученики, в огне очистились от скверны этой жизни. Старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И всё это сделал я, — воскликнул Игорь, — и не достоин я остаться жить!»<sup>2</sup>

Этот покаянный пассаж, вложенный летописцем в уста князя Игоря, далёк от умонастроений певца — автора «Слова о полку Игореве». Летописец-черноризец нашёл слова, которыми можно описать ужас разгрома и поругания «своих», христиан, но он не употребил их для описания страданий «чужих», людей половецких. Впрочем, и в стане половецком не нашлось бы тогда тех, кто бы сострадал руси, которую так же жестоко батыры-степняки грабили, убивали и продавали в рабство.

Чтобы понять способ оценивать действительность, свойственный людям того времени, следует принимать во внимание очень важное обстоятельство, отмеченное И. Н. Данилевским. «Основным источником средств к существованию профессиональных воинов, естественно, была война. Следует заметить, что в ранних обществах целью ведения военных действий был, как правило, захват добычи, в том числе рабов. Гораздо реже речь шла о притязаниях на чужую территорию. Причиной этого, по наблюдению Л. Леви-Брюля, было особое отношение к земле, на которой проживал другой этнос»<sup>3</sup>. И далее для подкрепления своей мысли И. Н. Данилевский цитирует Л. Леви-Брюля, который отмечает неразрывную ми-

<sup>1</sup> См.: Лихачев Д. С. Жизнь человека в представлении неизвестного автора XVII века // Повесть о горе-злосчастьи. Л., 1984.

<sup>2</sup> Летописные повести о походе князя Игоря // Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 357.

<sup>3</sup> Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.) М., 2001. С. 126.

стическую связь архаичной общности с её территорией, принадлежащей духам покойных предков.

Конечно, связь с предками через «свою» этническую территорию всегда составляла препятствие для её захвата «чужими», но всё же препятствие не непреодолимое. Миграции целых этносов и даже великие переселения народов на чужие земли являются фактом истории. Захватчики приспосабливались к присутствию на их новой земле старых «чужих» духов, принимая в свой пантеон также и их, мистических хозяев здешних мест. Тем не менее И. Н. Данилевский совершенно прав, обращая внимание на то, что древние сообщества, как правило, не ставили целью военной деятельности завоевание новых земель. «Как правило» потому, что завоёвывавшие новые земли гигантские империи вроде империй Александра Македонского или Чингиз-хана в отдельных случаях всё же возникали (хотя и тут же распадались). Взаимодействие Руси со степью представляет собой пример типичного для древних сообществ военного взаимодействия, когда целью военных операций являлись оборона своих рубежей и захват добычи, прежде всего человеческого *полона*. Это обстоятельство и определило характер не только вооружённых сил, но и в целом государственности Руси. Она не была империей, ибо не ставила своей целью захват и колонизацию чужих земель, удовлетворяясь военными вылазками с захватом добычи.

Но, отвлекаясь от гуманитарных соображений и запоздалой скорби, по поводу которой можно лишь выразить сожаление потомкам всех участников тех далёких драм, констатируем фундаментальный факт, который умалчивался или недооценивался исследователями-марксистами. Киевская Русь была государством с развитым институтом рабовладения. Рабов захватывали на продажу, но, судя по тому, что автор «Слова» был бы рад, если бы раб стоил как тарелка постной каши (в 250 раз дешевле реальной рыночной цены), а рабыня — как поросёнок или баран (подешевела бы в 120 раз), главными покупателями были соотечественники. Рабов похищали не только в среде «чужих», прежде всего степняков-кочевников, но и среди «своих», если своими считать славян — жителей иных регионов Руси. Учитывая, что земли, на которые распадалась Русь, в основном базировались на древних «племенах»-микроэтносах, можно было найти в старых языческих племенных предрассудках нравственное оправдание отношения к «своим» славянам-христианам как к «чужим». И видимо, это и служило легитимацией лихих захватов с поруганием «братьев по крови» и «братьев во Христе».

Церковь решительно была против ограблений и порабощения «своих», христиан, но целые столетия после принятия христианства вооружённые конфликты между землями завершались приобретением полона с последующей продажей его в рабство. Князья-работорговцы находили простой выход из христианских запретов: полон тут же, в Киеве, продавался иноверцам-евреям, которые в свою очередь продавали его мусульманским купцам. Киев был крупным центром работорговли; отсюда караваны рабов шли на запад, через Прагу и Регенсбург в завоеванную арабами Испанию, и на восток через рынки Самарканда в Центральную Азию. На большей части империи ислама «категория белых рабов ограничивалась тюрками и представителями того неистощимого племени, которое дало

в Европе название этому сословию, т.е. славянами. Они ценились выше тюрков»<sup>1</sup>. Существовал рынок рабов и в христианнейшем Цареграде, где торговали человеческим товаром также и киевские купцы<sup>2</sup>.

Возвращаясь к вопросу, в чём, с точки зрения современников, состояло прегрешение Игоря, мы можем увидеть общую черту и оценок автора «Слова», и церковно-монашеской оценки. «Вся Русь» выступает против усобиц, и даже половецкие нашествия рассматриваются как следствие этих усобиц. Но обратим внимание на заключительную часть «Слова о полку Игореве». В ней князья разделены на старших и младших, и автор «поёт славу» вначале старшим, а затем младшим. Это — призыв к иерархической солидарности «больших» и «малых», «старших» и «младших». И, как отмечалось в литературе, здесь позиция поэта совпадает с позицией автора другого, церковного произведения — «Слова о князьях». Последнее было провозглашено в богослужении по поводу дня поминаения святых Бориса и Глеба, убитых своим старшим братом Святополком Окаянным. Начинается же «Слово о князьях» следующим обращением: «Одумайтесь, князья, вы,



Мученики-страстотерпцы благоверные князья Борис и Глеб. Икона из Савво-Вишерского монастыря. XIII—начало XIV в.

что *старшей братии своей* (курсив мой. — М. П.) противитесь, рать воздвигаете и поганых на свою братью призываете — пока не обличил вас Бог на Страшном суде!»<sup>3</sup> И автор «Слова о полку Игореве» так же, признавая за молодыми воинские достоинства («ваши храбрые сердца из твердого булата скованы и в дерзости закалены»), всё же на первое место в финальной «славе» ставит старших.

Усобицы — продукт непослушания старшим, вполне в духе притчи о блудном сыне. Романтическая трактовка призыва к дисциплине и послушанию как призыва глубоко патриотического имела вполне определённый политический смысл. В условиях позднейшей российской и советской истории, когда сильное государство было идеалом имперской идеологии, возобладала ностальгическая тоска по сильной власти времён Владимира, без колебаний решившегося на войну с сыном Ярославом ради защиты безусловной власти Киева над «всей Русью».

<sup>1</sup> Мец А. Мусульманский Ренессанс. М, 1973. С. 141.

<sup>2</sup> См.: Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973. С. 76—77.

<sup>3</sup> Слово о князьях // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 339.



## Власть над жизнью и свободой

В «Русской правде» и «Пространной правде» расписаны все случаи нанесения обид людям различного социального положения, включая рабов, и предусмотрены наказания в виде штрафов (*продаж*), в том числе и за убийства, а также *уроков* за оскорбление достоинства (*срам*). За убийство раба нет виры (заменившей кровную месть), есть только *урок* хозяину (как бы за оскорбление) и 12 гривен *продажи* князю. Но нигде не сказано, как наказывается домовладыка за убийство *своего* челядина, в том числе и своего ребенка. Нельзя было портить *чужое* имущество (например, борти или скотину), нельзя было и убивать *чужого* домочадца. В римском праве в определение собственности входило право хозяина использовать свою вещь, использовать её продукты и уничтожить свою вещь (право *uti, frui et abuti*). Если речь идёт о рабе, то *abuti* и означает убийство раба хозяином, дозволенное и естественное, как и забой собственного скота или разрушение собственного дома. Подобных определений в «Русской правде» нет. Но указано, когда раба «бьют», то есть убивают: в случае, если раб оскорбил господина, он может быть убит хозяином на месте. Если же факт оскорбления установлен позже, в результате расследования, «Пространная правда» предписывала бить раба кнутом, привязав его к саням или возу. Но убийство в таком случае считалось кровопролитием.

Это — примеры властных или силовых отношений, которые можно назвать также отношениями господства и подчинения..

Имущественным отношениям в Киеве и Киевской Руси посвящена огромная литература. По преимуществу и властные (потестарные) отношения рассматриваются как производные от экономики, и лишь некоторые авторы делали попытки базироваться на потестарных отношениях как таких же базовых и исходных, как и остальные. В частности, А. Е. Пресняков искал основу положения смердов «не в поземельных, а в отношениях властной опеки, с одной, зависимости и повинностей — с другой стороны»<sup>1</sup>. В последующем в советской историографии эта позиция не получила развития.

Вот несколько примеров, которые требуют пояснения ментальности исторических персонажей в части, касающейся властных отношений.

Князь Юрий Долгорукий, сын Владимира Мономаха и правнук Ярослава Мудрого, известен как основатель Москвы. Первым собственником города был боярин Стефан Иванович Кучка. Согласно летописи, князь Юрий Владимирович убил боярина Кучку за то, что тот при встрече не оказал ему достаточного почтения. Возможно, это легенда. Но был ли подобный поступок вспыльчивого князя допустимым с точки зрения права и морали того времени? Если да, то оправдывалось ли это убийство правом князя на жизнь своих подданных?

Вот другая история, пересказанная в «Киево-Печерском патерике». Князь Киевский Ростислав Всеволодович перед походом приехал в монастырь за благословением. В это время монах Киево-Печерского монастыря преподобный Григорий спустился к Днепру, дабы омыть сосуд. Тут княжеские «отроки» стали над ним на-

<sup>1</sup> Пресняков А. Е. Княжое право в древней Руси. СПб., 1909. С. 286. См. также: Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973. С. 86.

смеяться, «метая срамные словеса». В ответ отец Григорий велел им покаяться, ибо иначе они все утонут вместе с князем. Князь Ростислав, услышав это, рассердился, велел связать старца и, привязав к нему камень, утопить. В ярости Ростислав Всеволодович уехал без благословения. Конечно, как и предсказывал преподобный, все они утонули<sup>1</sup>. Монах — автор патерика — осуждает поступок князя, но, вероятно, он был в рамках поведенческих норм военной верхушки той давней эпохи. Если это так, то каковы были эти нормы?

Наконец, можно привести примеры отношения к человеческой жизни в совершенно иной среде — отношения к жизни раба. Но здесь имелись строгие предписания правового порядка, приведённые выше.

Выражение К. Маркса «обмен человеческой деятельностью» как нельзя лучше подходит для обозначения того обмена, который обеспечивает функционирование общества как целостности. Но концепция материализма, стремящаяся найти экономическую основу для всех форм обмена человеческой деятельностью и объяснить всё через экономические интересы социальных классов, не позволяет проникнуть в ментальность носителей давних культур и даже произвести убедительную классификацию «форм человеческой деятельности». Попытки свести все отношения к экономике, в частности к поземельным отношениям, оставляют непонятными нормы и структуры повседневности, мотивацию поступков и способы их оценок.

Отношение к человеческой жизни и смерти — а во всех перечисленных случаях речь идёт об этом — является не только чертой права и морали, но и обобщённой характеристикой культуры. Если мы не будем пытаться сводить отношения господства и подчинения к экономическим, то можно объединить в один класс следующие типы властных отношений, существовавших в Киевской Руси:

- отношения типа «старшие — младшие» в семье и в роду,
- отношения типа «господин — раб»,
- отношения типа «начальник — подчинённый» в структуре государственного характера (военной или административной).

Есть ли что-то общее у этих отношений?

Можно показать на многих примерах, что внутрисемейные отношения служили образцом (парадигмой) или моделью для всех иных властных отношений. Власть осмысливалась через самые древние отношения господства и подчинения, присущие семье и роду.

Отец являлся носителем власти над своей *чадью* или *челядью*, — над тем обществом, которое в Риме называлось *familia*. «Чадо» означает 'ребёнок', но когда мы говорим о *чади* или *челяди* как социальной группе, нельзя закрывать глаза на то, что в состав чади — членов *familia* — входили как дети хозяина, так и рабы и иные зависимые люди. Как *челядь*, так и *семья* означали и домочадцев, и рабов<sup>2</sup>. «Дом» знатного боярина, варяга Шимона насчитывал 3 тыс. человек. Это — и дети, и все остальные, находившиеся на службе в разном статусе, и какие-то свободные люди, жившие в «доме» боярина за его счёт, и его вооружённые люди. Конечно, родных сыновей не отождествляли с рабами, но вспомним и то, что в

<sup>1</sup> См.: Киево-Печерский патерик. К., 1991. С. 136—137.

<sup>2</sup> См.: Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903. С. 893.

Риме вплоть до реформ императора Августа сыновья свободных римлян владели своим имуществом (в том числе трофеем, приобретённым ими в походе) только на ограниченных правах *пекулия* — так же, как и рабы. Подлинным хозяином-собственником имущества, и детей, и рабов являлся глава семьи, *домовладыка*, у римлян — *paterfamilias*.

Тот факт, что семейные отношения являлись образцом, моделью или парадигмой для статуса владыки, виден на формулах отношений внутри княжеского рода — Рюриковичей. Очень красноречивую деталь отметила В. Ю. Франчук, исследовавшая язык летописных материалов. Члены княжеского рода не обращались друг к другу со словом «князь»; только подчинённые называли властелина князем (или словом «князь» вместе с личным именем, а также через *господине*). Князья же обращались друг к другу *брате*, *сыновче*, случается *брате и свате*, есть даже *брате и сыну*. «Сыновцами» (племянниками) киевский князь Святослав в «Слове» называет своих двоюродных братьев Игоря и Всеволода потому, что они находятся по отношению к нему в таком же социальном ранге, как и племянник по отношению к дяде. Если можно так выразиться, по родству Святослав — двоюродный брат Игорю и Всеволоду, а по должности — их дядя. Все члены рода Рюриковичей — *братья*, как члены одной корпорации, но старшинство Киевского князя отмечается тем, что он одновременно (в социальном смысле) является по рангу *отцом* всем членам рода (откуда *брате и сыну*)<sup>1</sup>.

Власть Киевского князя, таким образом, уподоблена власти *отца*. Аналогичным образом положение раба в доме было уподоблено положению ребёнка — как и за проступки своего чада, домовладыка нёс ответственность за проступки холопа, чужой не мог наказывать за содеянные проступки ни ребёнка, ни холопа — право на наказание принадлежало только домовладыке. Это нам понятно и, что касается детей, представляется вполне естественным даже сегодня. Подвластные члены челяди называются «детскими» и «отроками», что не требует объяснений. Отношение к рабу — отношение власти так же, как и отношение к остальным челядинам, в том числе к детям. И даже продавать детей можно было — так же, как продавать холопов. В голодные годы продажа челяди, в т. ч. детей и жён, была частым случаем. В «Заповедях» митрополита Георгия продажа или дарение детей во время бедствий разного рода вообще не осуждается, а за продажу ребёнка в случае, если мать может его содержать, — 8 лет эпитимии (церковного наказания). Если мать осталась одна и отец неизвестен, то продажа ребёнка частично оправдывалась, но тем не менее считалась грехом и требовала 6 лет эпитимии<sup>2</sup>.

Существо отношений власти видно на примере статуса *холопа*, как называли раба. Это существо очень хорошо показал В. В. Колесов. «Холоп поначалу не был представителем особого класса, его положение всегда оставалось относительным: холопом является человек *в отношении* к своему господину, но не сам по себе. Тот, кто решился служить другому, — холоп, таково основное значение слова в Древней Руси. В этом сохраняется что-то и от родового быта, в котором холоп — молодой представитель племени, он служит старшему в роде — как чадо, как отрок, как человек (молодой человек). Холопом можно стать добровольно,

<sup>1</sup> См.: Франчук В. Ю. Киевская летопись. К., 1986. С. 105—108.

<sup>2</sup> См.: Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М.; Л., 1966. С. 187.

для этого достаточно продать себя в присутствии свидетеля, жениться на рабе или поступить в услужение к боярину или князю тиуном или ключником — стать их «домочадцем»<sup>1</sup>. В современных языках сохранилась память о разных сторонах холопства: в польском *chłop* означает ‘крестьянин’, в украинском *холопець* значит ‘младший член семьи’, ‘мальчик’, в русском *холоп* остался в значении ‘раб’, но не столько в буквальном, сколько в презрительно-оценочном смысле.

Статус холопа относителен или функционален, но существовало и холопство, так сказать, абсолютное или субстанциональное — *обельное* (‘круглое’). *Обельный холоп* был в правовом отношении преемником раба-чужого, захваченного в плен: он был лишён всех прав и обязанностей, за его убийство не платилась *вира* (выкупной платёж), он не платил штрафов-*продаж* или *уроков*. Иными словами, обельный холоп не был членом общества.

Исторически рабы, т. е. несвободные, были резко отделены от «своих». При этом смутная идея свободы и статуса свободного человека поначалу связана не столько с независимостью человека от чужой воли, сколько с принадлежностью к «своему» сообществу. «В каждом из индоевропейских обществ господствует противопоставление статусов свободного человека и раба. Человек рождается или свободным, или рабом»<sup>2</sup>, отмечает Бенвенист. Для обозначения *своих*, противостоявших рабам и чужим, древние индоевропейцы использовали слово с корнем \*leudh-, смысл которого выражал идею роста, развития, а отсюда и идея происхождения, корня, и, следовательно, *совокупности «своих» — совместно родившихся и выросших людей*. «Социальная значимость такого существительного, как \*leudh-, могла облегчить переход к значению ‘народ’ (как в старославянском *ljudije* и в германском *leod* ‘народ’)<sup>3</sup>. Отсюда и термин \*(e)leudheros (позднее греческое *элевтерия* ‘свобода’) для обозначения «принадлежности к «этническому корню» и состояния свободного человека. Таким образом, понятие *свобода* формируется на основе социализованного понятия «роста» — роста определённой социальной категории людей, развития определённого коллектива. Все люди, происходящие из этого «корня», ...наделяются качеством \*(e)leudheros»<sup>4</sup>.

«Свои» обозначаются сборным термином *людѣ*. Современное украинское *люд* ‘множество людей’ аналогично форме *дичь*; ни от *люд*, ни от *дичь* множественное число не образуется. Отдельный член множества *людѣ* назывался *людинѣ*, ср. украинское *людина*, по форме аналогичное *дичина*. Отсюда уже в старославянском множественное число — *людие*. *Людин* летописей — просто человек, то есть *свой*, а тем самым — *свободный*, не чужой, не (потенциальный) раб. Чужие несвободны по определению.

Фольклорно-этнографические материалы свидетельствуют о живучести этих глубоко архаичных представлений в народном сознании уже почти нашего времени. Воля противопоставляется не господству, подвластности, а принадлежности к миру *чужого*. «Воля — одно из ключевых понятий народного мировоззрения, соотносящееся с понятием **мир** (ср. с рус. *мир* и *воля*, *мирволить*, *мир*

<sup>1</sup> Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 167—168.

<sup>2</sup> Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 212.

<sup>3</sup> Там же. С. 213.

<sup>4</sup> Там же.

батюшка и воля-матушка и т. п.), — пишет А. В. Гура. — В фольклорных текстах и семейных обрядах мотив воли связывается прежде всего с девушкой, с атрибутами девичества и т. п.»<sup>1</sup>. Здесь также семейно-родовые отношения выступают в качестве модели для социальных. Когда девицу выдают замуж, воля «улетает в лес и скрывается», остаётся ей неволя — «доля горькая» (заметим, что *лес* на севере, *поле* на юге Руси — символическое обозначение мира чужого, неосвоенного, дикого и враждебного). Воля, которую имеет девушка в родном доме, *в своём роду*, противопоставляется неволе=горькой доле *в чужом доме*. В свадебных песнях-плачах русского Севера девушку отдают за «чужого-чуженина», и к его отрицательным качествам относится также и то, «что он вольная-вольница, самоволька-безгрозница»<sup>2</sup>. Человек свободен тогда, когда он в мире своих, а «чуж-чуженин», даже если он «вольная вольница», не принадлежит к свободным.

Следует отметить принципиальную разницу между римским правом и «Русской правдой» в отношении к рабам.

В Риме свой, единоплеменник не мог быть обращён в рабство и при этом оставаться римлянином. Если римлянина продавали в рабство, то только *trans Tiberim*, за Тибр, за пределы Города, ибо римлянин не мог быть рабом. Раб остаётся *чужим*. Таким же образом в Афинах

после реформ Солона были ликвидированы все долговые обязательства, которые могли привести свободного афинянина к статусу раба. Это существенно ухудшало положение рабов, приравнивая их как собственность к вещам и рабочему скоту. Но это и создавало институт свободы, свободного человека с его правами и достоинством.

В Киеве долговое рабство оставалось, существовали и промежуточные состояния — статусы *закупа* и *рядовича*, людей вроде бы свободных, но отрабатывающих хозяину долг (*куну*) или договорные обязательства (*ряд*). Таким же свободным, но подвластным являлся крестьянин-*смерд*. До реформ Мономаха хозяин нередко распоряжался жизнью и свободой этих зависимых людей так же, как жизнью и свободой холопа. Согласно «Пространной правде» Владимира Мономаха, закупы и рядовичи считались свободными, они превращались в рабов только после того, как нарушали условия найма (например, пытались бежать). Неплатежеспособный должник и преступник, не могущий выплатить судебные штрафы, продавались в холопы. Рабы, правда, тоже теоретически могли стать свободными, оплатив хозяину свою стоимость. Но статус холопов предполагал полную зависимость, да и практически было почти невозможно отработать свободу.

Когда заметная часть киевского общества из-за долгов оказалась на грани рабства, возник кризис, разрешённый с приходом к власти Владимира Мономаха. Тогда, казалось, настал час реформ, подобных реформам Солона, которые запретили в Афинах самозаклад и провели абсолютную грань между рабами и свободными. Но Владимир Мономах на этот шаг не решился, он только закрепил за находившимися в «зоне риска» людьми с долговыми обязательствами — рядо-

<sup>1</sup> Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 428.

<sup>2</sup> Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985. С. 37.

вичами и закупами — статус свободных людей. Отношение холопства осталось функциональным, практически неотличимым от любого иного отношения господства и подчинения.

Эта размытость статуса свободного русича стала источником как большей терпимости по отношению к рабам, так и большего деспотизма по отношению к свободным. В отношении холопского подчинения мог попасть любой свободный человек, если шёл к кому-то на службу. Сын Юрия Долгорукого (внука Мономахова) Ростислав, не помирившись с отцом, приехал к Киевскому князю и попросился к нему на службу: «За Русьскую землю хочу страдать и подле тебя ездить»<sup>1</sup>. В «Молении Даниила Заточника» говорится: «Ибо щедрый князь — отец многим слугам: многие ведь оставляют отца и мать и к нему приходят. Хорошему господину служа, дослужиться свободы, а злому господину служа, дослужиться ещё большего рабства»<sup>2</sup>. Судьба княжьего сына могла быть такой же холопской, как и судьба любого иного русина, оставившего родных и ушедшего в чужую семью «за Русьскую землю страдать». Шансы «дослужиться свободы» у него были примерно такие же, как и шансы «дослужиться ещё большего рабства».

Ситуация человека на службе решительно отличалась от статуса «обельного холопа», за убийство которого не платилась вира. Но, согласно принятой Мономаром «Пространной правде», и раб не является вещью: там сказано, что «раб не есть скот».

И. Н. Данилевский показал близость параллельных статей «Русской правды» и текстов из Библии, касающихся отношения к человеческой жизни и имуществу<sup>3</sup>. Так, и Библия, и «Русская правда» в близких выражениях запрещают нарушение межи земли, доставшейся человеку в удел («Русская правда» наказывала за это очень строго — 12 гривнами «за обиду»). Точно по процедуре, описанной в Библии, определяется в «Русской правде», что делать, кому искать преступника, если убит *княжий муж* или *людин* (свободный) неведомо кем — обязанность искать возлагалась на ту вервь, на чьей земле лежала «голова». Почти совпадают с библейскими тексты «Русской правды» о наказании вору: если его застанут на месте преступления ночью и убьют сразу, греха в том нет, но если его поймают и будут держать связанным, пока взойдёт солнце, и люди увидят его связанным, то после этого убийство вора и по Библии, и по «Русской правде» считалось преступлением.

Это последнее положение особенно интересно. В правовых документах Руси признаётся право на убийство холопа *на месте преступления* в случае, если он ударил или иным образом оскорбил хозяина. Но только в том случае, если убийство последовало немедленно после оскорбления, если оскорбивший свободного

На Руси с христианством была принята не греческая или римская модель рабовладения, а более либеральная по отношению к рабам библейская модель, охарактеризованная в Ветхом Завете.

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2 Ипатьевская летопись. СПб., 1843. С. 39.

<sup>2</sup> Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 393.

<sup>3</sup> См.: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.). М., 2001. С. 155.



Князь Юрий Владимирович  
Долгорукий.  
Портрет из «Царского  
титулярника». 1672 г.

человека холоп пойман «на горячем поступке». Когда спустя несколько столетий в Литовских Статутах была установлена смертная кара даже для знатного человека за убийство подчинённого ему простолюдина, речь тоже шла только о «горячем поступке»; в случае, если факт оскорбления и убийства надо было устанавливать по суду, шансов у родни убитого практически не было.

Право на немедленное убийство (даже чужого!) холопа в случае оскорбления объясняет приведенные выше казусы. Князь Юрий Долгорукий «имел право» убить боярина Кучку, потому что, с его точки зрения, тот оскорбил его, не оказав приличествующей чести при встрече, — ведь отношение князя к боярину было отношением господина к холопу. Интерпретация, впрочем, не бесспорная с точки зрения тогдашней ментальности, что и отразилось в неявной оценке киевлянами Юрия Владимировича как очень

жестокого князя. Князь Ростислав убил преподобного Григория не просто в приступе ярости, а потому, что своими пророчествами-угрозами монах оскорблял его княжеское достоинство. А по своим социальным взаимоотношениям князь относился в монаху как господин к холопу.

Эти примеры показывают, насколько сложно было определиться человеку в том социальном мире, в котором он жил. Страдания автора «Моления Даниила Заточника» есть страдания свободного человека, когда он попадает в ситуацию подчинения, холопской зависимости, поступая на службу к кому бы то ни было и даже просто оказываясь в соседстве с близким к знатному человеку рабом-управляющим (*тиуном*).

Как было уже сказано, в летописях часто рассказывается о том, как воины целовали крест (до принятия христианства — клялись оружием), но потом могли столь же легко отказаться от клятвы и целовать крест вчерашнему врагу. Создаётся впечатление, что в средневековой Руси слишком буквально понимали выражение «хозяин своего слова». Действительно, свободный человек, поступая на службу к князю, добровольно отдавал суверену свою свободу и жизнь. Но именно добровольность отличала его службу от рабской зависимости, а это означало, что дружинник мог отказаться от своего слова и перейти на службу к другому. Однако бесчестьем было проявить трусость во время боя (а у германцев в древнее время и того более — выжить в бою, если погиб предводитель). В общем преданность свободного дружинника своему князю имела рамки, которые он устанавливал сам своею волею. В этих рамках он *дарил* сюзерену свою свободу и жизнь, а князь *отдаивал* деньгами, подарками и постоянными пирами в-gridнице. Так сохранялась *честь* во взаимоотношениях князя и его дружины. Инициатором процесса, активным его центром и стержнем был князь. Материальные дары, которыми сопровождалось поддержание чести, лишь ощутимо выражали

тот обмен духовными и символическими ценностями, который обеспечивал равновесие системы.

Введение рабов и полурабов как бы внутрь социальной системы Руси облегчало их положение в обществе. Является ли это признаком прогресса или скорее признаком неразвитости отношений рабовладения в киевском обществе?

Чтобы оценить эти отношения, полезно провести параллель с недавним рабством на «чёрном континенте». В XIX в. путешественник Ливингстон описывал разговор с африканцем, совершившим самозаклад за три отреза ткани: «...он был совершенно уверен, что совершил выгодную сделку, продав себя, так как, если бы ему случилось заболеть, его хозяин должен был бы его содержать»<sup>1</sup>. Англичанина поражало равнодушие к личной свободе.

Можно сказать, что эфемерность границы между рабством и иными формами зависимости свидетельствует о неразвитости в обществе *института свободы* и соответствующих нравственных стереотипов.

Обыденность убийства дают почувствовать и тексты церковного права.

<...>

Церковь призывала предать земле останки неведомого человека, где бы они ни были найдены, — видимо, смерть безродного искателя счастья от болезни или в результате драки не была исключительным случаем, и никто не искал виновников. Впрочем, за убийство человека вообще, любого человека, независимо от его статуса, суровую эпитимию накладывала церковь, но это была лишь духовная санкция — иных полномочий церковь не имела.

Создаётся впечатление, что не только свобода, но и человеческая жизнь сама по себе в том обществе не представляла самостоятельной ценности.

Отношения «раб—хозяин» регламентировались только в свободном мире. В обществе, принимавшем римскую правовую культуру вместе католицизмом, торговля людьми была запрещена. Конечно, речь идёт только о «латинах». Холопье право Северо-Восточной Руси XIV — XV веков основывалось на нормах «Русской правды». Дополнение касалось обращения в холопство в наказание за воровство. При первой краже стоимость украденного и судебные штрафы оплачивались за счёт имущества преступника, но он оставался свободным; при второй краже его продавали в полное холопство. А при третьем рецидиве его вешали<sup>2</sup>.

Впервые явным образом в Украине наказание за убийство человека вообще, человека «простого состояния», в частности знатным человеком — шляхтичем, предусмотрено только в т. н. Литовских конституциях XVI в. Что же касается Российской империи, то после знаменитого «дела Салтычихи» Александр I велел юристам найти в законах, что полагается за убийство *своих* крепостных, — и оказалось, что этот случай законами и обычаями империи не предусмотрен. Барыня Салтыкова, скандально известная садистка, была осуждена на ссылку дворянским собранием как «плохая дворянка», то есть неформально и не на основании закона.

<sup>1</sup> Ливингстон Ч. и Д. Путешествие по Замбези с 1858 по 1864 г. М., 1958. С. 30.

<sup>2</sup> См.: Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973. С. 346—347.



## Князь

Если крестьянские, сельские миры на Руси представляли собой разобщённые и атомизированные общины, если города были практически автономны и влияли только на те сёла, которые к ним «тянули», то именно княжеский мир осуществлял объединение всех остальных миров в единую систему. Эта система называлась *державой* — от слова *держать*. В праславянском это слово означало 'держать' и 'владеть'<sup>1</sup>. Держание есть лишение подвластного собственной воли и подчинение «длинной руке» держателя, под которой он находится. В римском мире *imperium* 'империя', 'государство' происходит от *impero* 'повелевать', 'властвовать'; в арабском мире аналогично значение слова *султан*. (На современном украинском языке *держава* и значит 'государство'. В русском *держава* значит то же, что *государство*, но в торжественном смысле, скорее как *империя*).

Употреблялось два термина: *власть* — позаимствованное из книжно-болгарского высокое, литературное выражение, где действие властвования направлено «сверху вниз», и *волость* — бытовое, действующее как бы «внизу». *Волость* — это также территория, земля, на которую распространяется власть. Почти синонимом было позаимствованное из иранского (связанное с именем бога Митры) слово *мир* как в значении 'отсутствие войны', так и в значении 'организованная некоторым образом совокупность жителей поселения'. Княжеский мир как бы проникает во все остальные миры, которые он «держит» подобно жилам в едином государственном корпусе (теле). Кстати, слово *князь*, — как и *власть*, — также книжно-болгарского происхождения, имеющее германские (готские) корни; прежде властителя Киева называли по-хазарски — *каган*.

Киевский князь именуется *самовластцем* (калька от греческого *автокрáтор*), то есть властителем, который властен над самим собой, и сила-власть которого крáтос никем и ничем не ограничена. В идее *самовластца*, как показывает И. Н. Данилевский, заключается «едва ли не претензия на богоравность»<sup>2</sup>. Ярослав Мудрого летопись называет также *самодержцем*. О претензии Ростово-Суздальского князя Андрея Боголюбского на статус самовластца летописец говорит как о непомерных амбициях. Но когда речь идёт о Киевском великом князе как о самовластце, на деле формулируется представление о независимости *государства*, центром которого является Киев и Киевская земля. Был ли великий князь Киевский действительно подвластен только самому себе, т. е. был ли он самодержцем — абсолютным монархом, или он должен был считаться с какими-то иными, внешними факторами власти — ответы на этот вопрос из архаичного представления о *самовластце* или *самодержце* ещё не вытекают.

Как далеко простирались властные полномочия Киевского князя? Чем он был связан и ограничен?

Рассмотрим один красноречивый пример. В 1068 г. в пределы Руси вновь вторглись отряды кыпчаков («половцев»). В бою под Переяславом на реке Альте войска князей южной Руси были разбиты, князья бежали в Киев. В ту пору правила Русью сыновья Ярослава Мудрого: старший, Изяслав, был князем Киевским и

<sup>1</sup> См.: Етимологічний словник української мови. Т. 2. К., 1985. С. 39.

<sup>2</sup> Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков. М., 2000. С. 90.

как бы отцом-главой всей княжеской семьи, его братья «сидели» в остальных княжествах Украины-Руси: Святослав — в Чернигове, Всеволод — в Переяславе. Братья держали в Киеве рядом с княжескими хоромами на Горе в *порубе* (деревянной яме-клетки, используемой как тюрьма) князя Полоцкого Всеслава, — княжество Полоцкое давно было в натянутых отношениях с Киевом и фактически вышло из-под его контроля. Жители простонародного Подола собрались на вече и решили потребовать от князя продолжения борьбы с половцами. Они явились на Гору, где Изяслав сидел с братьями и дружиной в своём дворе, и потребовали, чтобы князь дал им коней и оружие и повёл на половцев. Князь Изяслав отказался. Киевляне бросились освобождать из тюрьмы Всеслава, чтобы провозгласить его князем. В суматохе Изяславу удалось бежать, толпа разграбила его двор и дворы знати, а затем и еврейские дома у Жидовских ворот. Во главе княжества мятежные киевляне поставили освобождённого ими из поруба Полоцкого князя. Неизвестно, состоялся ли поход ополчения против кыпчаков; в конце концов Всеслав бежал к себе в Полоцк, Изяслав вернулся с польскими отрядами под командованием короля Болеслава II Смелого, племянника своей жены, и вновь «сел на Киевский стол». А киевляне были подвергнуты жестоким наказаниям с пытками и убийствами.

На этом примере отчётливо видны различные властные факторы, или различные элементы киевской государственной власти. Во-первых, это сам князь как личность. Во-вторых, это дружина — вооружённая сила, на которую князь опирается. В-третьих, это городское сообщество, представленное вечевым собранием. Рассогласованность действий этих трёх элементов могла приводить к катастрофе, когда судьба княжения решалась игрой сил и случаем.

В зачаточной форме мы имеем здесь парадоксальную ситуацию несовпадения «всеобщей воли» и «воли всех», которая в философии получила освещение у Руссо и Канта. Как выразитель «*всеобщей воли*» «самовластный» князь независим от «всех» ему подчинённых и воплощает высшую силу, как воплощение «воли *всех*» князь нуждается в поддержке своей власти снизу, «землём».

Князь занимал определённую ступень в иерархии властных отношений в Руси. «Место» каждого князя определялось (1) его личными достоинствами, в первую очередь позицией в роду Рюриковичей, (2) силой подчинённых ему вооружённых



Князь Киевский  
Изяслав Ярославич



Князь Полоцкий  
Всеслав Брючиславич

людей, (3) значением города, в котором князь «сидел», и прочностью городской поддержки. На вершине иерархии находился Киевский великий князь. И хотя он уже в силу статуса Киева как «стольного града» являлся самовластцем и самодержцем, абсолютной власти он не имел.

Князь как носитель харизмы репрезентирует подчинённую ему общность как целое. Независимость князя от «воли всех» в его городе, его универсально-представительская роль находят выражение в родовом характере власти. В Киевской Руси правит князь, но правит он как представитель *рода*, отмеченного особой «благодатью», — рода («династии») Рюриковичей. Правит не род, правит князь единолично, но власть он получает как представитель рода, то есть представитель предков. Поэтому в случае смерти князя его преемником являлся скорее не старший сын, а старший *в роду*. Род или ветвь рода мог быть более или менее авторитетным в данном городе и в данной земле. Так, киевляне отказывались идти войной против князей, принадлежавших к родовой ветви Владимира Мономаха, авторитет и харизма которого распространялись, таким образом, и на его род. Но если выбор был между Мономаховичами-Мстиславичами и Мономаховичами-Юрьевичами, потомками двух братьев, то киевляне предпочитали Мстиславичей.

Интересно в связи с этим, как определяет себя князь — член княжеского рода — по отношению к своим подданным как к этносу. Ведь князья нередко меняли город-«стол», то есть место жительства, а вместе с ним этническое окружение («племя», «язык»). Во второй половине XII ст. ссорятся два претендента на «стол», и Ярослав говорит Святославу: «Зачем тебе наша отчина? Тебе эта сторона не надобна». Святослав отвечает: «Я не угрин, не лях, но мы одного деда внуки, а сколько тебе к нему, столько и мне»<sup>1</sup> (перевод мой. — М. П.). Не венгр, не поляк — а кто? Ответ, казалось бы, должен быть: русин, или словенин новгородский, или кривич. Но князь отвечает «мы одного деда внуки», *ссылается на род*, так как *княжеский* род являлся особой единицей, не сопоставимой с этническими, находящейся над ними.

Не отождествляет себя князь и с городом или землей, которой он правит. В ходе дробления Руси на уделы сложились земли Суздальская, Черниговская, Галицкая, Смоленская, Полоцкая и Рязанская (Киевское и Новгородское княжества считались как бы общерусскими), но в восприятии людей того времени это не были провинции, управляемые представителями центральной (Киевской) власти. «Человек XII—XIII веков подошёл бы к проблеме с другой стороны, — пишет А. П. Толочко. — Он, быть может, и оставил бы очертания земель (если бы ему объяснили концепцию инструментальной карты), но ярлыки на них заменил бы на «Ольговичи», «Юрьевичи», «Ростиславичи» и т. д. Князья (видимо, и все остальные) мыслили Русь не в виде территориальных массивов, но в виде групп семейств княжеского рода»<sup>2</sup>. Землю средневековый человек видит как власть-волесть, на которую сила-κράτος властелина как бы опускается сверху.

Но в том же столетии действуют в княжеской среде и другие критерии идентификации, связанные с собственностью в «родном доме». Святослав Всеволо-

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. С. 110.

<sup>2</sup> Толочко А. П. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; К., 2005. С. 294.

дович просит у Киевского князя Изяслава: «Отче! Пусти меня прежде к Чернигову, там у меня жизнь вся. У брата моего у Володимира и у Изяслава хочу волость просить»<sup>1</sup> (перевод мой. — М. П.). Ссылка на «всю жизнь» встречается уже в XII ст. часто, означает она, конечно, имение, т. е. земли, дом, челядь, имущество.

Может вызвать удивление упомянутая выше запись договора купли великой княгиней у киевлян «земли Бояней» на стене Киевской Софии — княгиня выступает в роли собственника как частное лицо! «Жизнь» князя есть его имущество и люди, на которых непосредственно распространяется его власть, — его челядь. Существенно, что князь не был собственником государственного имущества — у него была своя собственность, отличная от собственности государства. «На княжеские нужды, на содержание его двора идёт 1/3 его доходов-даней, а 2/3 идут на государственные нужды»<sup>2</sup>. Не только городское сообщество, но и государство как репрезентант «волости», «земли» противостоит личности князя в качестве собственника доходов и имущества, находящегося в «воле всех».

По мере того как растёт и приумножается «жизнь» князя в его уделе, крепнут и партикулярные духовные связи его со своей землёй. Когда новгородцы на вече избрали Мстислава своим князем и прислали послов с приглашением княжить, Мстислав, «не желая идти из Русьской земли», обратился к братьям: «Яко же не могу идти из отчины своей и с братьей своей разойтись». «Хочу страдать от всего сердца за отчину свою, всегда к великому делу стремясь, размышляя с мужами своими, желая исполнить отечество своё». Князья же отвечали: «Брате! Если зовут тебя с честью, иди; разве там не наша отчина?» Послушав их, Мстислав уехал с новгородскими боярами, «так положив на уме своём: «Если Бог даст мне дни здоровья, то не смогу никак русьскую землю забыть»<sup>3</sup> (перевод мой. — М. П.).

Первоначально за этим следовало после смерти князя передвижение каждого члена рода на ступеньку выше. Но после Ярослава съездом его сыновей было решено каждому выделить его *отчину*, и дальнейшие продвижения осуществлялись каждой ветвью княжеского рода в своей *отчине-уделе*. Это, впрочем, не добавило стабильности системе княжеской власти, так как княжеское семейное разветвлённое *древо* не хотело укладываться в *линию* преемственности. «Ты нам брат старший, а если нам не дашь, то нам самим себе поискать»<sup>4</sup> (перевод мой. — М. П.). Каждый удельный князь стремился повысить свой ранг. «С хорошим советчиком совещаюсь, князь высокого стола добудет, а с дурным советчиком и меньшего лишится», — говорится в «Молении Даниила Заточника»<sup>5</sup>. Князь, таким образом, всё время стремился добыть «более высокий стол» и всё время

В Византии правил лично император, его власть простиралась и на процедуру наследования власти, так что преемника он назначал сам — как соправителя (обычно это был его сын), и тот наследовал императору после его смерти. В Киеве наследником великого князя становился обычно старший из братьев.

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. С. 31.

<sup>2</sup> Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1949. С. 129.

<sup>3</sup> Там же. С. 120.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 2. С. 18.

<sup>5</sup> Моление Даниила Заточника. С. 395.

опасался, что лишится и того малого, чем сейчас обладает. Насильственное воцарение на княжеском «столе», в том числе и в Киеве, нарушало принятый порядок, но оно же свидетельствовало об удачливости князя, то есть о наличии у него харизмы, и поэтому могло приниматься городом и землёй. По подсчётам С. Томашевского, в Киеве между 1146 и 1246 годами правители менялись 47 раз; 35 княжений продолжались меньше года каждое, а 24 князя правили, возвращаясь по несколько раз на престол<sup>1</sup>.

Святость княжеского рода — пережиток древнейшего культа предков. В глубочайшей древности, как свидетельствует индоевропеистика, верховный вождь был не столько военным предводителем, сколько жрецом. Церковное благословение христианских времён замещает наследственную передачу особой жреческой силы-кратос, свойственной роду-правителю. Но процедура давания имени княжатам отличалась от обычного христианского крещения. Так, мы знаем из летописи, что Ярослав Мудрый (а не священник!) дал своему внуку, впоследствии князю Мономаху, имена *Владимир* и *Василий* (так звали великого князя Киевского Владимира-Василия Равноапостольного, крестителя Руси, отца Ярослава).

Чтобы оценить этот факт, следует принять во внимание не только христианские, но и дохристианские представления о душе, связанные с именем. Разобраться в этом — значит ответить на вопрос, поставленный Ницше: «кто говорит во мне, когда я говорю?» применительно ко временам Руси. Если считать, что душ много, то этот вопрос Ницше теряет свою метафоричность и может быть понят буквально: какая из моих душ говорит во мне?

Христианство приняло те представления о душе и теле, которые пришли к нему от Платона через неоплатоников. Но оставалась в христианской традиции и концепция Аристотеля, согласно которой у человека есть не одна, а три души — рациональная, чувственная и вегетативная. Эта традиция была ближе к архаическим представлениям о множественности душ, чем платонистская. Представления о множественности душ различны у разных народов, но общим является выделение из множества душ *души-личности*, воплощавшей неповторимость человеческого Я и ассоциируемой с образом в зеркале или следом в глине или воске, с маской, тенью и т. п., но прежде всего — с именем<sup>2</sup>. В римском праве на основе этого представления сформулировано понятие *persona*; оно означало первоначально 'маска' (восковые маски у римлян символизировали душу-личность и сохранялись в семье после смерти их носителей), а затем личность как субъекта мысли и действия, именно того, который «говорит, когда я говорю» и который ответственен за мои слова и действия.

Существовали княжеские имена, различные у разных княжеских родов. Из числа наиболее употребительных в роду имён и выбирались *языческие* имена князей. Церковные имена князей знала в основном церковь, а для русинов существенны были имена языческие. Церковное (крестильное) имя соответствовало календарному «дню ангела» и определяло священного покровителя, тогда как языческое имя указывало на отдельную «личную» душу или «часть» души, определяющую Я человека. Впрочем, как видим, и христианское имя будущему князю

---

<sup>1</sup> См.: Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. К., 1997. С. 43.

<sup>2</sup> См. по этому поводу: Попович М. В. Мировоззрение древних славян. К., 1985. С. 62—74.

определял (по крайней мере иногда) правящий князь. Языческое имя состояло из двух частей; во вторую часть входил формант *-слав* или (значительно реже) — *-мир* или *-полк*. Таким образом, имя указывало на харизму-славу, которую содержала «душа» княжеской личности.

Но эти два имени, крестильное и языческое, не полностью определяли душу князя. Он был также потомком — сыном, что у всех славян обозначалось его *отчеством* с формантом *-ич*. В человеке, таким образом, жили также его предки, и иногда говорил в нем именно предок, а не он сам. Право на отчество имел, несомненно, только княжеский род (позже такое право в России дали дворянству, и уже в XIX в. отчества добился «средний класс»). Это значило, что субъектом мысли и действия князя он сам являлся в такой же мере, как и его отец (отцы).

Одной из главных функций князя была судебная власть. Довольно скоро князь перестал самолично заниматься судебным разбором конфликтов и переделал это своим служащим-*тиунам*, что вызывало нарекания подвластных. Но учитывая то, что княжеский суд был как бы дополнением к обычаю, вмешательство княжеских слуг было периодичным. Начиная с «Краткой правды», в судебную практику вводится замена или дополнение кровной мести денежными выплатами: *вира* — денежный эквивалент кровной мести. Урок платился обидчиком потерпевшему в возмещение ущерба, в том числе морального, а *продажа* (штраф) — князю в казну. Например, если некто изнасиловал *чужую* рабыню, он платил, кроме продажи-штрафа, «за срам» урок — но не обиженной, а её хозяйину! Князя, собственно, не интересовало, как разберутся между собой конфликтующие стороны: ему было важно получить свой штраф. Княжеские тиуны разъезжали по весям в сопровождении *метельщиков* (вооружённых людей), разбирались, какие нарушения порядка произошли со времени предыдущего посещения, и получали свои деньги.

Первый письменный правовой документ Руси — «Русьская правда» XI в., или «Краткая правда» — состоял из древнейшей части, составленной ещё при Ярославе Мудром (возможно, им самим) и принятой его сыновьями более полной редакции («Устав Ярославичей», датируемый М. Н. Тихомировым 1072 годом). В 1115 г. принята написанная, как полагают некоторые историки, самим Владимиром Мономахом «Пространная правда». Сохранилось множество списков этого юридического документа, которым пользовались судебные власти несколько столетий.

Каким же образом принимались или утверждались эти кодексы? «Краткая правда» принята съездом сыновей покойного уже Ярослава. «Пространная правда» была принята в княжеском селе Берестове также на некоем съезде. Но князья ранее собрались в Вышгороде, перессорились там и разъехались, и Владимир Мономах собрал в Берестове только свою дружину, которая и утвердила «Пространную правду». Авторитета Киевского великого князя как главы рода Рюриковичей было достаточно, чтобы его «Пространная правда» стала правовым кодексом всей Руси.

Следует, однако, иметь в виду, что «Правда» и краткой, и пространной редакции не была кодексом законов в обычном смысле слова; она надстраивалась над обычным правом или «пристраивалась» к нему, применяя последнее к нормам писаного права постольку, поскольку это было возможно.

Таким образом, жизнь среднего обывателя Руси проходила в основном в рамках обычаев, большинство бытовых конфликтов в Руси решалось на основе обычного права, без вмешательства княжеской власти.

В качестве великого князя всей Руси Киевский князь не командовал объединёнными силами князей всего государства, даже Руси-Украины — общие походы нескольких князей совершались нередко, но в летописях не встречается упоминаний об общей рати *под единым командованием*. Первый созыв общерусского войска совершила Москва во второй половине XIV в. Обычный состав войска — полки большой, правой и левой руки. Власть великого князя скорее напоминает власть старшего брата или отцовскую власть, основанную на традиционном авторитете.

Наконец, даже великий князь Киевский не мог быть уверен, что его не сбросит со «стола» либо более удачливый родственник, либо взбунтовавшееся городское вече. На положение всевластного самодержца статус великого князя мало похож.

Всеми историками признаётся тот факт, что сильная централизованная власть свойственна лишь ранней истории Киевской Руси, апогей её — княжение Владимира и, может быть, Ярослава, а дальше наступает период «феодалной раздробленности» или удельных княжеств. В связи с этим время Владимирово многими рассматривается как период расцвета Киевской Руси. Тем не менее признано также, что культурный подъём начинается только с Крещением Руси. Это верно также и с точки зрения политической культуры: писаное право формулируется только после смерти Ярослава и принимает окончательный вид при его внуке. Таким образом, культурный расцвет Руси достиг вершин именно при слабости централизации власти.

## Дружина

В связи с Киевским восстанием 1068 г. историки спорят о том, почему Изяслав не вооружил киевлян и не пошёл с ними на половцев. Л. В. Черепнин полагал, что у Изяслава просто не было ни коней, ни оружия (так думает и П. П. Толочко)<sup>1</sup>; другие историки видели в отказе Изяслава страх перед восставшими народными массами. Но обратим внимание на то, что народ *мог* получить у князя и коней, и оружие — всеобщее вооружение с помощью князя киевлян, как и иных горожан, было, очевидно, в обычаях времени. «Полк» (позаимствованное у готов *folk*) означало и 'вооружённый народ', и 'поход'; «Слово о полку Игореве» иллюстрирует эту двойственность смысла. Иногда народ требовал у князя снарядить вылазку против каких-нибудь врагов, чтобы захватить добро и людей, — примеры тому описаны в летописных материалах. Князья — по крайней мере удачливые и не очень бедные — имели собственные конные хозяйства и запасы оружия.

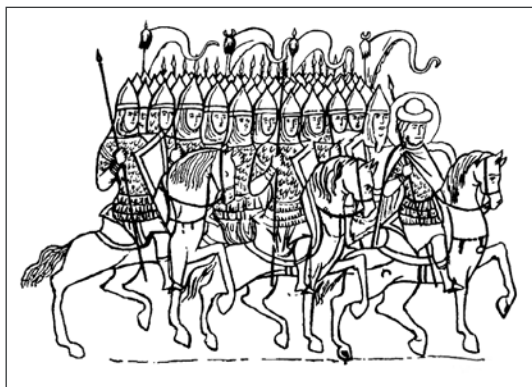
Но наряду с эпизодическим всенародным вооружением (*ополчением*) войско составляла постоянная дружина. *Малая дружина* была всегда при нём, в случае нужды призывалась и *большая дружина*. «Большие» и «меньшие» в то время означало также «старшие» (главные) и «младшие» (не главные), хотя обычно малую дружину рассматривают как постоянное ядро большой, самое надёжное и близкое окружение князя. Не исключено, что младшая дружина — нечто вро-

<sup>1</sup> См.: Толочко Петро. Київська Русь. К., 1996.

де его личной охраны, пребывавшей в статусе полного подчинения военному вождю. Именно с младшей дружиной Новгородский князь Александр нанёс поражение небольшой шведской экспедиции на Неве, что впоследствии изображалось как судьбоносная победа, принеся князю задним числом звание Невского. В большую дружину входили опытные воины, призываемые князем в случае военной нужды со своей челядью. Старших и более опытных княжих людей называли *боярами* (вероятно, от тюркского; могло это слово прийти с христианством от болгар. *Боиляр, боляр* — множественное число от *боил*, термин, у тюрков-булгар обозначавший высокий ранг иерархии, соответствовавший греческому *патрикий*). Младшая дружина действительно была младшей по рангу, так как находилась на положении челяди князя; с другой стороны, она реально была выше, так как близость к князю давала возможность влияния. С XII ст. малую дружину называют *дворянами*; именно из дворянства формируется княжеская администрация.

Франко Кардини, исследовавший образование рыцарства как сословия и как особой культурной группы средневековой Европы, отмечает самый существенный, с его точки зрения, момент: вступление (через ритуалы инициации) молодого человека в сообщество, *не связанное кровнородственными узами, но объединённое гораздо более мощными связями — доблестью и общностью судьбы, в особое братство — братство по этическому содержанию отношений*<sup>1</sup>. «Итак, с одной стороны, «род» (*Sippe*) со своим хтоническим культом общего предка, правами-обязанностями, которые отдельный человек возлагает на себя по отношению к единокровным. С другой — воинское сообщество, сплочённое вокруг своего сюзерена. Эта группа следует за своим вождём, они его друзья-телохранители, по-немецки *Gefolgschaft*, где акцентируется вертикальная система «вождь—рядовой», по-латыни *comitatus*, термин, передающий горизонтальную связанность отношений между боевыми друзьями, групповую солидарность равных друг другу товарищей»<sup>2</sup>.

В военном быту древних скандинавов оставались существенными и отношения родства, и отношения типа *comitatus*, нем. *Gefolgschaft*. Дружина называлась у новгородцев по-шведски — *гридь* (это слово перешло затем и на «украинский» юг). Гридь пиновала, а быть может, и ночевала в *гриднице* — большой комнате в княжеских хоробах. *Grid* в скандинавских странах означало 'дом,



Княжеская дружина. Дружина князя Бориса  
(из «Жития Бориса и Глеба»)

На организацию славянских дружин оказали влияние скандинавские дружинные обычаи.

<sup>1</sup> Кардини Франко. Истоки средневекового рыцарства. М., 1997. С. 106.

<sup>2</sup> Там же.



постоянное место жительства, где человек находится на службе, дружина<sup>1</sup>. Вся структура дружинных отношений у скандинавов соответствует древнерусской. «Муж» («бонд»), то есть свободный домовладыка, возглавлял семью, в которую входили и сыновья, и домашние слуги, и прочие молодые люди, объединённые названием *huskarl*, соответствующим славянскому *челядин*. Они образовывали первичный военный и хозяйственный коллектив и являлись личной охраной главы семьи. Бонд мог пойти в военный поход за славой и добром самостоятельно со своими воинами-охранниками, мог бросить клич и в компании с такими же отрядами бондов в качестве их предводителя двинуться в поисках приключений и сокровищ. Это воспроизводит в военной организации сообществ семейно-родовой принцип. Но наиболее важные походы инициировались не отдельными вожаками, а конунгом. Термин *конунг* переводится обычно как *король*, но это мог быть просто военный предводитель знатного рода, особенно знатного, если он был родственником королю. Такой поход уже совершался по принципу *Gefolgschaft*. Кстати, (родственное ему?) древнешведское слово *félagi* обозначало товарищей по торговым предприятиям, но, по мнению некоторых учёных, имело и более широкое значение — 'участник одного похода викингов'<sup>2</sup>. В таком случае этот термин полностью соответствовал термину *товарищ*.

Какую-то часть княжеской дружины составляли на Руси также аланы — предки современных осетин.

Военный быт древних осетин хорошо исследован Аланом Чочиевым<sup>3</sup>. Отметим здесь одну характерную, с интересующей нас точки зрения, черту: в военный поход аланы-осетины уходили либо по призыву отдельных мужей — и

в этом случае ему следовали *родственники*, либо как на регулярное общее мероприятие — и тогда все участники похода, не будучи родственниками, были в положении *собратьев*.

Организация молодых людей, ищущих чести и славы и не связанных родственными узами, но объединённых более эмоционально окрашенными узами воинского братства, — явление различных обществ и этапов социального развития. В армии Чингиз-хана такую роль выполняли отряды «людей длинной воли». Идея дружины как объединения *друзей* оказалась очень сильной также и эмоционально. Первоначально, по хорошо обоснованному предположению Вяч. Вс. Иванова, слово *druh-* обозначало враждебное демоническое существо, откуда близость семантики слов *другой* и *иной*, *чужой*. Но затем *другой* превращается в освоенного, *своего* *другого*, как после брака превращаются в родственников (свойственников) члены «освоенного чужого» рода жены. Праславянское *\*drugъ* 'товарищ, приятель' родственно литовскому *draugas* 'спутник, товарищ' (ср. выше скандинавское *félagi*). На историческую память и культурное самосознание восточных славян, украинцев в особенности, психология дружинного единства оказала сильное влияние. На Украине обряды сватовства и женитьбы оформились как обряды создания дружины (по-украински *одруження* значит 'женитьба', *дру-*

<sup>1</sup> См.: Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. М., 1977. С. 195.

<sup>2</sup> Там же. С. 186, 188, 192.

<sup>3</sup> См.: Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1965.

жина — 'жена'). Поздний отзвук идеологии неродственного войскового братства-товарищества мы встречаем в Запорожской Сечи. Прекрасно эту идеологию выразил Гоголь словами своего Тараса Бульбы: «Вот в какое время подали мы, товарищи, руку на братство! Вот на чём стоит наше товарищество! Нет уз святее товарищества! Отец любит своё дитя, мать любит своё дитя, дитя любит отца и мать. Но это не то, братцы: любит и зверь своё дитя. Но породниться родством по душе, а не по крови, может один только человек»<sup>1</sup>.

Князь был военным предводителем, и дружина была подчинена его воле. В обучении сыновьям Владимир Мономах гордится тем, что всю жизнь провёл в разъездах. Молодых князей он призывает хоть изредка произнести молитву «Господи, помилуй!» — всё же лучше, чем всё время проводить в седле, «нелепицу мысля». Будучи военным вождём и повелевая подвластными ему дружинниками, князь тем не менее — по крайней мере в представлении современного ему общества — обязан был «думать» вместе с дружиной и как бы выполнял то, что они вместе «сдумали». В «Молении Даниила Заточника» об этой «думе» говорится даже так, как будто князь лишь выполняет принятое дружиной решение: «Ведь не море топит корабли, но ветры; не огонь раскаляет железо, но поддувание мехами; так и князь не сам впадает в ошибку, но советчики его вводят»<sup>2</sup>.

Князь оставался как бы первым среди равных воинов, ему надлежало постоянно находиться в военных походах, объездах своих земель, наконец, на охоте.

Но наряду с нравственным дружинная организация войска имела прежде всего военно-политическое значение, так как была связана с определёнными расходами и предполагала определённую схему боевых действий. Каждый участник военного похода должен был иметь боевую одежду (*броню*) — рубаху, плетенную из металлических колец (*кольчугу*), *шолом* (изголовье с высокой колоколовидной тульей и длинным шпилем) или *шишак* (полусферическая каска с наушами, назатыльником, козырьком и носовой стрелкой). В послемонгольское время броню заменили *доспехи* с закреплёнными на крепкой кожаной основе металлическими пластинами типа рыбьей чешуи. Пехота (*пешцы*) была вооружена копьями, луками, мечами и щитами, булавами, шестопёрами и кистенями, а также боевыми топорами. Но только к концу рассматриваемого периода пехота — и то только в Галицко-Волынском княжестве — могла наносить поражение коннице. На западе первые поражения рыцарской коннице наносят пешие воины — ремесленники и крестьяне — только к концу XIII в. Как и на западе, главной боевой силой была в это время конница, причём на Руси-Украине сабля почти вытеснила меч.

Постепенно в войсках появлялись и осадные орудия — камнемёты, самострелы, но осада города и бои на его территории редко входили в боевые действия. Предпочтительным был конный бой на поле перед городскими стенами с участием пехоты — бой жестокий и скоротечный, от исхода которого зависело, под чью руку переходит город и сёла, которые к нему «тянут». Это был именно *бой*, то есть вооружённое столкновение, которое в наше время организуют бата-

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в шести томах. Том второй. М., 1952. С. 116.

<sup>2</sup> Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 395.

льон или полк; о каких-либо операциях, то есть последовательности боёв с заранее запланированными целями, а тем более о стратегии таких последовательных операций не могло быть и речи.

Такая военная структура не могла противостоять монгольской армии, насчитывавшей 100—150 тысяч воинов, жестко дисциплинированной и хорошо управляемой, способной к осуществлению оперативных замыслов. Руководство войсками монголов осуществлялось таким образом, что на решающих направлениях обеспечивался перевес в живой силе в 10—30 раз. Ни система власти, ни система вооружений и комплектования войск не позволяли Руси вести войну такого масштаба, как войны Чингиз-хана и чингизидов. Дружинная система обеспечивала более или менее устойчивое равновесие государственных образований Руси с небольшими силовыми конфликтными отклонениями от мирной нормы. Хотя, может быть, следует отнести к средневековой Руси замечание, сделанное Бенвенистом применительно к древности: «Мир для нас — это нормальное состояние, которое нарушается войной; для древних нормальным было состояние, которое прерывалось миром»<sup>1</sup>.

## Вече

Наряду с «низом» в полном смысле слова, противостоящим церковно-княжеской Горе, существовало вече как репрезентант «низа», как способ говорить *всем*. Аналогичные локусы в городском пространстве имели место в западных городах: *Burding* в германских городах, *parlamento* в итальянских. Все эти собрания, в том числе вече, были предшественниками парламентов. Вече — медиатор-посредник между княжеской властью как *всеобщей* волей города и земли и городом как совокупностью людей, как волей *всех*.

Вернёмся к «Молению Даниила Заточника», характеризующему роль князя в его «думе» с дружиною почти как пассивного исполнителя её суждений, имеющих столь императивную силу, как и дуновение ветра на движение парусника. Между тем дружина — и не только «младшая», подчинённая господству князя как его челядь, но и старшая, боярская — вряд ли реально влияла на большинство княжеских решений. По крайней мере, такие важные решения, как принятие совещанием князя и дружины кодекса законов «Пространной правды», подготовленного Мономахом вместе с его советниками, наверняка не было похоже на парламентские чтения. Создаётся впечатление, что летописцы сознательно уподобляли процесс «сдумывания» некоему образцу, принимаемому в качестве нормы.

Таким образом, возможно, была *церковная служба*. Священник во время службы играет странную, с нашей современной точки зрения, роль: представляется, что активным элементом службы является диакон. Поначалу диакон заведовал хозяйственной и организационной деятельностью храма, но позже стал в процессе службы инициатором и исполнителем сакральных действий. Он подсказывает иерею, что тому надлежит сделать, и затем выполняет все указания священника. Однако на деле решающей является роль священника: он как бы преобразует информацию о положении дел в команду, придает сообщению характер

---

<sup>1</sup> Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1970. С. 240.

волевого акта, исполнителем которого выступает всё тот же диакон. Это разделение христианского обрядового действия на «информационную» и «волевою» части имеет древние корни. Как показал Бенвенист, анализируя идеологию гомеровского общества, «божество, собственно, не «исполняет» желание; само оно ничего не осуществляет. Оно должно принять пожелание, и уже сама эта божественная санкция позволяет желанию воплотиться в жизнь»<sup>1</sup>. Впоследствии представления о божественности волевого решения переносятся на людей — участников священнодействия.

Нечто подобное мы можем увидеть в «думаньи» князя с дружиной. Но он всё же — равнее других равных, пользуясь выражением Оруэлла. Его функция — дать санкцию и тем самым преобразовать общую мысль в команду.

Но если «дума» князя и дружины имеет прежде всего ритуальный характер, то в отношениях князя с городским вече обе стороны достаточно независимы и активны. Город через общее собрание (вече) выдвигает князю какие-то требования и добивается (или не добивается) их выполнения. Результатом конфликта могло быть даже и устранение князя и замена его другим. Все городские восстания начинаются как конфликты князя с городом в лице общего собрания городских мужей — веча.

Князь, как первый среди равных членов дружины, не командует ею, а думает вместе с нею.

Слово «вече» происходит от глагола вещать, родственного ведать = «знать». Это — мистическое, пророческое ведание (ср. польское *wieszcz* — «пророк, мудрец»). Многие историки склоняются к тому, что существовала некая упорядоченная процедура ведения веча (М. Н. Тихомиров предполагал даже, что писались вечевые протоколы). Но никаких следов порядка ведения веча, даже ясного представления о составе его участников и о круге вопросов, подлежавших его рассмотрению, нет. Вполне законно предположение, что вече собиралось и проходило нерегулярно и стихийно, по мере возникновения возбуждающих народ вопросов. В Пскове участвовать в вече называлось «кричать». Но и *говорить* первоначально означало именно «кричать, орать» (по-украински *галасувати*, очень близкое к *голосовать*)<sup>2</sup>. Существовало искусство говорить или писать хорошо упорядоченный текст — *слово* — в проповеди (ср. «Слово о законе и благодати»), в поучениях («Слово о князьях»), в художественной литературе («Слово о полку Игореве») и т. д. Но *слово* не *говорили* — его *молвили*. Отмечалось в литературе, что Русь жила в обстановке сплошных договоров. Нет ничего необычного в том, что *договор* рождался в *говорении* — хаосе криков и взаимного психологического давления. Вспомним, наконец, о выборах атаманов в Запорожской Сечи: эти выборы всегда имели эффективный результат, но они могли продолжаться несколько дней и ночей, сторонники разных кандидатов перекрикивали друг друга, иногда и дрались, а кандидатам следовало тихо отсиживаться, ибо в этой пороговой ситуации они были *никем*. Лишь после достигнутой в результате консенсуса победы атаманы становились полновластными хозяевами судьбы каждого козака.

<sup>1</sup> Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1970. С. 265.

<sup>2</sup> Етимологічний словник української мови. Т. 1. К., 1982. С. 542.

Упорядоченность и процедурная организованность веча могут быть поставлены под сомнение уже потому, что оно было очень многолюдным. Если в Киеве жило тысяч тридцать—тридцать пять жителей и если даже допустить, что участвовали в вече только главы семей — «мужи» и семейство в среднем состояло из десяти человек, а половина жителей не имела права участвовать в вече, — то получается, как минимум, полторы тысячи участников собрания. Голосование в таком случае было «подачей голоса» в прямом смысле слова, то есть перекрикиванием. Хаос в организации веча преодолевался сужением его состава — в городе наиболее развитой вечевой демократии, Новгороде, в конце концов состав веча ограничивается сеньорией, самыми богатыми и знатными горожанами.

Можно предположить, что именно в этом хаосе и заключалась ритуальная сторона веча. Конечно, вече решало будничные практические вопросы, хотя точного определения его компетенции, по-видимому, не существовало ни в одном городе. Но вече демонстрировало обряд равенства и товарищества княжеской верхушки и городских низов. Конфликт нередко перерастал мирные рамки и вырождался в мятеж и погромы, но такова природа социального хаоса и плата за временную потерю иерархии. Вече — состояние, которое этнология называет *лиминальным* (от *limes* — граница, порог); в этом переходном состоянии вся структурная иерархия теряет свою силу и определённую форму.

Древняя демократия не была правовым институтом — это был ритуал, полный сакрального смысла.

Анализируя аналогичные ритуалы у современных африканцев, Виктор Тернер отмечает: «Налицо как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества

как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины или даже общности различных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин»<sup>1</sup>. Упоминание о лиминальном состоянии связывает описываемую структуру с выборами старейшин или переходом какой-либо группы в новый статус, но в некотором смысле лиминальным является любое общее собрание, решающее судьбу жизненно важных вопросов — ведь в этой ситуации вся социальная верхушка, вся иерархия как бы отступает перед лицом общины-*comitatus*, то есть сообщества как такового, сообщества равных товарищей. «Дело прежде всего в признании сущностной и родовой связи между людьми, без которой немислимо *никакое* общество»<sup>2</sup>.

Не следует полагать, что всеобщее равенство является иллюзией, а на деле общество разделено иерархическими межгрупповыми границами: иерархическая реальность относится к будничной повседневности, ощущение товарищества и равенства всех в общине-*comitatus* является скорее сакральным чувством,

<sup>1</sup> Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 170.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

выраженном в обрядах. Но оно тоже принадлежит к реальности — реальности самосознания и ментальности, определяющей положение индивида в обществе. В этом смысле обрядовое равенство всех перед городской общиной так же определяет статус горожан, как обрядовое товарищество дружинников — их положение в обществе.

Выходя на диалог в вече, народ и знать вступают в сакрализованные отношения. Стихия хаоса как раз и подчеркивает сакрализацию, так как возвращает общество к началам неструктурированного состояния и истокам истории. Начало всегда иррационально. Само существование вече унижает князя, так как заставляет его считаться с низами. Но в этом функция вече и заключается. «Лиминальность подразумевает, что высокое может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу»<sup>1</sup>.

Следует отметить, что идеология вечевых выборов князя отнюдь не приземляла князя до уровня простого «слуги народа». Тем более не унижала она избирателей, как это может показаться их далёким потомкам. Так, знаменитое «призвание варягов» Новгородским вечем истолковывалось как признание славянами собственной неспособности править страной («земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Придите и правьте нами»). Но приглашение править является таким же проявлением и символом свободного выбора народа, как и изгнание князя и его дружины. Этим приглашением, возможно, легендарным, легитимировалось правление рода Рюриковичей в Киевской Руси. Ибо «глас народа — глас Божий».

## Русь-Украина и Русь-Россия

В. О. Ключевский назвал князя Суздальского Андрея Боголюбского первым великороссом в истории («В лице князя Андрея великоросс впервые выступает на историческую сцену...»). Прочитав эти слова, И. Н. Данилевский<sup>2</sup> подчеркивает, что речь идёт не об этнической принадлежности князя, а о социально-политической его характеристике — выразительно название его лекции: «Андрей Боголюбский. У истоков деспотизма». Почему именно князь Андрей, а не, например, его отец Юрий Долгорукий, с третьей попытки овладевший Киевским столом и приведший с собою множество суздальцев, после его смерти перебитых или бежавших из Киевской земли? В чём заключалось то великорусское начало, которое впервые репрезентировал внук Мономаха?

Можно было бы отнести характеристику князя Андрея и к его отцу, — у них была, видимо, близкая ментальность. Юрий Владимирович, по прозвищу Долгая рука, упорно пробивался к Киевскому столу и власти над Русью, княжил третий раз в Киеве недолго — два года; видимо, был отравлен киевлянами на пиру и умер в 1157 г. Андрей Юрьевич после окончательного завоевания отцом Киевского стола получил в державу Вышгород, но в том же 1155 г., нарушив отцовскую волю, бежал во Владимир, захватив с собой находившуюся в Вышгороде чудо-

<sup>1</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 171.

<sup>2</sup> Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.) М., 2000. С. 67.

творную икону Божьей Матери, именуемую ныне Владимирской. Он был так же чужд Киеву, как и его отец. Но существо дела решительно меняется оттого, что Андрей не хотел опираться на Киев, а стремился перенести всю легенду старейшего града Руси на северо-восток.

Андрей перенёс стол своего княжества из вечевого города Суздаля в «пригород» Суздаля — маленький Владимир, а поселился в совсем маленьком селе Боголюбово. Здесь, во Владимире, он попытался воспроизвести Киев — построил Золотые ворота, богородичный Успенский собор, в котором поместил драгоценные модели храма — *иерусалимы*. А Боголюбово должно было стать дубликатом Вышгорода. Переноса символически на северо-восток Руси Киев, а вместе с ним и Иерусалим, Андрей сделал попытку перенести во Владимир и религиозный центр — митрополию. Попытка закончилась неудачей. В 1164 г. войско князя Андрея разгромило Киев («Чего стоит один только трехдневный погром Киева в 1164 г., сопоставимый разве что с ужасами монгольского нашествия, ведь войска Андрея не щадили никого и ничего: ни женщин, ни стариков, ни детей, ни храмов!» — пишет И. Н. Данилевский<sup>1</sup>). Князь Андрей был убит заговорщиками, среди которых были родственники боярина Кучки, как будто убитого его отцом. В начале XVIII века Андрей Боголюбский официально причислен к лику святых.

Ни попытка захватить Киевский престол, ни погром с ограблением храмов не были чем-то новым в быту Киевской державы. Попытка Андрея Боголюбского править Русью — в отличие от агрессии на Киев его отца — имела новый исторический смысл. Это была попытка разрушить иерархию городов и деперсонифицировать Киевскую землю, к которой приросло великокняжеское достоинство, а точнее — персонифицировать власть великого князя, оторвав её от «великокняжеской» местности. «Не место красит человека, а человек красит место» — так бы можно было прочесть действия князя Андрея, только речь идёт не о красоте, а об источнике власти. Князь Андрей стремился не просто перенести столицу в другое место, а перенести её именно на глухую окраину тогдашней Руси, где не господствовали вечевые города, где только начиналась колонизация края и где таким образом власть князя испытывала меньше всего ограничений.



В. Васнецов.

«Князь Андрей Боголюбский».  
Эскиз росписи Владимирского  
собора в Киеве

Андрей Боголюбский был убит потому, что стремился быть подлинным «самовластцем» и «самодержцем». Время самовластия ещё не пришло — потребовалось Золотоордынское иго, чтобы идея абсолютной власти проникла в структуру и идеологию Московского великого княжества.

Три элемента социальной структуры — князь, дружина, вече — являлись источниками власти и в разных комбинациях определяли её характер. Взаимоотношения этих элементов различны в различных регионах Руси: в северо-западном, Новгородско-Псковском регионе вече является основным органом власти, а князь — её избранным военным предводи-

<sup>1</sup> Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.) М., 2000. С. 91.

телем, на северо-востоке — первоначально Ростовско-Суздальском, затем Владимирском, затем Московском — князь получает всё более полную власть, на Киевском юге равновесие так и не стало устойчивым, верх брала то одна, то другая сторона. Различия между зонами — прежде всего социальные.

<...>

Окончательный выбор история сделала крестоцеловальной грамотой 1478 г., которая покончила с Новгородской республикой и превратила её в одну из отчин Московского великого князя. А затем Иван Грозный стёр с лица земли остатки Новгородской городской самобытности.

## Мир церкви

Приняв христианство в его греческой, византийской форме в 988 или 989 г., киевские князья получили церковную структуру, находившуюся в юрисдикции Константинополя. Церковь Руси была всего лишь митрополией Константинопольской поместной церкви — одной из пяти на ту пору христианских поместных церквей: Римской латиноязычной, Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской грекоязычных. До разделения церквей в 1054 г. Римская церковь в официальных списках (*диптихах*) числилась первой, Константинопольская — равной Римской в привилегиях, но второй. Новообразованная Киевская митрополия оказалась под церковной властью Константинополя в силу постановления Халкидонского собора (451 г.): собор расширил власть Константинопольского патриархата на все земли «варваров» за пределами империи и предоставил ему право назначать митрополитов понтийской, азийской и фракийской областей. О расколе церквей в Киеве имели весьма смутное представление, о чём свидетельствует, в частности, упомянутое выше «вопрошение князя Изяслава, сына Ярославля, Феодосия, игумена Печерского, о латынях». Но после того как в 1204 г. крестоносцы разгромили Константинополь и спустя некоторое время запретили Константинопольскую церковь, ушедшую в подполье, влияние греков на дела Руси резко упало. Только в 1261 г. Константинополь был освобождён императором Константином Палеологом, но для Руси это был уже послемонгольский период, период новой государственной и церковной реальности.



Г. Доре. «Вступление крестоносцев в Константинополь 13 апреля 1204 г.». Гравюра



Константинопольская церковь уступала остальным по активности и глубине религиозной жизни, но благодаря близости к государственной власти империи имела большое влияние в православном мире. В городах империи числилось около 6000 епископов; клириков, ищущих службы, было «неисчислимое количество»<sup>1</sup>. В Руси греки составляли большинство в высших слоях церковной иерархии: за двумя исключениями митрополиты присылались из Греции, епископы значительной частью тоже, а право совершать таинство хиротонии (посвящать в священники) имели только епископы. О репутации греков-священников говорит Лаврентьевская летопись: «Суть бо греци льстиви и до сего дни»<sup>2</sup> (*льстивый* означало 'хитрый, коварный, предательский'). Красноречиво положение из заповедей митрополита Георгия (XI в.): «Аще епископ упиется — 10 дней пост»<sup>3</sup>. Рядового иерея судили строже: ему за пьянство грозило и отлучение от церкви. В тех же заповедях говорится о том, кто может стать попом: возбранялось хиротонизировать только тех, кто до крещения совершил убийство. Остальные грехи препятствием не считались. (Слово *поп* является славянской адаптацией греческого *παππας* — 'отец').

В тех же заповедях митрополита Георгия попам запрещалось издеваться над верующими и бить их за заблуждения — очевидно, такое всё же случалось. Какое — по крайней мере иногда — был уровень архиереев, можно судить по истории с выдвижением Андреем Боголюбским ростовского епископа Феодора на высокие церковные должности, с перспективой на митрополичью кафедру. Летописец сообщает, что, будучи епископом, Феодор отнимал у людей сёла, оружие и коней, сажал их в тюрьму, выжигал глаза и пытал, вымогая именья — и, самое страшное из оскорблений, остригал головы и бороды. Приехав в Константинополь к патриарху, Феодор убеждал его, что митрополит Киевский грек Константин куда-то пропал, и требовал у патриарха назначения на митрополию. Повидимому, патриарх не часто получал сведения из-за рубежей империи и не был уверен, на месте ли его ставленник в Киеве; во всяком случае, поторговавшись, он дал Феодору епископство, что тот воспринял как право *ставропигии* — прямого подчинения Владимирского епископата Константинополю в обход Киева. Андрей Боголюбский всё же велел ему ехать в Киев за благословением, и митрополит Константин поступил с ним в соответствии с духом эпохи: он велел отрезать ему язык, отрубить правую руку и вынуть глаза «за хулу на Пресвятую Богородицу»<sup>4</sup>.

Церкви была отведена сфера жизни человека, связанная с верой, обычаями и нравственностью. В политические вопросы церковь, по крайней мере в Киеве, вмешивалась не часто, хотя в Новгородской республике архиепископ выполнял функции если не главы государства, то верховного арбитра, а церковные власти нередко прямо занимались государственными делами. Однако поскольку в ведение церковного суда согласно княжеским указам входили дела, связанные с брачным правом, семейными отношениями, дела о кощунстве и святотатстве, знахарстве и волшебстве, о выполнении языческих обрядов, а также все дела священников и дьяконов и членов их семей, монахов, крестьян имений, отданных

<sup>1</sup> См.: Никольский Н. М. История русской церкви. Минск, 1990. С. 85.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. С. 68.

<sup>3</sup> См.: Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М; Л., 1966. С. 166.

<sup>4</sup> Там же. С. 150.

церкви «за помин души», всех, кто был в услужении в монастырских и церковных хозяйствах и, наконец, дела всех изгоев — то можно представить себе, насколько власть церкви была широка. Еще более существенно то, что именно церковная структура сообщала всему разрозненному и разноязычному миру Руси осмысленную целостность, упорядочивая его церковной иерархией. Основными центрами влияния были Киев на юге и Новгород в «верхних землях»; соответственно, в Киеве находился митрополит, в Новгороде архиепископ, в остальных городах — земельных центрах епископы.

Впрочем, формальные полномочия церкви не соответствовали её реальному положению. Несмотря на повсеместное крещение всего народа Руси, реально христианскими были только города, да и то только верхний слой горожан. Даже такие праздничные дни, как Рождество или Крещение, называли «господскими праздниками». В Киеве на Подоле, по данным археологов, ели конину, что было верным признаком язычества<sup>1</sup>. Судя по данным о захоронениях, полностью или почти полностью христианизированным обряд погребения был только у полян, а древляне или вятичи сохраняют существенные элементы языческих погребальных обычаев до XIII в. Клирикам особенно трудно было овладеть брачными обрядами и брачным правом. Еще в XIX в. в сельской глубинке на Украине священникам не всегда удавалось добиться церковного венчания — молодых обводили вокруг дерева, невеста садилась на дежу в знак будущего плодородия, совершался ряд ещё действий, да и дело с концом; церковное венчание откладывалось до лучших времён, нередко и забывалось вовсе. Священника и в сельской Руси, впрочем, приглашали на свадебные торжества (нередко он приходил и сам, незванный), и в таком случае ему разрешалось выпивать и даже целоваться с женщинами, но только нельзя было участвовать в «бесовских плясаниях», *гудениях* и *пениях*, наблюдать *позоры* (зрелища) и развлечения, игры разного рода, в том числе даже конные ристалища и игру в шахматы: когда веселье доходило до этого, поп должен был покинуть «совокупление» с мирянами («простецами»)<sup>2</sup>.

Церковь следила за тем, чтобы не совершались браки между близкими родственниками и вторичные браки лиц, разведённых без участия церкви. Впрочем, на многое ей приходилось закрывать глаза. В частности, знатные люди заводили — кроме христианской семьи — одну, а то и несколько фактических семей со своими рабынями-наложницами, на что церковь внимания не обращала («овдовевшая» наложница и её дети получали свободу после смерти мужа-хозяина). К господствовавшим в быту как горожан, так и селян языческим обрядам официальная церковь относилась непримиримо, лишь в XVIII — XIX ст. она научилась приспособляться к христианской обрядности зимние гулянья с колядками и щедровками, Масленицу, празднества на Ивана Купала и т. д. Но упорное неприятие всех проявлений дохристианских верований и обрядности не приносило плодов. Даже такой христиански образованный человек, как Владимир Мономах, в «Поучениях» сыновьям советует вставать до восхода солнца, «отдать заутреннюю хвалу Богу и потом восходящему солнцу и, узрев солнце, прославить Бога с радостью»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Артюх Л. Ф. Харчування і їжа в Україні (від часів Київської Русі до XVIII ст.) // Етнічна та етнокультурна історія України. Т. 2. К., 2009.

<sup>2</sup> См.: Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М.; Л., 1966. С. 170 и далее.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1952. С. 247.

Тем не менее христианская культура вместе с грамотностью была хорошо усвоена значительной частью городского населения, о чём свидетельствуют граффити на стенах Софии Киевской, явно принадлежавшие людям из различных социальных слоёв. Предполагают, что в быту киевлян письма на бересте («берестяные грамоты») были распространены так же широко, как в Новгороде, только на юге из-за климатических условий они не сохранились. Что же касается монастырей и живших в них грамотных людей, в том числе летописцев, то они обнаруживают замечательное владение Старым и Новым Заветом (несмотря на то, что распространены были не столько рукописи Библии, сколько «хрестоматии»-*апракосы*, составлявшиеся прежде всего для потребностей церковной службы, а целостного списка Ветхого Завета в Руси не было ни одного).

Хорошо известна выдающаяся роль, которую сыграли монастыри в связи с поддержанием и распространением письменной культуры на Руси. И всё же можно сказать, что монастырская культура и тяга народа к иночеству и аскезе являются загадкой Руси, и не только Руси.

Для Западной Европы это время — время Крестовых походов (первый поход — 1096—1099 гг.), сочетавших массовый религиозный психоз с варварскими воинскими обычаями, что особенно проявилось во время четвёртого похода и разграбления крестоносцами Константинополя (1204 г.). На Руси той поры таких взрывов агрессивного фанатизма не было, но была массовая поддержка не менее агрессивных самопожертвования и аскезы, связанных со странничеством и монашеским самоограничением.

По-новому можно взглянуть на феномен монашества в свете современной этнологии, которая объясняет «свойства таких по видимости различных явлений, как неوفиты в лиминальной фазе ритуала, покорённые автохтоны, малые народы, придворные шуты, блаженные нищие, добрые самаритяне, милленаристские движения, бездельники дхармы (*dharmabums*), матрилатеральность в патрилинейных системах, патрилатеральность в матрилинейных системах и монашеские ордена»<sup>1</sup>. В монашеском движении, как и в иных перечисленных Тернером *антиструктурах*, рождаются пророки и художники, «которые со страстной искренностью стремятся избавиться от клише, связанных со статусом и исполнением, и войти в жизненные отношения с другими людьми — на деле или в воображении. В их произведениях можно увидеть проблески этого неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который ещё не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой»<sup>2</sup>.

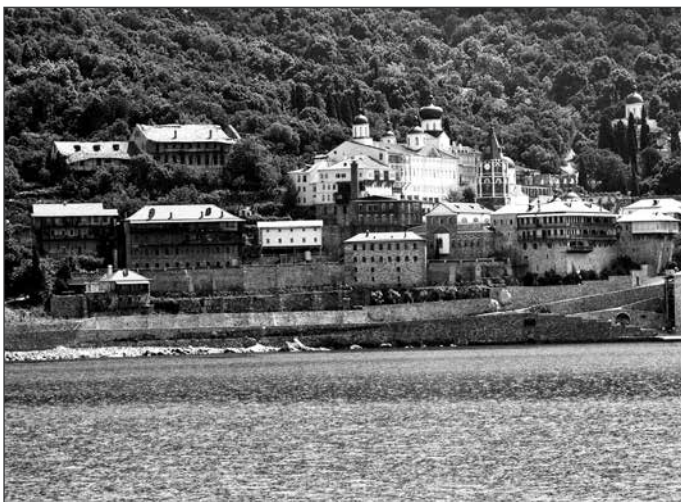
В случае с монашеским движением на Руси параллельно создаются и монастыри как структуры, и собственно антиструктурные феномены, в высокой степени ориентированные на противостояние обществу как хорошо организованной иерархии. Это видно на истории возникновения Печерского монастыря. Киевские князья после Ярослава Мудрого основывали монастыри и строили церкви в честь своих небесных покровителей: Изяслав (Дмитрий) — Дмитриевский (1051), Всеволод (Михаил) — Михайло-архангельский Выдубичский (1070), Святослав — Симеоновский на Копырьевом конце, Святополк Изяславич (Ми-

---

<sup>1</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1966. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

хаил) — собор Михайловского Златоверхого монастыря (1108), Владимир Всеволодович (Василий) Мономах — церковь Спаса на Берестове, усыпальницу Мономаховичей. Печерский монастырь создан монахами, а в идейном плане он является детищем монашеской «православной республики» на горе Афон на северо-востоке Греции. Первый христианский монастырь на Афоне возник в VII в. н. э., на сегодня сохранилось от древности 20 монастырей, в том числе одна лавра — монастырь Св. Афанасия, или Великая лавра; в 1080 г. основан монастырь Св. Пантелеймона для черноризцев из Руси. В лучшие времена число монахов «руського» монастыря достигало 2000 чел., что составляло треть всего Афона<sup>1</sup>. Афонский монастырь славился своим суровым аскетизмом.



Монастырь Святого Пантелеймона

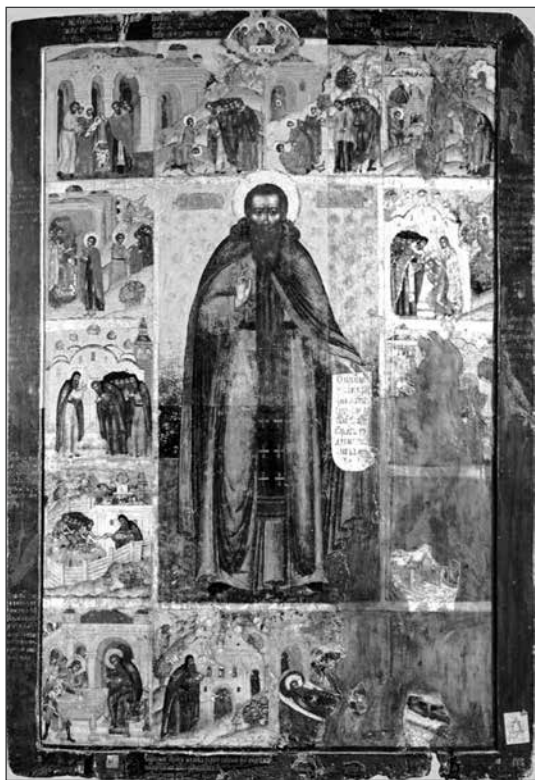
Сюда, в Афон, пришёл из города Любеча, что недалеко от Киева, человек по имени Антипа, здесь он был пострижен в иноки под именем Антоний, здесь он подвергал себя тяжким физическим испытаниям, отсюда вернулся в Киев, долго бродил по разным монастырям, но нигде не находил столь суровых аскетических условий, как в строгом Афоне. Блуждая «по горам и лесам» в окрестностях Киева, Антоний около села Берестова нашел выкопанную варягами-христианами пещеру и поселился там. В Берестове иереем княжеской церкви был Илларион, который ходил молиться на берег Днепра или в выкопанную им пещеру. Этого Иллариона князь Ярослав поставил митрополитом в Св. Софии, а Антоний поселился в его, Иллариона, пещере.

Не было бы феномена Печерского монастыря, если бы не тяготение простого народа к таинственному не то монаху, не то волшебнику, истязавшему себя суровыми постами, питавшемуся только сухим хлебом и водой и проводившему дни и ночи в трудах и молитвах. Спустя некоторое время подражателей Антония насчитывалось уже 12, а слава о нём всё ширилась. По просьбе отшельников князь Изяслав «дал»



Преподобный Антоний  
Печерский. Фрагмент иконы.  
1288 г.

<sup>1</sup> Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К., 2004. С. 437—438.



Преподобный Феодосий Печерский с житием  
в 14 клеймах

мали Печерский монастырь до сакрального уровня истоков монашества. В XII в. монастырь называют лаврой, хотя официально статус лавры он получил от патриарха Московского в конце XVII в.

Антоний своей полной отрешённостью от мирских дел, своей явно антиструктурной деятельностью напоминает св. Франциска, создавшего монашеский орден в 20-е годы XIII ст., а Феодосий проявлял гораздо больше практичности и способности решать светские проблемы, как у католиков орден доминиканцев. Именно при Феодосии монастырь составил свой устав на основе греческого Студийского монастырского устава, т. е. обрёл прочную структуру. Впоследствии устав Лавры был принят всеми монастырями Руси.

Феодосий родился в Василеве (ныне Васильков) под Киевом, но затем с родителями перебрался в Курск, считавшийся дальним захолустьем («Лучше смерть, чем Курское княжение» — эта фраза кого-то из князей стала для книжников Руси литературным штампом). Мать его была деспотичной и жестокой, не поддерживала его религиозной самоотверженности и нещадно била. Маленьким Феодосий, согласно его Житию, проявлял необыкновенную преданность вере, одевался в простое платье, отказывался от игр со сверстниками и ходил вместе с домашни-

им гору, что над пещерами, — нынешнюю верхнюю территорию Лавры, — и они устроили там монастырь, построили церковь и келии. Новых иноков Антоний постригал сам, постриг он и в игумены некоего Варлаама, но структурного места в иерархии занимать не хотел. Князь Изяслав, сын Ярослава Мудрого, перевёл Варлаама игуменом в город в монастырь Св. Дмитрия. Тогда монахи обратились к Антонию с просьбой назначить нового игумена; Антоний же, как сообщает «Киево-Печерский патерик», ответил: «Кто таков есть в вас, якоже есть блаженный Феодосий»<sup>1</sup>. Создаётся впечатление, что Антоний рекомендовал Феодосия в игумены из-за его имени; дело в том, что Антоний Великий был известным христианским подвижником, жившим в III—IV вв. в Египте, а Феодосий Великий — христианским подвижником V—VI вв., основавшим монашеское движение в Палестине. И избрание Феодосия игуменом, а позже и провозглашение Антония и Феодосия святыми подни-

<sup>1</sup> Киево-Печерський патерик. К., 1991. С. 19.

ми рабами на работу. Однажды он бежал из дому со странниками, намеревавшимися пойти в Палестину. Пойманный, избитый матерью и даже посаженный на цепь, Феодосий не смирился и начал служить церкви по-новому: он выпекал просфоры, продавал их и вырученную прибыль отдавал нищим.

Нелегко понять, почему мать по-прежнему просила его носить «одежду светлую» и не печь просфоры: вид его, «учернившегося от жжения пещного», вызывал у неё ярость. Ответ можно видеть в ином эпизоде, не связанном с Феодосием. В монастыри приходили иногда со своими рабынями, монахи устраивали пиры с выпивкой, некоторые из них хранили в своих келиях своё довольно богатое имущество, что категорически запрещалось. Отрок, который сам печёт просфоры, когда для этого существуют рабы, был явно белой вороной даже в суровом Печерском монастыре.

В «Патерике» рассказывается об одном печерском монахе, который размалывал зёрна хлебные вручную, в ступе, — делая ту работу, которую выполняли рабы даже в Печерском монастыре.

Конечно, монашество, противостоявшее своей экстатической искренностью и готовностью к самопожертвованию бездушным светским и даже церковным институтам, всё же создавало структурно оформленные организации со своей собственной иерархией; монастыри обладали немалыми преимуществами, обеспечивая своим инокам стабильное существование, так что попасть в богатый монастырь можно были лишь человеку, имевшему что принести обители в дар. Но не за хорошее ведение хозяйства монастыри и скиты пользовались влиянием в обществе. Мирян привлекало в монастырях то же, что в церковных странниках, пробиравшихся в Иерусалим или просто бродивших от города к городу, или в нищих, в том числе «каликах переходящих», толпившихся на папертях церквей, — страдание, превратившееся в смысл жизни, мощные усилия воздержания от всех жизненных благ, аскеза, доведенная порой до чудовищной степени, и слухи о чудесах, творимых отверженными от морской жизни блаженными людьми. Назвать это чувство протестным было бы слишком прямолинейно — но поведение религиозных аскетов всё же содержало демонстрацию неприятия обычных социальных структур.

Традиционному представлению о справедливости, соответствующему формуле *око за око, зуб за зуб*, христианство противопоставило формулу смирения — *если ударили тебя по левой щеке, подставь правую*. Искореня кровную месть и вытесняя её штрафами-«продажами», жизнь делала обмен дарами и обмен обидами разновидностью торговли, но и проповедь смирения — антипода мести — не могла реализоваться в общепринятых и устоявшихся светских формах. Монастырь был одним из проявлений этого абсолютного смирения и самоуничтожения, которое можно охарактеризовать как особое восприятие жизни — восприятие жизни как подготовки к смерти.

Всё живое устроено так, что жизнь рода, вида, популяции возможна лишь при условии смертности, конечности индивида. Индивид — и человеческий в том числе — приносится в жертву сообществу, целому, и благодаря этому возможен отбор, эволюция, приспособление вида к внешней среде. Смутное ощущение жерт-

венности как условия жизни целого лежит в основе всех культов. В архаичном обществе на человека или животное, приносимых в жертву, возлагается функция дара в священном обмене между родом человеческим и анонимными внешними силами. Жертва же является носителем грехов человеческих, которые как бы списываются с жертвователей; классический пример — «козёл отпущения».

Аскеза есть ослабленная, неполная человеческая жертва. Отказ от полноценной пищи, отказ от своего дома и своей семьи, безбрачие, отказ от имущества и даже от своего имени, самоуничтожение и отказ от чувства собственного достоинства — это отказ от всех проявлений жизни, кроме радости самого биологического её течения и религиозного экстаза, то есть, с позиции монаха, родового человеческого ощущения жизни, которое обеспечивает людскую солидарность (*братство* или *сестринство* в обители). Аскеза связана не с чувством умирания, а с экстатическим переживанием *élan vital* — жизненного порыва. Такое острое ощущение самых элементарных человеческих жизненных ценностей возможно только в пограничной ситуации между жизнью и смертью.

Вот почему в Берестове отец Илларион ходил молиться в пещеру, выкопанную им: пещера — символ могилы. Вот почему весь монастырь стал Печерским, катакомбным, как бы уже почти за порогом земного существования.

Авторитет Киево-Печерского монастыря стал огромным на всём пространстве Руси. Можно сказать, что наряду с церковной властью в лице митрополита и его аппарата Киево-Печерская лавра была тем духовным центром, который ещё долгое время после потери городом его политических и культурных позиций поддерживал веру в то, что Киев — это второй Иерусалим.

### Христианство как культ и христианство как культура

Начиная с X в. Русь находится в той фазе развития, на которой религия и церковь определяющим образом влияли на духовные процессы в обществе. Лишь в XVIII в. с приходом эпохи Просвещения утверждается в России светская основа для науки и культуры. Время не пощадило большинство памятников средневековой культуры Киевского круга — разрушены храмы, разворованы и уничтожены уникальные пергаменные книги, почти не осталось древнейших икон, лишь остатки фундаментов княжеских дворов да находки отдельных украшений и предметов быта свидетельствуют нам о мастерстве светских сооружений и вкусах людей, которые в них жили. Лучше всего сохранились — и самим своим существованием дольше всего влияли на художественные вкусы и общее мироощущение потомков — храмовые сооружения. Они представляют собой не более чем костяк новой, христианской цивилизации, но и по костяку можно судить о живом целом.

На храмовой архитектуре лучше всего можно проследить, как чужая по происхождению, но всё более становящаяся своей христианская культурная традиция взаимодействовала с влияниями, шедшими от местной среды.

Ранний период храмового строительства полностью продолжает традиции византийского искусства, перенесенные на славянские земли и усвоенные Русью вместе с христианством. Начинается строительство каменных храмов, не

имевших предшественников и опоры в славянской строительной традиции. Каменное строительство даже обозначалось иным словом, чем деревянное: о строительстве князем деревянной церкви в летописях говорят «поставил», а о каменной — «сотворил» (*созда*)<sup>1</sup>. И по строительной технике, и по художественным приёмам каменное храмовое строительство полностью опирается на византийский опыт.

С религиозной точки зрения православные территории Балкан и Руси представляли собой провинцию Константинопольской церкви. В Византии сложилась чёткая схема устройства храма, выражавшая идею космического мироустройства и функционально соответствовавшая организации церковных служб. С запада на восток храм разделён на три части: *нартекс* для оглашенных и кающихся грешников, затем трехнефный *наос* и духовный центр церкви, доступный только священнослужителям, — трехчастный *алтарь*, боковые части которого иногда завершаются полукруглыми апсидами. Кафедральные храмы вне Константинополя строились как прямоугольные *базилики*, поскольку именно базилики умещали максимум людей и ещё с позднеантичных времён служили для массовых собраний. Монастырские храмы строились как *центральнокупольные*<sup>2</sup>. Базиликой была и Св. София в Константинополе, и Св. София в Охриде, центре Болгарии, и другие балканские храмы.

Уже сооружённая по велению Владимира «Старого» церковь Успения Богоматери («Десятинная») свидетельствовала об идейном вызове, брошенном империи. Церковь не сохранилась — она обрушилась в 1240 г. во время осады города монгольским войском, похоронив под собой укрывавшихся в ней киевлян, но, судя по исследованным археологами остаткам, она была чрезвычайно представительной и богато отделанной. Храм сооружали византийские мастера, но исходная крестово-купольная схема взята из сирийско-армянского региона. Мы можем догадываться, как выглядела Десятинная церковь, судя по близкой по времени и стилистике Спасо-Преображенской церкви в близком Чернигове, самой старшей из сохранившихся (она построена в 1036 г., на год раньше Софии Киевской).

Но собор Св. Софии, сооружённый сыном Владимира — Ярославом Мудрым, превосходил своей представительностью все амбициозные соборы региона. «В Европе XI в. не было ни материальных средств, ни конструкторских возможностей для подобного рода памятников. Конечно, основной проблемой была конструкция и размеры купола. Не случайно кажется, что в поздней византийской архитектуре купольные постройки отличались скромными размерами. Между тем Киевской Софии предназначалось первейшее место, и она должна была быть построена великолепно»<sup>3</sup>. Строители исходили из схемы Константинопольской Софии, но решение пространственных задач принято на армяно-сирийской крестово-купольной основе. Ограниченные размеры купола не позволяли оставлять достаточное пространство в центре наоса, но решение проблемы, по мнению В. Корача, было найдено с учётом опыта строительства Черниговского Спаса:

<sup>1</sup> См.: *Вечерський Віктор*. Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України. К., 2002. С. 42.

<sup>2</sup> См.: *Корач В.* Два типа кафедральных соборов XI в. в областях, культурно связанных с Византией // *Средневековая Русь*. М., 1976.

<sup>3</sup> Там же. С. 166.



нужно было добавить ещё один неф, охватывающий центральное пространство с трёх сторон, и соорудить открытые, а внутри храма — ещё и верхние галереи. Таким образом, получился грандиозный пятинефный храм, увенчанный множеством куполов. Ключом архитектурного замысла строительства Св. Софии стала важная роль хоров, на которых во время службы стояли приближённые великого князя<sup>1</sup>. Благодаря хорам общая конструкция храмов стала более сложной и создала дополнительную игру объёмов. В целом впечатление величественности достигается уже общей конструкцией, возвышающейся от широкой основы ступенями к центру, увенчанному тринадцатью куполами, которые создают эффект множественности, объединённой движением вверх.

Храм Софии Киевской положил начало сооружению на Руси ещё двух Софий — в Новгороде, построенной сыном Ярослава Мудрого Владимиром, и в Полоцке, где правила другая ветвь Рюриковичей и создание храма было скорее вызовом Киеву. Полоцкая София не уцелела, в Новгородской сильно пострадали фрески; оба храма уступали Киевской Софии во всём, начиная с размеров.

Сооружение Софии Киевской было демонстрацией державных тенденций Руси эпохи Ярослава Мудрого, когда центральная власть достигла максимума могущества. Не случайно тут же последовала борьба между клирами Десятинной церкви и Св. Софии, закончившаяся закрытием Десятинной, которую впоследствии пришлось освящать заново. Можно даже сказать, что между Киевом «старого Владимира» и Киевом Ярослава произошёл разрыв. Князь Ярослав попытался даже сломать традицию назначения митрополита из Греции; фактически это была попытка добиться церковной независимости. Она была повторена князем Изяславом, но обе закончились неудачей — Константинопольский патриарх сохранил решающий голос в кадровых проблемах. И хотя Русь не стала вторым изданием Византийской империи или третьим Римом, та довольно хрупкая и слабо централизованная государственность создала всё же на основе греко-римских традиций

самостоятельную высокую культуру со своей собственной, не увядшей в течение веков привлекательностью.

После Софии храмовое строительство в Киеве ведётся уже на основе собственного опыта. Следующим большим шагом в развитии архитектурной мысли был собор Успения Богоматери в Печерском монастыре (1073—1078), взорванный в 1943 г. не то нацистами, не то советскими диверсантами. Характерно, что в качестве единицы измерения строителями использовались не греческие меры длины, а золотой «пояс Шимона», снятый скандинавским вои-



Тыльная сторона воссозданного Успенского собора

<sup>1</sup> См.: *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X—начала XII века. М., 1987.

ном со скульптуры Христа где-то в католическом храме во время одного из набегов на Средиземноморье. Под влиянием архитектуры Успенского собора находились храмы Михайловский «Златоверхий» в Михайловском монастыре в Киеве (1108 г.), Михайловский же монастырский в Выдубичах, небольшой сохранившийся Спас на Берестове, а также Спасские соборы в Смоленске, Ростове, Суздали. Это — одноглавые соборы, в которых прекрасно выражено движение вверх.

Примерно с 30-х гг. XII ст. храмовое строительство приобретает массовый характер, технологии упрощаются и ухудшаются, но зато вырабатывается собственный неповторимый местный стиль и характер храмов. Храмы имеют более скромный объём, упрощаются их плановые и композиционные решения, церкви в плане не удлиненные, а скорее даже квадратные. Над гармоничной системой закомар — как бы обрезанных окончаний сводов — поднимается единственная глава храма. Таков ныне реконструированный храм Богородицы Пирогощи в Киеве, упоминаемый в «Слове о полку Игореве», таковы черниговские церкви, самая очаровательная из которых — храм Параскевы Пятницы — может служить ярким примером архитектурных вкусов и общей эстетики эпохи, оборвавшейся вскоре после сооружения этого храма.

Храм был средоточием и строительного искусства, и живописи, и книжного дела, и музыки — всюду развивались новые направления культуры, пришедшие вместе с письменностью и христианским религиозным культом. Наиболее тесно связан со службой художник. Храм должен быть расписан и украшен мозаикой и фресками, иконами и орнаментом, иллюстрирующими веру и священную историю, как будто храм — это книга. Стены покрыты фресками, изображающими множество людей церкви, которые смотрят на верующих своими огромными византийскими



Храм Параскевы Пятницы. Чернигов. Современный вид



Церковь Богородицы. Пирогощи. Современный вид



Спас Нерукотворный.  
Новгородская икона. XII в.

глазами. При этом церковная живопись должна говорить не от имени художника, а сама по себе, от имени Церкви и Господа. Не образ святого в иконе должен быть похож на реального святого, а реальный святой — на свой образ. Не вполне понятными сегодня путями эта эстетика привела к «обратной перспективе».

Согласно с христианской легендой, первая икона — Спас Нерукотворный — появилась на свет не от кисти художника, а Божественной волей на полотенце, которым лик Христа был покрыт после распятия. А первые иконы Божьей Матери будто бы написаны евангелистом Лукой, который и задал стандарты её образов. Искусство живописи приобрело в иконописи чисто анонимный и догматический характер.

Техника и каноны иконописи были детально расписаны Никейским Вселенским собором 787 г., и изменения и новации допускались только по разрешению Константинопольского патриарха. Иконописцев учили, как, в какой позе, в какой одежде, какими красками рисовать того или иного святого; художественная фантазия была скрупулёзно ограничена. Личность иконописца тщательно стиралась; категорически запрещено было подписывать иконы именем художника.



Седьмой (Второй) Вселенский собор.  
Икона. XVII в. Новодевичий монастырь

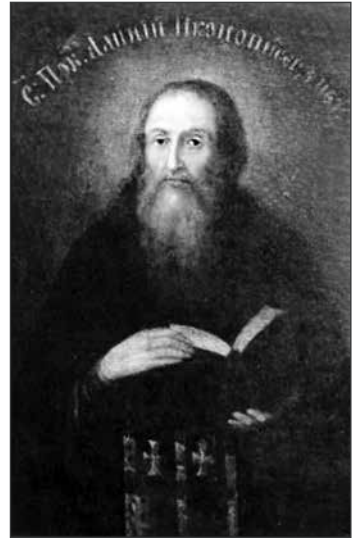
Всё это должно было бы начисто лишить иконопись чувства и динамики. Однако в рамках канона создавались и лишённые вкуса ремесленные изделия, и труды, отмеченные печатью гениального ощущения гармонии линий и цветов. Ограниченное число средств, оставленных церковью художнику, только обостряло потребность в их выразительной и эстетической реализации, и фактически язык живописи не оставался стандартным — и в византийских центрах, и на «варварской» периферии возникали веяния моды и изменения стилистики.

Мастерству иконописи учили главным образом в монастырях, и роль Киева здесь была главной. Из первых созданных на Руси икон сохранилась

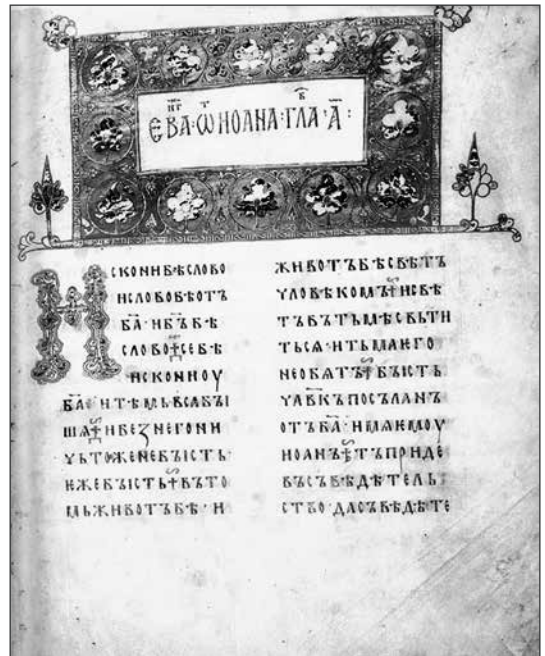
только икона Божьей Матери «Великая Панагия» работы художника Алипия или Алимпия или его школы, выполненная, по преданию, в середине XI ст. в Печерском монастыре. Массовое производство способствовало некоторой «варваризации» иконы и проникновению в неё народных мотивов. Однако это больше касается Севера; в Киевской школе, остававшейся образцом иконописи, традиции Константинополя и общее «грекофильство» было более ощутимо.

С учётом привязанности культуры к культу следует говорить и о книжной культуре Руси. Авторитет книги и искусство её изготовления были очень высокими. Книга считалась священным предметом, её нельзя было выбрасывать, когда она приходила в негодность; книгу укладывали в гроб к покойнику, как и оружие. Книги оформлялись как художественные изделия, становились сокровищами и сохранялись в церквях как самое дорогое имущество наряду с иконами. До наших времён дожили народные представления о том, что первые книги спущены на землю Богом, и тот, кто прочитал Библию до конца, постигает божественную мудрость и может предвидеть всё наперёд. С другой стороны, считалось, что такой человек теряет разум (это, впрочем, не противоречит божественному дару предвидения, ибо безумие отождествлялось и с излишком разума).

Киев был центром книгописания в домонгольской Руси. Из книг, на которых указан год написания, самой древней является Остромирово Евангелие (1056—1057), созданное по заказу Новгородского посадника Остромира киевскими каллиграфами и иллюминаторами (иллюстраторами-миниатюристами). Вторым (из сохранившихся) по старшинству является «Изборник Святослава» (1073), выполненный мастерами книжного дела по заказу Киевского князя. Помимо церковной литературы, изготавливались и читались в домашнем кругу апокрифические рассказы, патерики (*отечники* — рассказы о жизни отцов церкви), летописи, хроники, большие исторические повести («Девгениевы деяния», «Иудейская война» Иосифа Флавия, «Александрии» — романы об Александре Македонском и т. д.).



Алипий Печерский

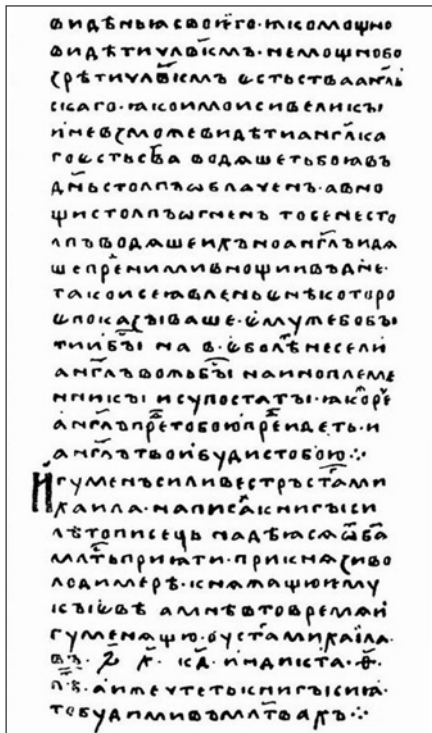


Остромирово Евангелие. Лист 2

Особое значение имели хроники, т. н. *летописи*, возникшие из подражаний греческим произведениям, прежде всего «Хроникам» Георгия Амартола. Согласно гипотезе А. А. Шахматова, в 70-х гг. XI ст. одним из основателей и игуменов Печерского монастыря Никоном Великим, а в 90-х гг. — его продолжателем печерским игуменом Иоанном создан «Начальный свод» летописей, откуда происходит «Повесть временных лет» печерского же монаха Нестора (точнее, её первая редакция). Это произведение стало *протографом* (образцом, первоисточником) для

летописей как южного, древнеукраинского, так и северо-восточного, древнерусского (владими́ро-суздальского) круга. Из древнеукраинских рукописей сохранились лишь фрагменты, включённые в некоторые летописи. Фрагменты древнеукраинских рукописей в северной передаче находим в тексте, переписанном в 1377 г. монахом Лаврентием по заказу суздальско-нижегородского князя («Лаврентьевская летопись» — вторая редакция «Повести временных лет», единственный список которой находится в Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге). Третья редакция «Повести» включена в летопись Ипатьевского монастыря (около Костромы) вместе с Киевской и Галицко-Волынской летописями (список изготовлен в XV ст., хранится в Библиотеке РАН в Москве).

Летописи не предназначались для широкого чтения, но тем не менее редактировались по отнюдь не церковным мотивам — сообщения о событиях тщательно отбирались, а истолкование их в целом ряде случаев несёт очевидную печать редакции в местных княжеских интересах. Однако морализаторство летописцев не



Лаврентьевская летопись. Фрагмент

имеет ничего общего с привычной для нас публицистикой: летописцы не требуют действия, они указывают на грех и призывают к покаянию. В летописи нет ни комментариев к фактам, ни связных рассказов о последовательности событий, ни реконструкций прошлого, ни причинных объяснений: образ истории даётся как бы в обратной перспективе, подчиняясь тем же законам, что действуют в иконописи, что дало повод В. Лопахину назвать летописание «иконой всемирной истории»<sup>1</sup>.

Таким образом, культура Киевской Руси — мы можем так её называть и потому, что центром её, хранителем традиций и источником новаций был Киев — связана воедино и в церковной, и в светской её частях общими принципами видения и воспроизведения мира. Это было бы невозможно, если бы привнесённая из

<sup>1</sup> Лопахин В. Летопись как икона всемирной истории // Вестник РХД. 1995. № 171.

Нового Рима вместе с религией культура не нашла опоры в местных культурных традициях.

Проследить такую связь можно и через неортодоксальное восприятие основных тем христианского вероучения, нашедших выражение в посвящениях соборов и в апокрифической литературе. Как говорилось, соборы Св. Софии посвящались не христианской святой — матери Веры, Надежды и Любви, а Богородице как Дому Мудрости (*софийности*), носящей Логос — Христа во чреве своём. Столь высокая абстракция связана скорее с платонистскими толкованиями Дома Христа, и дальнейшее церковное строительство требует более близких русину абстрактных конструкций. Такую схему представляет образ Успения Божьей Матери — образ апокрифический, так как в канонических евангелиях о Пресвятой Деве Марии не сказано почти ничего. На Руси была распространена апокрифическая легенда «Успение Марии», в поздних российских изданиях названная «Хождение Богородицы по мукам». Легенда рассказывала о путешествии Богородицы в ад и об её заступничестве перед Богом за грешников, осуждённых на вечные муки. Мать Божья невыразимо страдала после посещения ада, сочувствовала грешникам, очень исхудала и в конце концов тихо отошла в вечность. Мотив смерти — преобразования из «тварного» образа в духовный — связывается здесь с очень древним мотивом путешествия через «страну мёртвых», существовавшим в мировой культуре в различных вариантах, в частности в мифе об Орфее. Тема путешествия через «страну мёртвых» была распространена и в славянской мифологии, отразившись потом в сказочных сюжетах. В сущности, этот мотив доживает до Нового времени в образах «заветов» или «памятников себе», являющихся обращением автора к далёким потомкам, которые могут воспринять его только в будущем, через его собственную смерть.

Непосредственно связана с каноническими евангельскими текстами очень популярная среди клира и верующих тема Спаса, или Преображения Христа на горе Фаворской, отражённая в именах множества соборов. Преображение Христа из тварного человеческого существа в Бога со зримым признаком небесной харизмы — нимбом света Славы Божьей трактуется как обретение сопровождавшими его апостолами спасения, обретение Божьего имени и духовной сущности. Христос тайно от людей открывает апостолам Свою божественную природу *на горе* — эквиваленте мирового дерева; эта харизма открывается в виде света — Бог сияет, как солнце. Видеть, светить и понимать — явления одного мифологического порядка; их антитезисом есть тьма и слепота. Трагичность образа Богочеловека-Христа заключается в том, что Он обречён на продолжительную неузнанность; ведь одно из страшнейших несчастий, с которым может встретиться человек традиционного общества, — одиночество, неузнанность, потеря имени и потеря окружения, *своих*. Хождение по земле неузнанного Христа, как и хождение Богородицы, их посещения «того света» — мотив, который входит в христианскую мифологию вплоть до «легенды о великом инквизиторе» Достоевского. С другой стороны, отождествление света и божественной харизмы в сознании христиан Киевской Руси находит наивное выражение в поклонении солнцу, о чём так непосредственно говорится в «Почении» Владимира Мономаха.

Посвящение храма событию или святому — это также и выбор храмового праздника. А праздник в христианстве — не просто воспоминание, а *священное* воспоминание, как бы перенесение из нашего времени в сверх-время, время без течения, в события, ушедшие в вечность («островное время», по выражению Д. С. Лихачёва). В былинах Киевского цикла в этом вневременном времени вечно сидит князь Владимир Красно Солнышко и пьёт мёд-пиво со своими богатырями. Через «островное время» и осуществляется связь прошлого, настоящего и будущего.

Еще Н. К. Никольский и М. Д. Приселков в первой четверти XX ст. отмечали оптимистический характер древнерусского христианства и связывали эту черту с отсутствием аскетизма на Руси. Д. С. Лихачёв соглашался с этим, хотя отмечал, что отсутствие аскетизма само должно получить объяснение. С его точки зрения, оптимистический характер мировоззрения Руси является особенностью всех культур, переживающих открытие нового взгляда на мир; тогда появляется «как бы удивление вселенной» и восхищение окружающим, и это удивление всегда бывает радостным.

Столь общие характеристики не бывают бесспорными. Дискуссионным является тезис об отсутствии аскетизма на Руси. Если под аскезой понимать не конкретные формы аскетических учений, бытовавшие в Византии и в мире ислама, а общий принцип принесения в жертву жизненных потребностей человека, то невозможно отрицать аскетический характер не только монашества, но и ряда других антиструктурных движений, как, например, церковного странничества. Правда, на Руси почти не было юродивых — юродство как бытие на грани асоциальности, с приближением к смеховому отрицанию социальных поведенческих клише и вместе с тем к святости, расцвело в Византии и позже — в Московской Руси. Человек, демонстративно отделившийся от своего социума (*о-собь*, человек вне *соби*-общины (греческий *ιδίωτης*) и подчеркивающий аномальность своего самостоятельного бытия вызывающим поведением) вообще характерен для многих культур; юродство является одной из форм такого «сакрального индивидуализма». Тот факт, что в обществах с большим повседневным давлением на личность, какими были и византийское, и древнее русское общества, больше юродского неприятия господствующей социальности, чем в южной, «украинской» Руси, не должен вызывать удивления. Тем не менее отрицать аскетический характер того монашеского образа жизни, которое восходит к Антонию Печерскому, невозможно.

Важна даже не столько реальная распространённость стандартов поведения, принятых отшельничеством и пещерным затворничеством, сколько отношение «простецов», людей, ведущих обычный мирской образ жизни, к аскетическим подвигам. Это отношение является смесью страха и почитания. «Киево-Печерский патерик» свидетельствует о том, что выдающимся аскетам приписывалась особая способность совершать чудо.

Тяготение к аскезе в обществе является обратной стороной безудержного индивидуализма, нарушения элементарных поведенческих стандартов. Церкви и праву тяжело было удерживать и знать, и горожан, и селян от грубых проявлений варварского эгоизма, замещать традиционные запреты государственно-пра-

вовыми нормами и церковными эпитимиями и поучениями. Структуры родства сохраняются и в новых условиях либо служат моделью для новых отношений, возникают квазиродственные структуры, как, например, дружинное братство-*comitas* или предшественники цеховых братств. Даже изгои, люди без родства и подобных ему социальных или территориальных связей, объединяются в особую категорию «церковных людей», своего рода «множество элементов, не входящих ни в какое множество». Иными словами, никто не остаётся освобождённым от социальной структуры, стремящейся подчинить поведение индивида корпоративным стандартам. При этом через всю историю Руси проходит стремление общества подчинить конфликты военно-административной верхушки элементарным нормам поведения, принятым в родственной среде.

Эгоизм индивидов и групп разрывает общество на части, нормы родственных отношений слабеют и вырождаются, и без давления со стороны духовной элиты в виде аскезы во имя нравственно-религиозного спасения общество, вероятно, не могло бы существовать. Говорить в этих условиях о том, что человек чувствует себя центром вселенной и живёт в условиях комфортного согласия с природой, кажется преувеличением. К тому же корпоративное самосознание — а общество той поры не выпускало индивида из-под контроля социальных групп — не позволяет рассуждать о человеке вообще, вне сковывающих его социально-групповых связей. Не скоро ещё человек останется один на один со своей свободой выбора и ответственностью за содеянное — это придёт в эпоху гуманизма.

И всё же именно об умонастроении душевного согласия с миром говорят цитируемые Д. С. Лихачёвым слова Владимира Мономаха из его «Почтения»: «...велик Ты, Господи, и чудны дела Твои, и благословенно и хвалимо имя Твоё во веки по всей земле. И кто же не похвалит, не прославит силы Твоей и Твоих великих чудес и доброт, устроенных на сем свете: как небо устроено, и как солнце, как луна, как звёзды, и тьма, и свет, и земля на водах положена, Господи, Твоим промыслом! Зверьё разноликое, и



«Завещание Владимира Мономаха детям».  
Литография 1836 года по рисунку Бориса Чорикова



птица, и рыбы украшены Твоим промыслом, Господи!» И дальше: «Всё же то дал Бог на угоды человеку, на снедь, на веселье. Велика, Господи, милость Твоя на нас, сотворившего те угоды для грешного человека (*иже та угоды сотворил еси человека деля грешна*)».

Это всё-таки великий оптимизм, скорее даже самонадеянность рода человеческого, в своей простоте возомнившего себя центром вселенной. Конечно, в Руси того времени мы встретим и множество согласных с мироощущением «Поучения» высказываний, и противоположное, глубоко пессимистическое умонастроение, хотя бы в «Молении Даниила Заточника». Важно, что высокое радостное удивление мироустройством родилось, несмотря на грязь и ужас бытия. Родилось где-то в культурном пространстве между отдававшей человека во власть веры аскезой самоотречения «сверху» — и грубым безудержным эгоцентризмом «снизу», со стороны мира мирских желаний. В той широкой области нормального человеческого бытия, создать и утвердить которую — миссия культуры.

Киев сохранил добрый и светлый облик прошлого своей культуры, то самое радостное удивление, которое словно улыбкой отражается солнечными бликами на его куполах. В этом городе современность так перепутана с архаикой, что всё дышит, и безвкусные архитектурные поделки не в состоянии заглушить гармонию естественного и рукотворного. Здесь, несмотря на суету и неустроенность столичного бытия, есть та атмосфера спокойствия, которая создаётся прикосновением к вечности.

ЧАСТИНА 2. УКРАЇНА  
В СИСТЕМІ  
ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ

---

ЧАСТЬ 2. УКРАИНА  
В СИСТЕМЕ  
ЕВРОПЕЙСКИХ ЦЕННОСТЕЙ



## Іван Котляревський та його «Енеїда»

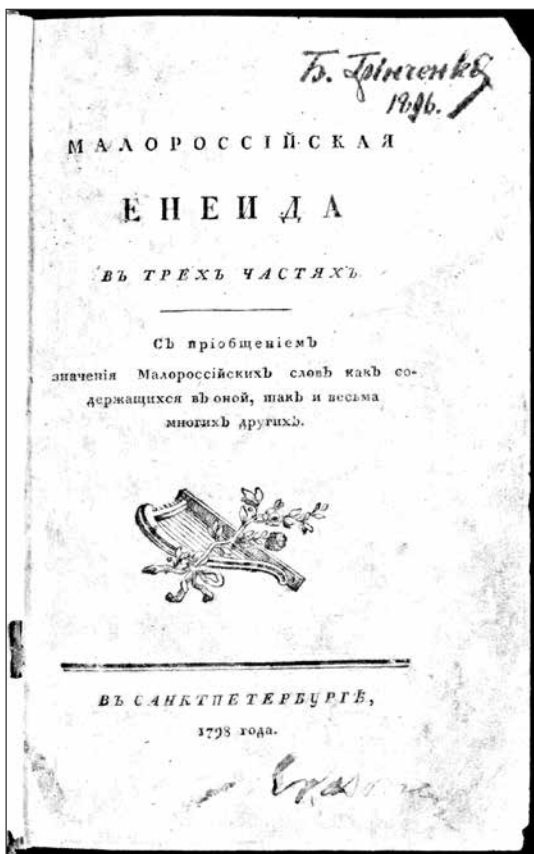
Задум «Енеїди» виник, очевидно, тоді, коли після полтавської школи і короткої служби в канцелярії Іван Петрович Котляревський працював домашнім учителем в с. Ковраї на Полтавщині (за кілька десятків років таким же домашнім учителем працював Сковорода, і теж в селі Ковраї, тільки іншому, не під Золотоношею, а під Переяславом). Писати «Енеїду» Котляревський почав, очевидно, двадцяти п'яти літ, 1794 року, і вже через чотири роки перші три частини без згоди автора опубліковано у Петербурзі. Вірші ходили в списках і мали великий успіх; читали їх люди різних станів, читали і українці, і росіяни, — пізніше читав і сміявся, між іншим, і спадкоємець престолу, гвардійський офіцер Ніколай Павлович. Вдруге — теж без згоди автора — їх передруковано 1808 року. В цей час, з 1796-го по 1808 рік, Котляревський служив у війську і брав участь у турецькій кампанії; потім повернувся в рідну Полтаву і 1809 р. сам видав у Петербурзі чотири перші частини твору. З початком війни проти Наполеона він сформував козацький полк, який, зрештою, так і не взяв участі в бойових діях і навіть не одержав грошей за службу. Далі Іван Петрович служив директором театру, був попечителем богоугодних закладів. Котляревський написав українською мовою для очолюваного ним театру, в якому він сам був також актором, дві п'єси, що заклали основу українського театрального репертуару на все ХІХ століття, — «Наталка Полтавка» та «Москаль-чарівник», водевіль на мандрівний сюжет. Для того щоб пустити п'єси в театри в межах «Малоросії», достатньо було дозволу генерал-губернатора князя М. Г. Рєпніна, і Полтавський театр став першим, де почалися спектаклі українською мовою.



І. П. Котляревський

Водночас Котляревський все життя продовжував роботу над «Енеїдою». Всі шість частин твору він встиг закінчити, але світ вони побачили тільки 1842 р., після його смерті.

Певна загадка полягає в тому, що Котляревський, схоже, дуже сильно образився на видавця Парпуру, який опублікував варіант «Енеїди» без його згоди. Про це свідчать рядки з опису відвідин Енеєм пекла: «Якусь особу мацапуру / Там шкварили на шашлику, / Гарячу мідь лили за шкуру / І розпинали на біку. / Натуру мав він дуже бридку, / Кривив душею для прибитку, / Чужеє оддавав в печать; / Без сорому, без Бога будши / І восьму заповідь забувши, / Чужим пустився промишлять». Сумнів у дослідників викликала та обставина, що Парпура, власне, нічим особливим проти автора поеми не погрішив і нічого собі не привласнив, і на по-



Перше видання «Енеїди». 1798 р.

суспільства. Великий знавець історії української літератури М. І. Петров виправдовував «Енеїду» літературними і семінарськими традиціями, але вважав її пародією на «малоросійське народне життя». Можна продовжити ряд оцінок аж до радянського часу — всі автори їх вбачали заслугу Котляревського у реалістичному зображенні народного життя, але при цьому розглядали твір як сатиру чи пародію з мотивами соціального протесту. Сміховий характер твору уявлявся лише «рамками», в яких вміщувалося критико-реалістичне полотно. В світлі сучасних уявлень про «сміхову культуру» очевидно, що оцінки «Енеїди» з позицій соціально заангажованого реалізму і раціоналістичного моралізаторства свідчать радше про нерозуміння природи жанру і неадекватність вихідних критичних принципів.

Насамперед «Енеїда» Котляревського належить до численних переспівів твору великого римського поета, початих «Переодягненим Вергілієм» француза Поля Скаррона (1610—1660), автора численних бурлескних комедій. Переспів Вергілія Скарроном знайшов велике число наслідувачів, у тому числі в Німеччині і в Росії. Безпосередньо перед Котляревським бурлескню версію «Енеїди» видав Осіпов, але були і неопубліковані твори. Так, ми знаємо, що стародубський поміщик Опанас Лобисевич написав поему, яку сам він називав «Віргілієвими Пастухами, в ма-

рівняння із страшним злочинцем Мацапурою не заслуговував. Винен він був хіба тим, що друкував неповний твір, але чи мало це якесь значення — адже «Енеїда», здавалось би, не тримається на сюжеті! Можливо, спочатку Котляревський взагалі не сприймав своєї поеми серйозно і не збирався її друкувати? Але ж він ретельно дописував «Енеїду» все життя, до кінця своїх днів! А може, цю жахливу сцену «шкваріння на шашлику» (тобто, по-сучасному, на шампурі) не слід сприймати серйозно? Взагалі, де у Котляревського серйозне, а де жарт?

Котляревський як літературне і театральне явище починає новочасну українську культуру, що творилася вже не у книжному українському варіанті старослов'янської, а в національній мові. Проте, сприйняття «Енеїди» його наступниками було неоднозначним. Панас Куліш взагалі вважав, що Котляревський в «Енеїді» глузує з українців. Микола Костомаров захищав Котляревського, говорячи, що в «Енеїді» намальована вірна картина українського

лоросійський кобеняк одягненими», однак, жодних слідів цих «Пастухів» не лишилося.

Тим не менш сам факт появи українського переспіву Вергілія на ціле письменницьке покоління раніше від Котляревського вартий уваги. Колишній студент Києво-Могилянської академії, учень архієпископа Георгія Кониського і друг філософа-могилянця Давида Нащинського, багаторічний співробітник гетьмана Кирила Розумовського, Лобисевич належав до так званого Новгород-Сіверського патріотичного гуртка, що складався на північному сході України навколо діячів колишньої гетьманської Генеральної канцелярії. Інтерес до мандрівного Вергілієвого сюжету національно орієнтованого, високо, як на той час, освіченого представника світської, канцелярської культури України з її специфічними — в тому числі гумористичними — традиціями (згадаймо «Листа запорожців турецькому султану»!) сам по собі показовий.

Іван Петрович Котляревський не мав відношення до Новгород-Сіверщини, корінний полтавчанин, він майже все життя прожив у Полтаві безвиїзно, мав там досить велику, але просту, майже селянську хату близько нинішнього центру міста, на горбку над Ворсклою. Він був сином канцеляриста і належав до канцеляристської староукраїнської культури. Тим не менш Котляревський належав до нового покоління. Він входив до того гуртка чиновників і інтелігентів, які створили 1818 р. в Полтаві масонську ложу «Любові до істини». Магістром ложі був службовець канцелярії Репніна М. Новиков, його заступником — С. М. Кочубей, колишній предводитель дворянства, родич відомого графа Віктора Павловича, а І. П. Котляревський обіймав посаду, що називалась *вітія*. Декабристські товариства стали спадкоємцями масонських лож, по суті — елітарних клубів вільнодумців. Варто проте зазначити, що ініціатором створення українських полків у роки війни з Наполеоном був один із представників стародубської полкової старшини, близький до Новгородсько-Сіверського гуртка Михайло Миклашевський, великий приятель князя М. Г. Репніна. Між іншим, декабристами стали і зять Миклашевського, і брат Репніна.



Поль Скаррон



«Будинок Котляревського у Полтаві».

Робота Т. Г. Шевченка

Як підкреслював М. М. Бахтін, при цьому залишається незрозумілим, на кого тут пишеться пародія. Чи є «Енеїда» пародією на знаменитий твір Вергілія? Якщо ні, то що ж тоді пародіює Котляревський? Плутанина виникає з моралізаторської і політизованої естетики, для якої якщо є сміх, то автор обов'язково когось чи щось висміює, картає і бичує.

За своїм жанром, як зазначається в літературі, «Енеїда» належить до давнього бурлеску, тобто до «зниженого» і сміхового виконання «високої» теми. Найчастіше при цьому говорилося про пародійний характер бурлеску.

Історія світової літератури знає не тільки «низький», бурлескний переспів Вергілія. Можна сказати, переспівом «Енеїди» Вергілія була і «Божественна

комедія» Данте. При цьому Данте, передвісник Відродження, серед своїх римських учителів особливо виділяє Вергілія за його прекрасний стиль (*lobellostile*), вершина якого — в його «Енеїді», що її Данте називає «трагедією». На протилежність справжній, Вергілієвій «трагедії», Данте пише «Комедію» (епітет «Божественна» їй присвоїли пізніші шанувальники), оскільки вона протистоїть латинській класиці як твір принципово італійський, створений в стилі *volgare illustre* (вишуканий простий).

Зрештою, сама «Енеїда» Вергілія є переспівом цілого ряду міфів, і до того ж не першим в літературі Риму. Етногонічна легенда про нібито Троянське походження римлян відобразила давнє протистояння латинян з греками, але ця героїчна Вергілієва версія накладалася на вкрай архаїчний сюжет — сюжет відвідин «нижнього світу», світу покійників, звідки майже ніхто не вертається живим. Міфологічно-обрядовою основою цього вічного сюжету є, як показав Мірча Еліаде, «шаманський політ», ритуальна подорож «на той світ», здійснювана в трансі жерцями різних народів світу. Саме ця тема використана в «Комедії» Данте.

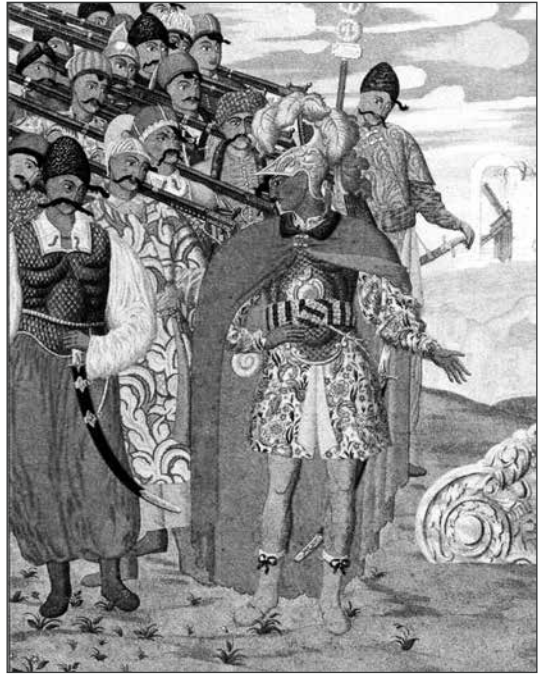
Звичайно, може викликати скептичне ставлення вже саме порівняння скромного переспіву класичного твору Вергілія, використовуваного як посібник для вивчення латини в тогочасних українських школах, з великим літературним творінням Данте. Але йдеться не про параметри величі. В «Комедії» Данте — цілком в дусі середньовічного аскетичного «презирства до життя» — центральною темою «подорожі на той світ» залишаються смертні гріхи людини, своєрідною класифікацією яких є барвисті описи пекельних мук. Данте, передвісник індивідуалістичного ренесансного гуманізму, все ж на кілька століть залишається в центрі того понурого невротичного умонастрою, який в Середні віки концентрував всю увагу людини на темі гріха, вини і смерті<sup>1</sup>. Продовжуючи ризиковане порівняння Котляревського з Данте, варто згадати і спільну для них орієнтацію на культурно-національну цілісність. «Нехай і немає в Італії єдиного загального уряду, подібного до уряду Німеччини, — писав Данте, — членів його, однак, не бракує; і як члени згаданого уряду об'єднуються одним государем, так членів нашого об'єднує благодатний світоч розуму»<sup>2</sup>. В обох випадках — і в Італії XIV ст., і в Україні XVIII—XIX ст. — об'єднавчу роль «національного государя» мала виконувати культура, «сві-

<sup>1</sup> Див.: Делюмо Ж. Грех и страх. Екатеринбург, 2003. С. 273.

<sup>2</sup> Цит. за: Хлодовский Р. И. Данте и Вергилий // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 156.

точ розуму». Тільки стиль цієї культури у Данте піднесено-трагічний, а у скромного провінційного чиновника, письменника і актора-аматора Котляревського (що й подумки ніколи на посягав на Дантову велич!) простонародно-сміховий.

Посмішку викликає вже перша фраза: «Еней був парубок моторний і хлопець хоть куди козак». Для багатьох читачів вже цього достатньо — далі йде повторення сміхового співставлення образного ряду високого римського епосу з побутовим і простонародним українським образним рядом. Щоб оцінити характер цього співставлення, треба знати не тільки переспів Котляревського, а й оригінал Вергілія. В ті часи Вергілія знала кожна освічена людина — його читали латиною, сьогодні ми можемо скористатися вже й чудовим перекладом на українську мову М. Білика під редакцією Б. Тена. Отже, початок поеми у Вергілія звучить так:



«Отаман Еней з козацьким військом».  
Ілюстрація до «Енеїди» Г. Нарбута

*Ратні боріння й героя вславляю, що перший із Трої,  
Долею гнаний, прибув до Італії, в землі лавінські.  
Довго всевишня по суші і морю ним кидала сила,  
Бо невблаганна у гніві Юнона була безпощадна.  
Досить натерпівся він у війні, поки місто поставив,  
Переселивши у Лацій богів, звідки рід був латинський,  
Родоначальники Альби й мури походили Рима.  
Музо, про всі ті причини згадай нам, чию він образив  
Волю божисту і що так царицю богів засмутило,  
Що навіть мужа такого побожного змусила стільки  
Витерпіть бід і пригод; чи такі вже боги невблаганні?*

У Котляревського той самий початок звучить так:

Еней був парубок моторний  
І хлопець хоть куди козак,  
Удавсь на всеє зле проворний,  
Завзятіший од всіх бурлак.  
Но греки, як спаливши Трою,  
Зробили з неї скирту гною,  
Він, взявши торбу, тягу дав;  
Забравши деяких троянців,  
Осмалених, як гиря, ланців,  
П'ятами з Трої наживав.



Він, швидко поробивши човни,  
На синє море попускав,  
Троянців насажавши повні,  
І куди очі почухрав.  
Но зла Юнона, суча дочка,  
Розкудкудакалась, як квочка, —  
Енея не любила — страх;  
Давно уже вона хотіла,  
Його щоб душка полетіла  
К чортам і щоб і дух не пах.

Як бачимо, повторення у сміховому варіанті теми Вергілія досить близьке до оригінального тексту і відрізняється не тільки умисно-простуватою стилістикою, а й сучасним і цілком «високим» за розміром і культурою рими віршем. Для майбутнього «Енеїди» Котляревського чи не вирішальною стала саме та обставина, що вірш її, легкий, невимушений, насичено-образний по-народному і зовсім не сміховий, поклав початок сучасній українській поезії. Сміховий ефект, отже, досягається не тільки подвійним, але й потрійним співставленням: героїко-епічного латинського Енея з сучасною культурою та простонародним і грубим жартом.

Та обставина, що «Енеїда» Вергілія була знайома тодішньому освіченому українському читачеві, має бути врахована і при огляді твору в цілому. Сьогодні мало хто може відповісти на питання, який у «Енеїди» Котляревського сюжет, чим вона закінчується. А у твору є сюжет, і він дублює сюжет Вергілія.

Вергілієва «Енеїда» — етногонічна легенда: там розповідається про звитязні дії родоначальника римлян, засновника римського народу і римської держави. Центральною темою є тема долі, що формується в боротьбі між різними богами, а у вирішальний момент Юпітер-Зевс дає герою самому визначити майбутнє у чесному двобої з Турном. Доленосна подорож з супутніми безкінечними війнами та боротьбою з природними лихами проходить і через підземне царство. Еней — один із щасливців античної міфології, які побували в царстві мертвих і вийшли звідти живими; він одержує там благословення від батька, пророцтво якого служить йому опорою в боротьбі за майбутнє.

Хоч подорож по «тому світові» у Вергілія не має такого самостійного значення, як у Данте, опис царства Плутона, його п'яти зон, Вергілієм є також характеристикою людського світу, людських чеснот та вад з висоти містичного лету. Картини мандрів Енея у Вергілія сповнені соковитих деталей, в тому числі є і описи пирів, але в основному це — «пири»-битви, з детальними картинами того, куди увійшов спис чи меч і звідки він вийшов.

В «низькому» українському варіанті все набуває іншого смислу. Оповідь перетворюється на звичну для київського спудея карнавальну комбінацію своєї і латинської мови й образності. За тиждень по прибутті до землі Латина Енеєві троянці «так латину взнали, / Що вже з Енеєм розмовляли / І говорили все на ус: / Енея звали Енеусом, / Уже не паном — домінусом, / Себе ж то звали — троянус». Є в поемі і відверто карнавальна нісенітниця — «глупота» — «Борщів як три не поденькуеш, / На моторошні засердчить; / І зараз тяглом закишкуеш, / І в буркоті закендюшить» і так далі. Підкреслена цими мовними пасажами дворянність образної мови — це карнавалізація героїко-епічного світу римської «Ене-

їди». Сенс такої карнавалізації стане яснішим, якщо ми згадаємо, яку роль римський образно-символічний ряд відігравав у культурі класицизму.

Позбувшись серйозного легендарного значення, сюжет про приїзд троянців до Лаціуму та їх перемогу над місцевим царем Турном не втрачає сенсу, а набуває сміхового змісту. Звичайно загибеллю царя завершувався всякий карнавал, убивство Турна Енеєм перетворюється на карнавальне ритуальне убивство. Подорож Енея з його «обірваними, мов гири, ланцями» по світу має не стільки героїчний, скільки комедійний характер, бо де б вони не опинялися, вони тут же починають залицятися до місцевих молодичь і нестримно і буйно бенкетувати. В моралізаторському трактуванні твору Котляревського як сатири на вади сучасного йому суспільства центральне місце посідає опис відвідин Енеєм потойбічного світу, де він бачить справедливу кару за гріхи і висловлює нібито соціальний протест. У виданні «Енеїди», блискуче ілюстрованому Д. Базилевичем, зображено як в картинах пекельних мук, так і в картині райського блаженства членів Спілки радянських художників України. З однаковим успіхом можна було б твердити, що Д. Базилевич висміював недоліки радянських митців.

В пекло український Еней потрапляє саме так, як це він мав би зробити згідно з народними уявленнями: «густий пройшовши дуже ліс», він побачив, що «на ніжці курячій стояла / То хатка дуже обветшала / І вся вертілася кругом», а з хатки «вийшла бабище старая, / Крива, горбатая, сухая, / Запліснявіла вся в шрамах; / Сіда, ряба, беззуба, коса, / Розхристана, простоволоса, / І, як в намисті, вся в жовнах». Казкова баба Яга, на яку перетворилася пророчиця Сівілла, веде Енея в дещо модернізовані пекло і рай, описані однаково з гумором. При цьому в пеклі зустрічаються всі, і опис його нагадує ярмарок: «Там всі невірні і християне, / Були пани і мужики, / Була тут шляхта і міщане, / І молоді, і старики; / Були багаті і убогі, / Прямі були і кривоногі, / Були видющі і сліпі, / Були і штатські, і воєнні, / Були і панські, і казенні, / Були миряни і попи».

Грішні всі, грішний світ людський, для гріхів панських знайдено своє слово, як і для гріхів чиновницьких і інших. Протиставлення грішників праведникам навряд чи можна приймати всерйоз. Для характеристики раю достатньо згадати одну фразу: «Ні холодно було, ні душно, / А саме так, як в сіряках, / І весело, і так не скучно, / На великодних як святках». Опис райського блаженства вартий цитати:

*Сиділи, руки поскладавши,  
Для них все празники були;  
Люльки курили, полягавши,  
Або горілочку пили,  
Не тютюнкову і не пінну,  
Но третьопробну, перегінну,  
Настояную на бодяні;  
Під челюстями запікачу,  
І з ганусом, і до калгану,  
В ній був і перець, і шапран.*

*І ласощі все тільки їли,  
Сластьони, коржики, стовпці,  
Варенички пшеничні, білі,*

*Пухкі з кав'яром буханці;  
Часник, рогіз, паслін, кислиці,  
Козельці, терн, глід, полуниці,  
Круті яйця з сирівцем  
І дуже вкусную яешню,  
Якусь німецьку, не тутешню,  
А запивали все пивцем.*

В цій повній гумору апетитній картині райського блаженства — секрет не тільки стилістики, а й всього сенсу «Енеїди» Котляревського. Якщо у Вергілія поема сповнена натуралістичних описів побоїщ, що мають увінчатися торжеством Риму над світом, то у Котляревського маємо натуралістичний, буйний, якийсь рубенсівський опис життєвих радощів, що швидше скидаються на нехитрі, невибагливі мрії мандрівників тернистими шляхами життя. Згодом з'явиться чимало етнографічних описів України, в тому числі і української кулінарії; «Енеїда» й тут має серйозне наукове значення як джерело, але по суті це не ілюстрації і не описи — це картини життя, через яке проходять чи хотіли б пройти Еней з земляками. А конфлікти вищих сил, від яких залежить доля людська, радше нагадують пізнішу «Кайдашеву сім'ю».

Поема «Енеїда», з якої починається нова українська література, немов би написана на полях класичного твору римської літератури, як писалися на полях священних текстів грубі «чернецькі жарти». Автор ніби переповідає слухачам зміст героїчної епопеї Вергілія, спускаючись до їхнього розуміння, — та так, що і Переповідач, і слухачі вмирають зо сміху. Бо ці нібито маргінальні простаки читали поему в оригіналі, знають смак золотої латини і тому можуть оцінити результат опускання римської героїки в низову повсякденну культуру свого національного буття. Переповідач продовжує з дуже серйозним виглядом; місцями, коли він говорить про мужність і відданість батьківщині своїх земляків чи то пак Енеєвого мандрівного воїнства, він і справді серйозний.

В результаті поема Котляревського начебто втрачає цільність, наявну у етногонічній героїчній легенді римлян. Сміхове начало знімає сюжетно-змістову напруженість, все розпадається на окремі картини, поєднані лише темою мандрів. Та й мандри втрачають той раціонально-повчальний характер, який вони мають в численних модифікаціях сюжету блудного сина. Згідно з естетикою карнавалу, сміховий простір неорганізований, це — світ хаосу, що протистоїть звичному порядку, світ «навиворіт». Сукупність картин, мальованих «Енеїдою» Котляревського, швидше нагадує яскравий літній ярмарок де-небудь в Ізюмі чи Сорочинцях (пригадаємо, що в «Ізюмському ярмарку» у гетьмана Розумовського актори говорили теж не по-нашому — правда, не латиною, а по-французьки). Ми бачимо і тих «троянців»:

*Педька, Терешка, Шеліфона,  
Панька, Охріма і Харка,  
Леська, Олешка і Сізьона,  
Пархома, Іська і Феська,  
Стецька, Ониська, Опанаса,  
Свирида, Лазаря, Тараса,  
Були Денис, Остап, Овсій*

*І всі троянці, що втопились,  
Як на човнах з ним волочилися,  
Тут був Вернигора Мусій.*

*Жидівська школа завелася,  
Великий крик всі підняли,  
І реготня де не взялася,  
Тут всяку всячину верзли;  
Згадали чорт знає колишнє,  
Балакали уже і лишнє,  
І сам Еней тут розходивсь...*

Отаким «великим криком» і «реготнею» обернулося наше спілкування з предками, завдяки великому Переповідачеві, що так майстерно зіграв простачка в тому яскравому ярмарковому театрі, яким стала грізна римська легенда, спущена з літературних латинських небес на літературну полтавську землю. На місце вимірної гекзаметрами класичної і класицистської цільності прийшов все-таки не хаос — прийшла якась внутрішня цільність «низового» життя, пронизаного відчуттям свободи.

«Енеїду» Котляревського можна по-різному читати і відповідно по-різному видавати. Прекрасне видання 1969 року (видавництво «Дніпро») супроводжувалося коментарями і ілюстроване великим українським художником Д. Базилевичем. Це видання ґрунтується на найдавнішому харківському виданні 1842 року. Зрештою, навіть дбайливий буквальний передрук того видання не розв'язав би проблеми аутентичності: тоді не було ще сучасного українського алфавіту і, більше того, норм української літературної мови — адже твір Котляревського був піонерський. Очевидно, що потрібне і академічне видання, якомога ближче до первісного тексту і супроводжуване ретельним історико-етнографічним коментарем. Звідки ж бо сучасному читачеві знати, що зробила Юнона, коли «сховала під кибалку мичку»? Треба пояснити, що рогатий головний убір *кибалка* надягався на волосся і покривався хусткою, а щоб волосся було ніби більше, під кибалку модниці клали *мичку*, тобто сировину для пряжі. Особливістю «Енеїди» Котляревського є величезний етнографічний матеріал, що ним використовується переважно без пояснень, оскільки тогочасний український читач прекрасно розумів, про що йдеться. Академічне видання повинне дати увесь потрібний коментар, але читати твір з цим коментарем буде важкувато.

Пропоноване видання не претендує на академічність і прагне бути просто якомога зрозумілішим. В основу його покладено видання 1937 року, дещо більш наближене до сучасної мови. Відповідно тут використані ілюстрації Михайла Деревуса, теж великого українського майстра. Персонажі Деревуса не такі героїчні, як у Базилевича, зате вони просто смішніші. А сміхом Котляревського була створена сучасна українська культура і самосвідомість.

Читач «Енеїди» Котляревського завжди буде сміятися, і в сміху цьому — велика оптимістична і життєстверджувальна сила.

## Микола Гоголь

Гоголь — величезна, світова фігура, і фактично він раніше від усіх увів Україну до світової культури. Він сильний відчуттям, якщо не розумінням, глибоких суперечностей людського буття, і звертання до Гоголя так само сприяє розумінню всього того, що було до нього і після нього, як для російської літератури — звертання, насамперед, до «Братів Карамазових» Достоевського або в німецькій — до «Фауста» Гете. Але чи можемо ми вважати Гоголя принаймні постаттю обох культур — української і російської?



М. В. Гоголь.

*Портрет роботи Ф. Моллера*

Про Гоголя писали і пишуть багато, а останнім часом все частіше пишуть про співвідношення українського і російського первнів у його творчості. Дехто з відомих українських діячів негативно оцінював його доробок — Нечуй-Левицький 1878 р. писав, що муза Гоголя значно нашкодила Україні, бо відвернула від неї багатьох письменників і вкорінила думку про можливість поєднання української літератури з російською; Олександра Єфименко 1905 р. звинуватила рух українців до Росії і, зокрема Гоголя — в «розоренні духовному цілому народу», а Юрій Липа називав його просто — зрадником. Одна з книжок написана 1996 р. американським українцем Юрієм Луцьким під красномовною назвою «Страдництво Миколи Гоголя, званого також як Ніколай Гоголь» (перевидано в Україні 2002 р.) Епіграфами автор узяв фрази Костянтина Мочульського: «Сутність життя Гоголя ніколи не буде розгадано» і Михайла Драгоманова: «Гоголь залишився не тільки великим російським Письменником, але й першим означив український характер, іншу сторону якого виразив Шевченко». Не раз зазначалась двоїстість і навіть розірваність особистості Гоголя, а дехто вважає її причиною неспроможності Гоголя поєднати в собі українську і російську душу.

Без сумніву, Гоголь є російський письменник і, з іншого боку, в його способі бачення і відтворення російської дійсності проявилися саме українські національні стандарти. Як саме? Чимало російських літераторів звинувачували Гоголя якраз в тому, що він, як «хохол», Росії не любив і створив серію карикатур, а не образи Росії. Таємниця Гоголя лишається. Давайте спробуємо розібратися в ній черговий раз.

Я не буду розглядати концепції «общеросійськості», «великої і малої батьківщини», принаймні на початку. Думаю також, що таємниця двоїстісті Гоголя не стане яснішою, якщо ми почнемо із в'яснення того, що таке «українська душа» чи «російська душа». В книжці Юрія Луцького зроблено спробу спокійно і зважено розібратися саме в українській стороні справи, полишивши такі «російські» здо-

бутки письменника, як «Мертві душі» та «Ревізора». Спробуємо піти іншим шляхом: всі «українські» проблеми розглянути в сукупності з тим, що сам Гоголь вважав найголовнішим для себе.

В оцінці спадщини Гоголя найбільша таємниця — це так званий «Гоголівський напрямок в російській літературі» або «Гоголівський період російської літератури» (Белінський). Сьогодні, коли орієнтири помінялись, охоче заперечують і те, і друге, а вже про «неистового Виссариона» і згадувати недоречно. Тим не менш викривальна і реалістична література Росії дійсно починається з Гоголя, друга частина його «Мертвих душ» в цілому вкладається в реалістичний потік. Коментарі Гоголя до «Ревізора» змушують визнати, що сам він розумів себе як сатирика, що викривав недоліки навколишнього світу. Просто визнати, що правий був автор «Избранных мест из переписки с друзьями» и «Божественной литургии», а не Белінський, — це не значило б розв'язати якісь проблеми Гоголя.

Нарешті, є особиста таємниця Гоголя, вірніше, безліч великих і маленьких таємниць. Може, найбільша з них — чому він спалив другу частину «Мертвих душ»? Якби не завалився за шафу чорновий варіант, так би ми й не знали нічого про неї. Чому він не просто відкинув, а хотів знищити у вогні, як диявольське породження? І чому він почав писати твір під такою блюзнірською назвою — адже душі не бувають мертвими? Як сумістити Гоголя — автора «Мертвих душ» з Гоголем — автором «Сорочинського ярмарку», Гоголем — автором «Избранных», залежало від християнського умонастрою, то чому він не спалив передовсім першого тому?

Гоголь фактично вчинив самогубство — він помер від виснаження, бо відмовився їсти. Можливо, він був просто хворий?

*Гоголь і Україна: два обличчя Тараса Бульби.*

Твір Гоголя «Мертві душі» починається словами: «В ворота гостиницы губернского города NN въехала довольно красивая небольшая рессорная бричка, в которой ездят холостяки: отставные подполковники, штабс-капитаны, помещики, имеющие около сотни душ крестьян, словом, все те, которых называют “господами средней руки”». За своїм соціальним станом Гоголь якраз і належав до тих самих російських дворян, що й Чічков — «господ средней руки», і кріпаків у нього було якраз коло сотні душ. Однак він був перший в роду Гоголів-Яновських, хто від народження мав дворянське право писатися по батькові, «Николай Васильевич». Батько його народився тоді, коли його батько, а Миколи Гоголя дід Афанасій, ще тільки клопотався про дворянство. Взагалі-то кажучи, Гоголі-Яновські були з діда-прадіда священни-



Титульний лист другого видання «Мертвих душ». Ескіз М. Гоголя

ками, і сімейна легенда про їхнє походження від козацьких полковничих предків залишається дуже сумнівною.

Можливо, саме тому вона не була проаналізована істориками літератури. Між тим вона варта уваги не як біографічна деталь.

Я не маю в розпорядженні тексту клопотання Афанасія Гоголя-Яновського щодо присвоєння йому дворянського звання, але читав його копію, зроблену художником Віктором Батуриним для музею-садиби Гоголя в с. Гоголево під Полтавою. Українська козацька — військова та канцеляристська — старшина за часів імператриці Катерини одержувала дворянське звання за службу, як і в Росії. Дід Гоголя вчився в Києво-Могилянській академії, служив і мав право на дворянство як чиновник у ранзі секунд-майора. Однак він хотів добитися запису в іншу, більш престижну книгу реєстрації дворянства і посилався в своїй заяві на документ, даний польським королем якомусь полковнику Гоголю на право володіння селом. В документі не сказано, як звали цього полковника, але в тексті заяви його названо Андрієм. Перші ж дослідники біографії Гоголя виявили, що ніякого полковника з таким іменем в війську Запорізькому не було. Був у часи Хмельниччини полковник Євстафій Гоголь, але він, наскільки можна судити, жодного відношення до Гоголів-Яновських не мав. На цьому дослідники й заспокоїлися.

Між тим найцікавіша тут не реальна генеалогія, а дивовижний збіг: грецьке і книжне «Євстафій» по-українськи звучить «Остап». Маємо, таким чином, пару імен «Остап» і «Андрій», що відповідає іменам синів Тараса Бульби, чи, краще сказати, двом іпостасям-втіленням цього героя знаменитої повісті Гоголя.

Можна думати, що Гоголь знав сімейні документи і легенди і з властивою йому схильністю до містифікацій використав їх в повісті «Тарас Бульба».

Остап і Андрій — немов би двійники, два різних обличчя козацької України, при чому хоча Гоголь на боці мужнього і вірного Остапа, проте в молодшому бра-

ті Андрії є своя правда, своя шляхетність і романтичність. Можна було б не звертати увагу на мотив близнят-двійників, якби і у Гоголя, і в романтичній літературі взагалі цей мотив не був такий значущий і якби він не перейшов від Гоголя до Достоєвського через його ранню повість «Голядкін», що вся насичена умонастроями і образністю «Петербурзьких повістей» Гоголя. Власне, мотив двійника невіддільний від творчості німецьких романтиків, його широко використовує Гофман; в російську літературу мотив двійника введений ще одним українцем, що писав російською мовою, — Олексієм Перовським (псевдонім «Антон Погорельський»), позашлюбним сином одного з Розумовських, родину яких прозивали «російськими Монморансі» за її роль в масонському русі. В біографії Гоголя сімейство Розумовських відіграло значну роль. Мотив двійника в творчості Гоголя оригінальний не сам по собі — він цікавий тим, як саме Гоголь його використовує. Подвоєння «Остап — Андрій» давно розцінювалося як двоїстість позиції самого Гоголя — його симпатії до пропольського Андрія очевидні. Відзначалося також, що відділення носа майора Ковальова від самого майора в повісті «Ніс» також є не чим іншим, як відчуженням «другого Я», тільки ірраціональним і демонстративно сміховим.

Микола Васильович Гоголь народився і виріс на Україні, жив у чужих домівках і в Петербурзі, і в Москві, і в Римі, багато подорожував і начебто не мав свого дому, але з усіх своїх неспокійних мандрів повертався на рідну Полтавщину, в скромний маєток батьків, до флігеля дому, побудованого за його власним проектом. У нього було багато дивних звичок; наприклад, він страшенно не любив показувати свого паспорта, приховував дату свого народження і взагалі вдавався до різних містифікацій, коли йшлося про його власну ідентичність. Це ж можна сказати і про його україно-російську культурну приналежність. Звичайно, Гоголь був російським письменником і навіть одним із основних творців російської прози. Тим не менш він був і лишився також представником української культури, з політичної точки зору належачи до проросійського напрямку в українському панстві, який потім породив концепцію «двох вітчизн» — «великої», імперсько-російської, та «малої», етнічно і історично української. Зауважимо, що пізніше до такого напрямку належали і такі видні представники українства, як Володимир Вернадський та інші ліберальні україно-російські діячі.

В оповідках уявного простачка «Рудого Панька» з «Вечорів на хуторі біля Диканьки» (чергова містифікація — Паньком, тобто Афанасієм, звали дуже освіченого діда Гоголя) є всі ознаки традиційної української карнавальності — передягання, козухи навиворіт, дотепні лайки, раблезіанська зажерливість. Уже почалася українська література національною мовою (до XIX ст. літературна Україна користувалася варіантом церковно-слов'янської), і символом її народження стала улюблена Гоголем «Енеїда» Котляревського, зразок особливої іронічної ментальності. По суті, і перший твір, який зробив двадцятилітнього Гоголя знаменитістю — збірник новел «Вечори на хуторі біля Диканьки» (1831 р.) — є українським твором в певному розумінні, реакцією українського панича на столицю імперії, де він розпочав свою службу. Український світ «Вечорів», забарвлений оптимізмом і радістю життя, є контрастною паралеллю до понурого буття Петербургу.

Гоголь продовжує українську національну традицію сміхової культури, особливо культивованої в козацькому середовищі.

В період найвищого злету свого таланту — 1832—1942 рр. — Гоголь написав ряд творів, які на перший погляд належать до дуже різних стилів. Збірник «Миргород» і «Петербурзькі повісті» продовжують українську фантастичну традицію, але вміщена в «Миргороді» повість «Тарас Бульба» написана à la Вальтер Скотт; Гоголя і порівнювали з шотландським романістом, що було тоді найвищим компліментом. Комедія «Ревізор» типова для просвітницьких повчальних сатир, «Мертві душі» починались як сатира, а недописана друга частина стала, по суті, витоком великої російської прози так званого критичного реалізму. Насправді ж усі твори Гоголя об'єднує містико-фантастична образність, найчастіше не видна на поверхні, — в тому числі тема двійника.

Образність Гоголя тісно пов'язана з найдавнішими міфологемами, які найкраще збереглися в українському фольклорі. Образ Дніпра розростається до символу світової ріки, що поєднує «наш світ» з «тим», «нижнім», заглянути в який так само



недозволено, як в очі зла. Ця тема посилюється в повісті «Вій» (збірка «Миргород»), де Хома Брут здійснює «шаманський політ» на панночці-відьмі, заглядаючи в середину Дніпра з «млосно-страшною насолодою» і врешті гинучи від погляду Вія. Образ *зустрічі поглядом зі світовим злом* зустрічаємо і в «Петербурзьких повістях» («Портрет»). Тут провідною темою стає імперська столиця; Гоголь створює водночас соціологічно точні реалістичні картини і своєрідну «петербурзьку міфологію». Місто набуває рис нереального простору — антисвіту, в якому примарності ночі не протистоїть день, точніше, сіра безкольоровість дня-буденності. На одному полюсі — свідомість, яка ковзає по поверхні абсурду буття, майже не затримуючись на безглуздості ситуацій, на другому — самосвідомість, що набуває рис відчуження від людини її другого «Я», навіть *блудного сина*, живучи самотійним життям («Ніс»).

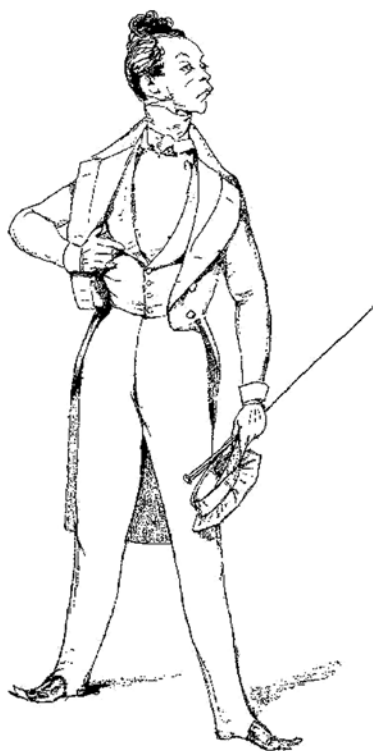
Двійником самого Гоголя в «Ревізорі» став його безсмертний персонаж — Хлестаков. В «Ревізорі» є сатирико-викривальний моралізаторський, чисто провітницький зміст, який і був сприйнятий публікою, але для Гоголя центральною постаттю там залишався Хлестаков. Він заповнює собою ту соціальну форму, що приготовлена для нього суспільством і в яку він випадково потрапив і став для провінційного міста всім, лишившись нічим. (Немов передчуваючи пізніше «кто был ничем, тот станет всем» — в російському перекладі «Інтернаціонала»).

<...>

За соціальним станом Гоголь був «паном середньої руки»; його сімейні зв'язки дозволили одержати добру освіту в Ніжинській гімназії вищих наук, але не забезпечували чиновницької кар'єри, прирікаючи на трущоби «серединного Петербургу». Гоголь відмовився від служби і педагогічної роботи, ставши з 1835 р. професійним літератором. В психічному складі Гоголя сполучались риси яскраво демонстративного типу — артистизм, потреба знаходитися в центрі уваги, схильність до розигравшів та містифікацій, удавана таємничість, — з неспокоєм, самозаглибленістю і самоаналізом інтроверта, що збагачувало його художню натуру.

<...>

Вершина творчості Г[оголя] — «Мертві душі» (перший том). Твір названо поемою, що навіювало аналогії з Данте: подорож Чічікова повторювала ідею оцінки людських пороків через розміщення їх носіїв у колах пекла. Тільки архітектоніка Дантового пекла точна, а в країні мертвих душ панує хаос («дороги розповзалися в усі боки, мов раки, коли їх висиплють з мішка»). Образи поеми Гоголя являють собою ніби двійники нормальних і навіть позитивних людей «середнього світу», тільки спущені в «нижній світ» і тому мають карнавальні, смі-



Хлестаков.  
Рис. П. Боклевского

хові сюрреалістичні риси. Тема маленької людини набуває тут нового звучання: Чічіков просто «бере, як усі», але приниженість робить його прагнення вибитись «нагору» потворно сильним. Торгуючи небіжчиками, Чічіков набуває рис антихриста, оскільки смерть робить кріпаків рівними їх власникам, а Чічіков немов би вдруге їх покріпає. Продовження подорожі Чічікова мало привести всіх до прозріння і порятунку, але великої поеми очищення, яка мала потрясти всіх, у Гоголя і не могло вийти. Через карнавальність і сміх Гоголь у «нижньому світі» відчував щось страшне і абсурдне. Спроби ж Гоголя-романтика знайти опертя для веселої сили життя в прийнятій системі цінностей призводили до жалюгідних результатів. Відчуваючи, що він не виконає свого обов'язку перед людством, Гоголь написав книжку «Вибрані місця з листування з друзями» (1847). Загалом консервативна і дуже багатослівна і маловиразна, книжка тим не менш викликала обурення і в консервативних, і у ліберально-демократичних читачів. Гоголь готовий припустити, що Христос був не Богом, а людиною, але рівною Богу тому, що любив усіх «просто так». Захищаючи самодержавство, Гоголь хоче бачити функцію царя в державі саме в цій любові до підлеглих. Але вчити кожного його власній майстерності ніхто не може, бо кожен є «майстер своєї майстерності». Гоголь формулює ідеї, від яких відштовхувались пізніше спроби реформувати філософію російського православ'я.

Суть божественності, таким чином, полягає для Гоголя в безкорисливій любові — як у Сковороди і Шляєрмахера, провісників романтизму. Ця тенденція зниження Христа до людини — а тим самим вивищення людини до рівності з Богом — властива також і Шевченкові, що був у багатьох відношеннях повною протилежністю Гоголю.

«Тарас Бульба» існує у двох варіантах — 1833 і 1842 років. Можна сказати, повість має свого двійника. Звичайно, це лише метафора, але насправді у двох редакціях повісті бачимо двох різних Тарасів і, врешті, двох різних Гоголів. Щоб проілюструвати це, порівняємо варіанти останніх, передсмертних слів Тараса Бульби, звернених до козаків — його товаришів: «Прощайте, паны-браты, товарищи! — говорил он им сверху. — Вспоминайте иной час обо мне! Об участи моей не заботьтесь! Я знаю свою участь; я знаю, что меня заживо разнимут по кускам и что кусочка моего тела не оставят на земле, — да то уже мое дело... Будьте здоровы, паны-браты, товарищи! Да глядите, прибывайте на следующее лето опять, да погуляйте хорошенько!..» Такий Бульба-1832. А ось слова-заповіт Бульби-1842: «Прощайте, товарищи! — кричал он им сверху. — Вспоминайте меня и будущей же весной прибывайте сюда вновь, да хорошенько погуляйте! Что, взяли, чортовы ляхи? Думаете, есть что-нибудь на свете, чего бы побоялся козак? Пойдите же, придет время, узнаете вы, что такое православная рус-



Марко Кропивницький  
у ролі Тараса Бульби

ская вера! Уже и теперь чувят дальние и ближние народы: подымается из русской земли свой царь, и не будет в мире силы, которая бы не покорилась ему!»

Бульба — український козак обмежується закликком повернутися до Польщі наступного року і «погуляти» (банкет, еквівалентний битві). Саме в битві виявляється основа козацької особистості — адже на відміну від шляхти, що свою рицарську гідність одержувала в спадщину від батьків, козак завойовував рицарство власною шаблею. При цьому Гоголь не ідеалізує і не виправдовує жорстокість козаків в релігійних війнах пізнього Середньовіччя — він посилається тільки на жорстокість і грубість часів. У варіанті 1842 р. основою козацької моралі вже стало офіційне «православ'я, самодержавство, народність». Бульба мало не став «господином средней руки».

Містичні елементи в повісті — хіба що в останній сцені, яка по суті є сценою жертвоприношення. Але звернемо увагу ще на одну деталь: пекучий погляд Бульби, спрямований прямо в очі Андрія. Цим поглядом повість споріднена з «Вієм». От тільки чи можна назвати цю зустріч очима — поглядом в очі зла? І де тут добро, де зло? Чи міг би Гоголь стати великим російським світового значення письменником, якби він не був українцем за походженням і культурою? Мабуть, точніше було б назвати його російськомовним українським письменником.

## Петро Могила

Митрополит Петро Могила (1596—1647) — одна з найвидатніших особистостей в історії України. Сьогодні з цим погоджуються всі дослідники, хоча в чому полягає харизма цього видатного церковного діяча — з відстані трьох століть сказати важко. Адже ті богословські питання, які розділяли віруючих на непримиренні табори, давно нікого не хвилюють. Спадщину по-справжньому великих людей ми відкриваємо і перевідкриваємо щоразу по-новому, і справжня духовна історія Європи обертається до нас все новими сторонами. Що залишається нам в спадщину з тих давніх часів? Що варто зберегти в нашій історичній пам'яті, а що краще забути?

Змушує замислитися вже побіжне знайомство із скупими біографічними даними. Петро Могила помер молодим — ледве переступивши поріг свого п'ятдесятиліття. Він зробив коротку, але блискучу церковну кар'єру — став архимандритом Києво-Печерської лаври, маючи всього трохи понад тридцять років. По суті, він не встиг звикнути до монастирського побуту, залишившись військовою людиною, — на його долю випала участь у двох визначних битвах з турками, перш ніж йому запропоновано було покинути цивільну службу і перейти на службу до церкви. Те бачення світу, яке він набув в особистому досвіді і в книжках — а у Могили була прекрасна як на той час бібліотека — послужило йому в просвітницькому бутті. Знайомлячись із тими скупими сторінками, які лишив по собі Київський митрополит, поступово проникаєшся відчуттям напруження, немов би тобі знову доводиться розв'язувати головоломні життєві комбінації, від вирішення яких може залежати хід історії.

Молдаванин за походженням, аристократ європейського виховання, людина нестримної крутої вдачі з великими світськими кар'єрними планами, Петро Могила став видатним політиком компромісу, — і це в роки, коли Європу руйнувала релігійна Тридцятилітня війна, а Україну від дня кончини митрополита до кінця такої ж нещадної багатолітньої війни відділяв всього лише один рік.

Митрополит Петро Могила залишив по собі значну літературну спадщину: насамперед православне credo (символ віри), затверджене всіма православни-



Петро Могила



Евхологiон.  
Требник Петра Могили. 1646 р.

Могила обстоював проект релігійної реформи, згідно з яким православні визнавали на певних умовах безгрішність папи римського. Метою було утворення союзу православ'я з польським католицизмом. Власне, у проєктовану політичну конструкцію повинні були входити основні християнські суперники, між якими вже кілька століть велася боротьба. Розкол, що відділяв східне і західне християнство, виявив нові лінії суперечностей. Насамперед слід було подолати нехть шляхти і магнатерії щодо перспективи спільного співжиття різних церков. Католицький табір не міг спокійно ставитись до того, що верхівка шляхти мала бути рівною хлопам. Козацька ж еліта відчувала на собі зневажливе ставлення шляхти.

Петрові Могилі вдалося домогтись в короля визнання поряд з уніатським також і звання православного митрополита «для русинів», а в православному суспільстві, насамперед в козацьких колах, завоювати великий авторитет і потіснити впливових ієрархів, орієнтованих на релігійний фундаменталізм і приєднання

ми патріархами (1640—1643), а також «Служебник» (1629), «Молитвослов» (1646) й інші праці, які окреслювали область православної догматики. З великими пересторогами можна назвати ці твори *літературою*, оскільки вони присвячені літургійній стороні справи; однак, проведення чіткої границі між догматикою і знаннями, втілюване в обрядовій частині релігії, говорить тим самим і про те, що *не є* догматикою.

Праці, що містили опис усієї православної служби, були ніби статутом східного християнства, дозволили наповнити реальним змістом церковні відправи, що зупинило розпад християнства на його східних територіях. Справа в тому, що більшість віруючих самі не могли сформулювати, в чому їх віра полягає. Це стосується, зокрема, і монастирів (були й багаті монастирі, але значна частина монахів жила в монастирях, що налічували 4—6 чоловік).

Петро Могила був людиною глибоко віруючою, його відданість церкві була в той самий час відданістю людям церкви. Про щирість його почуттів і вірувань говорить його заповіт: він всю свою маєтність так чи інакше заповів бідним. Його проповіді повні щирого почуття, а плани його були грандіозними.

до Москви. Козаччина набирала силу саме тоді, коли еліта Русі поступово переходила на польську мову в побуті і витіснення руської професійної «високої» культури світською культурою загальноєвропейського зразка.

Тут варто внести певні корективи в сучасні уявлення про співвідношення традиції і нової культури, насамперед про мовні аспекти справи. В пізньо-середньовічних уявленнях поділ на «своїх» і «не своїх» насамперед релігійних і, більш загально кажучи, традиційних культурних справ і новітніх уявлень торкався, природно, в першу чергу мовних проблем. Середньовічна свідомість знала насамперед поділ мов на сакральні і мови побутового вжитку. Точніше, освічені люди вживали в своїх мовних практиках дві мови: сакральну і побутову. Сакральною сферою мовлення залишалися латина і грецька мова. Для опису процесів мовлення люди православної віри вживали або грецьку мову, або латину; вживання діалектів староукраїнської мови належало до сфери «низької» культури. «Мова» в сучасному розумінні слова було чимось структурно упорядкованим, і до Мелетія Смотрицького опис «руського» мовлення здійснювався грецькою граматикую.

Цю обставину слід мати на увазі, розглядаючи історико-культурні процеси. Оцінка, розуміння, продукування явищ культури, в тому числі мовленнєвих дій, сама має бути оцінена згідно з критеріями прийнятності/неприйнятності даної епохи і даної спільноти.

Якби Католицька ліга була змушена піти на поступки протестантам Європи не 1648 року, а десятиліттям раніше, можливо, голос Петра Могили був би почутий у Ватикані, й тоді Східна і Західна християнські церкви об'єднались би на конфедеративних засадах, а Україна-Русь увійшла б до «Речі Посполитої Обох Народів» як третій рівноправний партнер.

На жаль, така можливість була історією втрачена. А через рік після смерті митрополита спалахнуло повстання Хмельницького, почалась війна, потім Руїна, гору взяла ненависть з обох сторін, і настрої православної солідарності та московської орієнтації виявились найсильнішими.

## Князь Репнін

В лютому 1848 року Тарас Григорович Шевченко писав з Орської фортеці своєму близькому другу Варварі Миколаївні Репніній про її батька, князя Репніна-Волконського, який помер в січні 1845 р.



М. Г. Репнін-Волконський.  
Військова галерея Зимового палацу

у своєму Яготині: «Мир праху добро-го человека, который приветствовал меня в Новый год не как бесприютно-го скитальца, а как родного сына». Колишній генерал-губернатор Малоросії, князь Рюрикovich вітав художника — колишнього кріпака *як рідного сина!* Чи не привиділося це Шевченку, що нудьгував у дикій солдатчині, відірваний від друзів і освіченого суспільства? Що могло бути спільного у цих людей, що знаходилися на різних соціальних полюсах свого суспільства?

Чим більше знайомишся з біографією князя Миколая Григоровича, тим більше питань вона викликає.

Звичайно підкреслюють, що рідний брат князя Миколая Григоровича Репніна-Волконського Сергій був відомим декабристом і був на каторзі «во глубине Сибирских руд» (це до нього приїхала в Сибір дружина Марія, дочка генерала Раєвського). Треба сказати, що старший з трьох братів Волконських, князь Миколай, не був змовником-декабристом і завжди залишався людиною обов'язку, нерідко чесно говорячи в очі государю неприємні речі, але не помишляючи про підпілля, що здавалось йому двоєдушним. Проте, таємниці у нього були, а аристократичні сімейства уперто охороняли свої таємниці. І надто багато життєвих шляхів дуже і дуже різних діячів політики і культури, в тому числі української, перетинаються з життєвим шляхом генерала Репніна. Гоголь, Шевченко, а раніше — Капністи, Лизогуби, Трощинський, Котляревський, Щепкін, Бантиш-Каменський... Що, крім служби, зв'язувало одного з найродовитіших аристократів Російської імперії, царського улюбленця з українською землею? І чому один із молодих ушлюблених генералів Вітчизняної війни раптом попав в опалу і провів останні роки життя в далекому маєтку, покинутій і забутий своїм колом, вищим світом?

І чому, коли він помер в своєму поміщицькому домі в Яготині, селяни — його кріпаки — в морозному січні своєю власною волею понесли його прах на плечах в монастир в Густиню, під Прилуки, за десятки верст?

Якщо говорити про особистість Репніна-Волконського, то тут великих таємниць немає. Риси характеру і навіть біографії князя Миколая Григоровича впізнаємо в образі князя Андрія Болконського, створеного в романі «Війна і мир» його далеким родичем графом Львом Миколайовичем Толстим.

Яким родичем? Коли вже згадувати дуже давні генеалогічні зв'язки, то обидві сім'ї — Волконські і Толсті — походять із Чернігова. Останній Чернігівський князь Михайло виїхав звідси на Москву, був пожалуваний уділом в м. Волконі, і звідси пішли численні удільні князі Волконські, Рюриковичі, родовитістю вищі Романових. А Толсті, Васильчикови і Дурново походять від литовського лицаря, що в тому ж Чернігові служив князям і теж переїхав в Московське князівство. Однак споріднений Лев Толстой з Волконськими був по лінії матері, уродженої княжни Волконської. Це його діда, а її батька так сильно нагадує старий катерининський вельможа князь Болконський з «Війни і миру». Три брати Волконські підтримували зв'язки зі своїм старшим родичем, листувалися з ним, гостювали у діда Льва Толстого. У старшого з братів, Миколи Григоровича, була відома всьому вищому світу історія кохання, яка місцями нагадує історію князя Андрія Болконського і Наташі Ростової. Цікаво простежити, чим ці історії відрізняються.

Познайомилися князь Миколай Волконський і графиня Варвара Розумовська не на її першому балу, — їм обом було трохи за двадцять, обоє були однолітками, — а завдяки сусідству у підмосковному Воронцово. Тут були маєтки діда князя по матері, знаменитого фельдмаршала Репніна, і батька графині Олексія Кириловича. Князь Репнін, поки служив, возив із собою молодого офіцера за кордоном, той швидко робив кар'єру і в 19 років уже був флігель-ад'ютантом лейб-гусарського полку. Синів у старого Репніна не було, і він добився дозволу государя на іменування онука Репніним-Волконським. Старому князю одразу сподобалась Варвара, і він задумав оженити онука. А молоді шалено закохалися одне в одного. Все було гаразд, відбулися заручини, але в одночасі не зійшлися круті характери діда-Репніна і батька-Розумовського, і плани на весілля розсипались. Князь Миколай у відчаї поїхав в Голландію на війну, молода графиня була невтійною... Але час загоїв образи старших, і після повернення з війни восени 1802 р. зіграли весілля в Батурині, маєтку Розумовських. Драми не було — радше добродушна комедія помилок. Такий сюжет не мав нічого повчального і Толстого не влаштував. Як пам'ятаємо, в романі зовсім юна Наташа Ростова легковажно закохалася і зірвала заручини.

Насправді молоде подружжя провело кілька щасливих років — спочатку в Петербурзі, де Варвару Олексіївну полюбили і царствующа, і вдовствующа імператриці, а потім у Парижі, де князь Репнін знаходився як посол при іспанському дворі (а двір був в Парижі, при Наполеоні). А далі історія складалася трохи схоже на «Війну і мир». Сцена зустрічі важко пораненого князя з коханою, увіковічена і



В. О. Репніна.

*Портрет роботи Ж.-Б. Ізабе*



великим російським письменником, і композитором Прокоф'євим в одноіменній опері, і втілена в кіно, дійсно мала місце в житті Рєпніна і його дружини, але мала щасливе продовження. Андрій Болконський вижив стараннями Наташі Ростової.

Коли спалахнула перша війна з Наполеоном, князь Рєпнін-Волконський опинився на полі під Аустерліцем, брав участь у прекрасно описаній у романі знаменитій атаці кавалергардів і був там тяжко поранений. Тут було все, як у Толстого, і думав князь Миколай, лежачи на полі бою, мабуть, так само, як князь Андрій: «Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец. Да! Все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме него. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!..»

Але далі все склалося зовсім інакше.

Княгиня Варвара Олексіївна приїхала в армію разом із своїм чоловіком — вона стала чи не першою медсестрою з аристократів, яка допомагала ходити за пораненими. Почувши про поранення і полон князя, вона просто пішла до французів шукати чоловіка — і знайшла його! Пораненого князя французи підібрали, він опинився в госпіталі, тут його виходила дружина. До щасливого подружжя завітав Наполеон, що добре знав Рєпніна. Імператор пообіцяв відпустити князя, якщо він дасть слово, що ніколи не буде воювати проти Франції. Князь відповів, що він слуга государя і воюватиме, з ким накажуть. Наполеон махнув рукою і відпустив Рєпніна-Волконського з дружиною додому.

А потім була знову дипломатична місія в Парижі, знову війна, яку князь закінчив з нагородами, у званні генерал-лейтенанта і у високому становищі генерал-губернатора Саксонії. Жив він не в палаці, а у флігелі, скромно, зате любив широке представництво, свята, феєрверки, що все це і влаштовував своїм коштом, за рік витративши 1 млн рублів. Звідси він і поїхав до Петербургу, а потім — до Полтави на посаду генерал-губернатора Малоросії.

Князь Андрій Болконський, честолюбний, мужній і чесний офіцер, ідеальний герой цілих поколінь російської молоді і російського офіцерства, не вмер від ран на руках у своєї коханої. Він вижив, відвоював своє і став генералом і видним адміністратором.

Що сталося з людиною цього типу в реальності, не в романі?

Рєпнін-Волконський був господарем Лівобережної України 18 років. Йому підпорядковувалися Полтавський і Чернігівський цивільні губернатори і «силові служби», включаючи армію. Яке місце займає цей черговий генерал-губернатор Малоросії в українській культурній і політичній історії? Можна просто перерахувати все добре, що він за цей час зробив як адміністратор, але це годиться для короткої чиновницької довідки. Як жив тут цей чоловік, про що він думав і на що сподівався? Як пов'язав він свою долю з долею нашого краю?

Восени 1816 року невеликий обоз возів, загрузаючи в чорноземних полтавських дорогах, привіз генерал-губернаторське майно в столицю України, і почалася нова служба. Рєпнін узявся за справу по-солдатському: він вставав о третій ранку, до 12-ї сам читав справи, дві години приймав просителів, ще дві години вислухував доповіді підлеглих чиновників, дві години обідав, потім до 9-ї спав, потім читав. Так щодня, якщо не виїжджав на ревізію або в гості до чийогось маєтку.

З цієї армійської дисциплінованості і командирської відповідальності, очевидно, і росла турбота про просту людину. 1820 р. на Лівобережжі був сильний неврожай, наступного року князь писав своєму старшому другу генералу Миклашевському: «...везде хлеб дорожает, и в некоторых местах недостаток будет более, нежели в прошлую зиму. Я просил для наших поветов отсрочки податей и ссуды казенным крестьянам и козакам хлеба; не знаю, будет ли удостоено одобрения нашего ареапага, лучше сказать, сангериды (сенату. — М. П.). В долгом пребывании вашем между ими, вы наверное заметили малую их ко мне склонность...» В іншому листі (17 лютого 1828 р.) він пише тому ж Миклашевському: «Москва по старому обычаю да и Петербург тоже — сбыхали, новый год ничего нового нам не принес, кроме сбора запасов и подвод для армий... Шляхта легче взнесет, но козакам трудно будет... Я послал тетрадь разных замечаний, воля их верить нам или нет, но честь, присяга и память предков обязывают говорить правду...» (*Мезько-Оглоблин Олександр*. Люди старої України та інші праці. Острог; Нью-Йорк, 2000. С. 162). 1830 року Україну охопила епідемія холери, а 1833 року — страшний голод. Репніну вдалося добитися лише виведення військ з Малоросії і звільнення людної від тягот постойів. В рік голоду Репнін організував роздачу бідним хліба з державних запасів.

Можливо, з великої історичної перспективи це мало що дало і не зумовило якогось стратегічного повороту долі України. Але зате пояснює, чому князя любили прості люди.

В часи Репніна в Україні сталися значні культурні події. Генерал-губернатор покровительствував письменницькій і театральній діяльності Івана Котляревського, який на час його прибуття вже кілька років керував у Полтаві театром. В межах генерал-губернаторства його дозволу було достатньо для того, щоб п'єси ішли в театрах українською мовою, і під опікою генерала з'являється національний за мовою театр. До речі, саме Репнін організував збір коштів, щоб купити славнозвісного (харківського, не полтавського!) актора М. С. Щепкіна з кріпацтва, і завдяки йому 1821 р. Щепкін і вся його сім'я стали вільними. Репнін організував написання однієї з перших серйозних книг з історії України, допомагав її автору Бантиш-Каменському і сам писав один воєнний розділ. Цей список можна продовжити.

Репнін приїхав у Полтаву на місце князя Лобанова-Ростовського, дикого самодура, що вступив у важкий конфлікт з місцевим дворянством і зокрема з предводителем Трощинським, коли обговорювалося питання, чи будуть козацькі війська носити українські традиційні однострої. Проект відновлення козацького війська, — в якому, до речі, служив Котляревський і яке так і не взяло участі в війні — був відкинтий, але ворожнеча між українським дворянством і генерал-губернатором залишалася. Цар не спішив замінити Лобанова-Ростовського, хоча серед безумств генерал-губернатора було, наприклад, спалення містечка Сміли за якусь провину. Між іншим, ще 1811 року полтавський цивільний губерна-



М. С. Щепкін.

Портрет роботи Т. Г. Шевченко

тор Семен Михайлович Кочубей, двоюрідний племінник всесильного тоді хазяїна Диканьки Віктора Павловича, одержав височайше завдання до 1816 року підготувати проект ліквідації кріпацтва. Можливо, призначення Репніна мало якийсь зв'язок з цими проектами-утопіями Олександра II. Численними ліберальними проектами, з яких нічого не вийшло.

Дружина Репніна була онукою гетьмана Розумовського, і князь увійшов до численної рідні і близьких цього лідера української знаті. Як тільки Репніна перевели в Полтаву, його тесть, граф Олексій Кирилович, переїхав на Україну в свій затишний маєток в м. Почеп (часто він жив і в Яготині, де насадив прекрасний сад). Однак самі по собі родинні зв'язки з українським дворянством мало про що говорять. Репніну доводилося то прохати українських поміщиків бути добрішими до кріпаків, то різко від них вимагати людяності, — все, звичайно, даремно. Надто просто було б сказати, що Репнін був лідером українського дворянства. Але в його особистих зв'язках із аристократією козацького походження простежується певна закономірність.

### Скажи мені, хто твій друг, і я тобі скажу, хто ти

Репнін не був масоном всупереч сімейній традиції (масоном був його знаменитий дід). Як дисциплінований службіст він не дозволяв відкритої діяльності ложі, але й не переслідував її. Нагадаю, що масони були організацією вільнодумною, не дарма декабристські гуртки зросли на їх основі. Очолював масонську ложу в Полтаві керівник канцелярії генерал-губернатора Репніна Новіков, керівним діячем ложі був згаданий С. М. Кочубей, а *вітмією* ложі, як ми пам'ятаємо, — Котляревський. Улюбленцем Репніна був його ад'ютант Ілля Іванович Лизогуб, теж масон (ще один із братів, Віталій, теж був ад'ютантом князя). З наймолодшим з братів, Андрієм Івановичем Лизогубом, дружив пізніше Шевченко, при чому листувалися вони українською мовою. Можна упевнено сказати, що в сім'ї Лизогубів трималися вільнодумних і патріотичних українських традицій. По лінії Розумовських Лизогуби були з Репніними навіть посвоячені. Між іншим, з трьох синів Андрія Івановича Лизогуба один, Дмитро, став революціонером-народником і повішений 1879 р. в Одесі, другий, Федір, став ліберальним діячем земського руху і у гетьмана Скоропадського в 1918 році очолював уряд.

Дочка князя Миколая Григоровича вийшла заміж за Кушелева-Безбородька, засновника Ніжинського ліцею, їх син Григорій — онук князя Репніна — писав під псевдонімом «Грицько Григоренко». Можна припустити, що українські симпатії князя Репніна були цілком свідомими.

Але найцікавіші зв'язки Репніних з сімейством Капністів.

Василь Васильович Капніст належав до покоління часів Катерини II, був при ній членом Російської академії і поетом, не менш шанованим, ніж Державін (вони були свояками). По батьковій лінії він походив із грецьких елефтеридів на прізвище Капнісіс (тільки в середині 70-х рр. Капністам було встановлене їх графське (венеціанське) достоїнство), але батько був убитий в битві при Гросс-Егерсдорфі тоді, коли Василь народився. Василь Васильович Капніст виховувався в середовищі материних родичів — Дунін-Борковських. Дуніни-Борковські належали до найвідоміших

козацьких родів. Подавши у відставку після того, як Катерина ліквідувала автономію України і покріпачила бідніших козаків, Капніст написав оду з цього приводу, де було сказано:

Приемлю лиру мной забвенну,  
Отру лежащу пыль на ней,  
Простерши руку, отягченну  
Железным бременем цепей,  
Для песней жалобных настрою;  
И соглася с моею тоскою,  
Унылый звук ея пролью  
От струн, рекой омытых слезной:  
Отчизны моя любезной  
Порабощенье воспою.



В. В. Капніст

Капніст однозначно окреслив себе як українського автономіста. 1788 р. він висував проект відновлення козацького війська, а 1791 р. вів таємні переговори з пруським королем від імені якихось однодумців про можливість підтримки руху України за незалежність. Капніст жив у своєму маєтку в Обухівці, що коло Сорочинця, і підтримував тісні стосунки з Репніним, листувався з ним. Василь Васильович Капніст помер 1823 р. в гостях у Трощинського в Кибинцях.

Репнін був близьким з дітьми Капніста. Старший син Іван разом з Репніним складав 1831 р. проект утворення козацького війська — під приводом війни проти польських повстанців. Середній, Семен, був одружений з сестрою трьох декабристів — Муравйових-Апостолів, сусідів по маєтку, а третій брат Олексій був причетний до декабристського руху. Та найцікавішою з дітей Капніста була дочка його, Софія, в заміжжі Скалон. Скалони жили в домі Капніста в Полтаві, і тут був справжній літературний і політичний салон. Тут пізніше, 1846 р., коли князя вже не було серед живих, бували і українські письменники, про що згадує Афанасьєв-Чужбинський; кирило-мефодієвець Білозерський розповідав, що тут він читав Кулішеву «Орису», і одні гірко шкодували, що вже вмирає Україна, і чують вони лише останні її зусилля утриматися, а інші виражали надію і упевненість в її відродженні. І серед цих вірних Україні найенергійнішою патріоткою була m-lle Капніст (котрась із чотирьох дочок Семена — себто онука Василя Капніста і племінниця декабристів Муравйових-Апостолів).

Твори Шевченка з'явилися в сім'ї Репніних спочатку через дім Капністів в Полтаві. Потім Олексій Васильович Капніст і привіз поета в Яготин, де старий князь зустрів його як рідного сина.

Але то вже було після катастрофи, яка спіткала сім'ю князя з вини Миколи II. Рідний брат Миколая Григоровича Сергій Волконський пішов на каторгу як декабрист. Наступного року Микола II нагородив Миколая Григоровича орденом Александра Невського, а 1828 р. присвоїв звання генерала від кавалерії. Але стосунки князя з імператором явно не склалися.

З ініціативи Варвари Олексіївни в Полтаві 1827 р. почалося будівництво благодійного Інституту полтавського дворянства. Грошей не вистачило, і Репнін вклав у будівництво 200 тис. з іншої статті бюджету і 65 тис. власних. Почалася

справа про... розкрадання. Рєпнін був звинувачений у злочинстві. 1836 р. він звільнений без розслідування і виїхав за кордон з сім'єю — в Дрезден, Рим, Флоренцію. В Римі, де жила дружина його брата Зинаїда Волконська, він познайомився з Гоголем. 1842 р. Рєпніни повернулися в Яготин. Тут його відвідував Шевченко.

Сім'я розорилася. 6 січня 1845 року князь Миколай Григорович Рєпнін помер у віці 67 років. А через два місяці слідство було припинене. Дружина Варвара Олексіївна дожила до 94-х років, померла в Москві в бідності і похована поруч із чоловіком в Густинському монастирі під Прилуками. Їх дочка, Варвара Миколаївна, залишилася вірною пам'яті Шевченка, якому в Києві під час відспівування поклала на труну терновий вінець.

Князь Рєпнін — не тільки живе втілення ідеального російського інтелігентного офіцера, справжній Андрій Болконський, не тільки гуманний і справедливий керівник адміністрації, не тільки покровитель і меценат української національної культури. Це — остання проміжна ланка між старою Україною непокірної козацької аристократії і Україною новітньою, яку він в особі Шевченка розпізнав і вітав.

## «Історія русів» і Новгород-Сіверський гурток

«Історія русів» — рукопис (російською мовою), що ходив по руках в освіченому і вільнодумно налаштованому середовищі Росії і України в першій половині XIX ст. Його Гоголь отримав від Пушкіна, і впливи «Історії русів» знайдемо і у Гоголя, і навіть у Шевченка. Читали «Історію» в обстановці таємничості, з завмиранням серця, як недозволений твір. Зрештою, він був 1846 р. опублікований в Московському університеті дослідником старожитностей, українцем родом, професором Осипом Бодянським, але після цього не друкувався. Український переклад — в США (Н.-Й., 1956) і в Києві — 1991 р., в рік проголошення незалежності України (передмова Валерія Шевчука, переклад Івана Драча).

Сьогодні важко зрозуміти, що в цій «Історії» такого виключного. Це радше історичний памфлет, ніж твір з історії, — він не претендує на документальність і не може бути історичним джерелом. Автор описує героїчні подвиги українського козацтва, вважає його найдостойнішою гілкою загальноімперського дворянства, наївно виводячи історію козаків від лицарів-«хозар» давньоруських часів, — але відмовляється від самого слова «Україна», вважаючи його «польською вигадкою». Автор говорить про вірність козацтва російському монарху, засуджує «зраду Мазепи», але наводить його (уявні) дуже переконливі монологи, і мимоволі крадається думка, що гетьман мав у чомусь рацію. Окремі сторінки твору відчутно віддають ксенофобією, зокрема антипольськими і антиєврейськими настроями, автора можна вважати консерватором, — але, безсумнівно, консервативного толку *українським націонал-патріотом*. Для сьогоденного читача «Історія русів» — сторінка давно і безповоротно минулих часів, але сторінка національної історії, яку знати необхідно.

Хто ж був автором «Історії русів»? Перша згадка про нього — в жовтні 1825 р. в листі офіцера-декабриста Олександра Федоровича фон дер Бріггена з села Понурівки, *Стародубського* повіту, — фамільного маєтку його тестя, — до Кіндратія Рилєєва. Рилєєв, як відомо, був одружений з українкою з козаць-



Обкладинка книги  
«Історія русів»



О. Ф. фон дер Бригген

кої слобідської родини, захоплювався українською романтикою, написав поему «Войнаровський» про племінника Мазепи. Брігген повідомляв Рилеєва, що у нього в Понурівці є рукопис «Історії русів» і рукопис історії України Архипа Худорби, «очень вольно и против нашего правительства писанной». Про рукопис Худорби Брігген повідомляв, що вона на Україні «ценится наравне с Историею Конисского». Через два місяці обидва — і Брігген, і Рилеєв — були арештовані в справі декабристів; рукопис Худорби зник остаточно, десь подівся і той список «Історії русів», що знаходився в Понурівці. «История русов или Малой России. Сочинение Георгия Конисского, архиепископа Белорусского» знайдено 1828 р. в бібліотеці м. Гринєва Стародубського повіту Чернігівської губернії (*маєтності князя Безбородька*); пізніше виявилось, що існували і списки 1817 і 1814 років. Датований рукопис 1769 р., але містить згадки про пізніші події, що сталися після смерті єпископа.

Григорій Йосипович (в чернецтві — Георгій) Кониський (1717—1795) був освіченою і впливовою особистістю. Він походив із старого ніжинського козацького роду, п'ятнадцять років вчився в Київській академії, постригся в ченці, читав в Академії піїтику, філософію, богослов'я, був учителем таких відомих тодішніх українських інтелігентів, як брати Козельські, Микола Бантиш-Каменський, Опанас Лобисевич (автор першої «Енеїди»), Семен Дівович, відомий красномовний проповідник протоієрей Іван Леванда та інші. З 1755 р. і до смерті був єпископом і архієпископом Могилівським і Білоруським. Приписування авторства «історії» Кониському підвищувало авторитет твору. Однак це була



Г. Й. Кониський

підробка, що дослідники легко встановили. Справа навіть не у невідповідності в датах, — твір такого жанру належав до іншої культури, яка дала Україні «козацькі літописи» і яка формувалася не в колі духівництва, а в світських, канцелярських колах.

У Ніжині жив Григорій Долинський (бл. 1722—1799), що 1767 р. при обговоренні проекту нового Уложення збунтував місцеве дворянство. Ніжинські дворяни вимагали відновлення гетьманської влади. Тоді на ніжинців тиснули *Безбородько*, секретар Малоросійської колегії, і військовий канцелярист *Завадовський*. Кінчилося для Долинського тюрмою «на хліб і воду», довічним ув'язненням, але потім він був звільнений і навіть дружив з *Безбородьком* і самим Рум'янцевим (який, очевидно, його і визволив з неволі). Долинський в 1787 р. під час проїзду Катерини II через Україну відмовився зустрічати імператрицю.

Безпосередньо зв'язаний з ідеями «Історії русів» Семен *Дівович*. Дівовичі Семен і Олексій мали маєток в Семенівці коло Чернігова. Старший Семен вчився з Козельськими, Лобисевичем в Києві тоді, коли там префектом і ректором був Кониський. 1760 р. обох — Дівовича і Лобисевича — вигнав з Петербурзької академії Ломоносов — не тільки великий вчений, але й полум'яний борець проти «німецької партії» і за російську національну ідею, — але гетьман Кирило Розумовський обох відновив. Врешті Семен Дівович опинився в Глухові в Малоросійській канцелярії і написав 1762 р. — в рік перевороту Катерини — «в честь, славу и защищение всей Малороссии» поему «Разговор Великороссии с Малороссией». Академік Петров відмітив «некоторое сходство» ідей Дівовича з «Історією русів»: Великоросія сперечалася з Україною про історичне і політичне первородство і програвала, а першість Росії визнавалася лише як династична — Україні потрібен був лише царський скіпетр, династія, а не сама Росія. Проте, в автори «Історії русів» Дівович також не проходить — він відноситься до старшого покоління.

Свого часу, в 1785—1787 роках, великий вплив на політичне і культурне життя в Україні мали три губернські маршали: Опанас *Лобисевич* в Новгород-Сіверську, Андрій *Полетика* в Чернігові, Василь *Капніст* в Києві.

Василь Васильович Капніст належав до покоління часів Катерини II, був при ній членом Російської академії і поетом, не менш шанованим, ніж Державін (вони були свояками). По батьковій лінії він походив із грецьких елефтеридів на прізвище Капнісіс (тільки в середині 70-х рр. Капністам було встановлене їх графське (венеціанське) достоїнство), але батько був убитий в битві при Гросс-Егерсдорфі тоді, коли Василь народився. Василь Васильович Капніст виховувався в середовищі материних родичів — Дунін-Борковських. Дуніни-Борковські належали до найвідоміших козацьких родів. Подавши у відставку після того, як Катерина ліквідувала автономію України і покріпачила бідніших козаків, Капніст написав оду з цього приводу, де було сказано:

Приемлю лиру мной забвенну,  
Отру лежащу пыль на ней,  
Простерши руку, отягченну  
Железным бременем цепей,  
Для песней жалобных настрою;  
И соглася с моей тоскою,  
Унылый звук ея пролью  
От струн, рекой омытых слезной:  
Отчизны моя любезной  
Порабощенье воспою.

Капніст однозначно окреслив себе як українського автономіста. 1788 р. він висував проект відновлення козцького війська, а 1791 р. вів таємні переговори з пруським королем від імені якихось однодумців про можливість підтримки руху України за незалежність. Капніст жив у своєму маєтку в Обухівці, що коло Сорочинець, і підтримував тісні стосунки з Репніним, листувався з ним. Василь Васильович Капніст помер 1823 р. в гостях у Трощинського в Кишинях.

Лазаревським була висунута гіпотеза, що автором «Історії русів» міг бути Григорій Полетика.





Григорій Полетика

Рід Полетиків — з-під Брод. У 1670 р. один із предків Полетики був сотником Седнівським. Андрій Іванович Полетика (1692—1773) служив у Полтаві, в Лубенському і Ніжинському полку, одержав врешті маєтності в Ромнах. Син його Григорій Андрійович (1723(5)—1784) учився в Києво-Могилянській академії, відомий як перекладач з латинської і німецької мов, писав праці про Арістотеля, його риторику і вчення про державу, про Ксенофонта, шестимовний словник. Його брат Іван — один із перших українських професорів за кордоном (викладав у Медичній академії в Кілі, Німеччина). Андрій Андрійович, другий брат, — чернігівський губернський маршал. Але Полетики не могли бути авторами «Історії». Аналіз змісту рукопису очевидно веде нас до Новгород-Сіверщини, до тих місць, де в 80-х роках XVIII ст. зосе-

реджувалась українська канцеляристська культура.

Насамперед слід було б звернутися до Стародубського полку.

Українські карабінерні полки створено 1783 р. замість козацького війська. Рядовий і старшинський склад в основному залишився той же. Офіцерами Стародубського полку були Гудовичі, Домонтовичі, Значко-Яворські, Миклашевські, Модзалевські, Немировичі-Данченки, Шираї і т. д. В другій турецькій війні у Суворова брали участь стародубські карабінери. Командиром Стародубського карабінерного полку служив тоді Миклашевський, який відзначився при Римніку. Він подав у відставку, бо був невдоволений нагородою Суворова, але його родичі Безбородько і Завадовський умовили його підкоритися фельдмаршалу. (В Стародубському полку служив також і Архип Худорба.) 1788 р. частина полків залишена

як важкокінні, частина — «легкоїзді», що викликало невдоволення останніх (Переяславський, Лубенський тощо). Саме тоді В. Капніст представив Катерині свій проект утворення козацького війська (через два роки він звернувся до уряду Пруссії з пропозиціями допомогти Україні здобути незалежність).

Згаданий історик М. Бантиш-Каменський, учень Георгія Кониського, дістав «історію русів» від Степана Ширая, що в Стародубському полку пройшов службу до генерал-майора, з часів імператора Павла жив у відставці в своєму маєтку і помер 1841 р. восьмидесяти літ. Бантиш-Каменський писав історію України за ініціативою і підтримкою генерал-губернатора князя Репніна. Ім'я Репніна не випадково пов'язане з цією історією. Справа в тому, що Репнін перебував у дружніх стосунках з господарем тих самих Понурівців і тестем фон дер Бріггена — відставним генералом і цивільним губернатором Новоросійським (Катеринославським) Михайлом Павловичем Микла-



М. М. Бантиш-Каменський.

*Портрет роботи  
М. І. Аргунова*

шевським. Близькі родичі, генерали Степан Михайлович Ширай і Михайло Павлович Миклашевський доводились правнуками знаменитому Мазепиновому стародубському полковникові Михайлу Андрійовичу Миклашевському, на чії гроші побудовано церкву в Видубичах. М. П. Миклашевський помер 1847 р. у віці бл. 90 літ. Він належав до вельмож Катерининської епохи, але тісна дружба зв'язувала його з людиною нового покоління — князем Репніним. Обоє безпосередньо постраждали після повстання декабристів — на каторгу пішли брат Репніна-Волконського князь Сергій Волконський (супроводжуваний дружиною Марією, уродженою Раєвською) і зять Миклашевського фон дер Брігген, а старший син Миклашевського, приятель письменника-романтика Бестужева-Марлінського, був засланий разом з останнім на Кавказ. Листування Миклашевського і Репніна свідчить про їх глибоку духовну спорідненість і щиру відданість Україні. Це Миклашевському належав проект відновлення козацького війська, підриманий В. Капністом і Д. Трощинським (в цьому війську і служив в роки війни Котляревський). 1831 року новий проект козацького війська пропонували Репнін і молодший Капніст — Іван Васильович. Петербург так і не погодився відновити козацтво.

І ще один стародубівський полковий командир потрапляє в коло осіб, причетних до «Історії русів». Шеф Стародубського полку генерал-майор Андрій Леванідов в 1790—1794 рр. служив у Києві командиром корпусу і жив на Подолі. Як командир Леванідов протегував Худорбі. Він мав дружні відносини з Євстафієм Пальмовським, ченцем Київської лаври. Пальмовський став ченцем у Чернігові, при Чесменській битві був обер-ієромонахом російського флоту, потім настоятелем Іллїнського монастиря в Чернігові і після Чернігова — архімандритом Новгород-Сіверського Спасо-Преображенського монастиря. Коли 1785 р. тут було утворено епархію, Пальмовського відправили на покій. В Києві у нього Леванідов познайомився з другом отця Євстафія — знаменитим сьогодні українським композитором Веделем, якого потім забрав із собою у Харків керувати хором. Нагадаю, що Ведель нібито арештовувався в справі про якесь «мазепинство» і помер в тюрмі. Леванідов залишив цікаві історичні матеріали — «Андрея Леванидова Малороссийский Летописец».

Проте, жоден із згаданих військових, крім Репніна, не писав історичних праць. Авторство «Історії русів» гіпотетично приписувалося Репніну, але ця гіпотеза швидко відпала: ані стиль, ані дати, ані коло знань, переконань і зацікавленостей не співпадали.



М. П. Миклашевський

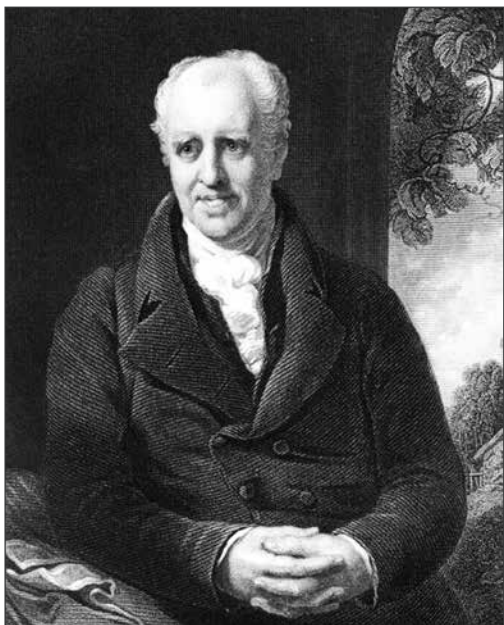
С. М. Волконський.  
Акварель М. Бестужева



Самійло Величко

целяристів походили любителі старожитностей, — пристрасні колекціонери, що збирали безцінні документи в своїх приватних архівах.

Серйозним внеском в українську культуру стали описи українських земель, що їх робили канцеляристи не тільки з адміністративної потреби, а й з бажання уявити собі Україну як ціле. Як писав М. П. Василенко, «о Малороссии и малороссах знали в то время и затем в первой половине XIX столетия очень мало. В Малороссию предпринимались великорусскими людьми путешествия, точно в совершенно неведомую страну, и благодаря этим путешествиям <...> в публику проникало много неверных сведений и прямо-таки анекдотов...» (Киевская старина. 1894. № 11. С. 253). Найвідомішим твором такого роду було «Черни-



О. Ф. Шафонський

За стилістикою «Історія русів» приймає до тієї культури, що творилася в адміністративних колах, в колах канцелярій. Канцеляристи були освіченим прошарком населення, існувала навіть своєрідна канцеляристська художня культура — малюночки на полях казенних паперів; навіки залишилася в пам'яті така дивовижна пам'ятка канцеляристської культури, як «Лист запорожців турецькому султану». З середовища цих козаків-службовців походили автори «Козацьких літописів» Граб'янка, Величко, «Самовидець» (Ракушка-Романовський). З середовища кан-

говського наместництва топографічне описання» Опанаса *Шафонського* (1740—1811), доктора права, філософії та медицини, що вчився в університетах Галле, Стасбургу і, можливо, Лейдена. Він працював в Чернігові головою палати карного суду тоді, коли тут в генеральному суді служив *Лобисевич*, а помічником почтдиректора — відомий збирач старовини *Адріан Чена*.

1764 р., через два роки після перевероту Катерини, в Україні ліквідовано полковий устрій і відновлено Малоросійську колегію. Малоросійський приказ, потім колегія, утворені були для нагляду за українською гетьманською владою, але після Мазепи якийсь час вона була єдиним органом управління Україною. До 1782 р. Малоросійська колегія і генеральний суд з трибуналом знаходились в Глухові.

Катерина утворила 4 намісництва — Київське, Чернігівське, Новгород-Сіверське, Катеринославське, і полкові канцелярії було ліквідовано, але не одразу і не повністю. Залишалися архіви і поточні папери.

Указом Павла I від 30 листопада 1796 р. «О восстановлении в Малороссии правления и судопроизводства сообразно тамошним правилам и прежним порядкам» намісництва скасовувалися.

Павло I, що смертно ненавидів свою матір, ніби на зло їй фактично відновив Гетьманщину в рамках Малоросійської губернії. Центром губернії став *Чернігів*. Генерал-губернатором (військовим) був С. К. Вязмітінов, співробітник Рум'янцева. Цивільним губернатором став свояк князя Безбородька Яків Бакуринський, а потім



Вид Чернігова на початку ХХ ст.

зять його М. П. Миклашевський, їм було підпорядковане губернське управління на чолі з управляючим губернією. Павло I визнав «копии прав и обрядов» старої України. Управляючий Салтиков ввів поділ на комісаріати, і все це в цілому відповідало старій полковій системі.

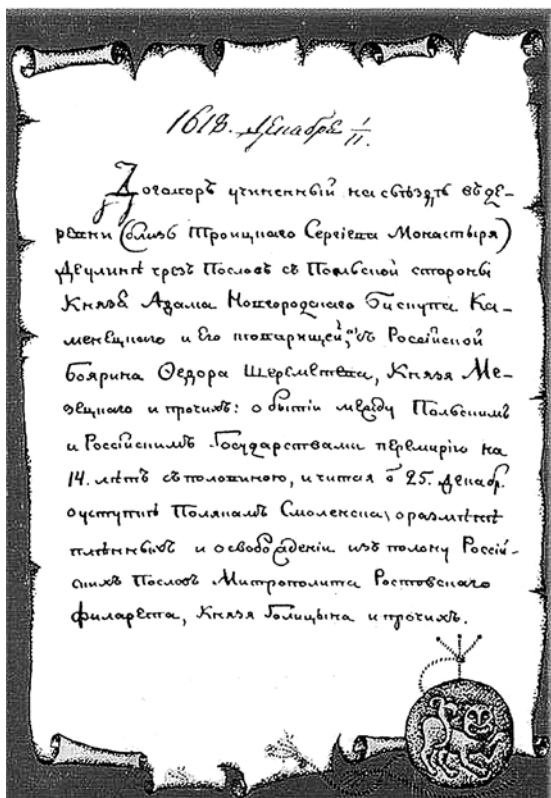
1801 р. стався переворот, Павла I задушили, імператором став його син Олександр. Наступник Безбородька Д. П. Троцинський став на якийсь час найближчою до молодого імператора людиною (до речі, це він відкрив і взяв до себе на службу генія імперської бюрократії Сперанського, що його потім переманив до себе Кочубей, один із «молодих друзів» Олександра I. Сперанський, між іншим, теж був українцем за походженням). Миклашевського викликали з відставки і послали губернатором в Катеринославську губернію, князя О. Б. Куракіна призначено генерал-губернатором в Малоросійську, яку він розділив на дві цивільні губернії. Полтава стала столицею Малоросійського генерал-губернаторства.

Всі численні реорганізації мали своїм наслідком масову загибель архівів. Їх перевозили з міста в місто і нарешті в середині ХІХ ст. продавали на базарах на вагу.

Таким чином, перед тим, як центром адміністративно-політичного життя Лівобережної України стала Полтава, столицею Малоросії деякий час був Чернігів, а бага-



Полтава. Центральна площа. Робота Є. Крендовського



Деулінський договір

В 1618 р. Чернігів Москва за Деулінським договором відступила Польщі на 14 років, Новгород-Сіверський Польща захопила 1619 р., 1632 р. Москва відвоювала його, а 1634-му віддала Польщі і Чернігів, і Новгород-Сіверський. 1623 р. король надав Чернігову самоуправління за Магдебургським правом, а для охорони міста установив козацтво (чернігівський полк).

В 1750 р. Чернігів згорів. В губернському центрі не було жодного кам'яного дворянського будинку. З тих часів залишилася в Ніжині поштова станція, де сьогодні міститься музей пошт (якийсь час поштами імперії відав князь Безбородько). В кінці століття почалося сяке-таке церковне будівництво. Пам'яткою того часу стало Євангеліє (1771 р.) з надзвичайно по-варварськи яскравим св. Миколаєм. Прекрасний іконостас Спаського собору виконано 1793 р. ніжинськими майстрами Саввою Волощенком та Степаном Білопольським за проектом калужького архітектора Яснишина. Іконописну і позолотну роботу іконостасу Спаського собору робив священник із Борзни Тимофій Мизко (закінчено 1798 р.).

Миклашевського Павло зняв з посади, оскільки той «употреблял слова, кои по смыслу в российском языке не свойственны», а саме *пособие*, *обозреть*, *под стражу*, тоді як треба було, на думку Павла, *сикурс*, *ревизовать*, *под арест* тощо. Проте, крім відомого самодурства Павла, в його охолодженні до українського дворянства

то паперів залишалося в офіційно ліквідованій Малоросійській колегії. Довгий час Глухів і Новгород-Сіверський залишалися центрами Лівобережжя. До речі, Магдебургським правом користувалися в Україні XVIII ст. Київ, Переяслав, Полтава, а далі — міста лівобережного Полісся: Остер, Козелець, Чернігів, Ніжин, Новгород-Сіверський, Мглин, Почеп, Стародуб, Погар, — як бачимо, міське життя сконцентроване тоді на північному сході України. Магдебурське право ліквідоване в 1831—1834 рр. В описі Малоросійської губернії 1798—1800 рр. значиться, що населення міст Лівобережної України було дуже нечисленним: бл. 10 тис. в Ніжині, 7 тис. в Полтаві, 6 тис. в Глухові, 4 тис. в Новгород-Сіверську, 3 тис. в Чернігові.

Від тих старих міст лишилося небагато. Пожежа 1730 р. знову знищила Чернігів. У середині XVIII ст. в місті уже не було нічого, крім шинків та гуралень, а також виробництва «съестных вещей». Фортеця ліквідована 1798 р. за непотрібністю, як і скрізь в Україні.

були інші мотиви. Почалося все ще з фельдмаршала Гудовича, який разом з іншими українцями служив в Голштинії майбутньому Петру III і був усунений Катериною. Про нього говорили як про можливого гетьмана. Капніст мав з ним зв'язки, бо головний маєток Гудовича був у Сорочинцях, по сусідству з Капністами.

Катерина обережно ставилася до українців, особливо після спроб кіл, близьких до сім'ї Розумовських, зробити посаду українського гетьмана спадковою, але Безбородько та близькі до нього люди міцно обсадили царицину канцелярію. Відома корумпованість оточення Безбородька і його відданість Катерині. Але коли було опубліковано листування Безбородька з батьком, колишнім генеральним писарем, виявилось, що попри всю особисту жадібність і безпринципність у цього найвпливовішого клану були глибокі націонал-патріотичні переконання. І тоді виникла гіпотеза авторства Безбородька.

Андрій Якович Безбородько, батько, 1711—1780 рр., був генеральним суддею і генеральним писарем. Жив у с. Стольне коло Чернігова. Там Кваренгі будував церкву. В Глухові, де батько працював, народився син Олександр, молодший — Ілля. Олександр Андрійович (1747—1799) учився в КМА, служив у батька в канцелярії, учасник турецького походу 1768—1773 рр., жив у Києві, потім — Петербург. О. Безбородько став найвидатнішою особистістю в колі імперських бюрократів, не гнушався ніякими подарунками підлеглих і нахабно випрошував у цариці милостей, був розпусний вельможа і надзвичайно яскравий співбесідник, обіди в багатючих палацах якого охоче відвідувала вища імперська знать. 1775 р. — секретар Катерини «у прийнятія челобитностей», цією посадою він найбільше дорожив. 1780 р. — глава комісії закордонних справ. Конструктор всієї антипольської і антитурецької політики. 1784-й — граф Римської імперії, 1797-й — світліший князь Російської імперії. Збирав документи, заснував Ніжинський ліцей. Сестра Уляна була одружена з П. В. Кочубеєм, і своїм племінником, графом з 1789 р. і князем з 1835 р. Віктором Павловичем Кочубеєм, Безбородько всіляко опікувався. Племінниці були за мужем за адміралом Кушелевим і А. Я. Лобановим-Ростовським (сином малоросійського генерал-губернатора). Синові адмірала було височайше дозволено носити прізвище бездітного діда; це й був відомий засновник Ніжинського ліцею Кушелев-Безбородько. Князь Безбородько, надзвичайно багата людина, колекціонер і «почесний любитель Академії художеств», свої гроші заповів на утворення в Ніжині «гімназії вищих наук», щось на зразок університету, куди передав



А. Я. Безбородько



О. Г. Кушелев-Безбородько.  
Портрет роботи Ф. Крюгера

і свої зібрання. Безбородько зібрав і велику колекцію історичних документів, яку передав Василю Рубану для написання історії України.

Його партія: Завадовський, Кочубей, Гудович, Трошинський, Судієнко, гр. Милорадович, Шираї, Ханенко, Я. Маркович та ін. А також Миклашевський.

Проте, Безбородько не міг бути автором «Історії русів», твору до певної міри опозиційного. Безбородько руками імператриці розв'язував національні проблеми України — польську і турецько-татарську. Драгоманов писав, що в цьому полягав парадокс української історії — просування Росії на захід і південь здійснювалося тому, що вона своїми авторитарними методами розв'язувала одвічні проблеми сусідніх народів, в тому числі українського. Група української аристократії козацького походження, очолювана Безбородьком, обстоювала саме цей шлях розв'язання зовнішніх національних проблем, не забуваючи про «малу батьківщину» — Україну.

Виходить, автор не знайдений. Остання гіпотеза (Шевчук) — про авторство Худорби. Можливо, «Історія русів» і історія Худорби — це один і той самий рукопис? Однак таке припущення нічим не підтверджується.

Ми не відкрили автора «Історії русів», але відкрили щось більше: гурток або й два гуртки, краще сказати, — політичні і культурні угруповання української аристократії та інтелігенції кінця XVIII століття.

Одне з цих групувань очолював блискучий російський бюрократ князь Олександр Безбородько. Ми звикли розглядати українське панство тих часів як щось невіддільне від всеросійської аристократії. Аналіз документів показує, що це



О. А. Безбородько.

Портрет роботи Й.-Б. Лампі (старшого)

не так, і що та група української поміщицької еліти, яку очолював Безбородько, мала свої власні політичні плани і розрахунки, які в зовнішньо-політичній сфері зводилися до використання імперської могутності Росії для розв'язання одвічних національних проблем України. У внутрішній політиці ціною цих планів була повна лояльність щодо імперського уряду — з використанням його для розвитку культури і освіти на Україні.

«Історія русів» відображала ідеологію іншої групи, яка склалася в колі Малоросійської канцелярії в тодішній столиці «Новгород-Сіверського намісництва». Ідеологія її виходила з трактування об'єднання України і Росії як чисто династичного союзу (на зразок союзу Англії і Шотландії), при чому при можливості люди цього кола були готові і повторити вчинок Мазепи (посольство Капніста).

Автора ми не знайшли і, мабуть, уже ніколи не знайдемо, але знайшли щось більш істотне. Виходимо на коло української інтелігенції, що зберегла автономістські традиції і мріяла про відновлення козащини і гетьманства, а в діяльності своїй по збиранню документів та переосмисленню минувшини зберегла нам історичну пам'ять. Таким був, умовно кажучи, «Новгород-Сіверський гурток» — Долинський, Коропчевський, Халинський (автор проекту Новгород-Сіверського університету), А. Рачинський (відомий музикант родом з Галичини, батько того студента, який написав чергову «Енеїду»), Варлаам Шишацький (організатор автокефальної церкви на Волині), історик-канцелярист Архип Худорба, Мелхиседек Значко-Яворський (колишній ігумен Мотронинського монастиря, непрямо причетний до гайдамацького руху), Григорій Полетика, Опанас Лобисевич (автор ще однієї «Енеїди» — попередник Котляревського), — всі представники культури старої України часів Новгород-Сіверського намісництва.

Після Вітчизняної війни 1812—1815 рр. спадкоємцем політичних тенденцій українського панства, що пристосувалося до імперської системи, але намагалося використати її для українських національних інтересів, був насамперед князь М. Г. Рєпнін-Волконський.

Рєпнін-Волконський був господарем Лівобережної України 18 років. Йому підпорядковувалися Полтавський і Черніговський цивільні губернатори і «силові служби», включаючи армію. Яке місце займає цей черговий генерал-губернатор Малоросії в українській культурній і політичній історії? Можна просто перерахувати все добре, що він за цей час зробив як адміністратор, але це годиться для короткої чиновницької довідки. Як жив тут цей чоловік, про що він думав і на що сподівався? Як пов'язав він свою долю з долею нашого краю?

Восени 1816 року невеликий обоз, загрузаючи в чорноземних полтавських дорогах, привіз генерал-губернаторське майно в столицю Малоросії, і почалася нова служба. Рєпнін прийнявся за справу по-солдатському: він вставав о третій ранку, до 12-ї сам читав справи, дві години приймав просителів, ще дві години вислуховував доповіді підлеглих чиновників, дві години обідав, потім до 9-ї спав, потім читав. Так щодня, якщо не виїжджав на ревізію або в гості до чийогось маєтку.

З цієї армійської дисциплінованості і командирської відповідальності, очевидно, і росла турбота про просту людину. 1820 р. на Лівобережжі був сильний неврожай, наступного року князь писав своєму старшому другу генералу Миклашевському: «...везде хлеб дорожает, и в некоторых местах недостаток будет более, нежели в прошлую зиму. Я просил для наших поветов отсрочки податей и ссуды казенным крестьянам и козакам хлеба; не знаю, будет ли удостоено одобрения нашего ареопага, лучше сказать, сангериды (сенату. — М. П.). В долгом пребывании вашем между ими, вы наверное заметили малую их ко мне склонность...» В іншому листі (17 лютого 1828 р.) він пише тому ж Миклашевському: «Москва по старому обычаю да и Петербург тоже — сбыхали, новый год ничего нового нам не принес, кроме сбора запасов и подвод для армий... Шляхта легче взнесет, но козакам трудно будет... Я послал тетрадь разных замечаний, воля их верить нам или нет, но честь, присяга и память предков обязывают говорить правду...» (*Мезько-Оглоблин Александр*. Люди старої України та інші праці. Острог; Нью-Йорк, 2000.



С. 162) 1830 року Україну охопила епідемія холери, а 1833 року — страшний голод. Репніну вдалося добитися лише виведення військ з Малоросії і звільнення людності від тягот постоїв. В рік голоду Репнін організував роздачу бідним хліба з державних запасів.

Можливо, з великої історичної перспективи це мало що дало і не зумовило якогось стратегічного повороту долі України. Але зате пояснює, чому князя любили прості люди.

В часи Репніна в Україні сталися значні культурні тоді. Генерал-губернатор покровительствував письменницькій і театральній діяльності Івана Котляревського, який на час його прибуття вже кілька років керував у Полтаві театром. В межах генерал-губернаторства його дозволу було достатньо для того, щоб п'єси ішли в театрах українською мовою, і під опікою генерала з'являється національний за мовою театр. До речі, саме Репнін організував збір коштів, щоб викупити славнозвісного (харківського, не полтавського!) актора М. С. Щепкіна з кріпацтва, і завдяки йому 1821 р. Щепкін і вся його сім'я стали вільними. Репнін організував написання однієї з перших серйозних книг з історії України, допомагав її автору Бантиш-Каменському і сам писав один военний розділ. Цей список можна продовжити.

Що стояло за цими явними українськими симпатіями?

Репнін приїхав у Полтаву на місце князя Лобанова-Ростовського, дикого самодура, що вступив у важкий конфлікт з місцевим дворянством і зокрема з предводителем Трощинським, коли обговорювалося питання, чи будуть козацькі війська носити українські традиційні однострої. Проект відновлення козацького війська, — в якому, до речі, служив Котляревський і яке так і не взяло участі в війні — був відкинтий, але ворожнеча між українським дворянством і генерал-губернатором залишалася. Цар не спішив замінити Лобанова-Ростовського, хоча серед безумств генерал-губернатора було, наприклад, спалення містечка Сміли за якусь провину. Між іншим, ще 1811 року полтавський цивільний губернатор Семен Михайлович Кочубей, двоюрідний племінник всесильного тоді хазяїна Диканьки Віктора Павловича, одержав височайше завдання до 1816 року підготувати проект ліквідації кріпацтва.

Можливо, призначення Репніна мало якийсь зв'язок з цими проектами-утопіями Олександра II. Численними ліберальними проектами, з яких нічого не вийшло.

Дружина Репніна була онукою гетьмана Розумовського, і князь увійшов до численної рідні і близьких цього лідера української знаті. Як тільки Репніна перевели в Полтаву, його тесть, граф Олексій Кирилович Розумовський, переїхав на Україну в свій затишний маєток в м. Почеп (часто він жив і в Яготині, де насадив прекрасний сад). Однак самі по собі родинні зв'язки з україн-



Палац Кирила Розумовського. Яготин

ським дворянством мало про що говорять. Репніну доводилося то прохати українських поміщиків бути добрішими до кріпаків, то різко від них вимагати людяності, — все, звичайно, даремно. Надто просто було б сказати, що Репнін був лідером українського дворянства. Але в його особистих зв'язках із аристократією козацького походження простежується певна закономірність.

Скажи мені, хто твій друг, і я тобі скажу, хто ти.

Репнін не був масоном всупереч сімейній традиції (масоном був його знаменитий дід, фельдмаршал Репнін, а також родичі-Розумовські — «російські Монморансі»). Як дисциплінований службіст він не дозволяв відкритої діяльності ложі, але й не переслідував її. Нагадаю, що масони були організацією вільнодумною, не дарма декабристські гуртки зросли на їх основі. Очолював масонську ложу в Полтаві керівник канцелярії генерал-губернатора Репніна Новіков, керівним діячем ложі був згаданий С. М. Кочубей, а *вітією* ложі — Іван Петрович Котляревський. Улюбленцем Репніна був його ад'ютант Ілля Іванович Лизогуб, теж масон (ще один із братів, Віталій, теж був ад'ютантом князя). З наймолодшим з братів, Андрієм Івановичем Лизогубом, дружив пізніше Шевченко, при чому листувалися вони українською мовою. Можна упевнено сказати, що в сім'ї Лизогубів трималися вільнодумні і патріотичні українські традиції. По лінії Розумовських Лизогуби були з Репнінами навіть посвоячені. Між іншим, з трьох синів Андрія Івановича Лизогуба один, Дмитро, став революціонером-народником і повішений 1879 р. в Одесі, другий, Федір, став ліберальним діячем земського руху і у гетьмана Скоропадського в 1918 році очолював уряд.

Дочка князя Миколая Григоровича вийшла заміж за Кушелева-Безбородька, засновника Ніжинського ліцею, їх син Григорій — онук князя Репніна — писав під псевдонімом «Грицько Григоренко». Можна припустити, що українські симпатії князя Репніна були цілком свідомими.

## Чернігівський гурток Барановича

Лазар Баранович був церковним і літературним діячем України другої половини XVII століття, періоду, коли велася нещадна релігійна війна проти католицької Польщі. Чернігів, де Баранович очолював єпископство, був тоді політичним центром лівобережної Півночі, яка менше страждала від війни і розбоїв і служила базою антикатолицьких і проросійських сил. І тому особливо цікаво те, що Лазар Баранович писав вірші польською мовою.



Лазар Баранович



Грамматика М. Смотрицького.  
Видання 1721 р.

В 1618 р. Чернігів Москва за Деулінським договором відступила Польщі на 14 років, Новгород-Сіверський Польща захопила 1619 р., 1632 р. Москва відвоювала його, а 1634-му віддала Польщі і Чернігів, і Новгород-Сіверський. 1623 р. король надав Чернігову самоуправління за Магдебургським правом, а для охорони міста установив козацтво (чернігівський полк).

В 1611 р. Чернігів згорів, а потім Борисоглібський храм передано домініканцям. В кінці століття прибудовано до фасаду з заходу восьмигранний об'єм з барочним куполом.

1619 р. вийшла Грамматика Мелетія Смотрицького, яка стала в усьому православному слов'янському світі основою граматик національних мов. Церковна служебна література теж ґрунтувалась на українських виданнях. Тим не менш московські власті з підозрою ставилися до українських книг. В 1627 р. (1 грудня) Москва засудила «Учительное евангеліє» Кирила Ставровецького та ін. його книжки, де «сыскались многие ереси и супротивства». Цар Михаїл Федорович велів «те книги собрати и на пожарех сжечь, чтоб та ересь и смута в мире не была». І на-

казано було, «чтоб вперед никто никаких книг литовския печати и письменных литовских не покупали» (Собрание Государственных грамот, III, № 75). Проте перша російська граматика, що вийшла 1648 р. в Москві, — дослівний передрук граматики Смотрицького.

Велике церковне і оборонне будівництво починається в Чернігові ще в ході війни Хмельницького і Руїни. Іллінську церкву відновлено 1649 р. коштом полковника Подобайла. В 1667 р. на півдні дитинця полковником Дуніним-Борковським побудовано цитадель. 1668 р. почалась репарація Успенського собору Єлецького монастиря, через два роки собор відновлено. 1676 р. почали нову трапезну. 1677—1679 рр. споруджується трапезна Троїцького монастиря. 1670 р. полковник Дунін-Борковський модернізує укріплення, в т. ч. навколо Єлецького монастиря і «окольного міста».

Ініціаторами будівництва були чернігівські полковники Василь Дунін-Борковський та Яків Лизогуб і архієпископ Лазар Баранович. Ігуменом Єлецького монастиря був Іоанікій Галятовський.

1698 р. з південного боку Успенського собору Єлецького монастиря прибудовано сімейний склеп Лизогубів. В соборі поховано Дуніна-Борковського. Нагадаю, що це — предок Капністів по материній лінії. В цілому монастир зберіг вигляд кінця століття. Іконостас — як в Успенському соборі Печерської лаври в Києві.

1670 р. відновлено Успенський собор Єлецького монастиря з рельєфом Богоматері-Знамення. Такі ж рельєфи створено і на баштах Спасо-Преображенського монастиря в Новгород-Сіверську (мабуть, ті ж майстри).

1679—1689 рр. будується Троїцький собор одноіменного монастиря в Чернігові, остаточно завершено оздоблювальні роботи 1695 р. 1674 р. — видано Євангеліє Лазаря Барановича (в музеї).

В кінці століття споруджено дзвіницю і колегіум. Для колегіуму передали Борисоглібський собор і келії домінікан. До келій прибудували двоповерхове приміщення, а потім — ще одне з дзвіницею (1792), рельєф Богоматері тоді ж. В ході робіт знайшли срібного ідола, якого повезли в Данциг, розплавивши і викували царські врата для іконостасу (встановлено 1702 р.). 1670 р. споруджено іконостас Успенського собору.

В Новгород-Сіверську великі роботи велися в Спасо-Преображенському монастирі в 1670—1699 рр. Будується кілька монастирів, колегіум, ратуша, з 1663-го — друкарня.

Від тих старих міст лишилося небагато. Пожежа 1730 р. знову знищила Чернігів. В середині XVIII ст. в місті уже не було нічого, крім шинків та гуралень, а також виробництва «съестных вещей». Фортеця ліквідована 1798 р. за непотрібністю, як і скрізь в Україні.



Мелетій Смотрицький



Іоанікій Галятовський

Церковне будівництво залишило нам зримі сліди того культурного піднесення, яке охопило північно-східну Україну в роки, коли безперервні військові дії, здавалося б, не залишали місця для мистецтва і науки. Важливо зрозуміти, чому саме той стиль, що його ми пов'язуємо з західноєвропейським бароко, характеризує і українське православне піднесення.

Це можна показати на світській культурі.



Дом Якова Лизогуба.  
Чернівці

В 90-х роках побудовано дім Лизогуба. На північ від нього була міська площа. Дім перейшов у власність Лизогуба, а потім тут була полкова канцелярія. Лизогуб же будує на Третьяку Катерининську церкву. На [прикладі] естетиці дому Лизогуба можна показати зв'язок барокової театральності з повсякденними і звичними художніми формами: дім козацької старшини — це піднесена до вершин урочистості і театральності та ж селянська хата. Так звані залони на побудованій Лизогубом церкві Св. Катерини — спадщина, яку новітня «барокова» архітектура одержала від дерев'яної церкви.

В Седневі, маєтку Лизогубів, в кінці 90-х побудовано кам'яницю Лизогуба і Благовіщенську церкву. Це — ті нечисленні пам'ятки, що ілюструють смаки і художнє мислення тієї епохи.

Звичайно, тут можна побачити сліди польської культури, бо взагалі бароко породжене католицькою контрреформацією. Але, як бачимо, в своєму прагненні підняти від прози повсякдення до високого, урочистого рівня українська церковна і світська еліта не боїться звинувачень в переспівах.

Сучасний читач не знайде тут тієї поетичності вірша, до якої він звик на сучасній поезії. І справді, тут тільки починає свій шлях поезія у власному розумінні. Як і в художньому розв'язанні будинку Лизогуба, піднесення прози повсякдення до високого художньо-театрального рівня досягається простим шляхом: речення вибудовуються в ритмі і закінчуються простенькою римою. До того ж вживання польської мови надає особливо шляхетного стилю. Так, Лазар Баранович полемізує з католицьким вченням про те, що Святий Дух породжений не тільки Богом-Отцем, але й Сином Божим (*filioque*). Особливої переконливості надає теологічно-му текстові його віршоване оформлення:

Anielski doctor przydal «yodsyna»,  
Rzekł Syn Duchowi Swietemu przyczyna.  
A Paweł, który uczył sie na niebie,  
Masz li go sluchac, tak przestrzega ciebie

— і так далі.

Цим, власне, пояснюється і польська мова деяких творів Барановича і Галятовського. Сам Баранович пише про це у вірші польською мовою (переклад на українську мову В. Кречотня).

Не усякому поляку  
 Будуть вірші ці до смаку.  
 О коли б ти, ляше, вірші  
 В руській мові склав не гірші!  
 Звір се дикий для русина —  
 Що польщизна, що латина  
 Звір той гострі має роги.  
 Тож, поляче, не будь строгий.  
 Почитай, як я утямив,  
 І оддай нам тим же самим.  
 Як напишеш щось по-руську,  
 Русин візьме то за гуску:  
 Вільність мають поетове  
 Щодо вимислів і мови!  
 ...Я б радів лиш, ляше-брате,  
 Коли б руську вмів ти знати,  
 Щоб вернулися часи ті,  
 Як ходили турка бити,  
 І святий гнів на турчина  
 Єднав ляха і русина.  
 Схаменись, вернись до згоди,  
 Загаси пожар незгоди!

Звичайно, можна знизати плечима з приводу того, що міжнаціональні незгоди єпископ ладен розв'язати тільки спільною боротьбою проти турків і татар (у Галятовського до ворогів додаються євреї). Але не забудьмо, що перед нами — XVII століття.

Живаючи польську мову, Баранович підкреслює, що козаки — не менші лицарі, ніж польські шляхтичі, і що їх боротьба за віру насажена такими ж високими релігійними мотивами і ідеалами честі, як і боротьба католиків:

Коли читалось Письмо у костьолі,  
 Займались д'горі шаблі польські голі —  
 Давали ляхи зі зброї пізнати:  
 Життя за віру всі ладні оддати.  
 Русин од ляха у тім не одстане.  
 За отчу віру до бою повстане.  
 За те од Бога ви благословіться,  
 Хай підпира вас його десниця!

Збірник Барановича «Apollochrzescianski» (1670) мав паралельну назву «Zywotyswietych», що перегукується з книгою польського єзуїта Петра Скарги «Zywotyswietych» (1579), а та в свою чергу написана за зразком книги «Legendaaurea» домініканця Якоба де Ворагіне (XIII ст.).

Лазар Баранович (1620? — 1693) учився в Київській колегії, єзуїтських школах Вільно і Каліша. Викладав поетику і риторику в КМА, 1620 р. — ректор, ігумен, Братського монастиря в Києві і місцеблюститель митрополичого престолу, архієпископ Чернігівський з 1657 р. Він і організував в монастирі школу і друкарню — спочатку в Новгород-Сіверську, потім перевіз її в Чернігів (1674). 1665 р. — службеник з ілюстраціями. «Чин освящення прапора».

Ми сьогодні говоримо про «гурток» Лазаря Барановича, бо чернігівський єпископ користувався пошаною і підтримкою найвідоміших і найосвіченіших на той час православних ієрархів. Баранович згуртував навколо себе таких людей, як Інокентій Гізель, Іоанікій Галятовський, Антоній Радивіловський, Варлаам Ясинський, Дмитрій Туптало, Іван Величковський. Ось декілька слів про них.

Іоанікій *Галятовський* (помер 1688) учився в Колегії в Києві, викладав там, 1657 р. — ректор, 1669—1688 рр. архімандрит Чернігівського Єлецького монастиря. «Ключ разумения...», куди увійшла «Наука, альбо способ зложення казань» (1659 і 1660 Київ, 1663 і 1665 Львів), оповідання «Небо новое» (1665, 1677, 1699 Могилів), «Łabędź» (Новг. Сів., 1679), «Alkogan». «Ключ розуміння» (список, надзвичайно художньо виконаний) потрапив навіть до Риму через Закарпаття і Далмацію Галятовський створив вчення про проповідь — гомілевтику. Найкращий церковний публіцист.

Інокентій *Гізель* (бл. 1600—1683). Походив з Пруссії. Вчився в Києво-Могилянській колегії, з 1642 р. за кордоном, 1645—1650 рр. — професор КМА, 1646 р. — ректор, 1650 р. — ігумен Кирилівського, 1652 р. — Миколаївського монастирів, активний політик в часи Богдана, 1656 р. — архімандрит Києво-Печерської лаври. 1645—1647 рр. — «Твір про всю філософію». 1669 р. — «Мир з богом людині». Редагував «Патерик». Лекції Гізеля з філософії, можна сказати, належать до найглибших і найкращих з курсів. Можливо, уклав «Синопис» (1674) — перший «курс історії».

Іван *Величковський* (помер 1701) працював у друкарні в Чернігові. Найкращий поет, що нагадає Хлебнікова своїм майструванням із словом.

Антоній *Радивіловський* (помер 1688) учився в КМ колегії, постригся, був архідіяконом у Чернігові, 1671 р. — намісник КП Лаври, 1683 р. — ігумен Микільського монастиря (Київ). Казання: зб. «Огородок Марії Богородиці» (К., 1676), «Вінець Христов» (К., 1688).

Дмитро *Туптало* (святий Дмитрій Ростовський) — відомий письменник.

Основною темою поезії і проповідей світського спрямування є переживання глибокої туги, пов'язаної з невинними кривавими сутичками на українській землі — спочатку між українцями і поляками, а потім і між українцями різних політичних таборів. У Барановича:

Jak łódź na wodzie wałami sie chwije,  
To z Ukrainą naszą biedną dzieje.  
I gorzej jeshche: łódź płynie na wodzie,  
A Ukraina we krwi, jze w niezgodzie.  
Panie, ty wiatry, ty władziesz wodami,  
Spraw niechaj cicho będzie męndzy nami.

Як говорилося, до гуртка Барановича входила найосвіченіша верхівка українського духівництва, і перед цими церковними інтелектуалами стояла проблема узгодження мудрості з передсудами темних віруючих. В теорії це виходило просто: ієреї обстоювали концепцію «двох крил» віри — розуму і «святої глупоти».

Мудрого простий звичайно не любить,  
Ще й дорікає, за мудрість ту гудить,  
Він йому заздрить, перечачи Богу —  
Мудрий бо в небо зна певну дорогу.

.....

Тільки ж простість сяє злотою,  
Мудрість же скніти нікчемним болотом,  
Простість та має Христу бути мила,  
Мудрості скрита в тій простоті сила.

Величковський говорить про віру і волю як два крила:

Віра єдно єсть крило, о єднем несміло  
Крилі летіти, зважа морем — страшно діло.

Це — ідея *синергії*, особливого співпадання волі людини з волею Божою. Однак ідея синергії наштовхнулася на грубу реальність, що призвело до краху програми «гуртка Барановича».

Щоб це зрозуміти, слід зважити на політичну програму цього гуртка.

Лазар Баранович не тільки в культурно-освітній галузі відіграв першу роль. Він в часи Хмельниччини відіграв також і роль політичну, активно підтримуючи курс на об'єднання з Росією. Нагадаю, що митрополит Київський тих часів Сильвестр Косів був рішучим противником Переяславського рішення Богдана і відмовився присягати на вірність царю. Митрополит Сильвестр Косів заявив, що хоч «гетман со всем войском Запорожским и поддался государю, а он, митрополит, со всем собором о том бить государю челом не посылал, а живет он с духовными людьми сам по себе ни под чиею властью... И начал митрополит боярам грозить: не ждите начала, а ждите конца; увидите сами, что над вами вскоре конец будет» (*Соловьев С. История России с древнейших времен. Т. 10. С. 331*). Польському королю ієреї скаржилися, що Москва хоче їх перехрещувати як «обливанців». В результаті було записано в російсько-українській угоді, що українське духовництво ходить «під благословенням Московського патріарха, але в права духовные святейший патріарх вступати не будет».

Після смерті Косова 1657 р. Баранович став «виконуючим обов'язки» митрополита («місцєблюстителем престолу»), але сам стати митрополитом не мав шансів, і він намагався зробити митрополитом свого однодумця Гізеля, що за посадою архімандрита Києво-Печерської лаври найбільш підходив для цієї ролі. Однак за наполяганням військової старшини обрали Діонісія Балабана, Луцького єпископа, прихильника Виговського. Нового митрополита обрано без повідомлення Москви.

Наступник Балабана, Йосиф Нелюбович-Тукальський, виходець із польської шляхти, архіандрит Лещинський, 1663-го обраний митрополитом при повній і



Сильвестр Косів,  
митрополит Київський



Йосиф Нелюбович-  
Тукальський,  
митрополит Київський,  
Галицький та всієї Русі





Іван Брюховецький

загальній підтримці, характеризується Липинським як «один із найзавзятіших і найрозумніших борців за незалежну українську державу». В Лещинському монастирі 1654 р. поляки його ледве не вбили, ченців його повбивали. Після вбивства Виговського польський король посадив його на якийсь час в тюрму, росіяни його теж не любили. Він був політичним учителем гетьмана Дорошенка і став жертвою московської опали.

1663—1668 рр. гетьманом був Брюховецький, що орієнтувався на Москву і прагнув зламати опір вищого духовництва. Саме йому належала ідея, щоб митрополита в Україну ставила Москва (1666 р. з цим він поїхав в Москву). Навіть блюститель Київської митрополії Мефодій Филімонович, виконавець Московської волі, опирався спробам Москви забрати українську церкву під себе. «Нам лучше смерть принять, нежели митрополита из Москвы!» (Соловьев С. История России. Т. 11. С. 210). Характерно, що на смерть Брюховецького Баранович присвятив дві оди.



Митрополит Гедеон  
(Святополк-  
Четвертинський)

Після зречення Дорошенка гетьман Самойлович рішуче підтримує призначення митрополита з Москви. За свою позицію він одержав золотий ланцюг та дві алмазних клейноди (1687 р. він посаджений в тюрму і помер у Сибіру). 1685 р. Москва домоглася скликання Собору в Києві і обрання митрополитом Гедеона Святополка, князя Четвертинського. Духівництво протестувало, але Гедеон поїхав в Москву і був там висвячений патріархом Іоакимом 8 листопада 1685 р. Його звання тепер звучало як «митрополит Київський і Галицький і Малая Росії» (вперше — замість «всія»). Москві потрібно було одержати підтримку інших помісних церков. Єрусалимський патріарх Досифей відмовив і відмовився брати дари — «Присылаете деньги и из ума людей выводите, берете грамоты, сопротивны церкви и Богу... И быше удобнее, да поставите митрополита без благословения, неже присылаете деньги и просите прощения, яко есть явная симония» (Архив ЮЗР [Юго-Западной России]. Ч. 1. Т. V. С. 144—145). Але Константинопольський патріарх Діонісій погодився за «три сорока соболей и двести червонных» (збереглась розписочка).

Остаточно перемогла ідея церковної і політичної єдності з Москвою, і, здавалось би, гурток Барановича — її провідник — повинен був торжествувати. Однак перемога Московської патріархії виявилася торжеством того крила «святої простоти», яке здавалося чернігівцям таким необхідним для справжньої віри.

1672 р. підтверджено заборону українських книг: «во всех местах всяких чинов людям учинить заказ крепкой с большим подкреплением, чтоб те люди поль-

ские и латинские печати книг никто у себя в домах в тай и явно не держали, а приносили бы и отдавали бы воеводе...» (*Эйнгорн В. Т. Книги Киевской и Львовской печати в Москве в третью четверть XVII века. «Книгопечатание», 1891. Кн. IX—X).*

В 1673 р. патріархом Москви став Іоаким (1673—1690). Будучи на Україні (служив тут солдатом у війську), він постригся в ченці Межигірського монастиря, звідки його взяв в свій Іверський монастир Никон. Він у Никона «грамоте начал учиться, а до того не знал он писания, разве азбуки, ни церкви, ни чина церковного, понеже человек служивый, и жил в глухой деревне, и зайцы ловил, а у церкви редкий велик день бывал». Іоаким робив кар'єру, а після звинувачувань у тому, що він «неправо» вірує, дав показання: «аз, Государь, не знаю ни старья веры, ни новья, но что велят начальницы, то и готов творити и слушати их во всем...» (*Материалы для истории раскола. М., 1879. Т. IV. С. 227).*



Патріарх Іоаким

1677 р. патріарх Іоаким наказав видерти з українських книг листки. За наполяганням патріарха 1690 р. Собор засудив книжки С. Полоцького, П. Могили, К. Ставровецького, Л. Барановича, І. Галятовського, А. Радивилівського та ін., наклавши на них «проклятво и анафему, не точию сугубо и трегубо, но и многубо». Хоча правила службу, як і раніше, за «Требником» Петра Могили...

1689 р. в Лаврській друкарні в Києві надруковано перший том «Четвѣх Міней» Дм. Туптала. За друк без дозволу і виправлень Московський патріарх зобов'язав присилати все, що призначається до друку, йому на перегляд. Лаврський архімандрит Варлаам Ясинський відповів, що «сие зело есть нам трудно и не вместительно». І «бив челом», бо готували якраз Псалтир до друку. Іоаким поскаржився на Лавру Константинопольському патріарху, але той не заборонив друку, і вже 1692 р. Лавра видрукувала Літургію, не повідомивши Московського патріарха і не згадавши в передмові ні його, ні царя, а тільки свого архімандрита. Новий патріарх Адріан розсердився і вичитував: «а тако бы не подобало творити...» Нарешті патріарх здався і 1693 р. дозволив друк, але заборонив ввіз книг до Москви. А потім патріархом став Стефан Яворський, почалася Петрівська епоха з епопеєю Мазепи.

Димитрій Ростовський  
(Туптало)Варлаам Ясинський,  
митрополит Київський

Лазар Баранович був уже дуже старий і невдовзі помер.



О. М. Пипін

Чому ж заборонено було в Москві все, створене гуртком Барановича?

Академік Пипін писав: «Западно-русские писатели предпринимали труды, о которых не думали в Москве и к которым московские книжники были просто неспособны... Таковы были труды по грамматике, словари, катехизис, сочинения исторические, церковные поучения, наконец, обширная литература полемическая, которая направлена была против православия со стороны иезуитов...» (История русской литературы. Изд. 2. СПб., 1902. С. 318).

Італійський дослідник Лука Кальві свою характеристику гомілевтичних творів Галятовського закінчує висновком: «На закінчення, можемо твердити, що Україна в XVII ст. мала функції фільтру ще живої Русі в своїх традиціях... культурних моделів, що йшли з Заходу, зберігаючи моральну і духовну єдність власне Русі — але в такий спосіб, що толерантно поєднати різні тенденції, уникаючи екстремізму».

Для Москви XVII століття київський і чернігівський «фільтр» був недостатньо густим, всі західницькі премудрості були чимось чужим і незрозумілим, на зразок «хохлів». І їх постригли.

(Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи: матеріали I-го укр.-італ. симпозіуму 13—16 вересня 1994 р. Київ; Венеція: АртЕк, 1996. С. 379). Саме ця тенденція, яскраво представлена в гуртку Барановича, не була прийнятною для московських церковних і світських властей.

Олексій Михайлович після приєднання України велів: «Разделение с поляками сотворите как верою, так и чином: хохлы, которые у вас на головах, постригите...» (Полное собрание законов Российской империи. Т. I).

## Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів «раннього Модерну»

Небагато є в історії мислителів, спадщина яких тлумачилась би так різноманітно, як — від ювілею до ювілею — по-різному тлумачиться спадщина Сковороди. Тривалий час твори Сковороди жорстко цензурувались духовною цензурою Росії як твори сектантські, а молокани вважали його своїм пророком. Публікація Сковороди по суті починається в 60-х роках XIX ст., в епоху «відлиги» Олександра II, але тоді Сковороду вже зверхньо сприймали як недорікуватого бурсака з гоголівських повістей. З великим пієтетом до Сковороди поставився, звичайно, Лев Толстой, трактуючи його як свого ідейного попередника. Нову епоху в інтерпретації доробку українського філософа можна почати з невеликої праці Володимира Ерна (1912), але цей блискучий представник «срібного віку» російської культури помер молодим напередодні Жовтневого перевороту, і його трактування Сковороди як попередника екзистенційної філософії надовго було забуте. Нове розуміння доробку Сковороди як явища барокової культури запропонував Дмитро Чижевський, уже в еміграції. В зарубіжній українській літературі поступово став переважати погляд на Сковороду як на представника українського «кордоцентризму» («філософії серця»), що склався під впливом Євгена Маланюка — нещадного критика української національної ментальності як нібито млявої, мрійливо-романтичної і надто чутливої та сентиментальної для нашого жорстокого століття.

В радянський час на початку панувало найдавніше тлумачення Сковороди як філософа селянського сектантства (В. Д. Бонч-Бруєвич), але пізніше образ мислителя все енергійніше втискували в схему попередників «революційного демократизму», ідейна вартість яких оцінювалася в координатах руху до марксизму — уявної вершини людської мислі. І в філософії, і в поезії робилися різні спроби наблизити Сковороду до селянської революції і навіть гайдамаччини (найяскравіше і найдалше від істини поетичне осмислення — у Павла Тичини). В останні десятиліття комуністичного періоду було сформульовано концепцію, згідно з якою Сковорода належав до віку Просвітництва і репрезентував його своєрідну селянську форму (В. І. Шинкарук). Було також зроблено спробу, враховуючи бароковий характер стилістики Сковороди, розглянути його доробок в контексті європейської філософії, зокрема античної спадщини (І. Драч, С. Кримський, М. Попович). Після того, як внаслідок вивчення спадщини Києво-Могилянської академії краще стала зрозумілою культурна історія України, виникла можливість розгля-



Григорій Сковорода

дати доробок Сковороди в контексті філософської та теологічної освіти XVIII ст., що реалізовано в ряді публікацій Інституту філософії НАН України. Новий підхід сформулювала співробітниця цього інституту Олена Сирцова, для якої Сковорода — насамперед один із представників апокрифічної апокаліптики.

Неважко помітити, що всі перераховані підходи взаємно несумісні. В пропонуваній статті тим не менш буде зроблено спробу компромісу, яка виходитиме з певних методологічних засад. А саме, спробуємо відновити насамперед той культурний контекст («простір»), що в ньому рухалась думка філософа. Зважимо, що радянські дослідники насамперед практично не знали Біблії, а це значить, що вони не могли читати тексти Сковороди адекватно.

Почати варто з факту, який усім добре відомий: в своїй торбині мандрівний мудрець носив лише одну книжку — Біблію, і любив повторювати, що її цілком достатньо для духовної освіти.

Якщо ми зважимо на цей факт, то, здавалось би, легко відкинути всі спроби пов'язати Сковороду з будь-якими формами Просвітництва чи, як зараз кажуть, раннього Модерну. Сковорода предстає перед нами як філософ містичного напрямку, філософ одкровення, і найперспективнішими видаються пошуки в ньому явних і неявних біблійних цитат.

Уже перші спроби знайти паралелі з традиційними біблійними тезами дозволяють відкинути деякі поширені трактування як поверхові. Наприклад, часто цитовані порівняння тілесності, плотського в людині з «травою» чи «сіном» зовсім не належать Сковороді; це — «книга пророків», Єремія. А щодо «кордоцентризму» Сковороди і всієї української філософії тієї пори, то це просто непорозуміння. В будь-якому перекладі Біблії можна прочитати, що в біблійній мові серце, а також нирки, розглядаються як «розумовий центр» (див. у Єремії: «Але, Господи Саваофе, Ти Суддя справедливий, що досліджуєш нирки та серце, — хай над ними побачу я помсту Твою, бо справу свою я довірив Тобі!»<sup>1</sup> Помста Божа над «нирками і серцем» є просто помстою над особистістю, її суттю-«душею» чи інтелектуальним внутрішнім («нирки»=нутро) осердям, «серединою».

У Сковороди йшлося про проблему сутності і існування стосовно людини, а зовсім не про відношення чуттєвості («серця») до розуму («голови»).

Сковородинське «Всяка єсть тем, чье сердце в нем» говорить не про чуттєвість і чутливість *на противагу розуму, ratio*, а про необхідну відповідність людського способу *існування до сутності* даної людини. В європейській схоластичній традиції йшлося про єдність *essentia* та *existentia*, висловлюю-

чись ближчим до нас філософським жаргоном, що має корені в європейській схоластиці.

Ще один приклад ігнорування біблійної спадщини — тлумачення образу *саду* в поетиці Сковороди як побутового ліричного образу. Насправді його «Сад божественних пісень» є прямим перенесенням з Біблії в поезію образу саду як символу Царства Божого, відгородженого від нечистого світу. Між іншим, століттям рані-

<sup>1</sup> Єремія, 18:20.

ше біблійний образ саду широко використовувався і в протестантській риторичі в Англії, хоча, як свідчить Крістофер Гілл, в Англії XVI—XVII століть садоводства практично не існувало. «Сад» в поетиці англійського протестантизму і в поетиці Сковороди — такий же книжний образ, як «виноградье» в північно-російських обрядових піснях.

Тема апокаліпсиса неявно звучить тільки в деяких книгах Біблії, зокрема у Екклесіаста, але вона задана вже образом світу як книги.

Андре Неер, франко-єврейський письменник, відкрив філологічну тонкість в одному з найглибших і найпрекрасніших розділів Старого Заповіту, книги Кохелет (Екклесіаст), написаній, очевидно, царем Іудеї Шломо (Соломоном). «Бачив я всі діла, які робляться під сонцем, і ось, все — суєта і томління духа! Криве не може зробитися прямим, і чого немає, того не можна рахувати. <...> І віддав я серце своє тому, щоб пізнати мудрість і пізнати безумство і дурість; пізнав, що і це — томління духа. Тому що в многій мудрості многа печаль; і хто примножує пізнання, примножує скорботу»<sup>1</sup>. Слово «суєта» має печальні коннотації безвиході і марності, але в оригіналі тут — слово, що позбавлене оцінкових коннотацій і означає просто «пара», «дух», «видих». Життя людське як пара і видих; безслідне і невідчутне, воно розчиняється в небутті. «Рід проходить, і рід приходить, а земля перебуває вовеки. <...> Немає пам'яті про колишнє; та й про те, що буде, не лишить-ся пам'яті у тих, котрі будуть потім»<sup>2</sup>.

Тут зародок апокаліптичного бачення світу, і тут зародок хасидської життєрадісності, — бо не суєта і безглуздість є людське життя, а пара і дихання. Життя існує, але тільки для нас, цієї пари і цього видиху буття: «Хто знаходиться між живими, тому є ще надія, бо і псу живому ліпше, ніж мертвому леву. <...> Отже йди, їж з веселістю хліб твій і пий в радості серця вино твоє, коли Бог благоволить до діл твоїх. <...> Все, що може рука твоя робити, по силах роби; бо в могилі, куди ти підеш, немає ні роботи, ні роздуму, ні знання, ні мудрості»<sup>3</sup>.

Спроби поглянути на світ з абсолютної позиції, з відстані безмежного часу ведуть до повної втрати людини і поколінь.

Близькість Сковородинського оптимізму до життєрадісності хасидів, — єврейської секти, що виникла в часи Сковороди після страхітливих погромів гайдамаччини, — дала привід для гіпотез про зв'язки українського філософа з єврейськими неортодоксальними равинами. Не можна а рїгогі заперечувати таких зв'язків, але варто нагадати, що пояснення ідейної близькості не конче потребує припущень про якісь безпосередні контакти — і Сковорода, і хасиди передусім мали спільне джерело натхнення: книгу Екклесіаста.

Співставлення мови і системи образності творів Сковороди з мовою Святого Письма ще чекає на свого дослідника. У зв'язку з цим уявляється перспективним аналіз доробку Сковороди в дусі традицій апокаліптичної літератури, і не тільки книги Екклесіаста, а й літератури неканонічної (апокрифічної).

<sup>1</sup> Еккл., 1: 14, 15, 17, 18.

<sup>2</sup> Еккл., 1: 4, 11.

<sup>3</sup> Еккл., 9: 4, 7, 10.

Чи припустима характеристика філософії Сковороди як явища Просвітництва, якщо він так міцно зав'язаний на Біблії? Варто зазначити, що сама по собі орієнтація на біблійні тексти не дає ще підстав відокремлювати Сковороду як філософсько-релігійне явище від просвітництва «раннього Модерну».

Орієнтація на Біблію як виключне за своєю цінністю джерело знань і світо-розуміння властиве, знову ж таки, Англії часів революції XVII ст., тобто епохи «раннього Модерну» чи зорі європейського Просвітництва. Ще в 1605 році Вільям Бредшоу в книзі «Англійське пуританство» писав: «[Англійські пуритани]



Річард Гукер

стверджують, що Слово Боже, яке міститься в писаннях пророків і апостолів... це єдиний закон і правило у всіх і всяких справах релігії, і поклоніння, і служіння Богу»<sup>1</sup>. Біблія стала доступною масам простого народу, і це було безпосереднім наслідком перетворення *книги* на товар масового вжитку. Звертання до Біблії було виявом вільнодумства, бо дозволяло кожній письменній людині на власний розсуд тлумачити Святе Письмо. І вже в часи Англійської революції Річард Гукер констатував з іронією: «Коли вони залишилися один на один із своїми Бібліями, що за фантастичні ідеї почали приходити їм в голови, і вони думали, що це Дух навчає їх»<sup>2</sup>.

Тлумачення Григорієм Сковородою біблійної і взагалі християнської символіки, як відомо, досить вільнодумне. Такі його метафори, як «Епікур — Христос», часто тлумачилися як мало не атеїстичне зниження образу Ісуса. Проте, слід зазначити, що подібне використання античних паралелей християнським образам було широко розповсюджене за часів Відродження і зовсім не обов'язково приземлювало християнські ідеї. Якщо в християнській традиції образи Старого Заповіту трактувалися як прообрази ідей і образів Нового Заповіту (наприклад, Авраамова жертва — як прообраз Христової жертви), то епоха Ренесансу розширює християнську образність до античних джерел, що попри своє язичництво теж розглядалися як євангельські прообрази. В цьому, власне, і полягала поетика Відродження, цілком збережена епохою Бароко. В російській православній традиції не лише латинські тонкощі, а й «еллінські премудрості», як правило, відкидалися, але в українській релігійній літературі і особливо церковному мистецтві західні зразки прижилися давно. Отже, сам по собі факт використання образу Епікура як прообразу Христа цілком укладається в рамки ренесансної та барокової естетики, прийнятної для католицизму і українського православ'я.

Таким чином, аналіз літературного простору творчості Сковороди виявляє різноманітні елементи, з яких можна вибудувати дуже вже різні за смыслом мозаїки. Все сказане дозволяє припустити, що труднощі правильного тлумачення світо-

<sup>1</sup> Хилл Кристофер. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 66.

<sup>2</sup> Там само.

гляду Сковороди — не стільки в недослідженості текстів самого Сковороди, скільки в недослідженості *контекстів*, в розумінні історико-культурного смислу його епохи.

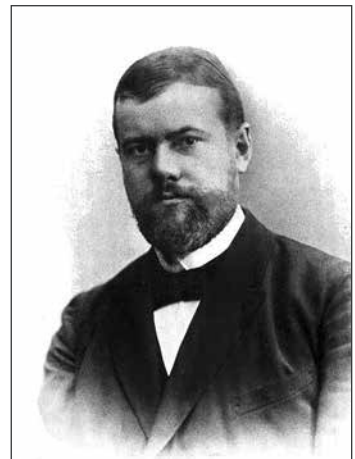
Почнемо в такому випадку з характеристик епохи.

Повернемося до виразу «ранній Модерн», що став останнім часом найбільш вживаним для характеристики періоду десь від Реформації до Просвітництва включно. Такий слововжиток не безспірний. Перенесення початку епохи «Модерну» до Руссо, Вольтера чи Д'Аламбера, а то й до Кромвелля, Френсіса Бекона і Шекспіра, подекуди викликає протест у культурологів, але воно цілком логічне з точки зору істориків: йдеться врешті про той самий «Новий час», що традиційно починається для Англії з XVII століття, для Франції — з кінця XVIII, тобто про епоху європейського капіталізму, буржуазного суспільства і «цілераціональної діяльності» (М. Вебер).

Чому ж все-таки «Модерн», а не «Новий час»? Справа в тому, що традиційне виокремлення «Нового часу» як епохи капіталізму ґрунтується на детерміністському і лінійному історичному баченні, тобто еволюцію всіх структур ставить в залежність від еволюції структур соціально-економічних. Коли ж ми визначаємо Новий (модерний) час Європи не як добу капіталізму, а як Модерн (бодай і ранній), ми прагнемо побудувати нелінійну, багатомірну картину, в результаті чого в центрі уваги виявився б індивід, людина як багатомірна особистість, в чомусь внутрішньо залежна від групи «своїх» і зовнішньо — від тиску обставин, в чомусь здатна вільно приймати рішення. Міра корпоративної підпорядкованості своєму середовищу і індивідуальної незалежності у виборі долі, тобто міра свободи особистості, є найінтимнішою соціально-культурною характеристикою епохи.

Істотною рисою «Модерну»—«Нового часу» є розрив європейської цивілізації з принципами, характерними для *традиційного суспільства*, — поворот, не повторений жодною іншою цивілізацією. Маркс в рукописах 1857 р. називав це переходом від традиційного суспільства до *суспільства свободи*. В традиційному суспільстві умовою прийнятності новацій було узгодження їх з канонічними нормами минулого. Підстави для прийняття (відповідно відкидання) новацій європейське буржуазне суспільство мусило знайти в сучасності. Критерієм прийнятності рішення може в цьому суспільстві бути насамперед *свідоме реалістичне визначення цілей і раціональне передбачення наслідків їх реалізації*. Цю обставину Макс Вебер вважав засадничою щодо характеристики буржуазного суспільства, життєдіяльність якого він назвав «*цілераціональною*».

Строго слідуючи за смислом і вживанням терміну, епоху «модерну» чи «модернізму» логічно було б починати з кінця XIX—початку XX століття, коли і з'являється і слово, і особливе відчуття цінності Сучасного. Відкрите Бодлером, воно спричинило перегляд уявлень про історичний час: не сучасність оцінюється через минуле, а навпаки. Сучасне, «тепер-



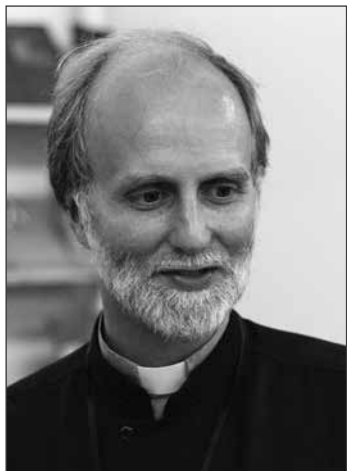
Макс Вебер



час» в епоху Модерну для Вальтера Беньяміна є зупинка перебігу часу, яка припиняє і кристалізує події і завдяки якій «кожна мить стає вузькими воротами, через які міг би увійти Месія». По-справжньому тільки з останньої третини ХХ століття, «доби постмодерну», відкидаються телеологічні тлумачення історії як розгортання закладених в минулому засад, і єдина історична реальність — «тепер» — розглядається як поле вільних рішень індивіда. Але, будучи спільним з «раннім Модерном» в протистоянні традиціоналізму, світовідчуття «постмодерну» рішуче не приймає веберівської «цілераціональності» як основи для суспільного «проекту». Визначення сучасного неможливе ані через минуле, ані через майбутнє, бо одного вже, а другого ще не існує.

Яким шляхом суспільство і індивід мають вибирати свої цілі і яка роль раціональності у їх виборі та реалізації? Ця проблема залишається в серцевині європейської цивілізації, починаючи з епохи Просвітництва. Суспільство епохи Просвітництва надихалося ідеєю прогресу. В найрадикальнішому ліберальному варіанті — ідеєю прогресу як наближенню до суспільства Свободи, Рівності і Братерства. А ідеали і критерії прогресу знаходяться в майбутньому, бо тільки в майбутньому можуть бути реалізовані будь-які принципи.

На перший погляд ці ідеї, виразно сформульовані лише в епоху Французької революції та Війни за незалежність Сполучених Штатів, мають мало спільного з святенництвом чи фанатизмом революціонерів-проповідників доби Англійської революції. Однак, якщо абстрагуватися від риторики і англійського протестантизму, і французького радикального антиклерикалізму часів гільйотини, відмінність між Англією та Францією виявляється не такою вже безмірною. Сучасні історики зазначають, що політичний розвиток Франції був би набагато поміркованіший, якби не спроба втечі Людовіка XVI; остання так само спричинилася до обвального ходу подій, як пізніше в Росії — Корніловський заколот 1917 р. або заколот ГКЧП 1991 р. Те, що сталося наприкінці ХVIII ст. у Франції, набуло гостро



О. Борис Гудзяк

антиклерикальних й атеїстичних рис лише в ході революції, але якщо йдеться про поворот до «цілераціональної» історичної діяльності, то він здійснювався спочатку під гаслами і в понятійній системі християнства. Ще більше це стосується Сполучених Штатів.

Масштаби вільнодумства можна визначати розвитком книгодрукування. Звичайно, не можна навіть порівнювати масштаби розвитку книжної справи в країнах східного християнства і в країнах Заходу. Як пише о. Борис Гудзяк, за 350 років (1471—1821) в православному світі з'явилося бл. 5 тис. грецькомовних видань (з передруками включно), тоді як тільки в німецьких землях в ХVI ст. з'явилося близько 140—150 тис. книг<sup>1</sup>. Ситуація з книгами в підросійській Україні ХVIII ст. була, звичайно, незрівняно гіршою, ніж в Англії за сто років перед тим, але тим більше за-

<sup>1</sup> Гудзяк Борис. Криза і реформа. Львів, 2000. С. 32.

клики Сковорода до орієнтації читача на Біблію нагадують нам передреволюційну і революційну ситуацію в протестантській Англії. При цьому Сковорода, як і англійські радикальні протестанти, апелює головним чином до Старого (Вітхого) Заповіту. Симпатії протестних сект Росії до Сковорода і орієнтація на Біблію, насамперед на Старий Заповіт як «книгу книг», дозволяє говорити про типологічну близькість неканонічно-християнського світогляду Сковорода до різноманітних напрямків англійського протестного християнства (тоді ще рано говорити про чітко виокремлені англіканські секти).

Отже, характеристика світогляду Сковорода як явища «раннього Модерну» і «селянського просвітництва» зовсім не позбавлена сенсу. Звичайно, йдеться лише про типологічну схожість, а не безпосередні впливи.

Однак саме в ставленні до тексту як до друкованої книги Сковорода залишається, здається, консерватором. Він, як відомо, не прагнув друкувати свої твори, все більше схилившись до оцінки їх як особистих листів, переписуючи і даруючи їх друзям. Сковорода явно віддає перевагу адресним текстам над безадресними, йому чужа психологія масового книгодруку для масового читача. І в цьому відношенні він ближчий до духовного клімату Середньовіччя, ніж до індивідуалістичного гуманізму Ренесансу і Реформації.

Не забудемо, що Сковорода почав писати приблизно через сто років після спалаху неканонічних тлумачень Біблії в Західній Європі і за кілька десятиліть до Французької революції.

Такі ж висновки напрошуються від порівнянь позицій Сковорода з середньовічними уявленнями відносно свободи волі.

У Сковорода найвиразніші формулювання щодо волі як джерела зла подибуємо в 28-й Пісні з «Саду»<sup>1</sup>:

Правду Августин певал: ада нет и не бывал,  
Воля — ад, твоя проклята,  
Воля наша — пещь нам ада,  
Зарежь ту волю, друг, то ада нет, ни мук.

...

Боже! О живый глагол! Кто есть без тебе весьол?  
Ты един всем жизнь и радость,  
Ты един всем рай и сладость!  
Убий злую волю в нас, да твой владеет глас!

Апеляція до Августина Блаженного може видатися невинною, оскільки знаменитий Гіппонський єпископ не заперечував існування пекла і не переносив його в душу людську, принаймні повністю. Однак певна паралель виправдана, оскільки філософія і теологія Августина набагато більш персоналістська, ніж вітхозаповітна і східнохристиянська. Це виявляється при обговоренні проблематики апокаліпсису і загробного покарання.

Середньовічна людина боялася не стільки смерті, скільки того, що може наступити після смерті. В ставленні до Божого покарання уже тоді, в часи ранньої

<sup>1</sup> «Ять» передається тут літерою «є».

патристики, виявилася різниця між східним і західним християнством. Ішлося про можливість для душі людини після смерті власними зусиллями очиститися і вибороти собі вічне блаженство. Августин був один із перших західно-християнських мислителів, завдяки яким в католицькій церкві утвердилася пізніше концепція чистеця (чистилища, *purgatorium*). Незважаючи на те, що в східній теології подібні ідеї теж мали місце (версія загробних *митарств*), утвердилася там чисто візантійська концепція неминучості страшного покарання за прижиттєві гріхи. Ішлося, звичайно, тільки про «обраний народ» — люди «неправильної» віри не мали жодних шансів на очищення.

Наталя Яковенко зазначає, що «з утвердженням християнства попередні уявлення доповнюються ідеєю боговстановленості соціального порядку, згідно з якою його джерелом є Божа воля, дана людям в одкровенні (пор. у передмові Петра Могили до «Номоканону»: «закон несть токмо дар Божий, но сам Бог, дар давай»). Тому порушення «права» починає ототожнюватися з гріхом, виявом противної Богу «злої волі», а сам правопорушник сприймається як особа, що забула страх Божий, отже — вчинила гріх»<sup>1</sup>. Характерно, що гріх є наслідком дії за власним розсудом, відповідно до своєї власної волі: «Юридичним синонімом до «злодія» — виконавця «злої дії», «злого учинку», стає «своєвольник», тобто людина, що наважилася на вчинок, противний Божій волі, бо керувалася «своєю злою волею»»<sup>2</sup>.

Виконання доброго вчинку є наслідком слідування не власній, а Божій волі. Це доповнюється уявленнями про злий, свавільний вчинок як слідування дияволу. Адже суть диявола в тому, що він *відпав* від Бога, діє не так, як усі ангели, тобто не згідно з Божою волею, а *своєвільно*. «Антихристом, тобто противником Христа, можна було бути як за аналогією, так і по суті. За аналогією — значить за подобою, по суті — значить буквально. За аналогією антихрист (з малої літери) той, хто, наприклад, бреше, говорить неправду, творить всякий блуд. Антихрист по суті — саме Зло, він буквально син Диявола. У такого Антихриста було ще одне

ім'я «Погибельный сын». Ніколи середньовічні люди не плутали ці поняття. Припустимо, якщо набирач богослужбового тексту помилився, про нього ще не можна сказати, що він «погибельный сын», — підстав явно недостатньо, але «блядин сын» — інвектива підходяча»<sup>3</sup>.

Добрі справи є наслідком слідування корпоративним нормам, злі справи чинить ібютеџ, *о-собь*, незалежний від солідарної групи, *своєвільний* індивід. Ці погляди зберігають основу архаїчної корпоративної етики і правосвідомості, замінюючи трибальну солідарність «своїх по крові» ідеєю «обраного народу».

<sup>1</sup> Яковенко Наталя. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002. С. 122.

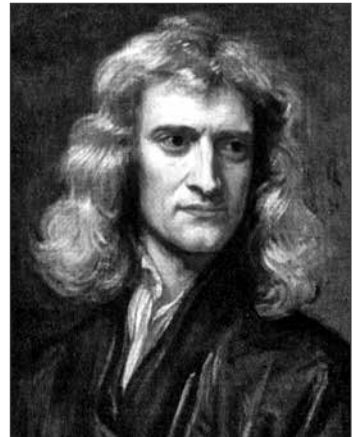
<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Юрганов А. Л. Из истории табуированной лексики // Человек в истории. Одиссей. 2000. М., 2000. С. 201.

Апокаліптичні сюжети по-різному формулюються в залежності від того, наскільки гострим для епохи було відчуття близькості «Страшного суду». А передчуття вселенської катастрофи притаманне Європі часів Ренесансу, Бароко і Реформації так само, як і часів Середньовіччя. На різних її кінцях загроза катастрофи сприймалась по-різному.

В Україні і в Росії XVII ст. суспільство чекало апокаліпсису в 1666 році. 1648 р. під покровительством царського духівника і, очевидно, самого царя Олексія Михайловича в Москві надруковано «Книгу про віру», — складену українцем, ігуменом Києво-Михайлівського монастиря Нафанаїлом, компіляцію з численних текстів, передовсім Захарії Копистенського та різних рукописних збірників. В останньому розділі «Про Антихриста» говорилося: «Яко много предотечев, но и Сам уже близ есть по числу, еже о нем 666 — число бо человеческо есть антихристово, кто вестъ, аще в сих летех 1666-х явственных предотечев его или того самого не укажет, а тот Антихрист человек будет, беззаконния сын, и родится, яко же глаголет Ипполит Римский, от девицы нечистыя жидовки сущи, от колена Данова, и будет исперва смирен, и добре житие проходя, и сотворит чудеса не истиною же, но привидением, и все действо дияволе воспримет и возлюбит жида, и возвысит их, а правоверных прелюте изганяти будет, и седм лет, по Ксанфопулу Каллисту, или пол-4 (три з половиною. — М. П.) года, по Зизанию, царствовать будет, и многих прелстит, и отлучит от Правды...»<sup>1</sup> «Впродовж останніх десятиліть XVII століття сталися кардинальні зміни в суспільній свідомості, — пише А. Л. Юрганов. — Ще в 1648 р. вважалося — з посиланням на текст Нового Заповіту — що день Господень прийде «як тать вночі»...: тепер же явлення Дня Господня, до якого християни повинні бути завжди готові, зводилося до індивідуальної смерті. *Всесвітній масштаб події змінився особистісним*»<sup>2</sup> (курсив мій. — М. П.). Датування цієї зміни на Сході Європи, зрештою, залишається спірним: адже царювання Петра I в свідомості широких мас населення оцінювалося як пришествя Антихриста. Не досліджено зв'язки апокаліптичних очікувань із спалахами самозванства, а між тим остаточно ідея самозванства в Росії умирає в другій половині XIX століття.

В Західній Європі маємо ту ж картину апокаліптичних очікувань, але в найпередовіших країнах вони, так би мовити, ставляться на наукову основу. «Від Непіра до Ісаака Ньютона найбільші математики свого часу займалися тим, що намагалися визнати хронологічний смисл із темних прорікань Біблії. Повільно формувався консенсус, який припускав, що хід подій, який веде до кінця світу, схоже, починається в 1650-х роках або принаймні в 1690-х»<sup>3</sup>. «Єпископи і



Ісаак Ньютон

<sup>1</sup> Юрганов А. Л. Из истории табуированной лексики... Одиссей. 2000. М., 2000. С. 201.

<sup>2</sup> Там само. С. 204.

<sup>3</sup> Хилл Кристофер. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 289.

сер Ісаак Ньютон все ще зберігали академічний інтерес до датування Мілленіуму, але коли Джон Мейсон 1694 р. оголосив, що Христос прийде в Уотер Стретфорд в найближчий день Трійці і натовпи зібралися, щоб його вітати, і стали усупільнювати своє майно, Мейсон не був арештований і посаджений в тюрму як небезпечний агітатор: йому запропонували полікуватися. Все змінилося за сорок років»<sup>1</sup>.

В добу «раннього Модерну» «всесвітній масштаб» апокаліптики «змінюється особистісним», і проблема свободи волі, смерті і відповідальності (прижиттєвої і посмертної), принаймні у інтелігентної суспільної еліти, втрачає вигляд чекання Страшного суду і набуває саме того персоналістського характеру, який вона має у Сковороди. Але це ще не дає відповіді на питання, звідки і куди спрямована його філософська думка.

Якщо говорити про особистісні мотиви і характеристики, то ключовим для розуміння тут є 19-та пісня «Саду», на особливу експресивність якої звернув увагу В. Ерн.

Ах ты, тоска проклята! О докучлива печаль!  
Грызеш мене измлада, как моль платье, как ржа сталь.  
Ах ты, скука, ах ты, мука, люта мука!  
Где ли пойду, с тобою везде всякий час.  
Ты, как рыба с водою, всегда возле нас.  
Ах ты, скука! Ах ты мука, люта мука!

Ці рядки свідчать про напади глибокої депресії, що переслідували Григорія Сковороду «измлада». В тому ж 1858 році записано ним і «сон» — кошмарне видіння з сумішшю еротики і смерті, радше галюцинацію чи маячню: «Некоторим птичих и звериних не доставало мяс к яствию, то оны одетого и в убогих сандаліях, будучи уже убитого, в руках держа при огне, колена и литкы жарили и, с истекающим жиром мясо отрезаю, то огризая, жрали»<sup>2</sup>. Склався літературний образ Сковороди як вічно життєрадісного філософа з беззмарною психікою, що легкою ходою пройшов спокійне життя і так же легко відійшов у вічний супокій під дубом у маєтку знайомого на Слобожанщині; треба визнати, що такий образ був на-

Духовний світ Сковороди — це бо-лісний пошук заспокоєння і внутрішньої свободи, а не безтурботна погідність.

слідком некритичного сприйняття його творів, де прихована гостра внутрішня боротьба. Та психічна рівновага, яку врешті знайшов філософ, була наслідком перемоги над духовним нездоров'ям, над страхами і пригніченням, що замолоду його переслідували.

Інтелектуальний матеріал, на якому вибудовувалася життєва філософська концепція Сковороди, — це духовний простір, Lebensraum староукраїнської культури, культури XVII—XVIII століть.

Григорій Сковорода народився 3 грудня 1722 р. в селі Чорнухи в досить заможній козацькій родині. Він вчився (з 16-ти років) в Києво-Могилянській ака-

<sup>1</sup> Хилл Кристофер. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 53.

<sup>2</sup> Григорій Сковорода. К., 1983. С. 459.

демії, вчився 12 років з перервою, коли (1742—1744) був співаком в придворній капелі в Петербурзі. Між іншим, за десять років до нього співаком капели став його земляк, зовсім неосвічений Олексій Розумовський з-під Козельця, який у рік, коли Сковорода покинув Петербург, одержав графське звання. Після короточасної служби в російській місії в Угорщині (де його начальником був генерал Вишневський, родом із переяславських козаків, — той самий Вишневський, який привіз в Петербург півчого Олексія Розума) недовго викладав поетику в Переяславському колегіумі, був домашнім учителем у полковника Томари під Переяславом, в с. Коврай (де написав про «люту муку»), потім знову викладав (поетику і етику) в Харківському колегіумі, а з 1769 року, коли йому виповнилося 47, веде образ життя «старчика», мандруючи від знайомих до знайомих і пишучи вірші, байки і філософські трактати. Все майно його, включаючи зошити з рукописами і «Біблію», вміщувалося в торбинці. Помер він, не доживши місяця до 72-х, 9 листопада 1794 року.

Таким чином, культурне середовище Сковороди — це Києво-Могилянська академія та українські колегіуми, середовище козацької старшини середньої руки, що вся пройшла принаймні клас риторики; слухачами і читачами Сковороди були письменні селяни, а також дітлахи, що вчилися грамоті, «списуючи Сковороду» (як казав про себе Шевченко). Сковорода — останній яскравий і самобутній представник староукраїнської культури.

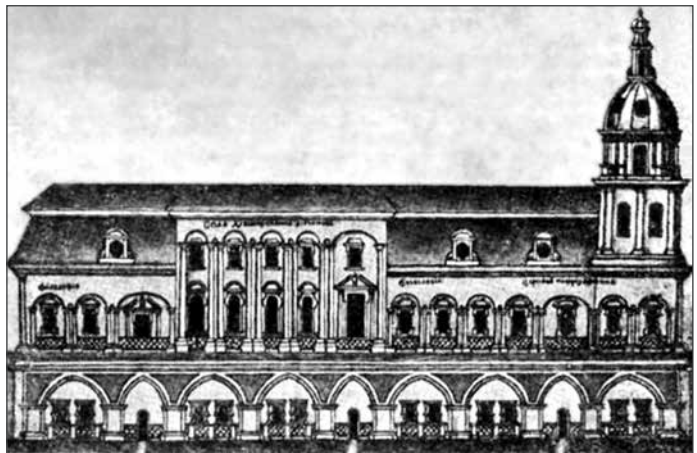
Ця староукраїнська культура трималася на церковному вихованні і церковній освіті. Модернізація системи освіти в Російській імперії пройшла в основному в часи Олександра I, а впродовж XVIII ст. в післяпетров-



Будівля капели. Санкт-Петербург



Будинок Харківського колегіуму.  
XVIII—XIX ст.



Головний корпус Києво-Могилянського колегіуму в XVII ст.

ській Росії вища школа була в жалюгідному стані. Що ж до України (Лівобережної), то в часи Сковороди ще функціонувала стара система: Києво-Могилянська академія, побудована на взірць старих європейських університетів, чотири колегіуми, що давали середню чи й незакінчену вищу (за тодішніми мірками) освіту, і початкові школи («дяківки») при церквах. Таким чином, староукраїнська система освіти базувалася на церкві, а новочасні віяння входили в релігійну освіту без крутої ламки середньовічних норм *trivium*'у та *quadrivium*'у, — схоже на те, що відбувалося в англійських університетах, і на відміну від материкової Європи, яка пережила болісний розрив із культурою і наукою Середньовіччя. Якщо розвиток західноєвропейської освіти відбувався по-прогресистському, виходячи із зміни принципів і відповідно до них — із кардинальною ламкою застарілої системи, то в Україні (як і в Англії) розвиток ішов по-консервативному, шляхом заміни окремих елементів цілісної старої системи. На цьому аналогія, звичайно, і обмежується.

Зауважу, що «модернізація» на рубежі XVIII і XIX століть зруйнувала традиційну церковну освіту в Україні, закрила доступ до освіти основній масі населення і перетворила Україну в край масової неписьменності.

Характерною рисою староукраїнського культурного — і релігійного зокрема — життя була тісна пов'язаність його з загальноєвропейською проблематикою (на відміну від Росії, де суспільство і до, і після Петра взагалі переймалося іншими турботами). В Україні релігійні рухи були пов'язані насамперед з загальноєвропейським протистоянням католицизму і реформації, тоді як в Росії ідеологічні — і релігійні в тому числі — проблеми пов'язані з утвердженням її державності і модернізації її побуту та культури.



Ікона преп. Івана Вишенського

Боротьба з «папізмом» в Європі набувала форм різного роду реформатства, тоді як в «руських» регіонах Речі Посполитої міські громади виступали проти католицької церкви так само, як і реформати, — але під прапорами православ'я. У XVIII ст. справа істотно змінилася, але не забудьмо, що аж до поділу Польщі в кінці століття три чверті України знаходилися в складі католицьких держав, і пануючою церквою там була (за винятком Буковини) уніатська. Ідеологічне і релігійне життя в Росії XVIII ст. ще значною мірою знаходилося в руслі старих протистоянь остільки, оскільки Київська митрополія відігравала в російській православній церкві дуже велику роль, а вихованці українських шкіл становили ледве не кістяк освічених кадрів, що реалізували культурну модернізацію в імперії.

В православній освіті і культурі старої України існувала сильна фундаменталістська традиція, яскравим представником якої в ранній період був Іван Вишенський і яка спиралася на Афонський монастир, де завжди було багато

українських ченців. Представники її виступали ревнителами чистоти православної віри, противниками будь-яких модернізацій і захисниками простонароддя проти експлуатації вищих класів. Природно, що в зовнішній політиці, як і ієрархи грецької церкви, духовні вожді з цього кола орієнтувалися на єдину на той час православну державу — Росію. Цій тенденції протистояла західницька орієнтація, підтримувана як багатьма церковними ієрархами, так і вищими колами українського суспільства, інтегрованими в правлячий клас Речі Посполитої. Вона представлена не тільки уніатським кліром, але й, наприклад, митрополитом Петром Могилою, що в таємному листуванні з папою висував власні євкуменічні проекти. Митрополит Могила підпорядкував церкві братський рух, який добивався контролю громади віруючих над священницькою діяльністю, що знижувало культурний рівень церкви. В часи Петра Могили фундаменталістське крило представляв, наприклад, його попередник на митрополичій кафедрі Ісаєя Копинський. В добу Хмельниччини переважає проросійський православний фундаменталізм, підтриманий козацьки-селянськими масами (особливо Запоріжжям), хоча сам Хмельницький ставився до цих проблем прагматично; його підтримали тоді і прозахідницькі учні Могили — православні ієрархи, що відмовлялися присягатися в Переяславі (Сильвестр Косів), — і Виговський з Немиричем, освічена старшинська еліта, що згодом майже реалізувала свою мрію про Річ Посполиту *трьох* народів. Минаючи Руїну і Мазепову спробу вирватися з обіймів імперії Петра, згадаємо про протистояння західника Феофана Прокоповича і консерватора Стефана Яворського. В часи Сковороди маємо продовження містико-фундаменталістської і консервативної культурно-релігійної традиції в двох іпостасях: містико-консервативній «афонській» (Паїсій Величковський) та євкуменічній масонсько-західницькій (Семен Гамалія).

Сковорода не належить до жодної з цих тенденцій.

Щоб уяснити схожість і різницю філософії Сковороди та пануючих тоді в українській вищій школі філософських концепцій, порівняймо вчення Сковороди про «три світи» з аналогічними вченнями інших українських філософів.

Здавалось би, концепція Сковороди повинна бути засуджена як ересь. Але не менш відступницькими уявляються концепції інших українських професорів філософії, про що ми можемо судити з конспектів їх лекцій в Києво-Могилянській академії!<sup>1</sup> Так, Дмитро Туптало (св. Дмитрій Ростовський) виділяє *два* світи — макро- і мікрокосм, в яких розрізняє дві натури — духовну і тілесну. А у Йосифа Туробойського (читав на початку XVIII ст.) — *п'ять* світів: (1) інтелектуальний світ, або Божественна думка, (2) світ ангелів, (3) елементний світ (чо-

Сковорода вчить, що існує три світи — макросвіт Космосу, мікросвіт людини та особливий символічний світ, світ книги книг — Біблії. Ця онтологія суперечить канонічним християнським уявленням, згідно з якими «три світи» — це тварний (речовий, матеріальний) світ, «небесний» світ як його ідеальна сутність і нетварний, позачасовий і позাপросторовий світ Бога. Перші два світи створені, третій (чи, власне, перший) творить.

<sup>1</sup> Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К., 1982.



тири стихії), (4) людина-мікрокосм і (5) макрокосм-універсум. На протилежність перипатетикам, Йосиф Туробойський виділяє не два, а три начала: матерія, форма і *позбавленість форми*. У Туробойського хаос відповідає позбавленості форми, порядок — формі, а матерія — ні те, ні інше. Всі ці розходження з фундаментальних богословсько-філософських проблем спокійно обговорюються в душі студентських диспутів, неначе не існує канонічних положень.

Догмати розглядаються в душі раціоналістичної схоластики — незаслужено засміяної пізнішими поколіннями попередниці європейської науки. Характерно знову ж таки, що на європейському континенті найменш порушені ці традиції в Англії і... в Україні. З тим істотним зауваженням, що в Англії бурхливо розвивається експериментальна наука, на зміну аристотелівським «Началам натуральної філософії» приходять Ньютонові «Математичні начала натуральної філософії», а в Україні все обмежується плавним переходом до чогось нового, що так і не наступило. Зрештою, і в Європі наука Модерну запанувала не в консервативних університетах, а в різного роду академіях.

В схоластичних диспутах простежується основний антагонізм — боротьба між платонівською та аристотелівською традиціями в християнстві, зокрема в тлумаченні співвідношення душі і тіла. У Арістотеля є три душі, у Платона — тільки одна, що протистоїть тілу. Знову ж таки Сковорода ближчий до Платона, і це ще раз свідчить проти тези про Сковородинів чи традиційно-український «кордоцентризм».

В останньому своєму діалозі «Потоп зміїн» Сковорода пише: «И догадався древний Платон, когда сказал: Θεός γεωμετρεῖ — “Бог землемерит”»<sup>1</sup>. Сковорода — послідовний платонік, він не приймає ренесансного тлумачення Бога як єдності тварного і духовного начал, не приймає тези про людину як образ Бога в тому ренесансному тлумаченні, що зближувало Бога і твар, плоть, і робило римський клір таким поблажливим до людських слабостей. Бог — геометр, і тільки! Все тварне є лжа і зло! — в цьому більше еретичного маніхейства, ніж християнського уявлення про зло як відсутність блага.

«Матерія» і «форма» розумілися в схоластиці киян в абстрактному, розширеному смислі. Так, в філософському курсі Стефана Калиновського, прочитаному в 1729—1730 рр., проблема суб'єкта і об'єкта етики розглядається в формальному і матеріальному модусі. У матеріальному модусі суб'єктом етики є людина, об'єктом — її реальна поведінка. В формальному модусі суб'єктом є розум (не чуттєвість, не «серце»!) як сутність (душа, ентелехія) людини, а об'єктом — *принципи*, з яких виводиться етика. В українського професора не викликає сумніву та обставина, що принципи *етики* мають бути виведені цілком раціонально, — адже сутністю людини є розум! Моральнісна оцінка і наукове розмірковування для барокових мислителів не розрізняються, і який вже тут кордоцентризм!

У Сковороди ця тотожність порушується розглядом символів як окремого світу. Йдеться про умовний характер символів, — усвідомлення якого було характерним для епохи Бароко, оскільки вільне *творення* символів було суттю її мис-

<sup>1</sup> Григорій Сковорода. К., 1983. С. 340.

тецтва. Риторика, з вивчення якої починалися вищі щаблі освіти, була наукою про творення символів — високих мовних зворотів. Як і піїтика.

Але у Сковороди все це набуває нового змісту саме тому, що він переглядає концепцію Страшного суду, пекла і раю, прижиттєвого і загробного покарання.

Така аналогія насправді не така вже несподівана. Д. В. Затонський вважає, що, керуючись загальноновизнаними визначеннями постмодерну, його пророками можна вважати Сервантеса і Шекспіра, Рабле і Лоуренса Стерна. Справді, всі ці письменники випадають із кола тих, хто вірить в прогрес, Страшний суд над його пороками, грядуще збавлення людства. На думку Д. В. Затонського, людство завжди коливається між оптимістичним прогресизмом та трагічно-сміховим невір'ям у «світле майбутнє», що відомий літературознавець і вважає принаймні аналогом «постмодерну».

З цієї точки зору Сковорода, звичайно, репрезентує український варіант отого вічного «постмодерну». Він не вірить у прогрес. Його програма — це програма *тут і тепер*. Якщо істина і щастя взагалі досяжні, то вони досяжні тільки в кожен історичний момент. Історія позбавляється апокаліптичного завершення. Так само і покарання, пекло, Страшний суд можливі тільки щомиті, а не в час апокаліпсису, не в особливий момент буття.

Філософія Сковороди — це антиапокаліпсис і антиутопія. Обґрунтуванням такого радикального рішення повинно було стати неприпустиме з церковної точки зору наближення до маніхейської єресі. Вся матеріальна, тварна сторона буття розглядалася Сковородою як лжа і зло.

Звідси надзвичайно сміливе наближення до властивого протестантизму XVIII ст. перегляду точки зору на Святе Письмо. Воно в епоху Просвітництва розглядається як справа людських рук, а не містичне Одкровення. З погляду Лессінга, сучасника Сковороди, інакше не можна розв'язати проблеми Чотириєвангелія.

І Сковорода саме так розв'язує численні парадокси, перед якими зупинялася схоластика.

«...“Да будет свет!” Откуда же свет сей, когда все небесныя светила показались в четвертый день? И как день может быть без света? ...Наконец, всю божію фабрику сію самым грубым юродством запечатлел: «Почи от всех дел своих». Будто истомлен, ничево создать не мог уже больше. И если бы не сіе помешало было, непременно у нас ныне показались бы безхвостые львы, крылатыя черепахи и кобылы...» — і

З погляду Сковороди, якщо щастя і «рай» досяжні, то вони мають бути досяжні не десь і колись, а тут і тепер в кожному миті історичного процесу. Те ж стосується пекельних мук, що повністю переносяться в душу і мають бути тут і тепер.

З цієї точки зору Сковорода найближчий до... постмодерну.



Фонтан «Нерівна всім рівність».  
Рис. Г. Сковороди

далі йде перелік *неможливого можливого*, що закінчується *perpetuum mobile* і філософським каменем!<sup>1</sup> «Нине же все сіе засело в Божій бездні»<sup>2</sup>. Перенесення проблем в «Божію бездну» знімає парадокси.

Сковородинське ставлення до матерії-лжі має своїм зворотнім боком сміхову культуру, ерничество, блазнівство «старчика» і прислужилося довговічності його найвідомішої пісні 10-ї з «Саду»:

Всякому городу нрав и права;  
Всяка имеет свой ум голова;  
Всякому сердцу своя есть любовь,  
Всякому горлу свой есть вкус каков,  
А мне одна только в свете дума,  
А мне одно только не идет с ума.

Петр для чинов углы панскія трет,  
Федька-купец при аршине все лжет.  
Тот строит дом свой на новый манер,  
Тот все в процентах, пожалуй, поверь!  
А мне одна только в свете дума,  
А мне одно только не идет с ума.

....

Смерте страшна, замашная косо!  
Ты не щадиш и царских волосов.  
Ты не глядиш, где мужик, а где царь, —  
Все жереш так, как солому пожар.  
Кто ж на ее плюет острую сталь?  
Тот, чия совесть, как чистый хрусталь.

Ось чергова утопія, персоналістська і суб'єктивістська, що мала замінити лжу обрядів і міфології.

Як й ідеологія сучасного постмодерну, філософія Сковороди спрямована проти очікувань звершення історичної справедливості в далекому чи близькому майбутньому. Альтернативою апокаліптичному світобаченню такий погляд не міг стати, бо його послідовне дотримання вимагало б відмови від прогресу, аскези для всіх, рівності в бідності. Але якщо ми запитаємо себе, чим же виявився привабливим «старчик Сковорода» для широкого загалу, настільки привабливим, що породив безліч народних легенд і переказів про його блазнівське щастя, то відповідь буде одна: саме цією відчайдушною і веселою відмовою від чекання «світлого майбутнього», саме цим дерзновенним «тут і тепер».

В такій філософії життя людство має потребу всюди і завжди.

---

<sup>1</sup> Григорій Сковорода. К., 1983. С. 350.

<sup>2</sup> Там само.

## Образ малоросса в русской памяти

XIX век завершает то изменение общего характера российской культуры, которое началось в предшествующем столетии в связи с модернизацией российской общественной жизни. Культура допетровской России по своему общему характеру, идейным основам, средствам легитимации или отторжения нового руководствовалась традицией и религиозными ориентирами; в результате Петровских реформ культура России стала светской, царство Московское превратилось в Российскую империю, верховное руководство православной церковью — в подобие министерства или даже департамента государственной администрации, система образования переориентирована на светские ценности. Эта трансформация имела последствия также и для культурных взаимоотношений России и Украины, что привело к созданию нового образа украинца в российском культурном сознании.

Собственно, реформами Петра процесс модернизации был только начат, так как в стране не было достаточно образованных людей, чтобы обеспечить начальное и среднее школьное образование. Создание полноценной образовательной системы с университетами и академиями на вершине затянулось до Екатерининских времён. На протяжении XVIII столетия Украина с её многочисленными начальными школами при церквях, несколькими коллегиями и Киево-Могилянской академией, равноценной обычным европейским университетам старого образца, являлась основным источником образованных кадров для империи как в светской сфере, так и в русской церкви. С другой стороны, культурные веяния, шедшие с украинского Юго-Запада, вызывали в Москве настороженное отношение, и практически все изданные в Киеве религиозные сочинения были осуждены московскими церковными властями.

Культурные украинно-русские различия отражались в различиях религиозных. Украинская православная церковь искала защиты в Москве, образованные украинцы оказывали значительное влияние на культуру Москвы, но по своему характеру украинская религиозная культура не только в богословской, но и в обрядовой части существенно отличалась от московской. Система украин-



Пётр I.

*Портрет работы П. Делароша*



А. Кившенко. «Патриарх Никон предлагает богослужебные книги»

ского образования была построена по образцу католическому, курсы не только преподавались на латыни, но и по существу программ строились так же, как в иезуитских коллегиях. Что касается обрядов, то в украинской церкви их соблюдали не так истово, как в российской. Например, обряд крещения в России предполагал обязательное окунание ребенка в купель, тогда как украинцы удовлетворялись обливанием. В связи с различиями в культовой практике для московских фундаменталистов принадлежность украинских «обливанцев» к православию вообще оказывалась под сомнением. Если бы не реформы патриарха Никона, совершившие «украинскую редакцию русского православия», церковный союз России и Украины был бы невозможен, что ставило бы под сомнение и союз политический. Соответственно, для большинства украинских иерархов, в том числе и сторонников *государственного* подчинения Москве, было нежелательным *церковное* подчинение Украины Московскому патриархату.

Таким образом, пока культура в целом основывалась на религии и образование имело в основном религиозный характер, ни у кого ни в Московском государстве, ни в его украинской провинции не возникало сомнений в том, что Украина представляет собой нечто особенное и отличное от Великой Руси. К слову, терминами «Малая Россия» и «Великая Россия» мы обязаны греческим церковным документам; *Ροσσία μικρά* и *Ροσσία μέγαρα* означали то же, что и *Ελλάδα μικρά* и *Ελλάδα μέγαρα*, то есть, собственно, коренную («малую») страну и её окраинное («большое») расширение. Со временем «малая» Русь оказалась окраиной-«украиной» «большой» Руси, понимаемой уже как «великая». После Переяславского акта 1654 г., подчинившего Украину России, последовавшего за ним подчинения Киевской и Галицкой митрополии Московскому патриархату и вытеснения Киево-Могилянской академии из области светского образования в область образования церковного Украина не сразу потеряла свое значение важного культурного резерва Российского государства, но «малоросс» приобретает черты провинциальности и культурно-политической вторичности.

Характерно, что сотрудничество-соперничество Украины и России в религиозно-культурной сфере совершенно исчезло из российской исторической памяти и было восстановлено историками российской культуры только к концу XIX ст. Место старых стандартов уже в XVIII ст. заняли новые парадигмы, имевшие существенно светское и даже политическое происхождение. В немалой степени этому способствовала борьба украинской казачьей старшины за включение её в дворянское сословие, что было естественно с точки зрения петровской «табели о рангах», согласно которой все обер-офицеры получали наследственное дворян-

ство. Проблема была решена Екатериной II (казачьи должности и звания приравнивались к российским армейским с понижением на два ранга), но все спорные вопросы окончательно были отрегулированы только Николаем I.

На протяжении XVIII ст. складывается карнавальный образ украинца («малоросса»), представляющего собой как бы смеховой дубликат дворянина-великоросса. Малоросс предстаёт в виде хитрого и ловкого слуги, Санчо Пансы, персонажа плутовского романа, а то и вовсе дурачка, как в сочинениях князя Шаховского. Классическим этот тип надолго стал благодаря украинскому писателю Квитке-Основьяненко, создавшему образ Шельменко-денщика в одноименной пьесе. Надо сказать, сами украинцы нередко охотно использовали такую маску. Так, князь А. Безбородко, наиболее приближённый к императрице Екатерине II государственный деятель, весьма образованный, отлично владевший французским языком, изображал себя этаким «хохлом»-мужланом и по-русски говорил с сильным украинским акцентом. Насколько приростла к нему эта маска, говорит следующий случай. Однажды его во дворце ожидал какой-то земляк-проситель (бывали случаи, когда подобные просители пробирались к нему даже в карету). Безбородко хотел улизнуть чёрным ходом, но решил сквозь щелку понаблюдать за земляком. Тот вначале просто сидел, скучая, а затем начал ловить мух, увлекся и так ударил по драгоценной вазе, на которую муха села, что ваза упала и вдребезги разбилась. Безбородко вышел из укрытия и заинтересованно спросил по-украински: «Чи спіймав?» Трудно сказать, где игра в «хохла» переходила в искренне «хохлацкое» поведение.

Однако шутливыми персонажами присутствие Украины в исторической памяти русских не ограничивалось.

Центральным историческим событием, определившим в частности и литературный образ Украины, стала так называемая «измена Мазепы». Тема Мазепы сохраняет свою актуальность на протяжении XIX и XX столетий, в литературе советского периода она также неизменно сопровождает тему реформаторской деятельности Петра. В российской культуре поэтическую парадигму этой теме задавала поэма Пушкина «Полтава», на протяжении столетия имевшая различные реплики в музыке, театре и других культурных формах.



А. А. Безбородко.  
Фрагмент памятника  
«1000-летие России»  
в Великом Новгороде



Иван Мазепа.  
Портрет-гравюра  
из немецкого издания



Орден Андрея Первозванного

Чтобы оценить тему «украинской измены», прежде всего полезно обратиться к исторической реальности. Гетман Украины избирался казачьей старшиной и утверждался Российским императором; Иван Мазепа был не только избран по инициативе Петра, но и принадлежал к кругу доверенных лиц императора, вторым в империи получил её высший орден — Андрея Первозванного. Мазепа был хорошим и образованным организатором, властным и жестоким государственным деятелем, а связанные с его именем романтические истории — бегство из Польши в связи с любовной связью с женой некоего магната, пламенная любовь со своей молоденькой крестницей Мотроной Кочубей, дочерью приятеля, который написал на него донос Петру и которого Петр позволил Мазепе казнить, — привлекали к этому историческому персонажу внимание как в России, так и на Западе.

О сепаратизме Мазепы следует говорить в общем контексте украинской истории после 1654 года. Мазепа был не первым гетманом, который пытался уйти из-под Российской имперской власти. Опасности, которыми было чревато подчинение абсолютной власти русского монарха, стали очевидными вскоре после Переяславского акта самому Богдану; в последующую эпоху смуты («Руины») было несколько попыток уйти от российского протектората под покровительство Польши или Турции, так что выбор Мазепы в пользу далёкой Швеции был совсем не неожиданным и не самым неудачным. Вполне естественным было и то, что Мазепа готовил восстание против Петра в глубокой тайне: как показала история с тем же доносом Кочубей, у гетмана были основания никого не посвящать в свои планы, и многие сочувствовавшие ему полковники просто не знали его намерений и поэтому в решающий момент не смогли его поддержать.



Станислав Лещинский

История «измены Мазепы» была лишь наиболее ярким эпизодом в серии украинских «измен» и не заканчивается Полтавской битвой 1709 г., бегством и смертью старого гетмана. Попытки Петра разгромить Турцию и овладеть Причерноморьем не увенчались успехом, и в условия русско-турецкого мира вошёл отказ России от претензий на украинские территории к западу от Днепра (то есть на три четверти Украины). Значительная часть украинского казачьего войска — и, главное, Запорожская Сечь — ушли весте с Мазепой, а после его смерти запорожцы во главе с преемником Мазепы гетманом Пилипом Орликом оставались под турецким протекторатом. Дальнейшая судьба украинских диссидентов была связана с судьбой союзника Мазепы,

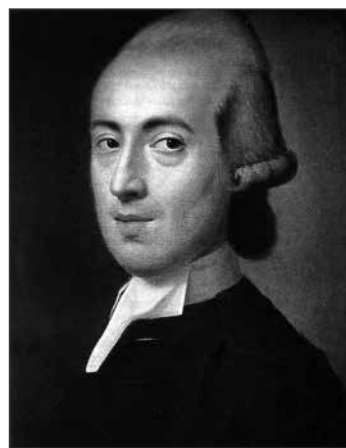
польского короля Станислава Лещинского, который после разгрома Швеции нашел убежище во Франции. В конце 20-х—начале 30-х годов возникла новая перспектива выхода Польши из-под подчинения России, Лещинский вновь был избран королем, в союзе с ним гетман Пилип Орлик готовился к вторжению в Украину, но Запорожская Сечь его не послушала — украинско-польский антагонизм оказался сильнее надежд на освобождение от России. Поддавшись уговорам императрицы Анны Иоанновны, запорожцы вернулись под скипетр Российского государства и помогли свергнуть Лещинского и вернуть Польшу пророссийской династии. Только тогда для военно-политической элиты Украины был закончен период неопределённости и выбора ориентаций. И лишь в эпоху Екатерины II с разгромом Турции, овладением Причерноморьем и Крымом и разделами Польши судьба Украины была окончательно (лучше сказать, надолго) решена.

Следует отметить, что восстание Мазепы в европейском романтизме связывалось с общими апокалиптическими ожиданиями падения Европы и прихода новой цивилизации. Наиболее смелые и даже фантастические ожидания сформулировал один из лидеров романтизма Иоганн Готфрид Гердер в «Дневнике моего путешествия в 1769 году». Гердер пророчил, что Украина станет новой Грецией. «Прекрасное небо этого народа, его весёлый нрав, его музыкальная природа, его плодородная земля и т. д. когда-то проснутся, из многочисленных малых диких народов, какими были некогда также и греки, возникнет культурная нация. Её границы протянутся вплоть до Чёрного моря, а оттуда — через весь мир. Венгрия, эти нации и полоса Польши и России станут участниками этой новой культуры»<sup>1</sup>.

К теме Мазепы российская литература обращается в значительной степени под влиянием европейского романтизма и прежде всего Байрона, посвятившего украинскому гетману известную поэму. История Мазепы привлекла прежде всего одного из вождей декабристов, К. Ф. Рылеева, — не только вследствие его радикальных умонастроений, но также и в силу его личной связанности с Украиной (жена Рылеева принадлежала к старому казачьему роду Тевяшёвых). У Рылеева с украинским казаческим восстанием ассоциируется героическое вольнолюбивое начало, и тема «измены» неожиданно связывается с темой свободы. Как бы отзвуком



Пилип Орлик.  
*Портрет гетмана Войска  
Запорожского*



Иоганн Готфрид Гердер

<sup>1</sup> Цит. по: Мислителицкий романтизм. К., 2003. С. 39.





К. Ф. Рылев



А. С. Пушкин

поэмы Байрона стала поэма Рыльева «Войнаровский», в которой автор выражает симпатии прежде всего, правда, не самому гетману, а его племяннику, погибшему впоследствии в сибирской ссылке. Еще сильнее и выразительнее эта идея воплощена в его «Исповеди Наливайки» (Северин Наливайко — вождь одного из украинских восстаний XVII ст.). Рылев ставит перед русской мыслью общий вопрос о цене, которую можно заплатить за завоевание свободы («но где, скажи, когда была без жертв искуплена свобода?»).

Близкий к декабристам Пушкин оценивает проблему «украинской измены» по-иному. «Полтава» написана Пушкиным через несколько лет после поражения декабристов и казни Рыльева и его товарищей. После декабря 1825 г. отношение к империи и к императору стало для поэта главным и очень трудным вопросом, и образы Петра и его врагов выражают пушкинскую философию эпохи и в какой-то мере отражают его отношение к императору Николаю и государству российскому вообще. Как было неоднократно показано исследователями, Пушкин в «Полтаве» противопоставляет Петра как выразителя стихийной и непобедимой силы истории — его противникам, в данном случае — украинским деятелям, в которых при всём их разнообразии видит «сильных гордых сих мужей, столь полных волею страстей». При этом Мазепа отличается от остальных — Искры, Кочубея и других — своей абсолютной отрицательностью:

Не многим, может быть, известно,  
Что дух его неукротим,  
Что рад и честно и бесчестно  
Вредить он недругам своим;  
Что ни единой он обиды  
С тех пор как жив не забывал,  
Что далеко преступны виды  
Старик надменный простирает;  
Что он не ведаёт святыни,  
Что он не помнит благостыни,  
Что он не любит ничего,  
Что кровь готов он пить, как воду,  
Что презирает он свободу,  
Что нет отчизны у него.

Последняя строка отвечает на вопрос, почему образ Мазепы оказался так плоскооднозначен, почему автор не может и не хочет посмотреть на него изнутри, как в других своих произведениях посмотрел на иных своих отрицательных персонажей: у Мазепы «нет отчизны».

Пушкин — отнюдь не враг Украины и украинцев, казачьи вожди (кроме «абсолютно чёрного тела» — Мазепы) и в исторических исследованиях его, и в поэтическом ряду могут быть наделены высокими человеческими достоинствами. Но если к восставшим полякам (см. его «Клеветникам России») он относится как противникам, достойным уважения, рассматривает давнюю вражду польского и российского государств как «семейный спор» двух *разных отчизн*, то украинец — совсем другое дело: у него с русским *одна отчизна*, и если он хочет найти свои собственные пути в истории, то «нет отчизны у него», и он поэтому превращается в абсолютного злодея и «не любит ничего», в частности, неспособен любить и свободу.

Речь идёт о лучших людях России, искавших пути улучшения и очеловечения российской действительности. Великий Пушкин принадлежал, можно сказать, к ранним государственнымникам, к последователям Карамзина с его «Историей государства российского» (которой Полевой противопоставлял свою «Историю народа российского»). Много лет спустя Достоевский, представлявший иную традицию, восходящую к Тютчеву и славянофилам, но принявший и идею государственности, говорил по поводу державы Российской: «Я сам буду стоять за политическую целостность этой громады, до последней капли крови, потому что это единственный хороший результат, приобретённый Россией тысячелетними своими страданиями»<sup>1</sup>.

Ю. М. Лотман в своё время подчеркивал различие между воззрениями Карамзина и позднейшей российской государственной школой (Чичерин и др.) и вообще не принимал термина «государственник». Термин этот, однако, прижился, и можно найти ему оправдание. Пользуясь позднейшей социологической терминологией, можно различать два подхода к нации — рассматривать её как социальную структуру (англ. *society*, нем. *Die Gesellschaft*) или как неформальную общность, культурную или даже духовную (англ. *community*, нем. *Die Gemeinschaft*). В течениях российской общественной мысли, квалифицируемых в соответствии с культурно-политическими ориентациями как «западники» и «славянофилы», основное на самом деле состоит не в географии (Восток — Запад), а в этой установке либо на формальную (государственную прежде всего) структуру, либо на трудноуловимую духовную квинтэссенцию общности. «Отечество», соответственно, предстает в первом случае как государство или «дух государства», во втором случае — как национальный «дух», воплощённый в культуре. С точки зрения российского государственника, Украина (Малороссия) с момента её присоединения к Московской Руси не существовала как отдельное отечество. Поэтому и общего образа малоросса в русской государственнической культуре не могло быть, а если он появлялся, то только как некое частное, как правило, карнавальное явление.

Иное дело — славянофилы. В 30-е годы русский патриотизм славянофильского образца ищет особенности русского *Gemeinschaft*, национального мироощущения, и оценивает образ малоросса с этой точки зрения. Дискуссии того времени касались и общих теоретических вопросов; такими были споры по поводу тезиса

<sup>1</sup> Литературное наследство. Неизданный Достоевский. М., 1971. Т. 83. С. 186.



В. В. Пассек



Ю. И. Венелин

Гердера о смирении как национальной славянской черте. Если В. Пассек в «Путевых записках Вадима» (1834) принимал такую характеристику славян, то Юрий Венелин в книге «О характере народных песен у славян задунайских» (1835) не соглашался с нею, подчеркивая непокорность украинской национальной психологии, а Осип Бодянский черты покорности судьбе обнаруживал прежде всего в русском фольклоре и противопоставлял «спокойствию» и «созерцательности» русских «кипучее буйство» украинской песни. Ту же позицию защищал позже украинский и российский историк и писатель Н. Костомаров.

Но если все эти споры были умозрительными и малоубедительными, то в русскую литературу и вместе с тем в русское историческое сознание благодаря Гоголю входят сильные образы украинских казаков, создававшие совершенно новую украинскую тему. После Гоголя украинская тематика становится надолго привлекательной и даже модной в русской литературе, музыке и живописи. Тема, воплощённая в гоголевском Тарасе Бульбе, наиболее яркое выражение находит у Репина, особенно в его картине «Запорожцы пишут письмо турецкому султану». Естественно, Гоголь находит поддержку прежде всего в славянофильской среде. Тарас Бульба — конечно, не русский типаж, но славянофильское сознание это вовсе не беспокоит. В сознании самого Гоголя и в сознании его российско-патриотических друзей украинская элита являлась органической частью общероссийской элиты, а духовные качества «малороссов» — персонажей его украинских повестей, входили в гармоничную гамму разнообразных «русских» национальных характеров.

Всё было хорошо до тех пор, пока не появился Шевченко. После Тараса Шевченко, по словам Чернышевского, спорить о том, существует ли особая украинская литература, стало бессмысленно.

Император и III Отделение его канцелярии, непосредственно занимавшееся культурными проблемами, отнеслись к развитию литературы на украинском языке, возникновению «украинского славянофильства» в виде «Славянского общества Кирилла и Мефодия» и феномену Шевченко с позиций государственно-самодержавных. В тайном докладе графа А. Ф. Орлова Николаю I о славянофилах мы видим хорошее понимание украинской культурно-политической проблемы: «Правительство должно принять некоторые меры осторожности как относительно славянофилов, чтобы возгласы о присоединении к России иноземных славян

не навлекли неудовольствия соседственных держав, владеющих славянами, так и особенно против украинофилов, ибо мысли последних о восстановлении народности их родины могут повести малороссиян, а за ними и других подвластных России народов к желанию существовать самобытно»<sup>1</sup>. Именно скрытую тенденцию к государственной самостоятельности усмотрела тайная политическая полиция в культурном суверенитете украинцев, и именно поэтому Шевченко в результате полицейского преследования кирилло-мефодиевцев получил самое тяжкое наказание. Кстати, в государственной риторике того времени избегали не только слова «Украина», но и «Малороссия» (в связи с этим была ликвидирована Малороссийская губерния как административная единица), а в тайном жандармском общении говорят об «Украине» и «украинофилах». Столь откровенными никогда не были коммунистические власти, для которых Шевченко был революционером, но отнюдь не «сепаратистом».



А. Ф. Орлов

Но для либерально-оппозиционной части российского общества культурный суверенитет Украины, репрезентированный прежде всего творчеством Тараса Шевченко, представлял иную и более сложную проблему. Это касалось как славянофилов, так и западников. Как защитники «национальной самобытности», славянофилы поддерживали украинское литературное движение, как поддерживали ранее творчество Гоголя; «Русская беседа» печатала «Наймичку», «Вечер» и «Сон» Шевченко, «Черную Радугу» Кулиша, рассказ Марко Вовчок «Маша» и другие украинские произведения. Шевченко отмечал в дневнике особо доброжелательное отношение семьи Аксаковых к себе. Однако в целом позиция славянофильской части русской интеллигенции к украинскому суверенитету оставалась двойственной, о чём язвительно писал Хомяков Кошелеву в 1857 г.: «Какие вы все в Москве эгоисты! Вы же славянофилы и всех славян любите чуть ли не зловредною любовью; а теперь, только начинает расти южный край вашего же отечества, вас сейчас же зависть точит»<sup>2</sup>. В эти годы, а особенно в годы реформ Александра II, «новые славянофилы» всё чаще иронически и снисходительно относятся к «украинофильству», подчеркивая его обращённость в прошлое.

Но если русский романтический национализм, по крайней мере, первоначально позиционирует романтическую украинскую национальную культуру где-то в своём лагере, то просветительское западничество, как либеральное, так и революционное, решительно не принимает вызова украинцев. Ярким свидетельством тому стали антиукраинские статьи Белинского. Так, в «Статьях о народной поэзии» «неистовый Виссарион» писал: «Что же касается до малороссиян, то смешно и думать, чтоб из их, впрочем прекрасной, народной поэзии могло теперь что-нибудь развиться: из неё не только ничего не может развиться, но и сама она остановилась ещё со времён Петра Великого; двинуть её возможно только тогда,

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 3. К., 1990. С. 309.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. III. М., 1900. С. 263.



В. Г. Белинский

когда лучшая, благороднейшая часть её малороссийского населения оставит французскую кадрили и снова примется плясать тропака и гопака, фрак и сюртук переменит на жупан и свитку, выбреет голову, отпустит оселедец, — словом, из состояния цивилизации, образованности и человечности (приобретением которых Малороссия обязана соединению с Россией) снова обратится к прежнему варварству и невежеству»<sup>1</sup>. Свидетельство бесперспективности украинской литературы Белинский видел в её крестьянском характере, в «простоватости крестьянского языка и дубоватости крестьянского ума».

Таким образом, в европейской перспективе с западнической, просветительской точки зрения Украина не имела будущего, но с точки зрения романтического русского национализма украинец мог сохранять свою «родину» в пределах единого с русскими «отечества» и сохранять культурную национальную идентичность. В обоих случаях в российской культурно-политической памяти оставался образ «простоватого и дубоватого» малоросса-крестьянина или буйного непокорного запорожца, но совершенно отсутствовал цивилизованный типаж. Если же он появлялся, то немедленно вызывал ассоциации с Польшей.

Эта чисто политическая парадигма привела ко многим ошибкам, трагически сказавшимся как на российской, так и на украинской судьбе. Еще в 40-е годы XIX ст. царская власть рассматривала славянофильское движение прежде всего под углом зрения польской опасности (в проекте доклада графа А. Ф. Орлова говорилось, что подстрекания к «восстановлению в каждом народе древнего, патриархального быта» — дело элементов, которые имеют «единственную цель восстановить прежнюю Польшу»<sup>2</sup>). Те же идеи яростно отстаивает в начале 60-х гг. «западнический» русский националист Катков. Насколько они имели поддержку в умеренно-консервативной части интеллигентного российского общества, можно судить по словам выдающегося поэта и политика Ф. И. Тютчева: «Мы видим теперь в России, как все элементы, или нерусские по происхождению, или *антирусские* по направлению, чуя какую-то им общую беду, стремятся сокопиться в одно целое, в одну разнородную, но кой-как сплочённую массу, а какая же это общая им угрожающая опасность?.. Это всё более и более созревающая сознательность *русского начала...*»<sup>3</sup>

В результате обвинений в адрес украинских культурных деятелей в пособничестве польским мятежникам, регулярно печатавшихся в газете Каткова «Московские ведомости», появился знаменитый «Валуевский циркуляр» 1863 г., практически запрещающий украинский язык (условия его были ужесточены Эмским указом Александра II в 1876 г.) Украинское культурное движение фактиче-

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 4. М., 1974. С. 163.

<sup>2</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 3. С. 306.

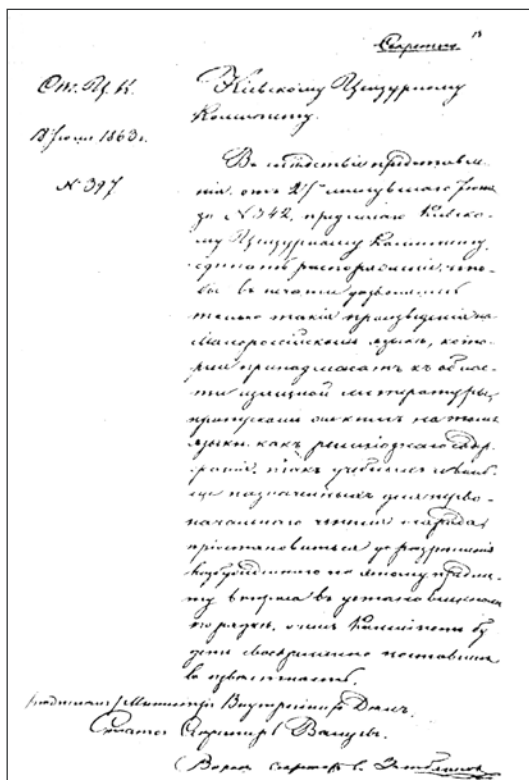
<sup>3</sup> Литературное наследство. Т. 97. Книга 1. М., 1988. С. 387.

ски объявлено порождением польского сепаратизма.

Характерно, что оба документа, принятых в самое либеральное царствование, допускают функционирование «малороссийского наречия» только в качестве фольклорно-этнографической реалии, совершенно исключая его из научной и публицистической сферы, а также не допуская переводов на украинский с иностранных языков. Существо культурной политики самодержавия заключалось в закреплении в историческом сознании как русских, так и украинцев образа «малоросса» как потешного хитроватого и «дубоватого» мужика. В значительной степени эта тенденция характеризует и позднейшую коммунистическую политику, которая пыталась свести роль «национальной формы» социалистической культуры, так сказать, к гарниру в партийной литературе и искусстве. Стилизованные народные песни и пляски в торжественных концертах по поводу разных коммунистических праздников демонстрировали «заботу партии об украинской национальной культуре» и оставляли её в фольклорно-этнографических рамках.

В XIX ст. общие рассуждения о «национальных чертах характера» и попытки определить соответственно и русские национальные черты, и «образ малоросса» опирались на концепции и «стиль мышления» романтизма. На Украине романтическое отношение к нации-народу воплощалось в бурно развивавшейся литературе, в центре внимания которой был украинский крестьянин. Романтизм соединялся с позитивистским реализмом. Всё это поддерживало сложившийся ранее образ малоросса. Но время уже изменилось, утверждалось мироощущение «модерна» в собственном смысле слова, чувство необычайной значительности современности. И сам по себе интерес к проблеме «национального образа» угасает.

Вопреки «экономическому материализму», усматривавшему в возросшем интересе романтического XIX века к национальной проблеме отражение экономических связей возникающего «буржуазного общества», подъём и даже взрыв национальных чувств, а с ним и попытки найти типичный «национальный образ» можно констатировать уже к концу Средневековья. Таковы появления сознания «немецкой земли» и «немецкой нации» в XV ст., выразившиеся, в частности, в добавлении к формуле «Sacrum imperium Romanum» («Священная Римская империя») слов «Nationis Teutonicae» (в немецких текстах — «Teutscher Nation»,



«Валуевский циркуляр» 1863 года

«германской нации»); таково — в совершенно иных социальных условиях — и появление концепции «Третьего Рима» и «Святой Руси» вслед за утверждением самостоятельной поместной церкви в Московском государстве XVI века. Национальное самосознание идёт различными путями, не обязательно связанными с романтизмом. В эпоху европейского развития, обозначенную романтическим культурным стилем, первоначально обращение к культурным, духовным истокам не имеет явно консервативного характера, но к концу XIX столетия приобретает всё более «правые» черты. Так, киевский психиатр И. А. Сикорский в начале XX века очень много пишет о национальных чертах психики и психических болезнях, чтобы завершить свою карьеру позорным участием в антисемитском «деле Бейлиса». Менее известно, что Сикорский, украинец по происхождению и украинофил в молодости, был также автором «исследования» «О русских и украинцах», где доказывал их полную расовую и культурную идентичность.

Сегодня старая проблема «национального характера» ставится в новой плоскости — как проблема национальной ментальности и культурной семантики (теория «культурных универсалий»). Но это уже совсем иная проблематика, требующая новых методик и далёкая от произвольных умозрительных построений.

## Образ великоросса в украинской исторической памяти

Восприятие России и русских с позиций украинской элиты, попавшей в подчинённое положение в составе вначале Московского царства, а затем Российской империи, зависело от её реальной роли в государстве и вообще в культурном процессе в российском обществе, от культурных и политических ориентаций украинской церкви и украинского дворянства. Позиции церкви играли особо важную роль, так как культура до эпохи Модерна была теснейшим образом связана с церковью и религией. В литовско-польский и «казачий» периоды украинской истории, которые с культурной точки зрения примерно с XVI вплоть до конца XVIII ст. могут быть условно объединены в «староукраинскую эпоху», трудносовместимые тенденции получали различное выражение, но всё же имели и общую линию преемственности. В староукраинской культуре складываются те парадигмы, которые доживают вплоть до Нового времени, до новоукраинской литературы, искусства и философии.

Проще всего было бы обратиться к фольклорным материалам и подыскать там примеры критического отношения украинцев к российскому «старшему брату». Таких примеров вполне достаточно, но констатация различий или даже антагонизмов ничего не говорит ни о реальном влиянии массовых чувств симпатии или отчуждения на культурно-политические процессы в украинской нации, ни о развитии обобщённого образа России и русских в профессиональной, «высокой» украинской культуре. Не столько в массовом сознании и фольклоре, сколько на высших уровнях культурной жизни формируется и изменяется тот стандарт восприятия, та парадигма межэтнических установок, которая в конечном итоге «спускается вниз» и становится ядром исторической памяти нации. В фольклорных памятниках смешиваются эпохи и персонажи, и сопоставление их с быстро изменяющейся реальностью просто невозможно. Чувство, выраженное таким образом, перестаёт быть оценкой конкретных исторических событий, что мешает понять, к чему оно относится. А суть дела оказывается глубоко спрятанной за формулами, казалось бы, никакого отношения к оценкам не имеющими.

Примером такого смешения событий и персонажей может быть украинская историческая песня «Ой на горі та й женці жнуть» («Ой на горé да жнецы жнут»). В ней поётся о том, что на горе жнут жнецы, а под горой идут казаки, впереди «хорошенько» ведёт своё Запорожское войско Дорошенко, а позади — Сагайдачный, променявший жену на табак и трубку. Сагайдачного призывают вернуться, отдать трубку и табак и забрать свою жену, но он отказывается. Заканчивается песня призывом к кому-то, кто находится в лесу, чтобы он отозвался, выкурил трубку и не печалился.

В XVII столетии было два гетмана Дорошенко, старший ходил в походы вместе с гетманом Сагайдачным и под его началом, и при этом Сагайдачный никаких



оснований для того, чтобы фигурировать в таком смеховом плане, не дал; он был человек серьёзный, воевал успешно, ходил с Лжедмитрием на Москву, всем войском Запорожским вступил в Киевское братство и жертвовал на школу. Мятажный младший Дорошенко, более известный, чем его дядя, напротив, был человеком в военном деле неудачливым и закончил жизнь в русской ссылке. (Между прочим, дарованная ему царём подмосковная деревня Ярополчь досталась одной из его прямых потомков, Наталье Гончаровой, и её муж Пушкин очень любил тихую усадьбу гетмана с его часовней и могилой.) Сам «обмен» жены на трубку с табаком является, конечно, карнавальным. Но «смеховое» отношение к Запорожскому казачеству, чрезвычайно характерное для украинского быта XVI—XVIII столетий, не означает неуважения. Запорожец (именно «низовик»-запорожец, а не просто свободный военный поселенец и земледелец — «городовой казак») представляется в общественном сознании как «характерник», т. е. человек, имеющий контакты с «нижним миром», колдун, умеющий преодолевать огненные и водные преграды между «этим» и «тем» светом.

Безбрачие, небрежение одеждой, демонстративное безделье и пьянство в мирное время, курение табака — все эти внешние признаки асоциальности, отрёшенности от норм социума «своих» умышленно подчеркивали черты героической отчаянности казака-запорожца, вызывая одновременно страх и восхищение. Знаковые черты запорожского казачества, таким образом, напоминают символику «опричнины», — казак, живущий на Запорожском «низу», т. е. на рубеже «нижнего мира», находится вне, «опричь» нормального бытия. Но если опричник Ивана Грозного был человеком царя и остался в народной памяти чем-то ужасным, то запорожский казак для рядового украинца — человек свободы и воплощение идеала. Исторический Сагайдачный был фигурой куда более значительной, чем его современник Дорошенко, но в песне он «позади», т. е. меньше, ниже, «хуже» Дорошенко. Однако, приближаясь таким образом к «нижнему миру», Сагайдачный становится более подлинным казаком. Заключение песни не является столь уж неожиданным, если его поставить в контекст сопоставления «своего» и «чужого» мира. Неизвестного, находящегося «в лесу» или



П. Конашевич-Сагайдачный

«в поле», т. е. в мире чужом и отстранённом, призывают выкурить трубку и «не журиться» (не печалиться). Совместное выкуривание трубки — «нижний» аналог совместной трапезы, символизирующей «общественный договор».

Здесь как раз и пролегает разграничительная линия между русским и украинским народным сознанием той давней эпохи. Когда человек архаичной культуры оказывался вне «своих» и хорошо известных ему родовых и общинных связей, один на один с судьбой-двойником, «горем-злосчастьем», он чувствовал своё бессилие, и единственным спасением оказывалось смиренное возвращение в родительский дом. Такова, в частности, идеология созданной в XVII веке русской «Повести о Горе и Злосчастьи, как Горе-Зло-

счастье довело молотца во иноческий чин»<sup>1</sup>. Парадигма «блудного сына» характерна для всей мировой культуры, много следов её находим мы и в украинском фольклоре (особенно в сюжетах «буря на море»), но радость отчаянного чувства свободы — победы над судьбой-тенью-двойником, «Горем-Злосчастьем» — характерна именно для казацкого быта, ставшего для рядового украинца «опричным» идеалом. Блудный сын, оказавшийся одиноком где-то «в поле» или «в лесу», не погибнет — он находит поддержку в казацком братстве.

В Московской Руси деспотичная патриархальная власть домовладыки стала парадигмой для деспотии государственной, всевластия «царя-батюшки», а тот социально-экономический строй, который утвердился в России, справедливее было бы называть не феодальным, а рабовладельческим, ибо феодальная зависимость во всем мире не означала, что крестьян можно продавать как скотину, причём отдельно от семьи, как в России. В России убийство «крепостного» осуждалось церковью, но не преследовалось как преступление; довольно мягкие санкции за особо жестокое обращение с крепостными установлены очень поздно, и налагались они дворянским обществом, а не государством. В Украине, как части Речи Посполитой, существовало чисто феодальное угнетение, хотя и очень болезненное из-за неуправляемости дворянства. Великое княжество Литовское в XVI столетии стало государством с весьма передовыми правовыми установлениями — т. н. Литовскими конституциями. В частности, представитель высшего сословия карался смертью за убийство своего крестьянина. Однако в быту Речи Посполитой подобные нормы реально была неосуществимы из-за фактической независимости шляхты и магнатории от любой власти.

Различие между русскими и украинцами в отношении к судьбе и свободе связано с различием социально-экономических отношений.

Сложилась странная ситуация, когда рядовой обыватель Речи Посполитой, формально защищённый правом и сознающий свою защищённость, реально оказывался совершенно незащищённым. Впрочем, он — на практике чаще всего тоже не считаясь с законами — мог свободно уйти на свободные земли, в том числе и на вовсе обезлюденные земли «Украины» — полосы на рубеже лесостепи и степи, где только татарские всадники ограничивали свободу бытия. В массовом сознании как-то отражалось то обстоятельство, что закон, защищающий обывателя, существует, но «паны-шляхта» не дают им пользоваться.

Украинский Юг всегда отличался от русского Севера меньшей централизацией власти — как в семье, где власть отца семейства была четко ограниченной и находилась в определённом равновесии с правами жены и детей, так и в общественных отношениях, где не утвердилась система подчинения единой великокняжеской власти и где Киевский престол оставался лишь престижным центром рыхлого государства. Всё это нашло выражение и в массовом сознании, отразившись в фольклоре и обрядности. Так, в российских сказках широко представлены царь и его семья, а украинские сказки практически не знают этих персонажей.

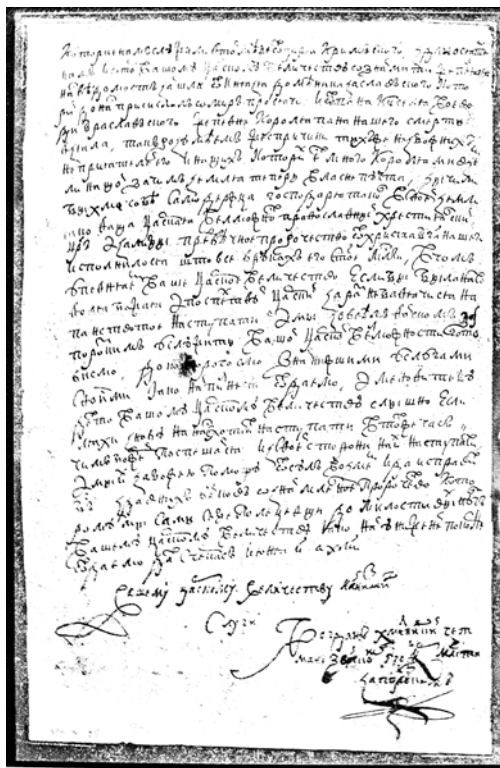
<sup>1</sup> См.: Лихачёв Д. С. Жизнь человека в представлении неизвестного автора XVII века // Повесть о Горе-Злосчастьи. Л., 1984.

В то же время князь и дружина представлены именно в свадебной обрядовости и терминологии украинцев. В России свадебные игры с царём и его приближенными в качестве персонажей были бы кощунством. На Украине смутная память о князе и его дружине опустилась до уровня повседневности, а реальный всеильный царь остался вне сферы массового сознания.

Таким образом, в культуре, развивавшейся под скипетром российского царя, сталкивались две национальные парадигмы власти и, соответственно, две парадигмы правдоискательства: русская, ориентированная на царскую монополию на правду и власть, и украинская, ориентированная на «правду» как закон («грамоту») и индивидуалистические решения в поисках этой «правды». В обоих случаях общим является склонность к обвинению «бояр» или «панов» в том, что они «украли правду». В массовом сознании России долго господствует патриархальная царистская иллюзия, а в критических случаях, когда теряется вера в царя, он объявляется «ненастоящим», лишённым харизмы власти, и протестные слои порождают *самозванцев*. В соответствии же с украинской ментальностью появляются разные варианты «пропавшей грамоты», смеховой отзвук которой встречаем

в одноименной новелле Гоголя. Так, если в правление Екатерины II в России свирепствует крестьянское и казачье восстание Пугачёва — самозванного «царя Петра III», то в Украине в то же время аналогичное гайдамацкое восстание использует поддельную «грамоту царицы».

Коллизии, надо думать, возникали не только на уровне мифологического сознания, но и в сфере конкретно-практической. Как известно, текст заключённого в 1654 г. в Переяславе договора о присоединении Украины к России исчез из царских правительственных архивов, и возникли сомнения в том, что сохранившиеся копии соответствовали оригиналу — настолько далеко в своём подчинении Москве заходили казачьи дипломаты. Однако в конце концов выяснилось, что все жёсткие формулы документа действительно были приняты послами Богдана Хмельницкого. Используя понятия международного права, историки до сих пор спорят о том, как надо понимать Переяславское соглашение — был ли это династический союз, протекторат, полное включение в состав Российского государства или что-либо иное. Проблема, по-видимому, в том, что ещё в то время соглашение понималось



Письмо гетмана Богдана Хмельницкого царю Алексею Михайловичу с сообщением о победах над польскими войсками и желании запорожских казаков вступить в русское подданство



Боярин Бутурлин принимает присягу от гетмана Хмельницкого на подданство

по-разному москвитянами и «черкасами»-украинцами, имевшими различный политически-правовой опыт и государственное воображение. Власть короля Речи Посполитой несопоставима с той властью, которую имел русский царь, и казацкие представители в сущности понятия не имели, что значит «пойти под руку Московского царя».

В качестве подтверждения можно рассматривать историю с Переяславской клятвой, настолько непопулярной среди соратников Хмельницкого, что против неё выступили и лучший его полковник Иван Богун, и митрополит Киевский и Галицкий Сильвестр Косов. Богдан Хмельницкий задумал торжественную процедуру всенародной клятвы верности Московскому царю для того, чтобы впоследствии вынудить Алексея Михайловича сделать ответный шаг — дать некие обещания, которые придали бы Переяславскому трактату характер договора с обоюдными обязательствами. Московские послы долго разъясняли гетману, что царь является самодержцем и не может быть связан никакими обещаниями, но в конце концов была найдена формула типа «царь повелел, бояре приговорили», которая удовлетворила обе стороны именно потому, что каждая понимала её по-своему. Конечно, никакого реального значения эта формула не имела, и договорный характер отношений больше обеспечивали т. н. *статьи*, подписывавшиеся каждым очередным гетманом, но в конце концов о них «забыли» так же, как о Переяславском трактате. Мысль о том, что Переяславский договор утратил силу, явно сформулирована только в начале XX столетия украинским радикалом Михаилом Михновским и стала юридическим оправданием лозунга государственной независимости.

В сознании современных исследователей все выдающиеся представители староукраинской культуры нередко сливаются в одну патриотическую и просветительскую массу. Между тем их позиции по острейшим общим вопросам, разделявшим европейских мыслителей, литераторов и политиков, а вместе с тем и их отношение к России и русским были нередко крайне различны. Канадский исследователь истории Украины Зенон Когут пришёл к выводу, что к исходу XVIII ст. в Украине сложилось два направления — (1) консервативное национал-патриотическое и (2) ассимиляторское<sup>1</sup>. Вряд ли всё обстоит так просто, в частности с т. н. «ассимиляторством», но сама мысль о глубоких различиях двух культурно-политических ориентаций в украинском национальном сознании представляется весьма плодотворной.

Украина в «староукраинскую эпоху» находилась под властью польско-литовской Речи Посполитой (за исключением Закарпатья и Буковины), а после Андрусовского перемирия между Россией и Польшей 1677 г. левобережная часть её входила в состав Российского государства в качестве казачьей войсковой автономии (точнее, автономной была Гетманщина, восточнее простирались казачьи земли Слободской Украины, контролируемые непосредственно российским генерал-губернатором, а Запорожская Сечь находилась под российской властью чисто номинально). С общеевропейской точки зрения «староукраинской эпохе» соответствует период Реформации, религиозных войн и Просвещения; всё чаще это время обобщённо рассматривают также как эпоху «Модерна».

Культурная судьба восточной и западной частей Украины сложились по-разному. К моменту разделов Польши в к. XVIII ст. Правобережье Днепра, Поднепровье и регион Карпат, т. е. три четверти территории и населения Украины, на-

Украину несколько позже, чем Западную Европу, охватила волна религиозных войн, имевших здесь также и национальное содержание.

ходились в составе западных государств и почти целиком принадлежали к греко-католической церкви. Униатское движение, начатое высшим клиром украинского православия, было западнически ориентировано и в богословских и философских вопросах испытывало боль-

шое влияние католицизма. Однако это не означало автоматически европеизацию культуры. Для католического мира, с которым были связаны униаты, это была эпоха контрреформации, и от ведущих течений европейского культурного Модерна униатская церковная жизнь Украины была отрезана.

При этом, как ни странно это может показаться, греко-католический клир вплоть до последней трети XIX столетия политически больше ориентировался на Россию, так как боролся против польского господства, за «русинскую» самобытность церкви и культуры. Представление о специфически галицийской враждебности к России и русским основано на путанице эпох и общественных течений. Австрийские власти, имевшие проблемы со своими польскими подданными, скорее покровительствовали украинцам (как сказал один из императоров, «моим тирольцам Востока»), и это не противоречило идеологии консерватив-

<sup>1</sup> См.: Когут З. Російський централізм і українська автономія. Ліквідація Гетьманщини, 1760—1830: пер. з англ. К., 1996.

ного австро-русского союза вплоть до конца XIX века. Тем более русской ориентации придерживались остатки православной церкви, а выходцы из Галиции, занимавшие высокие посты в церковной и образовательной жизни восточной Украины вплоть до конца XVIII века, нередко отличались особым русофильством и православным консерватизмом. Ревностные сторонники православия — выходцы из Галиции были предшественниками позднейшего западноукраинского «москвофильства».

Только с развитием культурно-национального движения в Надднепрянской Украине и с поворотом австрийской политики к союзу с Германией в конце XIX в. в Галиции развивается консервативная национал-демократия клерикальной и западнической (австро-немецкой) ориентации, направленная против столь же клерикального «москвофильства», а также левое антиклерикальное движение радикалов и социал-демократов, выдвинувшее накануне Первой мировой войны лозунг государственной независимости Украины. Национал-демократия Галиции, избравшая консервативную и австро-немецкую ориентацию, была уже прямо антирусской.

На востоке Украины ситуация развивалась в ином направлении.

Небольшой украинский анклав в России на Левобережье Днепра с историческим центром — пограничным Киевом сохранял значительную культурную автономию и вплоть до века Екатерины, т. е. до последней трети XVIII ст., в образовательном отношении значительно превышал общероссийский уровень. Православные иереи империи в основном были выходцами из Украины и учились в Киево-Могилянской академии, и украинские церковные деятели долго тешили себя иллюзиями относительно своего влияния на всю культурно-политическую жизнь в России. Хотя и академия, и коллегии находились под юрисдикцией соответственно митрополита и епископов, образование они давали скорее светское гуманитарное, тем более что не только будущие канцеляристы, но и священники, как правило, заканчивали обучение классом риторики. В России почти всё столетие пошло на организацию нормального среднего светского образования, система которого была налажена только при Александре I (ценой почти полного разрушения старой украинской системы).

Если в России прижилась формула старца Филофея «Москва — третий Рим», то украинские православные иереи удовлетворялись формулой «Киев — второй Иерусалим» (впервые она встречается, по свидетельству М. Петровского, у Данила Туптала — св. Дмитрия Ростовского). С пророссийской ориентацией большинства церковных деятелей восточной Украины связан их православный традиционализм в богословских вопросах, хотя западнический имперский Петербург способствовал и поддержанию «модернистских» тенденций как в духе европейского Просвещения, так и в духе протестантской неортодоксальности или масонского евкуменизма.



Дмитрий Ростовский.  
Портрет-парсуна

Хотя Реформация была и на Украине (протестантизм в форме социнианства), функции антипапистского протеста в эпоху религиозных войн выполняло местное православие и прежде всего движение православных *братств*, начавшееся на западе страны и распространившееся на города востока. В отличие от аналогичных католических (польских) *конфратерий*, православные братства представляли собой объединения горожан для организации не только религиозной, но и общеобразовательной деятельности, а также общинного самоуправления. Подобно протестантским общинам, православные братства стремились взять под контроль всю культовую деятельность, включая церковную службу, что иногда приводило к конфликтам общин с православным клиром и утверждению в братствах низовых фундаменталистских воззрений. Претензии братств на руководство церковью были решительно подавлены митрополитом Петром Могилой. Братства, естественно, ориентировались на Московское православие.

Традиция пророссийского православного консерватизма с явно выраженными фундаменталистскими чертами восходит к т. н. *полемистам* и в особенности Ивану Вышенскому (рубеж XVI и XVII ст.), рассылавшему свои послания из Афонского монастыря. Иван из Судовой Вышни — воинственный противник не только театральности барочных тенденций в украинской церковной культуре, но и всякого нерелигиозного просвещения, античной культуры («еллинских премудростей»). Тот же Афон — центр православного традиционализма — вдохновлял спустя почти два столетия о. Паисия Величковского, не удовлетворённого слишком светскими и рационалистическими идеями Киево-Могилянской академии. (Характерно, что жизнеописание Величковского издано в Оптиной пустыни, наиболее полно представившей его традиции в русском православии.) Но если фундаментализм о. Паисия сочетается с полным уходом от мирских проблем, то Ивана Вышенского социальные проблемы очень занимали, и настроен он был демократически и эгалитарно. Традиционалистская тенденция в украинской православной мысли в силу резкой антикатолической направленности ориентирована на «простой народ» и на Москву.

Первый после длительного перерыва, связанного с переходом практически всего высшего клира в Унию, киевский православный митрополит Иов Борецкий, галичанин родом, был глубоким консерваторм (что отмечал позже родоначальник новоукраинского консерватизма Пантелеймон Кулиш и что как-то забыли позднейшие исследователи). Преемник Иова аристократ Петр Могила, родом молдаванин, был, напротив, западнически ориентированным политиком и мыслителем; враждебную ему партию возглавлял традиционалист Исаяя Копынский, поддерживаемый казаками. Петр Могила готов был пойти на унию с Римом, если бы папа согласился на его проект конфедеративного устройства евкуменической христианской церкви. Ближайший сотрудник Петра Могилы Сильвестр Косов, занявший митрополичий престол после его смерти, поддерживал Богдана Хмельницкого, но, как говорилось выше, отказался приносить клятву верности Московскому царю. Богдан Хмельницкий вынужденно опирался на москвофильское фундаменталистское течение, массово поддерживаемое украинским крестьянством и рядовым казачеством, но

поворот его ближайшего сотрудника и преемника Ивана Выговского к союзу с Польшей не был случаем или «изменой идеалам» — гетман Богдан имел в виду множество вариантов.

Консервативным церковным деятелем начала следующего, XVIII столетия был Стефан Яворский, в своё время довольно близкий и к Мазепе, и к Орлику, но тем не менее возведенный Петром I в местоблюстители патриаршего престола, а после ликвидации патриархии назначенный главой Святейшего Синода. Традиционалист Стефан Яворский, галичанин по происхождению и ученик иезуитского коллегия, возглавлял группу церковных деятелей, пытавшихся восстановить патриархию. Ему противостоял «модернист» Феофан Прокопович, связанный с протестантским университетом Галле, решительный сторонник Петровских реформ и идеолог Петровского имперского абсолютизма, тем не менее удерживаемый императором на некотором расстоянии от церковной власти.

В Украине последователи европейского Просвещения, в их числе и церковные деятели, увлекаются философией Лейбница и Вольфа, а в области богословия тяготеют к протестантизму, прежде всего в его пиетистской форме. Эту традицию можно проследить от Феофана Прокоповича до Самуила Мыславского, Киевского митрополита времен Екатерины II. На этом этапе «западники» действительно тяготеют к имперской власти и тем самым содействуют ассимиляции Украины, что особенно относится к Самуилу Мыславскому. Но к этой же традиции можно отнести и Григория Сковороду, который ничего общего с «ассимиляторством» не имел, однако развил в духе критической теологии радикально новый взгляд на семантику Священного Писания.

В Западной Европе аналогичные тенденции возникают вначале в ходе анализа евангельских текстов представителями Просвещения, начиная с Лессинга, а затем — с учетом достижений Просвещения, но уже на основе богословских традиций пиетизма — в философии и



Стефан Яворский

С эпохи Петра I меняется ориентация как традиционалистов, так и «модернистов». Украинские «западники» — сторонники европеизации России, поддерживают Петербург, как это делал Феофан Прокопович, в то время как традиционалисты, в прошлом упорные «москвофилы», ревностно защищают старину и проявляют всё большее тяготение к староукраинским культурным реалиям. Именно из традиционалистского круга происходят первые национал-патриотические проекты конца XVIII века.





Фридрих Шлейермахер

теологии Шлейермахера, обосновавшей немецкий романтизм. Радикальное отрицание буквального смысла исторических текстов Библии, сводившее смысл религии к духовному религиозному опыту верующего, развито Сковородой, который был на два поколения старше Шлейермахера. Сковорода был плохо понят современниками и ещё хуже — последующими поколениями, так как к началу XIX века староукраинское образование, основанное на античной философии и творениях отцов церкви времён патристики, уже было разрушено, и его традиции стали малопонятными. Некоторый интерес к идеям Сковороды проявили масоны, но в России масонство было разгромлено после попытки декабристского переворота. Во всяком случае философское обоснование романтизма не было связано с философией религии, как это было в Германии и в целом в Европе. Украинские романтики XIX ст. опирались на современную им западную, преимущественно немецкую, литературу. Это связано с общим падением веса церковного образования и религиозной тематики в гуманитарной культуре.

Более интересные последствия имело <...> светское направление в украинской культуре, основывавшееся на фольклоре и культуре казацких канцелярий.

Возникшее как бы на полях церковной литературы, канцеляристское творчество маргинально и соответственно склонно к смеховым жанрам (классический пример — знаменитое «Письмо запорожцев к турецкому султану»). В культуре той эпохи чётко различали верхний и нижний «этажи» (в театре вертепа

это были этажи без кавычек, так как божественные драмы происходили на верхней сцене, а светские драмы и комедии с персонажами повседневного мира — на нижней). Но связанная с православным традиционализмом светская культура гетманских канцелярий порождает и серьёзные интересы к историческим документам, дневникам, «казацким летописям».

Характерно, что в «казацких летописях» явственно формулируется обобщенный образ поляка, еврея, татарина, но отсутствует некий общий образ русского, москвитя. Отсутствие общих авторских оценок России и русских отмечали исследователи летописей<sup>1</sup>. И это несмотря на то, что достаточно поводов и для позитивных, и для негативных общих оценок было и в смутное время «Руины» (конец XVII в.), и особенно в последующий период российского самодержавного «беспредела».

Для украинской барокковой литературы, преимущественно драматической, характерно сочетание высокого жанра «трагедо-комедии» с «низкими» интерлюдиями, широко использовавшими смеховые простонародные сюжеты. К позд-

<sup>1</sup> См., напр.: Дзира Я. Передмова // Літопис Самовидця. К., 1971. С. 37.

ней стадии этого жанра относится «трагедо-комедия» бывшего ректора Киево-Могилянской академии, с 1755 г. — епископа Могилёвского и Белорусского Георгия Конисского «Воскресение мертвых», интерлюдии к которым писал, вероятно, кто-то из старшинского рода Танских (между прочим, предков Гоголя). Сохранилось письмо бывшего ученика Конисского Опанаса Лобысевича к своему учителю с просьбой прислать интерлюдии к трагедо-комедии. Этот факт интересен тем, что Лобысевич был предшественником основателя украинской литературы на национальном языке Ивана Котляревского; утерянная поэма-бурлеск Лобысевича «Вергилиевы пастухи... в малороссийский кобеняк переодетые» предшествовала «Энеиде» Котляревского. Таким образом, как жанр обе поэмы можно рассматривать в качестве наследников украинских интерлюдий, смеховых вставок в полурелигиозные «высокие» драматические сочинения. Но, продолжая смеховой жанр, оба писателя руководствовались высокими соображениями украинского патриотизма: «Как во всяком покрое платьев, — писал Лобысевич, — так во всяком наречии языков есть своя красота; а к тому, когда и дым отечества сладок, то сия воня благоухания мыслей отечественных есть наисладчайшая»<sup>1</sup>.

С национально-патриотическими идеями Лобысевича, которыми он делился с о. Георгием Конисским, перекликаются идеи поэмы Семёна Дивовича «Разговор Великороссии с Малороссией», где и Украина, и Россия уже представлены в символически обобщенном виде. Дивович учился вместе с Лобысевичем в Киево-Могилянской академии, а потом и в Академическом университете в Петербурге. Однако в поэме Дивовича скорее раскрывается образ Украины, чем России, — она построена как ряд ответов Украины на вопросы, которые ей ставит Россия. Смысл поэмы в том, что объединение обеих стран трактуется как союз равных, основанный только на общности династии.

И Лобысевич, и Дивович принадлежали к группе образованных людей, сложившейся в Глухове и Новгороде-Сиверском вокруг гетманской Генеральной канцелярии. Скорее всего, из этого круга вышло приписывавшееся о. Георгию Конисскому сочинение «История русов», ходившее в списках в 20—30-е годы XIX в. (Пушкин показывал его Гоголю в списке; опубликовано Бодянским в 1846 г.). Книга по общему направлению на первый взгляд кажется довольно московфильской. Концепция её исходит из единства истории «Малой России» с историей «всей России». В центре исторического повествования — события Хмельниччины, и автор открыто защищает идею объединения России и «Малой России». Сам термин «Украина» неприемлем для автора, он считает введение его польской интригой. Несчастья, выпавшие на долю «русов» после вхождения Украины в состав России, он склонен объяснять интригами поляков, неродовитых украинцев и евреев, вошедших в состав казачьей верхушки. Рядовое казачество осуждается как анархическая сила, но казачья аристократия возводится к Киевской Руси (к хозарам). Вместе с тем в книге не скрывались факты грубого издевательства царской власти над «Малой Россией»; в уста противников союза с Россией, в частности Мазепы, вкладывались речи, малоприятные для империи.

<sup>1</sup> См.: Мезько-Олоблин Олександр. Люди старої України. Острог; Нью-Йорк, 2000. С. 362.

Общая концепция произведения заключалась в том, что Украина подписала соглашение с Россией по собственной доброй воле и, как может заключить читатель, вольна поступить с Россией так же, как поступила с Польшей, когда та нарушила условия договора.

Исследователи сразу определили, что Конисский автором «Истории русов» быть не мог; на этом и закончилось обсуждение вопроса о его роли в создании «Истории русов». А между тем самое интересное заключается в идейной преемственности и политической направленности украинской консервативной религиозной ортодоксии середины столетия и украинского политического автономизма на рубеже XVIII и XIX веков. Георгий Конисский принадлежал именно к консервативной части украинских богословов, в отличие от Прокоповича и его преемников, не допуская мысли о какой-либо иной трактовке текстов Священного Писания, кроме буквальной. Как епископ (позже — архиепископ) Могилёвский и Белорусский он вёл активную борьбу с униатством и поддерживал фанатичную антикатолическую деятельность игумена Мотронинского, а затем Переяславского монастыря Мелхиседека Значко-Яворского. В Переяславской епархии и разразилось в 1768 г. гайдамацкое восстание, очаг которого находился в Мотронинском монастыре. С повстанцами-гайдамаками Переяславский клир прямо не был связан и в убийствах евреев, католиков и униатов непосредственно замешан не был, однако после подавления восстания карьеры и о. Мелхиседека, и Переяславского епископа Линцевского пострадали. Закончил свою церковную деятельность о. Мелхиседек Значко-Яворский в Новгород-Сиверском, его имя упоминается А. Оглоблиным в числе членов «Новгород-Сиверского патриотического кружка». Во всяком случае можно утверждать, что и о. Мелхиседек Значко-Яворский, и епископы Конисский и Линцевский принадлежали к радикальным и резко антипольски настроенным сторонникам православной традиции.

Можно констатировать наличие определённых связей между консервативным крылом религиозной и светской староукраинской культуры, с одной стороны, и романтическим течением в новой украинской культуре XIX столетия, как



Н. В. Гоголь

украиноязычной, так и русскоязычной. Среди русских писателей конца XVIII — начала XX ст. было немало украинцев по происхождению и по тематике, к ним принадлежит и один из основателей новой русской прозы Николай Гоголь.

На Гоголя очень повлияла «Энеида» Котляревского, его историософское мировоззрение не очень далеко и от идеологии «Истории русов». Иван Котляревский служил, писал и занимался украинским театром в Полтаве под покровительством генерал-губернатора Малороссии Н. Г. Репнина-Волконского, женатого на внучке бывшего гетмана Малороссии Кирилла Разумовского и тесно связанного с украинской знатью казацкого происхождения. Лобысевич и Дивович также принадлежали к

кругу бывшего гетмана; известный исследователь истории украинской литературы Н. И. Петров предполагал, что Лобысевич хотел переписать интерлюдии для своего покровителя гетмана Кирилла, очень интересовавшегося украинской стариной. Между прочим, в имени Кирилла Разумовского ставилась пьеса «Конотопская ярмарка», а внук гетмана Алексей Перовский писал (по-русски, конечно) «Малороссийские вечера, или Двойник» — под влиянием немецких романтиков он впервые ввёл двойника в русскую литературу. Истоки гоголевской образности очевидны; связь Носа майора Ковалёва (повесть «Нос») с идеей двойника давно показана, но раздвоение персонажей в произведениях Гоголя ещё ждёт своего исследователя. В свою очередь Достоевский начинается с образа двойника в повести о Голядкине, что стало у него отправным пунктом идеи раздвоения человеческого Я и анализа самосознания.

Сыновья гоголевского Тараса Бульбы — полонофильский Андрей и истинно православный Остап — имеют даже некоторые параллели в фамильной истории Гоголя. В попытках установить шляхетские корни рода его дед ссылался на польское дворянство своего предка, некоего полковника Андрея Гоголя. Но ни в каких реестрах Андрея Гоголя нет, зато есть полковник Евстафий (Остап) Гоголь. Вероятно, раздвоение образа некоего единого казачьего предка на литературных Остапа и Андрея отражало и двойственность самосознания самого писателя.

Не столь существенно, как там на самом деле сложилась шляхетская судьба у предков Гоголя, — нам бесспорно известна лишь его священническая родословная; но Гоголь был близок к бывшей украинской старшине, нобилитированной в Екатерининское время и пророссийской по этой причине, вращался всю жизнь не только в русском литературном обществе, но и на периферии круга Разумовских, Безбородьков, Капнистов, хотя чувствовал себя лучше в среде мелкопоместных украинских дворян — таких, как он сам, потомков невысокой казачьей старшины, полковых канцеляристов да сельских священников.

Высокая знать украинского происхождения, будучи по существу парвеню, старалась ничем не отличаться от русской знати, но придерживалась клановой солидарности и хранила верность украинским культурным традициям или, по крайней мере, интерес к своему национальному прошлому.

Именно Гоголь формулирует то общее отношение (или даже чувство) к Петербургу и Российской империи как культурно-политическому явлению, которое совершенно адекватно отображало национальное украинское восприятие. К «петербургским» ощущениям Гоголя следует отнести и украинские по тематике его «рассказы пасечника рудого Панька» (деда Гоголя звали Афанасий или, по-крестьянски, Панько́). Только на фоне тусклого и мрачного Петербурга могли так, как в украинских повестях Гоголя, ожить ясные и тёплые краски его родного Юга. И только выходец из южного украинского края с его вольнолюбивыми казачьими традициями мог так остро ощутить неестественность болотной столицы величественной империи, совершенно чуждой маленькому человеку. Превращение деда Гоголя, Афанасия Демьяновича Гоголь-Яновского, помещика с университетским образованием, в «пасечни-

ка рудого Панька» само по себе было карнавальным действием, родственным игре в «простого хохла», столь распространенной в среде украинской столичной диаспо-

Декларируя свою принадлежность к единому дворянскому сословию России, украинская элита охотно прячется в свой смеховой национальный мир, и непонятно, к кому она относится более иронически — к неправдоподобному безликому Городу — символу империи, или к собственной роли в нём (и в ней).

ры и любимой даже бессменным секретарём императрицы Екатерины, сановным князем Александром Безбородько.

В петербургских повестях Гоголя самостоятельным персонажем стал город и даже улица — живущий собственной жизнью Невский проспект («перспектива»). Следует отметить, что на родине Гоголя понятия регулярной улицы в селах и местечках в ту пору практически не было, всё, что было вне дома и двора,

попросту было неким *небытием* домашнего малого мирка, что Гоголь символизировал образом миргородской лужи. Исключением, впрочем, был родной Гоголю украинский мини-Петербург — малороссийская столица Полтава, построенная как маленькая копия града Петрова. Но Гоголь явственно ощущает ложность призрачной городской регулярности, наличие хаоса, который угадывается за мнимым имперским порядком. Его «Мертвые души» задуманы были как «человеческая комедия» — аналог «Божественной комедии» Данте. Но если у Данте всё путешествие подчинено строго расчерченному геометрическому порядку, то у Гоголя дороги «расползаются, как раки, высыпанные из мешка». В «Мёртвых душах» есть краски, в которые выкрашены заборы, есть цвета фраков и панталон, — но нет естественных цветов, цветов природы, ибо путешествия Чичикова — это путешествия через страну мёртвых. Как у Данте и у Вергилия.

Взгляд этого мёртвого мира — умерщвляющий взгляд, как взгляд Вия в одноименной повести. Присутствие «нижнего мира» во всех картинах бытия, созданных Гоголем, ощущается так, как ощущается молчание. Попытки рационалистически объяснить мотивы, по которым Гоголь убивает своего Хому Брута, заглянувшего в глаза Вия, всегда выглядели неубедительно, — так же, как объяснения, почему неточно его выражение «редкая птица долетит до середины Днепра». Конечно, птицы свободно летают даже в Африку. Но важно понимать, что значит «середина Днепра». В том же «Вие» (в сцене полёта Хома с панночкой-ведьмой над Днепром) Гоголь разъясняет, что *нельзя*, не дозволено смотреть в середину водной, хтонической, «нижней» стихии — это взгляд в сердцевину зла. Всё застывает под взглядом зла, как в немой (неподвижной и молчащей!) сцене, так подробно описанной Гоголем в последнем акте «Ревизора».

Кстати, в рационалистической просвещенческой трактовке «Ревизора», восходящей к восхищённой рецензии Белинского, совершенно непонятой остаётся главная мысль Гоголя. Не случайно писатель оценил премьеру своей комедии как собственное поражение — несмотря на то, что на представление пришел сам император Николай и всячески хвалил мораль комедии. Гоголь был крайне недоволен тем, что вместо пьесы о «ревизоре» — Хлестакове — получилась пьеса о городничем. Но ведь с точки зрения Белинского и всей просвещенческой традиции, включая советскую, Хлестаков — не более чем средство для разоблачитель-

ного, сатирического показа пороков российского провинциального (да и столичного тоже) общества! Гоголь же видел именно Хлестакова центральной фигурой спектакля. Потому что Хлестаков — ничто, небытие, пустое место, которое занимает отведенное ему обществом пространство и принимает нужную форму в зависимости от обстоятельств. Хлестаков предвосхищает то ужасающее явление в позднейшей российской истории, которое воспето в словах русского перевода государственного и партийного гимна «Интернационал»: «Кто был ничем, тот станет всем». Смешно и страшно, когда ничто становится всем.

«Мистический реализм» Гоголя имеет национальные истоки в украинской карнавальной культуре. Но важнее, что средствами «мистического реализма» Гоголь создал тот образ Российской империи, который можно считать также и специфически украинским национальным восприятием всероссийского Левиафана.

Несовместность верноподданного патриотизма, усиленного глубокой религиозностью, с чувством враждебности к бессердечной империи породила у Гоголя тяжёлый внутренний конфликт, закончившийся душевным расстройством и трагической смертью.

По существу тот же конфликт между романтически воспринятой высокой традицией и гнетущей грубой реальностью находился в основе мировоззрения «молодой Украины», как можно было бы назвать течение, породившее новую украинскую национальную культуру. Люди этого поколения создали крохотное тайное общество Кирилла и Мефодия, по существу не имевшее характера подполья и весьма малочисленное. Но, помимо членов Кирилло-Мефодиевского общества, близкие взгляды разделяли многие украинские интеллигенты, да и в само общество входили люди очень разные. Так, писатель Пантелеймон Кулиш явно примыкал к традиции консервативной, его взгляды наиболее перекликаются с идеологией «Истории русов». О Шевченко речь особо, а наиболее полно романтическую историософию «молодой Украины» развил Николай Костомаров.

Позиции общества в целом, закреплённые в его уставе и написанной Костомаровым «Книге бытия украинского народа», можно оценивать как *христиански-демократический проект*. От идеологии Шевченко этот проект отличается, в частности, явным неприятием революционного насилия. В Уставе общества говорилось: «Как всё общество в совокупности, так и каждый член должны свои действия соотносить с евангельскими правилами любви, кротости и терпения; правило же «Цель освящает средство» общество признаёт безбожным»<sup>1</sup>. Славянский проект принимался потому, что члены Товарищества не считали возможной государственную самостоятель-



Н. И. Костомаров

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 1. К., 1990. С. 152. Цитируется по переводу на русский язык, сделанному в III Отделении.



Н. Костомаров. «Книги бытия Украинского Народа». Обложка. 1921 г.

ность Украины, а суверенитет Украины мыслили лишь в рамках общеславянской федерации.

В «Книге бытия Украинского Народа» Костомаров реализует романтическую и идеалистическую концепцию национальных исторических миссий применительно к собственному видению роли русского, украинского и иных народов. По его мнению, особая роль Украины в создании славянской федерации вытекает из его органической демократичности. «Не погибла она (Украина. — М. П.), ибо она не хотела знать ни царя, ни господина; а хотя и был царь над нею, но чуждый, и хотя были дворяне, но чужие; а хотя из украинской крови есть выродки, однако они не сквернят своими подлыми устами украинского языка и сами себя не называют украинцами, а истинный украинец, будет ли он происхождения простого или дворянского, должен не любить ни царя, ни господина, а должен любить и помнить одного Бога Иисуса Христа, царя и господина неба и земли»<sup>1</sup>.

Отсюда и образ России: «Московщина состояла из великороссиян (в украинском оригинале — «москалей») и была у них великая Речь Посполитая Новгородская, вольная и равная, хотя не без господ; и погиб Новгород за то, что и там завелись господа, и возвысился над всеми великороссиянами царь московский, а возвысился он, кланяясь татарам, и ноги целовал хану татарскому — бусурману, чтоб помогал ему держать в неключимой неволе христианский народ великороссийский. И обезумел народ великороссийский, и впал в идолопоклонство, ибо царя своего назвал земным богом, и всё, что царь скажет, считал хорошим...»<sup>2</sup>

К концу жизни, в 1861 г., во времена «оттепели» Александра II, Костомаров специально посвятил теме «Украина и Россия» произведение «Две русские народности». Там он усматривал в русской и украинской психологии такие черты: (1) у русских общее (Бог и царь) полностью господствует над личностью, украинцам это не свойственно; (2) русские нетерпимы к чужим верованиям, украинцы привыкли к чужим и терпимы; (3) великороссы материалистичны и поэтому для достижения душевного подъёма нуждаются в отрыве от обычного, украинцы же одухотворяют весь мир, в том числе и материальный, (4) русские не любят природу, украинцы обожают цветы, травы и т. д., (5) аналогично отношение русских и украинцев к женщине, (6) в религии у русских больше значит буква, обряд, у

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 1. К., 1990. С. 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

украинцев — внутренний разговор с Богом, (7) в социальной жизни у русских господствует всеобщность и «тесное соприкосновение частей» целого, украинцы склонны к личной свободе.

Наделённый богатым бунтарским темпераментом, Шевченко не полностью укладывался в рамки политики и идеологии, принятые в обществе, но всё же в основном принимал лидерство более подготовленных профессионалов, таких как историк и философ Костомаров или юрист и всесторонний учёный Гулак.

Тарас Шевченко был членом Кирилло-Мефодиевского общества, но для всех остальных членов, юных господских сыновей, он, блестящий художник и поэт — знаменитый выходец из крепостных крестьян, оставался едва ли не Мессией. Характерно, что самая острая антиимперская (и в этом смысле антироссийская) сатира Тараса Шевченко — поэма («комедия») «Сон», за которую, по сути, он и был осуждён отправкой на 25 лет в солдаты с высочайшим запрещением писать и рисовать — в значительной степени перекликается с петербургскими мифологемами Гоголя. Все «события» поэмы происходят в призрачном мире, который лишь метафорически можно назвать «сном», но на самом деле это более всего соответствует видениям, названным Мирчей Элиаде «шаманским полётом».

Следует заметить, что жанр «Памятников себе» (от Горация до Пушкина) или «Заветов/завещаний» (Шевченко) представляет собой литературную рефлексию именно такого «шаманского полёта», мотива путешествия через мир мёртвых, свойственного всем национальным культурам: ведь и завещание, и памятник есть средство говорить с потомками после своей смерти. Таков, собственно, и «ветхий», и «новый» завет, заключённый Богом с людьми, то есть через смерти каждого поколения — с потомками. «Завещание» («Заповіт») Шевченко переложено на музыку и пелось на всех торжествах в революционные годы и позже, в первые годы советской власти, но пелось с купюрой: в текст, предназначенный для хора, не вошло несколько строк, с точки зрения концепции «шаманского полёта» — самых главных.

Шевченко завещает похоронить себя «на могиле» в степи над Днепром, чтобы *было видно* (после смерти?) поля, крутые склоны и Днепр и слышно, как он (в бую) ревёт. Поэт призывает, похоронив его, восстать, порвать кандалы и окропить волю вражьей злой кровью и в вольной новой семье помянуть его добрым словом. Таков песенный текст; опущена середина, кажущаяся непонятной. В ней говорится, что поэт всё оставит тогда, когда Днепр понесёт в море вражескую кровь, и улетит к Богу молиться, а до этого он Бога не знает.

Без этих строк «Завещание» Шевченко выглядит как обычный революционный реквием, похоронный гимн жертвам — жанр, чрезвычайно распространённый в революционные годы. Но для понимания существа поэтического отрицания действительности крайне важна именно опущенная середина. Поэт говорит



Тарас Шевченко  
в солдатской форме.  
*Автопортрет. 1847 г.*





Киево-Могилянская академия  
и ее воспитанники.  
Гравюра XVIII в.

В поэме «Сон» гетман Полуботок, царский пленник, умерший в кандалах, печалится перед смертью о том, что, быть может, Москва уже выжгла Украину и спустила Днепр в море, «раскопала высокие могилы — нашу славу». Тема казацких могил-курганов (на самом деле речь шла не о казацких, а о скифских могилах, и раскапывали-разрывали их археологи с отнюдь не агрессивными целями) неоправданно занимала Тараса Шевченко, так как имела для него чисто символическое значение. Могила вообще в поэтике Шевченко противостоит полю-морю, стихии, неосвоенному и некультуренному хаосу как организующая вертикаль (могилы—горы—волны). Могила—гора особенная: она является знаком смерти и одновременно близка к небу. На могиле разговаривает с Богом певец-кобзарь. Мы видим, что тема могилы-кургана вошла и в его «завет» (похоронить его должны были «на могиле»). Уничтожение казацкой легенды — попытка уничтожить волю Украины — такова суть «разрывания могилы», совершаемого «Москвой», «москалём».

Нет никакого сомнения в том, что Шевченко враждебно относился к Переяславскому трактату и к замыслам Богдана Хмельницкого, по адресу которого не

о том, что он не умрёт полностью, *не отдаст Богу душу* — душа его не улетит на «тот свет», в небеса, «в облако» (путешествие в поэме «Сон» описано как путешествие «в облаке!»), а будет маяться здесь, в людском мире, у могилы, *видеть* поля и кручи, — до тех пор, пока не свершится Апокалипсис, Божий суд и угнетатели понесут возмездие. Только тогда в примирении с Богом упокоится душа поэта. Фраза «а до этого я не знаю Бога» многократно интерпретировалась как атеистический вызов, но по существу поэт не отрицает существования и всевластия Бога. Он добровольно обрекает себя на трагическую роль «некрещённой души», подобной упырю, не могущей оставить «этот мир» и вынужденной скитаться около места захоронения тела, когда все покойники после обрядов сорока дней уходят от родных и лишь навещают их в поминальные дни.

Кто же тот враг, кровь которого может снять с души тяжесть богоборческого вызова и вернуть ей человеческое примирение с Богом? Казалось бы, тут и спрашивать нечего: это — пришедший на смену польскому угнетателю «новый лях», как говорит Шевченко в другом месте. Тот «москаль», что разрывает «могилы милые» («Разрытая могила»).



Тарас Шевченко в окружении друзей.  
Слева направо: А. М. Лазаревский (?), М. М. Лазаревский, Т. Г. Шевченко,  
Г. М. Честаховский, неизвестный. Санкт-Петербург. 1859 г.

раз высказывался недвусмысленно. III Отделение в докладе царю совершенно справедливо оценило деятельность Шевченко как направленную на «бесплодные мечтания» о «самобытности украинской»; в проекте доклада говорилось откровеннее — «С любимыми стихами в Малороссии могли посеяться и впоследствии укорениться мысли о мнимом блаженстве времен гетьманщины, о счастье вернуть эти времена и о возможности Украине существовать в виде отдельного государства»<sup>1</sup>.

И всё же приходится признать, что в творчестве Шевченко отсутствует обобщенный образ русского-«москаля», и термин этот обозначает забритого в солдаты человека любой национальности. В произведениях Шевченко «москаль» — это и чужой оккупант, и несчастный страдалец-раб, нередко свой, украинец (см., напр., «Москалёв колодец»). Есть произведения, где с сочувствием изображены «москаль» обеих национальностей — русский и украинец. В качестве общего символа обманщицы-России иногда рассматривают обольстителя-офицера из поэмы «Катерина», но такой прямой символизм поэтике Шевченко не свойственен, и истолкование остаётся спорным. В конце концов сам Шевченко был «москалём».

Поэма «Сон», в которой имперское зло показано с наибольшей ненавистью и откровенностью, возвращает нас к го-

Линия раздела между добром и злом проходит не по национально-этническим границам.

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 1. К., 1990. С. 67—68.

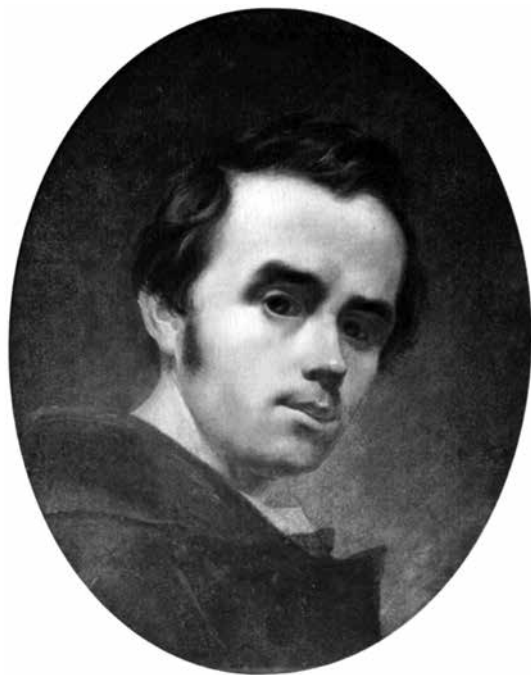
голевскому образу бесчеловечного и призрачного Петербурга. Хотя в ней неявно цитируются и украинские фольклорные сюжеты («Из города из Глухова...»), вся поэма в целом взята в Евангельские цитатные рамки. Эпиграфом к ней служит изречение из Евангелия от Иоанна о духе истины, «его же мир не может принять», неявные отсылы к Екклесиасту и Откровению Иоанна Богослова рассыпаны по всему тексту и легко расшифровывались современниками. В декабристах-каторжниках поэт видит воплощение распятого Христа. Есть здесь и неявные национальные цитаты; начало поэмы звучит как переложение канта Григория Сковороды «Всякому граду свой нрав и права», но и этот национальный сюжет по содержанию так же космичен, как и религиозные. Царь Николай тяжёлым взглядом своим и окликом вынуждает всё окружение, включая «москальников», уйти в землю — как Вий. Улетая с некоей потусторонней силой — Совой «в облака», поэт прощается с Украиной, как прощаются с жизнью. Образы России, в том числе и Петербурга, и каторжной Сибири, — скорее апокалиптические видения, чем «сатира» или «сатира с элементами гротеска».

В некотором смысле туманные поэтические видения Гоголя и Шевченко имели преимущества перед попытками придать наукообразный характер романтическим построениям лидеров национально-культурного движения начала XIX века. Можно сказать, что систематика Костомарова является последней попыткой опереться на обобщённый образ Украины и России, совершённой в русле романтической идеологии. Позитивистские и реалистические подходы к национальному бытию сохранили некоторые существенные черты романтизма, так как главным персонажем реалистического произведения является Его Величество Народ, в описании которого бескомпромиссные требования правды относятся прежде всего к языку, образному строю произведения; в объяснении народного поведения литератор или художник-реалист может быть так же возвышенно-идеалистичен, как и романтик.

Более серьёзные попытки определения национальных черт России и русских делались уже на основе специальных историко-культурных и геополитических исследований следующими поколениями; однако эти и последующие характеристики уже являются воплощением определённых политических установок. Во всяком случае, в оценках России и русской культуры Украины конца XIX — XX столетий содержится множество политически ориентированных концепций, вошедших не столько в историческую память народа, сколько в быстро изменяющуюся антологию его политической культуры.

## Гуманізм Шевченка

Тарас Григорович Шевченко настільки відомий як нещадний революціонер і непримиренний ворог російського самодержавства, що вираз «гуманіст» до нього нібито не дуже й підходить. Не просто говорити про гуманізм людини, яка написала: «Повставайте та вставайте, кайдани порвіте і вражою злою кров'ю волю окропіте!» Насуплений бунтар дивиться на своїх нащадків з безлічі пам'ятників, нерідко на фоні фігур гайдамаків і селян-повстанців з косами і вилами, і цей штамп витісняє інші образи, що складаються при знайомстві з його творами та життєписом. Тим дивніше виглядають факти з його життя, які свідчать про його чутливість до чужого горя і душевну м'якість. На противагу образу войовничого поета-пророка складається образ Шевченка-християнина, сповненого почуття братолюб'я. Але і релігійний Шевченко нестандартний і не укладається в звичні рамки християнського гуманіста-демократа.



Тарас Шевченко. Автопортрет. 1840—1841 рр.

При характеристиці гуманізму Шевченка, як і взагалі при аналізі змісту його творчого доробку, важливо розрізняти його особисті характерологічні риси, культурні і зокрема літературні стандарти його епохи, образність і світоглядні настанови, сприйняті поетом разом з фольклорною традицією, та його власні, вистраждані і продумані глибокі світоглядні настанови. Зокрема нелегко відрізнити від політичних поглядів поета риторику романтичного стилю, що панував в його культурному середовищі, та міфопоетичне світовідчуття українського селянина, сприйняте ним з малих літ в мовній образності.

Шевченко насамперед — великий поет, людина, що виражала себе в словах своїх творів дуже прямо і безпосередньо, слідує спалахам своїх почуттів, а не карбуючи у поетичних рядках плоди сухих тверезих роздумів. Більшість написаного ним створено не в перспективі публікації, а тому, що не писати він не міг, і надто часто писати доводилося потайки і для себе. Про Шевченка з найбільшим правом можна було б сказати, що в його творах — він сам.

А за натурою Шевченко був вкрай емоційним. Він легко збуджувався, переживав нервові піднесення і спади, був щедро наділений здатністю до співчуття і

співпереживання, легкий на сльозу, гостро відчував несправедливість щодо людей і щодо себе. Його можна було б назвати емотивною особистістю, якби не те, що сам Шевченко називав своєю «волячою вдачею», — при своїй м'якосердечності він уперто не здавався перед обставинами. Понурої самозосередженості, манери прислухатися до самого себе, щоб раптом виголосити щось *пророче*, у нього ніколи не було. Шевченко був відкритою натурою, зверненою до світу і не схильною до авторитарності і повчань. Якщо його називають національним пророком, то принаймні в особистій поведінці годі шукати рис вождя. Як людина, в особистому житті Шевченко ніколи не був жорстоким. Радше він умів страждати за себе і за інших. І в цьому відношенні, за особистими рисами характеру і психіки у Шевченка альтруїстичні риси явно переважали над егоїстичними, так що за рисами своєї психіки він був природно схильний до гуманізму.

Люди емотивного складу з переважанням альтруїстичних орієнтацій схильні віддаватися вищим цінностям і інтересам — за якоюсь межею не критично, віддаючи власне Я людям і тим самим втрачаючи його, розчиняючись у масовій екстатичній свідомості («синдром святості» або «пасіонарності»). Шевченкові це не властиво, — і, мабуть, не стільки з психологічних мотивів, скільки через його виразну індивідуальність, через несхожість, інакшість життєвого шляху, що так вирізняла його з оточення. Він страждав від самотності, але надто часто був самотнім. І рішення йому доводилося приймати самому, при тому в царині, де він не мав жодного досвіду.

Життя Тараса Шевченка було настільки важке, згадувати свої муки йому було так трудно, що він, за його власними словами, ніколи не міг написати до кінця свою автобіографію. Він був не просто знедоленим посполитим — Тарас втратив матір у дев'ять років, батько встиг одружитися з вдовою і помер через два роки, хлопчик залишився круглим сиротою і поневірявся серед чужих. Там він вивчився грамоти і відкрив для себе перші культурні обрії, звідти, з цього світу напівп'яних примітивних дячків, він попав до двору свого поміщика. Бували поміщики різні, в роду його пана, Енгельгарта, були видатні і гуманні люди, — треба ж було, щоб «його» Енгельгарт виявився таким холодним і жорстоким нікчемою. Доля несподівано усміхнулася Шевченкові, він став вільним інтелігентом, вивчився в Академії мистецтв, став модним художником і непогано заробляв, — але все це продовжувалося лише дев'ять років. Шевченко був арештований у справі «Кирило-Мефодіївського товариства», але кара, яка його спіткала, була незрівнянно важчою, ніж покарання усіх інших «подільників»: він одержав довгострокову каторжну солдатчину з заборонаю писати і малювати. Шевченко провів у солдатах десять років і, важко хворий, був звільнений за чотири роки до смерті, що прийшла, ледве йому минуло сорок шість.

Шевченко був у Росії не єдиним інтелігентом, що походив із кріпаків. Але мало кому судилося пережити стільки важких душевних травм, і мало чийе життя виглядало як символ його національної трагедії. Шевченко ясно усвідомлював цей символічний зв'язок своєї особистої долі з долею України.

Шевченко для сучасних йому освічених кіл суспільства був насамперед відомим художником, під кінець життя навіть академіком. Професійну і, зре-

штою, загальнокультурну освіту він одержував в Академії мистецтв, тобто вчився Шевченко на великій європейській культурній традиції від античної класики і ренесансного гуманізму до сучасності. Учителем його був великий романтик Брюллов, і праці Шевченка-художника безумовно позначені печаттю романтизму. Інколи працюючи в стилі Брюллова, інколи тяжіючи радше до Рембрандтової майстерності світла, Шевченко більше любить витонченість рисунку і колориту. Його акварелі не просто успадковують легкість і прозорість творів його учителя Соколова; Шевченко прагне звести до мінімуму набір виразних засобів, використовуючи іноді всього один-два кольори.

Те ж стосується і поезії Шевченка. Найвища його поезія пишеться стримано. Зрідка вона палає яскравими брюлловськими фарбами:

Нехай же вітер все розносить  
На неокраєнім крилі.  
Нехай же серце плаче, просить  
Святої правди на землі

(«Чигирине, Чигирине»)

або

За кражу, за війну, за кров,  
Щоб братню кров пролити, просять  
І потім в дар тобі приносять  
З пожару вкрадений покров!

(«Кавказ»)

Але зазвичай образність і виразні засоби скупі і вражають більше своєю вишуканою простотою. І тим не менш простота і навіть простонародність не зменшують романтичної настроєності поетичних творів, — навпаки, підносять її, в душі стилістики романтизму наближаючи до поетики міфу.

Заговоривши в своїх перших віршах по-українськи, Шевченко вступив у зачарований світ, де здійснювалося його духовне єднання з поколіннями і поколіннями предків.

Ну що б, здавалося, слова..  
Слова та голос — більш нічого.  
А серце б'ється-ожива,  
Як їх почує!.. Знать, од Бога  
І голос той і ті слова  
Ідуть меж люди!..

Разом із «словами та голосом» в літературу входить поетика міфу. Уже в «Перебенді» можемо пізнати мотив чарівної подорожі «на той світ», лету над простором і часом, безпосереднього спілкування з Богом, як це доступно було тільки чарівникам-кобзарям, козакам-характерникам та фольклорним «райським людям». Шевченкові «вітри буйні» розмовляють з морем або з милим *за морем*, розносять думи — вітер переносить душу, дозволяє мандрувати по простору, долаючи всі перешкоди, — літати містичним, загадковим чином. Літає думка («Нехай думка, як той ворон, літає та кричє»). Як і запорожці-характерники, перебендя-кобзар

позначений близькістю до первісного стану — «раю». Природно, що він належить до того сакрального простору, в якому близько сходяться небо і земля, життя і смерть.

Нехай душі козацькі  
В Україні витають —  
Там широко, там весело  
Од краю до краю...  
Як та воля, що минулась,  
Дніпр широкий — море,  
Степ і степ, ревуть пороги,  
І могили — гори, —  
Там родилась, гарцювала  
Козацькая воля,  
Там шляхтою, татарами  
Засівала поле,  
Засівала трупом поле,  
Поки не остило...  
Лягла спочить... А тим часом  
Виросла могила,  
А над нею орел чорний  
Сторожем літає,  
І про неї добрим людям  
Кобзарі співають...

Тут сприйнято Україну в символіці козацького міфу. Козацькі душі «витають» в Україні, бо вони належать тим «райським людям», які можуть літати по простору («з вітром буйним»). Дніпро уподібнений Стіксу — вододілу між «цим» і «тим» світами, морю, а море в свою чергу — степу («кругом поле, як те море широке синіє» — синіє *поле!*). Полю-морю, стихії, неосвоєному і неокультуреному хаосу протистоїть у поезії Шевченка організуюча вертикаль: могили — гори — хвилі. Могила — гора особлива: вона є знаком смерті і водночас близька до неба. На могилі розмовляє з Богом кобзар-перебендя:

...Старий заховавсь  
В степу на могилі, щоб ніхто не бачив,  
Щоб вітер по полю слова розмахав,  
Щоб люде не чули, бо то Боже слово,  
То серце по волі з Богом розмовля,  
То серце щєбече Господнюю славу,  
А думка край світа на хмарі гуля.

(«Перебендя»)

На могилі, де сходяться близько Небо і Земля, яку пильнує «орел чорний», небесний птах із кольором «нижнього світу», знаходиться світова вісь, *axis mundi*. Тут — початок і кінець історії.

Що це — літературні прийоми чи безпосереднє поетичне бачення, яке корінням сягає духовних глибин народної міфології? Обидві відповіді мають бути ствердні. В образності Шевченка немає надуманості і літературщини, все плине



Форзац першого видання «Кобзаря». 1840 р.

саме собою від поетової душі, все народилося десь там, в давній традиції, і тому поєднує давнину і сучасність найорганічнішим чином. Важко навіть без застережень говорити про романтизм Шевченка, незважаючи на очевидні літературні і мистецькі паралелі, — настільки природною і невимушеною, почерпнутою з народної традиції є вся міфологічно-романтична образність.

Поетія Шевченка відрізняється від щирого і нерелективного романтизму, що був загальноприйнятим у більшості його сучасників. Його самоцензура не була холодною, бо Шевченкове власне Я було вщерть сповнене невгамовного болю. Але все ж Шевченко завжди дещо раціональний, оцінює свої власні слова і думки ніби згори. Слідом за пристрасними богоборчеськими філіпіками у «Сні» раптом йде іронічне самостереження: «отак, ідучи попідтинню з бенкету п'яний уночі, я говорив собі, йдучи, поки добрався до хатини». Сам він писав у поемі «Гризана» фактично про себе:

Душа рвалась, душа рыдала,  
 Просила воли... ум горел,  
 В крові гордыня клокотала...  
 Он трепетал... Он цепенел...  
 Рука, сжимаяся, дрожала...  
 О, если б мог он шар земной  
 Схватить озлобленной рукой  
 Со всеми гадами земными:  
 Схватить, измять и бросить в ад!



Схопити, зім'яти і кинути в пекло всю земну кулю разом з усіма людьми і «гадами земними» — це не гасло, не поетична формула і не вираз почуттів народних: це — крик душі. Шевченко пише, наче звир'яючись близькій людині, княжні Варварі Репніній (присвячена і адресована їй поема написана в Яготині, де він гостював у них в родовому маєтку); твір написаний чужою для його поезії мовою і в чужому для нього стилі, що підкреслює певну відстороненість від свого Я і критичну оберненість оцінок на самого себе. Заклик «і вражою злою кров'ю волю окропіте» виражає якраз той самий сповнений щирої люті болісний наплив почуття, але і ще щось серйозніше. З іншого боку, це і поезія, всевладна тоді в літературі романтична стилістика. І непросто розібратися, де в трагічних звинуваченнях і закликах Шевченка — щире, але нетривке почуття, де данина пануючій поетичній мові, а де глибоке світоглядне переконання.

Приїхавши в 1843 році з Петербургу до Києва і влаштувавшись в університет художником, Шевченко став членом таємного «Кирило-Мефодіївського товариства». Поет, який писав пізніше: «караюсь, мучуся, але не каюсь!..», все-таки показався не тільки на слідстві, — самому собі і близьким він виражав жаль з приводу того, що пішов у таємне товариство. Шевченко був уже знаменитою постаттю, відомою не тільки як художник, але і як автор «Кобзаря». Йому було тридцять три на час арешту, тоді як іншим — по 19—25, найстаршим — по 28 років. Молоді панічі з університету дивилися на Шевченка з побожністю, як на пророка і месію. Товариство не було революційним підпіллям, радше воно нагадувало просвітницьку організацію, хоч і таємну, — програмою і статутом, загадковим перстеном з печаткою тощо. Загальний висновок глави III Відділення графа Орлова звучав, мабуть, надто категорично: «Украино-славянское общество св. Кирилла и Мефодия было не более как ученый бред трёх молодых людей»<sup>1</sup> (малися на увазі Гулак, Білозерський і Костомаров). «Вред» товариства III Відділення справедливо вбачало не в тому, що воно могло б послужити «скорою причиною восстания», а в повільній ідейній дії, і тому найнебезпечнішими вважало Шевченка і Куліша саме як письменників. Шевченка фактично покарали за його поезію — «С любимыми стихами в Малороссии могли посеяться и впоследствии укорениться мысли о мнимом блаженстве времен гетьманщины, о счастии возвратить эти времена и о возможности Украине существовать в виде отдельного государства»<sup>2</sup> (курсив мій. — М. П.). Водночас жандарми відзначали, що фактично «Шевченко не принадлежал к Украинно-славянскому обществу и действовал отдельно»<sup>3</sup>. Оцінки досить

Особлива жорстокість щодо Шевченка була справою особистої помсти царя, але головне полягало все ж у визнанні його небезпечності як поета — співця державної незалежності України.

точні, і з позиції провідного діяча нової української культури і політики Шевченкові, мабуть, не варто було включатися в юнацьку гру в таємниці. Переміг революційний темперамент, і цим скористалися вороги.

Наступне статутне положення Товариства було явно гуманістичним і не-

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 1. К., 1990. С. 68.

<sup>2</sup> Там само. С. 67.

<sup>3</sup> Там само. С. 67—68.

революційним: «Як все суспільство в сукупності, так і кожен член його повинні свої дії узгоджувати з євангельськими правилами любові, кротості і терпіння: правило ж «Мета виправдовує засоби» товариство визнає безбожним»<sup>1</sup>. Якою мірою воно було близьким до світогляду Шевченка?

Сам Шевченко не дуже високо оцінював свої, сказати б, теоретичні здатності щодо творення нового світогляду і нових програм. Найвиразніше це сказано ним у вірші, написаному в Кос-Аралі:

Мій Боже милий! Як хотілось,  
Щоб хто-небудь мені сказав  
Хоч слово мудре; щоб я знав,  
Для кого я пишу? Для чого?  
За що я Україну люблю?  
Чи варт вона вогня святого?..  
Бо хоч зостаріюсь затого,  
А ще не знаю, що роблю.  
Пишу собі, щоб не міняти  
Часа святого так на так,  
Та іноді старий козак  
Верзеться грішному, усатий,  
З своєю волею мені  
На чорнім вороні-коні!  
А більш нічого я не знаю,  
Хоч я за це і пропадаю  
Тепер в далекій стороні.

Звичайно, в цій самооцінці, як завжди у Шевченка, чимало іронії, і її не слід приймати за чисту монету. Що, власне, і підтверджується зовсім уже жартівливим закінченням:

...Нічого, друже, не журися,  
В дулевину себе закуй,  
Гарненько Богу помолися,  
А на громаду хоч наплюй!  
Вона — капуста головата.  
А втім, як знаєш, пане-брате,  
Не дурень, сам собі міркуй.

(«Хіба самому написати...»)

Усатий козак на чорнім вороні-коні як символ волі, вищої цінності для поета і людини, — ось той образ, який «верзеться» Шевченкові все життя і до якого, по суті, зводиться все, що надихає його. За ним стоїть безмежно любя йому Україна, що їй у жертву він віддає своє життя. Може, для іншого цього було б досить, але для Шевченка думи тільки починаються. Що, власне, означає слово-поняття *Україна*? За що він її любить — і чи доречно питати тут *за що*? Чи треба любити *за щось*? Інший бік цього ж питання: чи в ім'я цієї любові все дозволено? В тому числі пожежний «вогонь святий», і гайдамацький ніж — «свячений»? Це вже не юнацький порив «схватить, измять и бросить в ад» і не висока стилістика Заповіту — «пам'ятника собі нерукотворного»: це світоглядне питання, на яке поет *не*

<sup>1</sup> Кирило-Мефодіївське товариство. Т. 1. К., 1990. С. 152.

має відповіді. І не чекає, що хтось скаже йому «слово мудре». Він зобов'язаний знайти його сам, бо громада для таких питань — лише «капуста головата».

Чи жартома, чи серйозно поет говорить, що приступити до цієї роботи треба, спершу «гарненько Богу помолившись»? Тобто на шляхах християнської моралі і філософії? Щоб відповісти на це питання, слід вияснити особливості Шевченкового спілкування з Богом.

Шевченко, безумовно, був людиною релігійною, що можна підтвердити багатьма рядками з його листів, щоденника, творів. Але як цю релігійність поєднати із знаменитим «око, око, не дуже бачиш ти глибоко»? Як пояснити поєднання в одному тексті протилежних ідей:

...Коли одпочити  
Ляжеш, Боже, утомлений?  
І нам даси жити!  
Ми віруєм твоїй силі  
І духу живому.  
Встане правда! Встане воля!  
І тобі одному  
Помоляться всі язика  
Вовіки і віки.  
А поки що течуть ріки,  
Кривавії ріки.

(«Кавказ»)

Щирість віри в Божі «силу і дух живий», в те, що колись одному Богу помоляться всі і перестануть текти кривавії ріки, не викликає сумніву. Як же бути тоді з цим блюзнірським закликком до Бога, щоб він ліг відпочити і дав жити людям?

Перебендя ранніх творів Шевченка як рівний з рівним розмовляє з Богом. Перебендя ховається від людей в степу на могилі, щоб лишитися з Богом віч-на-віч, бути абсолютно вільним і говорити з Богом своїм серцем і Божими словами.

Вслухаймося, як розмовляє з Богом уже зрілий поет, Шевченко-«кобзар»:

Наробив ти, Христе, лиха!  
А переіначив  
Людей Божих?! Котилися  
І наші козачі  
Дурні голови за правду,  
За віру Христову,  
Упивались і чужої, і своєї крові!..  
А получчали?.. ба де то!  
Ще гіршими стали...

Порівняймо з цим зверненням до Христа геніальний Шевченків малюнок Ісуса: величезні чисті очі, сповнений любові і здивування погляд — і ледь позначені безсилі ручки. Дивний Шевченків Бог — не холодний всевладний господар людських доль:

...Не хрестись  
І не кленись, і не молись

Нікому в світі! Збрешуть люде,  
 І візантійський Саваоф  
 Одуриць! Не одуриць Бог,  
 Карать і миловать не буде:  
 Ми не раби Його — ми люде!

Цей Бог — і не звичний церковний («візантійський»), і зовсім не якийсь язичницький Перун чи Велес, як дехто тлумачить ці слова поета. Жодного сумніву не залишають численні посилання Шевченка на біблійні тексти — він був і залишився християнином. Але від язичницької непокори долі, що дивувала грецьких воїнів, для яких героїзм значив лише вміння мовчки приймати її удари, — від цієї слов'янської прадавньої гордині залишилось Шевченкове ставлення до Бога як до рівні.

Важко однозначно відповісти на питання, скільки в цій полеміці з долею і Богом викличного літературного романтизму, скільки традиційного селянського напів'язичництва, що проступає крізь поверхово засвоєні церковні образи, скільки особистої непокірності — адже Шевченка-юнака сікли на конюшні, щоб зламати в ньому людину і зробити раба. Для нього слова «раб Божий» були так само нестерпні, як «раб панський».

«Ми не раби Його — ми люде» є ключовою фразою для розуміння Шевченкової релігійності і Шевченкового гуманізму.

В Шевченкових розмовах-суперечках з Богом можна вбачати приниження образу Божого (пор., напр., «У Бога за дверима лежала сокира. (А Бог тоді з Петром ходив по світу, та дива творив)»). Насправді пафос творчості Шевченка — в героїзації простого смертного, в вивищенні образу Людини, страждання якої підносяться до страждань Прометей і страсної муки Христа. Як і в ренесансному гуманізмі, Бог набуває людських рис тому, що людина розуміється як образ Божий. До побутових сюжетів зведено сакральну християнську історію Богоматері, і архангел Гавриїл, і Син Божий перетворені мало не на пізніших народників-пропагандистів (поема «Марія»)… Можна не приймати ні художньої образності твору, ані задуму перекласти священну історію на «побутову мову», але не можна не визнати, що тут немає і сліду пізнішого атеїстичного опошлення і приниження релігійних сюжетів. Сакральне і високе небезпечно стикується з людським, «нижнім» світом, але це не смішно, — тому, що людський світ піднято до космічної християнської трагедії. Ходіння «в народ» подається поетом читачеві як величний подвиг, рівний подвигу Христа і Богоматері, набуває найвищого історичного сенсу.

Хто знає, чи чув колись Шевченко сюжети про «Ходіння Богоматері по муках», популярні колись у селянському середовищі в специфічно українській формі цієї давньої грецької апокрифічної легенди. Всупереч прийнятій в православ'ї канонічній версії кари Божої за людські гріхи як неминучої і невмолимої розплати

Люди, вільні творіння, знаходяться в постійному діалозі з Богом, і слова упокори, які інколи вириваються з Шевченкових уст («не нам на прою з Тобою стати, не нам діла Твої судить, нам тільки плакати, плакати, плакати і хліб насущний замісить кривавим потом і сльозами...») — це лише частина правди, це та правда, яка усвідомлює, що вона «п'яна спить».

українська фольклорна версія зберігає надію на милість до грішників, уже покараних Божим судом після смерті. Шевченко починає поему «Марія» саме звертанням до Богоматері-заступниці — в дусі апокрифу «Ходіння Богородиці»:

Все упованіє моє  
На Тебе, мій пресвітлий раю,  
На милосердіє Твоє,  
Все упованіє моє  
На Тебе, Мати, возлагаю.  
Святая сило всіх святих.  
Пренепорочная, Благая!  
Молюся, плачу і ридаю:  
Воззри, Пречистая, на їх,  
Отих окрадених, сліпих  
Невольників; Подай їм силу  
Твойого мученика-Сина,  
Щоб хрест-кайдани донесли  
До сáмого, самóго краю.

(«Марія»)

В апокрифі Богоматір ходить по пеклу, бачить муки грішників і молить Бога помилувати їх. Мотив Матері-заступниці збережено поетом, хоча він пише не апокриф, не сакральний твір, а світську поему; і просить Шевченко Богоматір не про прощення «отих окрадених, сліпих», а про те, щоб їх страждання набули того ж великого історичного смислу, якого набули хресні страждання її Сина.

Пізня християнська поема «Марія» перегукується в своїх засадах з бунтівним «Кавказом», з його знаменитим заспівом:

Споконвіку Прометєя  
Там орел карає.  
Що день божий добрі ребра  
Й серце розбиває.  
Розбиває, та не вип'є  
Живущої крові —  
Воно знову оживає  
І сміється знову.  
Не вмирає душа наша,  
Не вмирає воля.  
І неситий не виоре  
На дні моря поле.  
Не скує душі живої  
І слова живого.  
Не понесе слави Бога,  
Великого Бога.

Смисл страждань людських був завжди величезною проблемою для Шевченка-гуманіста, і ми бачимо в цитованих рядках розв'язання цієї проблеми, як воно уявляється поетові. Темі смислу людського страждання присвячено його серію малюнків тушшю з бістром 1856—1857 рр.: «Програвся в карти», «У шинку», «У хліві», «На кладовищі», «Серед розбійників», «Кара колодкою», «Кара шпіцру-

тенами», «У в'язниці», «Казарма». Ці малюнки задумані були Шевченком як частина серії на тему євангельської притчі про блудного сина. «Недавно мне пришла в голову мысль представить в лицах евангельскую притчу о блудном сыне, в нравах и обычаях современного русского сословия, — пише він своєму другу, поляку Броніславу Залеському 8 листопада 1856 р. — Идея сама по себе глубоко поучительная, но какие душу раздирающие картины составил я в моем воображении»<sup>1</sup>. З цією серією перекликається низка віршів, написаних 1848 р. в Кос-Аралі («І багата я, і вродлива я, та не маю собі пари, безталанна я», «Породила мене мати у високих у палатах», «Ой я свого чоловіка в дорогу послала, а од шинку та до шинку стежечку топтала», «Ой виострю товариша, засуну в халяву» та ін.) Слова Шевченка про повчальність картин людських гріхів і людських страждань відображають пануючу моралізаторську риторичку, але в цих малюнках, в тому числі поетичних, зовсім не все може бути повчанням в прямому сенсі, бо далеко не скрізь є людська вина. Зате скрізь є страждання, і скрізь ідеться про його сенс.

Згадка про притчу про блудного сина дозволяє зрозуміти сенс пошуків Шевченка — поета і художника. На притчі про блудного сина будувалися проповіді в один із пасхальних тижнів, оскільки вона була особливо значущою як повчальний сюжет про природу християнського прощення. В народній свідомості образ сина, що покинув рідну домівку і пішов шукати щастя на чужину, асоціювався з ідеєю невмолимої долі-помсти, яка, наче чорна тінь-близнюк, переслідує людину, що відірвалася від свого коріння (рос. «Повесть о горе-злосчастии»). Людина закинута в чужий світ і тим самим приречена на страждання, вихід із якого має знайти сама.

Впадає в вічі чоловіча тілесна краса персонажів, які проходять через серію малюнків на тему блудного сина: ці Аполлони контрастують з оточенням, яке підкреслює їх індивідуальність і самотність. Їм протистоїть і люд шинку, і люд в'язниці та казарми, і ряд солдатів, вишикуваних у механічну пряму лінію і готових за наказом до смерті забити шпіцрутенами свого співтовариша... Ідейне підґрунтя своєї естетики страждання Шевченко виклав у тому ж листі до Залеського: «Без разумного понимания красоты человеку не увидеть всемогущего Бога в мелком листочке малейшего растения. Ботанике и зоологии необходим восторг, а иначе ботаника и зоология будет мертвый труп между людьми. А восторг этот приобретает только глубоким пониманием красоты, бесконечности, симметрии в природе»<sup>2</sup>.

Страждання неспроможне убити людину, якщо людина має внутрішню красу і силу Прометея: серце щоразу оживає «і сміється знову», хоч би Людина була прикована до скелі чи посаджена, як козак, на палю. Щоб убити душу, треба «скувати душу живу і слово живе» і убити волю. Тому найстрашніше не страждання саме по собі, а млявий сон душі, інертність до радості і страждання, нерозрізнуваність добра і зла, — огидний духовний хаос.

Доле, де ти? Доле, де ти?  
Нема ніякої,  
Коли доброї жаль, Боже,  
То дай злої, злої!

<sup>1</sup> Шевченко Т. Повне зібрання творів: у 10 т. К., 1957. Т. 6. С. 121.

<sup>2</sup> Там само. С. 128.

Не дай спати ходячому,  
Серцем замирати  
І гнилою колодою  
По світу валятись.  
А дай жити, серцем жити  
І людей любити,  
А коли ні... то проклинать  
І світ запалити!

Ось чому Шевченкові такий близький Гоголь з його романтикою синовбивства в «Тарасі Бульбі». Тарас чинить великий смертний гріх, але ще більшим гріхом була б байдужість до синові долі. І Шевченко разом з Гоголем оплакує мертвотність сучасності:

Не заріже батько сина,  
Своєї дитини,  
За честь, славу, за братерство,  
За долю України.  
Не заріже — викохає  
Та й продасть в різницю...

(«Гоголю»)

Сюжети синовбивства з «Гайдамаків» і нещадні заклики «Заповіту» мають бути зрозумілими саме з огляду на страшносудні, апокаліптичні образи в творчості Шевченка, що мали апокрифічне тло, як і образність Богоматері-заступниці.

«Заповіт», «Гайдамаки», «І мертвим і живим...» і всі інші відкрито революційні твори виражають чекання приходу величезних потрясінь, що їх можна порівняти хіба що із Страшним судом. Ці апокаліптичні мотиви властиві всій революційній літературі, яка очікувала не просто кардинальних соціальних змін, а повного очищення суспільства, приходу Нового Життя з реалізацією віковічних надій. Пізніше апокаліптичні мотиви ясно видні у соціалістів і комуністів (пор.: «это есть наш последний и решительный бой» в російському перекладі «Інтернаціоналу» і «Чуєш, сурми заграли, час розплати настав» в українському, з явним натяком на трубні гласи з «Откровення Іоанна Богослова»). Революційний апокаліпсис став найпотужнішою утопією XIX і XX століть, і Шевченка не минули максималістські умонастрої. Все життя він чекав оновлення світу, неначе приходу месії:

І день іде, і ніч іде,  
І голову схопивши в руки,  
Дивуєшся, чому не йде  
Апостол правди і науки!

Однак його творчість аж ніяк не можна назвати апологією братовбивчої громадянської війни.

Найлегше побачити виправдання кривавого бунту в поемі «Гайдамаки». Не варто розглядати цю юнацьку поему (надруковану вперше, коли її автору було 27 років) як наукову версію подій 1768 року. Щодо історичних реалій, то Шевченкові було важливо довести, що гайдамаччина була не кримінальним рухом, а мала ідеологічне і політичне підґрунтя, причинно зумовлене становищем українсько-

го селянства та козацтва. І в цьому, взагалі кажучи, з автором поєми можна погодитися і сьогодні. Що ж до моральної оцінки безмежно жорстокого повстання, то Шевченко, пояснюючи його мотиви, не виправдовує різанини і не робить із неї зразок для нащадків. Пояснення не тотожне виправданню. Світ гайдамаччини — кривавий карнавал, страшний бенкет з танками смерті. Тут нормою є дітовбивство і братовбивство. Гайдамаччина — ніби антитеза притчі про блудного сина: тоді як повернення молодшого брата маніфестує вищу цінність покаяття і прощення, то «покарання» молодших, дітей, які не мають жодної особистої провини, є неначе страшною карикатурою на тему прощення. Все це — антисвято, що підкреслено аналогіями з бенкетом, ритмами пісні і страшного танку. «Кругом пекло. Гайдамаки по пеклу гуляють».

Пізнішою реплікою до теми гайдамаччини був «Варнак», написаний у Орській фортеці 1848 року (всього літ через сім після «Гайдамаків»). Тут сказано знамените «я різав все, що паном звалось», і тут говориться про неминучість виродження нестримного гніву на ту ж таки байдужість до життя і смерті, добра і зла:

Ходив три года я з ножами,  
Неначе п'яний той різник.  
До сльоз, до крові, до пожару,  
До всього, всього я привик.  
Було, мов жабу ту, на списі  
Спряжеш дитину на огні  
Або панянку білолицю  
Розіпнеш голу на коні  
Та й пустиш в степ —  
Всього, всього тойді бувало,  
І все докучило мені...

(«Варнак»)

Звернення Шевченка до страшних, апокаліптичних образів гайдамаччини не виглядає у нього ані як пророцтво, ані як заклик. Цими картинками можна тільки лякати, і у Шевченка страшносудні візії — це пересторога, а не віщування. Найкраще це видно в поезії, яку сам автор назвав «дружнім посланієм» і мертвим, і живим, і ненародженим землякам своїм: «Схаменіться, будьте люде, бо лихо вам



О. Сластіон. Ілюстрація до поеми Т. Шевченка  
«Гайдамаки»



буде. Розкуються незабаром заковані люде, *настане суд...*» Підкреслені слова ілюструють апокаліптичний характер образності, погрожують тим суспільним хаосом, коли будуть зруйновані всі підвалини життя, «потече сторіками кров у сине море дітей ваших» і «одцурається брат брата і дитини мати».

Шевченко закликає не до крові, а до національної солідарності. І хоча він тут же зривається на гнівне і досадливе «щоб там і здихали, де ви поросли!», сугь заклику до братської любові між «земляками моїми в Україні і не в Україні» залишається.

Уже незадовго до смерті, в травні 1860 р., Шевченко пише вірш «Молитва» в різних варіантах. В перших двох він просить Бога покарати можновладців («царів, кровавих шинкарів, у пута кутії закуй, в склепу глибокім замуруй»), а в третьому просить протилежного — «Злоначинающих спина, у пута кутії не куй, в склепи глибокі не муруй», в душі християнського прощення. Зате ж і собі,

і всім добрим людям просить він тільки любові: «А всім нам вкупі на землі єдиномисліє подай і братолюбіє пошли». Характерно, що епіграфом до «дружнього послання» Шевченко взяв ті ж євангельські рядки, що їх так любив Достоевський: «Аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть»<sup>1</sup>. Не можна любити високі сутності і водночас бути байдужим до конкретних людських доль — цю християнську моральнісну норму приймають обидва письменники і мислителі, але наскільки різняться у них висновок! Достоевський на цій підставі піднімає голос проти революційного тероризму, захищає консервативні ідеали «почвенництва», тоді як Шевченко не зупиняється перед закликом «громадою обух сталить та добре вигострить сокиру» уже в дні, коли готувались реформи Олександра II!

Якщо в позиції українського поета і можна знайти суперечність, то її слід було б відносити до всієї ліберально-демократичної ідеології, як вона сформувалася ще у XVIII столітті. А в добу Шевченка гуманізм набув закінченого виразу в постулатах політичного лібералізму, що не піддаються сумніву і сьогодні. Уже у французькій Декларації прав людини і громадянина 1789 р. проголошено чотири основних права людини: (1) свобода, (2) власність, (3) безпека і (4) право на опір насильству. Згідно з цим останнім, народ має природне право протиставити насильству тиранії свою збройну силу, тобто своє власне насильство. Цей останній пункт завжди був джерелом драматичних розладів у ліберальному таборі, оскільки лібералізові не властива ідеологія насильницьких, позазаконних дій. Однак невизнання права на опір насильству держави означала б вимогу покори тиранічним і деспотичним режимам, що не менш суперечить гуманістичним засадам лібералізму та, власне, і практиці ліберальних рухів. Російське самодержавство було найжорстокішим і найдеспотичнішим режимом в Європі, і якщо вибір між підтримкою ліберальних тенденцій у правлінні молодого царя та курсом на силове, збройне розв'язання проблеми належав до сфери конкретної практичної політики, то право пригноблених мас і пригноблених націй імперії на силовий опір самодержавній тиранії не підлягає сумніву з точки зору політичних і моральнісних принципів гуманістичного лібералізму.

<sup>1</sup> Іоанн, 4, 20.

Шевченко був поетом і митцем, а не практичним політиком, — більше того, в його творчості годі шукати жорстких нормативів політичної поведінки, його думка билася над вічними проблемами людства, не раз вступаючи в суперечність із самою собою. Тим не менш при всій своїй емотивності і схильності до спалахів гніву чи до надмірної розчуленості він проявляє уперту послідовність у відстоюванні основних своїх світоглядних гуманістичних засад. Особистий його життєвий досвід і емоційний склад визначав його непримиренне ставлення до тиранії і деспотизму у всіх проявах, і Шевченко безумовно був поетом опору насильству. Цілком логічно, що для нього найбільшим злочином була не надмірність насильницької відповіді на терор і деспотизм влади, а байдужість до владного деспотизму, в тому числі і байдужість самих жертв. Що не означає виправдання надмірностей і жорстокості помсти. Прийняття гуманізмом права народу на опір насильству не розв'язує всіх проблем, — навпаки, воно породжує безліч нових проблем моральності і правопорядку революції. Важливо лише, щоб революція не закривала очі на небезпеки свого переродження на деспотію, а революційне екстатичне «єдиномисліє» не затопило критичного самоконтролю.

З цими застереженнями варто повернутися до проблеми, сформульованої Шевченком як «за що Україну я люблю, чи варт вона огня святого». Якщо прийняти тлумачення образу Катерини з одноіменної поеми як символ України з її понівеченою долею, то відповідь видається простою: цінність матері-України є найвищою і абсолютною, за нею можна пролити і свою, і чужу кров, не замислюючись. Справа, звичайно, не зводиться до образу обманутої України-покритки, але доцільно звернутися і до нього. Тим більше, що в поемі «Марія» з її виразними аналогіями щодо «Ходіння Богородиці по муках» Пречиста виступає також в тій же ролі святої покритки. Проте, було б явним перебільшенням вважати, що і Богородиця була для Шевченка не чимось іншим як образом України.

Слід визнати, що Шевченкові взагалі не притаманна така однозначність символіки, коли поетичний символ відповідає певному об'єкту (денотату). Взагалі поетика Шевченка — це вже не барокова поетика з її символізмом, що мають раціональне розшифрування, а поетика художніх образів, насичених емоційним змістом. Символізм приймається і використовується остільки, оскільки він уже став мовою культури і сам читається в художньому ряду. Щодо символу матері і сина, то тут безумовно є цілий ряд коннотацій, але насамперед для Шевченка він пов'язаний з найціннішим, найвищим чудом в людському бутті — любов'ю:

У нашім раї на землі  
 Нічого кращого немає,  
 Як тая мати молодая  
 З своїм дитяточком малим.  
 Буває, інколи дивлюся,  
 Дивуюсь дивом, і печаль  
 Охватить душу; стане жаль  
 Мені її, і зажурюся,  
 І перед нею помолюся,  
 Мов перед образом святим  
 Тієї Матері святої,  
 Що в мир наш Бога принесла...

(«У нашім раї на землі»)



Т. Шевченко. Ілюстрація до поеми  
«Катерина»

Тлумачення і самої поеми «Катерина», і картини Шевченка, яка ілюструє її задум, в дусі безпосередніх патріотичних закликів уявляється надто спрощеним. Звичайно, Україна викликає у поета близькі почуття подиву і співпереживання, і він молиться до неї, як перед образами. Але сама молитва Шевченка мало нагадує покірливе прохання, — це радше діалог рівних, про що вже говорилося. І мати-Україна нерідко в поезіях Шевченка далека від образу абсолютного добра:

Погибнеш, згинеш, Україно,  
Не стане знаку на землі.  
.....  
Бо довго Довготерпеливий  
Дивився мовчки на твою,  
Гріховную твою утробу  
І рек во гніві: Потреблю  
Твою красу, твою оздобу,  
Сама розіпнешся. Во злобі  
Сини твої тебе уб'ють  
Оперені, а злозачаті  
Во чреві згинуть, пропадуть,  
Мов недолежані курчата!..

(«Осія. Глава XIV»)

Мотив «лютої матері» так само з'являється у Шевченка, як мотив осуду людству, не вартому Господньої любові («І праведно Господь великий, мов на звірей тих лютих, диких, кайдани повелів кувать, глибокі тюрми покопать» — «Пророк»). Це слова відчаю, гніву і водночас заклику мати встид перед Богом за нікчемність свого існування («бодай ті діти не росли, Тебе, святого, не гнівили, що у неволі народились і стид на тебе понесли» — «Один у одного питаєм...»).

Шевченко не творив політичних програм переходу до стану загального щастя і свободи. В руйнівній, деструктивній своїй частині його візії майбутнього обмежуються непримиренністю до пригноблення: «...Воно б може так і сталося, якби не осталося сліду панського в Україні» («І виріс я на чужині...»). Не більш виразна і позитивна програма. Але одне, в що поет вірив і на що надіявся, можна окреслити ясно: майбутнє повинне принести такий лад, в якому пануватиме самовіддана любов між людьми, образом якої і була для нього Велика Матір:

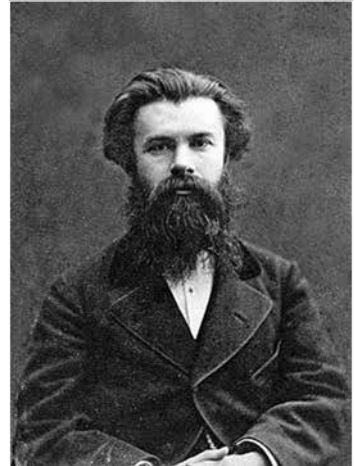
І на оновленій землі  
Врага не буде, супостата,  
А буде син, і буде мати,  
І будуть люде на землі.

## Спадщина Михайла Драгоманова

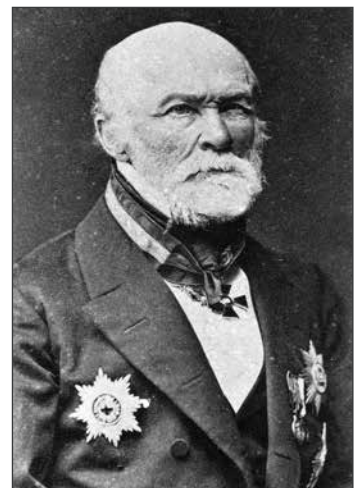
Михайло Драгоманов народився в м. Гадяч в 1841 році в дворянській небагатій сім'ї, закінчив Полтавську гімназію. За цією коротенькою довідкою криється декілька років напруженого життя, що вимагало від хлопчика, майже дитини, неабиякого розуму, такту і витримки. Ім'я Михайла з'явилося на шпальтах газет, про нього говорили відомі люди Російської імперії.

Скандальна історія з гімназистом Драгомановим полягала ось у чому. В гімназії вчилася гарненька дівчина, яка подобалася не тільки старшокласникам, але й деяким вчителям. Якось по людних місцях міста була розповсюджена листівка, в якій досить вульгарно описувалися чесноти нещасної гімназистки. Листівка була підписана прізвищем вчителя, якого терпіти не міг весь клас. Учитель вимагав розслідування і покарання. Сам же він і назвав підозрюваного в написанні цього листа. Ним був, на його думку, Михайло Драгоманов — учень старанний і здібний, авторитетний в школі і в місті, але — на думку деяких вчителів — надто неслухняний і самовпевнений. Невдовзі виявилось, що Драгоманов ніякого відношення до брудної листівки не має. Тим не менш вчитель, про любовні страждання якого сповіщала листівка, наполягав на покаранні Михайла. Покарання означало, що звинуваченого або випорють перед строем, або виженуть з гімназії з «вовчим квитком», без права вступу в будь-яку школу на території імперії. Звернутися із скаргою було нікуди — присуд школи не оскаржувався. На захист Михайла Драгоманова виступив попечитель навчального округу, знаменитий хірург Пірогов. Він наполягав на тому, щоб були створені правові норми дисциплінарного переслідування учнів. В боротьбу за Драгоманова включився журнал «Современник». Радикали засуджували виступ Пірогова за те, що той вимагав нормування покарань, а не заборону фізичних покарань взагалі. Про заборону різки годі було й думати. Врешті Михайло вистояв і переміг. Йому дозволили закінчити гімназію і вступити до університету.

Історія з виключенням гімназиста Драгоманова не мала продовження. Або, точніше кажучи, її продовженням стало все його життя. Драгоманов захищав не себе. Ішлося не про конкретну оцінку ситуації, про винуватість чи не винуватість конкретної людини в



М. П. Драгоманов



М. І. Пірогов

конкретних обставинах. Йшлося про те, чи була держава Росія правовою чи не правовою, як у великому, так і в малому.

Сюжет відчуження все настирливіше звучав у опозиційній російській культурі. Найвиразніше ми бачимо його в «Легенді про великого інквізитора» у Достоевського. Відданість букві закону може мати різні наслідки, в тому числі і протилежні задумам. Тим не менш ми прагнемо легітимізувати наші вчинки обов'язком кожного громадянина перед батьківщиною, загальними міркуваннями морального, високоетичного характеру. Не будемо забувати, що йдеться про епоху народницького терору. А «іти в терор» розумілося як виконання молоддю священного обов'язку перед народом.

Повертаймося до молодих років Михайла Драгоманова. Після університету він працює в тому ж Київському університеті Св. Володимира спочатку на посаді приват-доцента, потім — штатного доцента зі спеціальності, здавалось би гранично миролюбної — «антична історія». Давньому Риму, а ще вужче — історика Тациту присвячена його перша солідна праця. Драгоманов міг розраховувати на спокійну забезпечену кар'єру викладача і науковця. Однак склалося інакше. Він був виключений з університету за спеціальним розпорядженням царя. Цей «вовчий квиток» не був публічним, але діяв безвідмовно, як — набагато пізніше — телефонна вказівка «звідти». На превеликий жаль, «Журнал народного просвещения», а саме те його число, яке містить статтю — чи, краще сказати, книжку Драгоманова про Тацита, досі лежить на полиці наукових бібліотек, майже ніким не прочитане.

В цій своїй публікації приват-доцент Драгоманов наважувався обговорювати питання про те, що таке «прогрес» в історії людства, Уже в цьому полягав конфлікт Драгоманова з консервативною частиною учительства ще в гімназії. Що таке «прогрес»? Коли ми оцінюємо певний процес чи вчинки певної особистості з позиції «прогресивний — консервативний», ми повинні визначитися, в чому полягають критерії оцінки — незалежно від того, прийнятна для нас позиція, чи ні. По суті вже юнацький бунт Михайла Драгоманова торував шлях до етичної оцінки соціальної дійсності як передумови економічної, політичної та іншим оцінкам.

Драгоманов твердить, що розвиток знань, рух до нового в пізнанні, прийняття або відкидання гіпотез в суспільних науках мають бути такими ж у принципі, як і в природознавстві. Таку позицію часто називають позитивістською, що не зовсім точно, якщо мати на увазі специфічні риси позитивізму Конта або Маха. В части-

Зовсім уже викликом реакції і етичному та політичному консерватизму були висновки, до яких дійшов Драгоманов. А саме, на його думку, поступ в суспільному житті полягає в збільшенні свободи. Якою мірою — це складне питання, бо можуть бути конкуруючі розв'язання, може також виникнути моральна або правова колізія, але то вже справа конкретного дослідження.

ні загально-філософських та естетичних уявлень Драгоманов радше стояв на позиціях здорового глузду.

На той час в Росії ширився умонастрій, ворожий монархістському авторитаризму. Особливо тривогу уряду викликав національно-визвольний рух в так званому Царстві Польському, яке відійшло до Росії після поділу Польщі між Німеччиною, Австрією та Росією. Кинута Миколою I фраза про те, що він Польщу міг би відпустити, але Україну — в жодному випадку, роз-

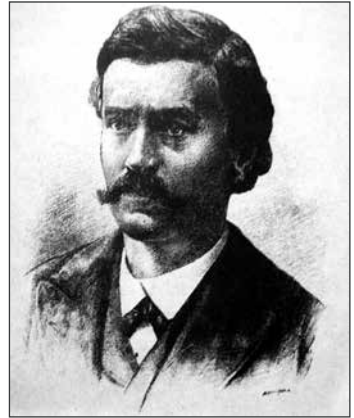
кривала глибинні механізми царської політики. Про Україну мало говорили, але мали на увазі завжди при обговоренні східноєвропейських проблем. Так, Росія зробила певний крок до самоуправління, організувавши т. зв. земства, до керівництва якими залучались місцеві дворяни — але на правобережній Україні земства не були дозволені, оскільки там великий вплив мало польське дворянство. Війська Росії комплектувались таким чином, що вихідці з України служили десь на сході чи на півночі. Найвагоміші представники українського дворянства, такі, як князь Репнін, генерал Міклашевський, губернський предводитель дворянства Троцинський та ін., ще в часи війни з Наполеоном намагались створити українське козацьке військо, але наштовхнулись на опір керівних правлячих кіл — і так далі. Не стільки польського елемента боялись при царському дворі, скільки українського — хоча й приховували ці свої страхи.

За цих умов утворення невеликих груп української інтелігенції, переважно студентської, становило загрозу режиму уже самим фактом свого існування.

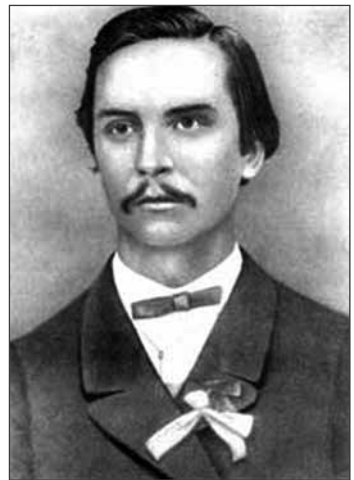
В Київському університеті склалися два гуртки молоді — більш демократичний, душею якого був письменник Олександр Кониський, і більш академічний, який очолював видатний історик Антонович. Подібних гуртків було декілька, врешті вони об'єдналися в одну спільноту («громаду»), яка активно поширювала свій вплив на інші міста та культурні центри. Про всякі ті збори відповідні двірники зобов'язані були доповідати поліцейському начальству, але про що там говорилося, на тих зібраннях, двірники не розуміли, і переважно залишалися на кухні, де їх пригощали до взаємного задоволення сторін.

Фактично кожне зібрання «громад», кожна доповідь і навіть кожен спів виконували одну й ту ж місію — формування українства як культури, виховання національно свідомих, політично орієнтованих на демократичні трансформації просвітян-ентузіастів, діяльність яких незалежно від їх кваліфікації та уподобань була спрямована на головну мету — розбудову української національної культури. На перших порах діяльність учасників і симпатиків мала власне культурницький характер, але вплив на учасників руху вона мала революціонізуючий.

Неформальним лідером «старої громади» був надзвичайно толерантний діяч і обдарований композитор Микола Лисенко. Це не випадкова обставина — лише віддаючи належне дискурсу епохи можна зрозуміти, чому музикант опинився на чолі культурно-політичного руху нації. «Співочі товариства» були серед тих організацій, які делегували свого представ-



В. Б. Антонович



М. В. Лисенко

ника до створеної навесні 1917 року Центральної Ради. Між іншим, це був син Антоновича.

Подальша історія боротьби за свободу досить проста за сюжетом, не складна для інтерпретації, багата документально. Більшість серед керівництва «Громади» становили прихильники культурницької орієнтації, Драгоманов же розумів, що настав час політиків. 1886 року стався розрив, що сприймався тим болісніше, що

Те спрямування політичної і культурної діяльності, яке завзято обстоював Драгоманов, можна характеризувати як націонал-демократичне.

йшлося також і про гроші. Спонсорів непокоїла політична спрямованість «Громади», керівництво все більше виявляло прихильність до напрямку, що його вважали тоді «лівим» і надто радикальним. Практично всю поточну роботу вели троє — М. Драгоманов, С. Подолинський і

М. Павлик. Жили вони певний час разом в Женеві, будинок, де знімав квартиру Драгоманов, давно знесли, меморіальну дошку все ж повісили — з дозволу господарів, на балконі. Драгоманов жив дуже бідно, хворів (аневризма аорти), він міг в будь-яку хвилину померти (і таки умер несподівано від розриву аорти 20 травня 1895 р. у віці 56 років).

І все ж про Драгоманова писати важко, бо слід узгодити віхи його життя і те, що про нього написано і що написане ним, з прийнятими й тоді і сьогодні класифікаціями.

Взагалі кажучи, політичну течію «драгоманівського» спрямування можна було б, здається, віднести до марксизму. Визначити його як марксиста допомогла б та обставина, що сам Маркс високо оцінив уявлення про суть марксизму, — у формулюванні, зрештою, правда, не Драгоманова, а Миколи Зібера, його найближчого друга. Про свою солідарність з викладом марксизму, зрештою, сам Драгоманов неодноразово висловлював високу оцінку дуже популярному в XIX столітті мислителю Прудону, якого марксистів всіх відтінків одноставно характеризували як діяча дрібнобуржуазного. З точки зору марксистської доктрини прудонізм є різновид ідеології дрібної буржуазії, оскільки він кваліфікує як дрібну буржуазію той клас суспільства, який живе власною працею (досить найняти хоч би одного підпомічника на сезон, і ти вже середня буржуазія). Цей приклад є одним із парадоксів соціального аналізу, якого не може подолати марксизм з його теорією товару.

Сам Драгоманов рішуче заперечував би свою приналежність до марксизму, спираючись на інші аргументи. Марксизму Драгоманов не приймав з огляду на «робесп'єрівський» характер марксистської етики, за те, що у них мета виправдовує засоби. Як підкреслював глибокий знавець історії української політичної думки І. І. Рудницький, Драгоманов на протилежність марксистам може бути охарактеризований як етичний соціаліст.

Філософія групи Драгоманова — це філософія автономної особистості, це не просто орієнтація на певний тип виробництва. Зрештою, суперники Драгоманова дорікали йому, що велике виробництво його мало цікавить. І дійсно, серед написаного цим мислителем досить скромне місце займають міркування про долю індустріальної Росії і України. Справа в тому, що Драгоманов — на відміну від його

сучасників — пов'язував соціалістичне майбутнє з тією соціальною групою, яку Маркс і Ленін називали дрібною буржуазією і яка значною мірою співпадає з групою населення, що її ми зevamo *середнім класом*. Миський середній клас поряд з селянством, на думку марксистів, вичерпав той соціальний ресурс, який він мав на зорі буржуазного суспільства, — і політична демократія за умов панування монополій неспроможна підтримувати соціальну рівновагу в суспільстві, в якому задущена вільна конкуренція.

Чи не закінчується все перейменуванням буржуазії на середній клас? Ні, оскільки з загальної картини суспільства випадають ілюзорні дієві особи. В центрі світобудови етичного соціалізму опиняється людська особистість, індивід не тільки осмислює себе як індивід, що вирішує власну долю і долю людей, з ним пов'язаних соціальними і психологічними зв'язками. Природа цих зв'язків, природа колективності взагалі — сюжет, що опинився в центрі уваги європейських філософів в другій половині XIX століття у формулюванні, близькому до кантівського: як можливе чисте мислення, запитував Кант, і кантіанець Зіммель вторив йому теж питанням: як можлива колективність?

Не можна розв'язувати великі загальнолюдські проблеми, не помічаючи їх взаємну пов'язаність з практичними питаннями повсякденності. Для Драгоманова це було питання про зв'язок індивіда і соціальних утворень, індивіда і суспільства. Організація суспільних структур таким чином, щоб верхня, абстрактніша система задач зводилась до нижніх, абстрактніших систем. В політичній організації суспільства це відповідало федеративному устрою держави. Чим далі від цієї ідеальної системи — тим жорстокішими методами доводиться керувати державою. Звичайно, ідеальних систем взагалі не буває, але в конкретних ситуаціях рішення повинні спиратись на певну осмислену систему взаємозв'язків. Тут в ході розміркувань у Драгоманова складається програмна система, яка містила і відповідь на сакральне питання про незалежність України. Вважалося в націоналістично налаштованих суперників мислителя колах, що Драгоманов далекий до ідеї національної незалежності, що далі гасла федеративності він не пішов. Вся справа в тому, як розумів Драгоманов федерацію. В правильно побудованій федерації практичні питання на кожній ланці розв'язуються лише тоді, коли його не можна розв'язати на нижчій ланці, спираючись на її ресурси. Україна як член федерації незалежних держав — це незалежна держава, і власне тому вона може використовувати ресурси цілого.

Зате Драгоманов чітко розумів, що партійно-політичні структури держави повинні бути організовані як цілком незалежні державні утворення, бо інакше через окремі суверенні партії вони будуть підпорядковані імперському цілому.



## Вернадський

*Вернадський Володимир Іванович (28.II. (12.III) 1863, Петербург — 6.I.1945, Москва) — видатний вчений та мислитель, організатор науки, український та російський громадський діяч.*



В. І. Вернадський

Родина Вернадських походить з тієї української нобілітованої старшини, яка увійшла до елітарних кіл інтелігенції Російської імперії: рід Вернадських ведеться від шляхтича Верни, учасника Хмельниччини, батько, професор І. В. Вернадський, — відомий економіст, один із перших пропагандистів англійської політичної економії в Росії, мати — племінниця вченого і українського громадського діяча, члена Кирило-Мефодіївського товариства М. І. Гулака (до кола цього товариства був близький і батько), дружина Наталія Єгорівна походила із родини Старицьких, родичами Вернадських була сім'я В. Г. Короленка. Дитинство В. І. Вернадського пройшло в Харкові, де тоді в банку працював його батько, після гімназії 1881 р. він поступив на природниче відділення фізико-математичного факультету Петербурзького університету, у

якому був тоді дуже сильний професорський склад; закінчивши університет, Вернадський подорожував Європою, вивчаючи музеї в Парижі і Лондоні, працював у Мюнхені і знову в Парижі. З 1890 р. Вернадський працює на кафедрі мінералогії Московського університету і займається науковою роботою. 1909 р. обраний академіком Петербурзької АН. Близький до українських і російських земських діячів, особливо дружний з І. І. Петрункевичем, Вернадський разом з ними стає одним із організаторів Союзу визволення, потім — Партії народної свободи (конституційно-демократичної партії, відомої як партія «кадетів») і увесь час, включаючи період революції та Громадянської війни, був політично близький до ліберального лівого центру. 1911 р. на знак протесту проти університетської політики уряду Вернадський разом з рядом інших відомих професорів подає у відставку і переходить на роботу в Академію наук. Після Лютневої революції, коли Міністерство освіти у Тимчасовому уряді очолював його друг С. Ф. Ольденбург, Вернадський був заступником міністра і керував перебудовою системи вищої освіти в країні. Після Жовтневого перевороту Вернадський переїжджає в Полтаву, звідки його викликає в Київ колега по партії і добрий знайомий М. П. Василенко, міністр освіти в уряді гетьмана Скоропадського, і разом з ним Вернадським бере керівну участь в організації Академії наук України, що її президентом він був 1918—1921 рр. Перед наступом більшовиків Вернадський виїжджає до Криму, де працює в Таврійському університеті, а потім за кордон. 1922 р. Вернадський повернувся в Росію, стає директором організованих ним Радієвого інституту (1922—1939) та

Біогеохімічної лабораторії (1928—1939, згодом Інститут геохімії і аналітичної хімії ім. В. І. Вернадського) в Москві. 1922—1926 рр. читав курс лекцій з геохімії в Сорбонні. Ще 1922 р. Вернадський відзначив виняткову роль атомної енергетики в майбутньому людства і ті колосальні проблеми, які викличе оволодіння нею. З 1915 р. очолював Комісію по вивченню продуктивних сил Росії (КЕПС), роботу якої відновив 1926 р. Лауреат Сталінської премії 1943 р. Почесний член багатьох академій та наукових товариств.

В. І. Вернадський створив наукову школу в галузі, що є проміжною між геологією, хімією та біологією. За висловом одного з його учнів, Вернадський реформував мінералогію, наповнив змістом геохімію і створив біогеохімію та радіологію. Його суто природничо-наукові праці присвячені аналізу структури Землі та поширення хімічних елементів під кутом зору хімії, вивченню ролі живої речовини в геологічних процесах. З 1916 р. головною науковою метою Вернадського стало вивчення живої речовини і життя як космічного феномену. Вернадський сформулював положення про біосферу та ноосферу як сфери впливу життя і людського розуму (терміни він почав вживати після того, як їх ввели французькі філософи Леруа та Тейяр де Шарден, що слухали його лекції в Сорбонні). Ідеї Вернадського мали не тільки екологічний зміст. Життя цікавило його насамперед як «особливий прояв чогось, в природі яскраво вираженого передусім в живих організмах, але можливо не тільки в них наявного» (Философские мысли натуралиста, М., 1988. С. 179). Йдеться про параметри природи настільки ж загальні, як маса і енергія, але придатні саме для характеристики життєвих процесів, — тобто, в сучасних термінах, про негентропійні, інформаційні параметри. Вчений був переконаний, що в термінах фізики і хімії не вдасться описати феномен життя, зате теорія, придатна для опису живого, зможе розгадати багато загадок науки про неживе. Це набагато випереджало науку його часу (ідея негентропії висловлена 1944 р. Шредінгером), і сам Вернадський розумів, що в його інтуїціях переважає філософія і можлива навіть містика. Саме тому його цікавили ті близькі до релігії уявлення, що їх розвивав о. П. Флоренський. Однак Вернадський залишався раціоналістичним мислителем і був переконаний, що згодом неясні візії набуватимуть точного наукового характеру, якщо вони мають серйозний зміст.

Звідси уявлення Вернадського про суспільно-політичну та культурну роль науки. Організуючи Національну академію наук України, Вернадський покладав надії на те, що вона зможе стати більш надійною опорою інтелектуальної свободи і духовної незалежності, ніж будь-які політичні організації. В цьому полягала суть його розходжень з М. Грушевським, який вважав небезпечним для національної самовизначеності української культури ґрунтувати її на природничих та технічних науках і орієнтуватися на україномовні наукові кадри, об'єднані гуманітарними науковими товариствами. Орієнтації Вернадського не були вільними від технократичних ілюзій,

Без вільної та незалежної особистості наука неможлива так само, як без науки неможлива культура, що плекає свободу і незалежність індивіда. Ні релігія, ні філософія не спроможні покрити, за його висловом, духовну єдність, що зв'язувала людство; це під силу тільки науці.

але вони дозволили створити у вигляді Академії наук надійну опору національної культури.

Вернадський був українським патріотом і закликав громадськість імперії до розуміння українських проблем. Як політик лівоцентристської орієнтації він підтримував федералістські перспективи України, поділяючи переконання, що «велика культура можлива тільки в великій державі» (С. Ольденбург). Ці настанови дозволяли йому співпрацювати з консервативно-ліберальною незалежною Україною Скоропадського, але після краху гетьманату на певний час йому, як і багатьом іншим представникам вищої української інтелігенції, білий російський рух уявлявся ближчим, ніж соціалістична УНР. Поверненню в червону Росію чимало сприяло те, що Вернадський високо оцінив перспективи українського національно-культурного відродження. На початку сталінського «великого переламу» Вернадський зробив спробу відстояти союзу та українську академії наук від партійного диктату (провал філософів-марксистів на виборах в АН СРСР, підтримка групи А. Кримського проти партійного керівництва України), а після невдачі зосередився на природничо-науковій тематиці, покладаючись на вторинні культурно-політичні наслідки науково-технічного прогресу. Сьогодні конкретні політичні рішення великого мислителя і гуманіста становлять чисто історичний інтерес, нетлінною залишається його духовна спадщина.

## Петлюра

Оцінка особистості Симона Петлюри залишається відкритим питанням, що будить гострі політичні пристрасті. Незалежна Українська держава, що має символіку Української Народної Республіки (УНР), повинна була б віддавати шану своєму лідеру — главі держави часів революції і Громадянської війни незалежно від того, чи приймає політичну ідеологію, якої він в ті давні часи дотримувався. Поставили ж поляки на найпочеснішому місці у Варшаві пам'ятник маршалу Пілсудському — адже це не означає, що вся Польща поділяє сьогодні його політичну філософію! Правда, істотна різниця між обома діячами полягає в тому, що Пілсудський виборив незалежність, а Петлюра — ні. Але це, можливо, робить постать Петлюри трагічною і більш гідною національної пам'яті.

Насправді дві обставини спроможні вплинути на оцінку внеску Петлюри в політичну історію України. По-перше, сучасна Україна є з юридичного боку спадкоємицею УРСР. 1991 рік зробив колишню радянську республіку незалежною, перетворив адміністративні кордони України на державні, усунув від влади Комуністичну партію, змінив гімн, герб і прапор, але зберіг місце УРСР в ООН, владну структуру, фінансову систему, вартість дипломів, ордерів на житло і інші форми державності. На відміну від республік Балтії, окупація яких ніколи не була визнана міжнародним співтовариством, Україна та інші республіки СРСР не вважалися насильно кимось загарбаними. З іншого боку, є поважні мотиви вважати нинішню незалежну Україну продовжувачем політичної традиції УНР. Це визнали і еміграційні політичні сили, які зберегли державні інсигнії УНР і урочисто передали їх демократично обраному Президенту України. Подвійний характер легітимації державності України повинен мати наслідки, які ще не до кінця осмислені.

Є і ще одна обставина, що впливає на оцінку Петлюри. Він був убитий в Парижі 1926 року молодим чоловіком єврейського походження на прізвище Шварцбарт, який, за його заявою, помстився колишньому Головному отаманові УНР за єврейські погроми, що їх чинили військові загоны української армії в роки Громадянської війни. Паризький суд виправдав убивцю — так само, як незадовго до того Берлінський суд виправдав убивцю Талаат-паші, одного з організаторів вірменської різанини 1915 р. в Туреччині. Можна сперечатися з різними оцінками бойових і моральнісних чеснот і вад так званих петлюрівців, але судова оцінка — серйозна річ, і тут не можна відмахнутися загальними словечками про недобросовісність суддів. Це була реакція європейського суспільства, і якщо вона була помилковою, це треба довести.

Отже, хто такий Петлюра?



Симон Петлюра

Симон Васильович Петлюра (10.05.1879—25.05.1926) народився і виріс в Полтаві в сім'ї міщан козацького походження. Закінчив церковно-приходську школу, з 1895 р. вчився в духовній семінарії, в 1898 р. став членом таємної української Громади, за що 1901 р. виключений із семінарії. 1900 р. група молоді, серед яких були і сини відомих українських національних діячів, заснували «Револьюційну українську партію» (РУП); на прохання її лідерів програмну брошуру партії написав молодий адвокат Михайло Міхновський. В цій нині широко відомій книжці він проголосив гасло самостійності України. Однак екстремізм окремих формулювань Міхновського став тоді ж предметом насмішок (особливо цитувалося з його «Десяти заповідей»: «Усі люди твої брати. Але москалі, ляхи, мад'яри і жиди це вороги нашого народу, як давно вони панують над нами і визискують нас. Україна для українців, тому виганяй з неї усіх ворогів-зайд»<sup>1</sup>). РУП після певних коливань не прийняла радикального націоналізму Міхновського. Еволюція політичних настроїв більшості РУПівців закінчилась тим, що 1905 р. на її основі утворено Українську соціал-демократичну партію (УСДРП). Партія взяла за основу Ерфуртську програму німецьких соціал-демократів, а в національному питанні обстоювала гасло автономії України в складі федеративної Російської республіки.

Петлюра був членом РУП з моменту її заснування, після виключення з семінарії став професійним політиком — одним із лідерів соціал-демократів. Займався партійною організаційною роботою, був політичним публіцистом, літературним і театральним критиком. В 1902 р., рятуючись від арешту, він виїхав в Катеринодар, де працював як історик над архівами Кубанського війська і — нелегально — в Чорноморській Вільній Громаді (філії РУП). В грудні 1903 р. заарештований, випущений на поруки, виїхав до Києва, потім до Львова для участі в партійно-організаційній роботі. З кінця 1905 р. — знову в Росії, друкувався в журналі «Літературно-науковий вісник» та різних газетах у Львові, Києві, Петербурзі, з 1909 р. — в Москві, де одружився з Ольгою Більською і заробляв на хліб, працюючи бухгалтером; з 1912 р. разом із Саліковським видавав російськомовний літературний та громадсько-політичний щомісячний журнал «Украинская жизнь». Тут він став авторитетним в українських національних колах політиком-публіцистом, 1914 р. його стаття в редактованому ним журналі окреслила позиції українських «оборонців» щодо участі Росії в війні. З 1916 р. Петлюра — заступник уповноваженого «Союзу земств» на Західному фронті. Тут застала його революція. А з літа 1917 р. Петлюра — одна з її ключових фігур на Україні.

Щоб краще уявити собі його політичні позиції, слід співставити їх з настановами основних політичних сил України 1917 року.

12 і 19 березня 1917 р. в Києві відбулися демонстрації під жовто-блакитними прапорами. Масовість другої з них (100 тис. учасників в Києві, 25—30 тис. у Петрограді) просто приголомшила городян. Досить згадати, що тиражі україномовних видань раніше не перевищували 5 тис. примірників. Тепер чимало студентів і гімназистів, лікарів і офіцерів, які українську мову сприймали як мову куховарок і мужиків, раптом відчували себе українцями. Це була рожева пора творення нового вільного світу, в якому, здавалося, здійсняться всі кращі сподівання. Саме в ту

<sup>1</sup> Цит. за: Горелов М. Передвісники незалежної України. К., 1996. С. 34.

весну формувалися політичні партії, і хотіли вони виглядати надзвичайно революційними, лівими і соціалістичними; за деклараціями і програмами сучасникам так само важко було їх розрізнити і класифікувати, як і нам в новій незалежній Україні — наші сучасні партії. Всі, здавалось, хотіли трудовому людові однакового щастя.

Ініціатива створення Центральної Ради належала Товариству українських поступовців (ТУП). ТУП утворено в роки Столипінської реакції на основі давніх Громад як об'єднання, що мало підтримувати всі прояви національного культурно-політичного руху, в тому числі і піклуватися про працевлаштування та матеріальні умови життя українських діячів. Це була водночас політична, культурницька і, так би мовити, профспілкова організація, що мала в разі можливості розгорнути бойові ряди «професійних українців». Голова ТУП професор-історик Михайло Грушевський був у засланні, і його обов'язки виконував Сергій Єфремов, юрист за фахом, літературознавець за покликанням.

На установчому засіданні 4 березня в клубі «Родина» молодше покоління зірвало плани Єфремова: національний український центр — Центральну Раду — утворено не як легалізацію ТУП, а як «коаліцію» його з різними українськими товариствами і групами, нерідко міфічними. Так, ініціатор цієї акції, син відомого історика соціал-демократ Дмитро Антонович представляв у Раді «співочі товариства». Повернувшись із заслання, Грушевський, ставши головою Центральної Ради, несподівано відвернувся від давніх колег і приєднався до молоді. В Центральній Раді тон задавали молоді лідери Української соціал-демократичної партії, а більшість належала до новоутвореної партії українських соціалістів-революціонерів (есерів). Грушевський примкнув до есерів.

В подальшому на політичну долю Петлюри істотно вплинули і Грушевський, і Єфремов. Давня неприязнь між Грушевським та Єфремовим відображала драматичну історію розколів між «батьками» і «дітьми» в Громадівському русі.

Єфремову виповнилось напередодні революції сорок років, Грушевському — п'ятдесят. Різниця не така вже й велика, але Грушевського сприймали як старика і одразу ж обізвали в Центральній Раді «батьком». Підставою для цього був і великий науковий авторитет історика України, і опаста професорська борода, і — не вікова, а ідейна — приналежність Грушевського до старшого покоління громадівців. Грушевський виріс на Холмщині, приїхав до Києва з Кавказу і залишився по-провінційному народницьким, тоді як Київ і Львів уже нуртували новітніми культурно-політичними течіями<sup>1</sup>.

Авторитетний і популярний вчений, М. С. Грушевський втілював об'єднавчі тенденції в українському національному русі, не вписуючись до жодного з конкретних політичних групувань і водночас за особистими рисами не дуже пасуючи до ролі загально-



М. С. Грушевський

<sup>1</sup> Див.: *Пріцак Омелян*. Історіософія Михайла Грушевського // Михайло Грушевський. Історія України-Руси. Том I. К., 1991.

го примирителя, яку свого часу так успішно відігравав доброзичливий неформальний лідер київської Громади композитор М. В. Лисенко. Лисенко, між іншим, і організував Український клуб у тому Київському домі по Володимирській 42, де через дев'ять років сформували Центральну Раду, якій судилося проголосити незалежність України.

Єфремов, на відміну від Грушевського, тримався в тіні і був лідером радше неформальним. В ці роки на першому плані завжди був його найближчий товариш і вихованець, літературознавець Андрій Ніковський. Смаки Єфремова були консервативні, він був рішучим ворогом всякого «модернізму», включаючи навіть неоромантизм Лесі Українки, і палким прихильником виховної, ідеологічно налаштованої національної народної літератури.



С. О. Єфремов

Спадкоємиця ТУП — партія Єфремова у квітні була названа партією соціалістів-федералістів; в її програмних заявах зазначалась приналежність до традиції Драгоманова. Насправді соціалізм Єфремова обмежувався народницькими традиціями, а федералістами називали себе тоді всі. Партію Єфремова—Ніковського можна віднести до *правого центру* національного руху, до того типу, який називають *націонал-демократією*.

Грушевський, працюючи у Львові, напочатку формально належав до галицької націонал-демократії, але на ділі намагався бути вище ворожнечі колишніх «народовців» з радикалами Франка і Павлика. Розрив галицьких кіл з Грушевським 1913 р., усунення його від керівництва Науковим товариством ім. Шевченка та журналу «Літературно-науковий вісник» стали наслідком рішення галицьких політичних партій в грудні 1912 р. підтримати Австро-німецький блок в очікуваній війні з Росією.

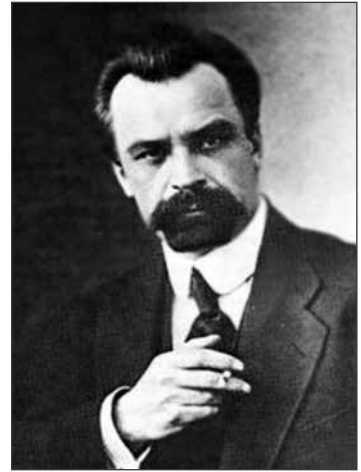
Грушевський розумів, що для Наддніпрянської України така позиція була б неприйнятною.

Майже всі східно-українські політичні групування орієнтувались на Антанту. Ніхто не заперечував проти основних положень програмової статті С. Петлюри «Війна і українці» в журналі «Украинская жизнь», в якій говорилось: «Якщо в найбільш критичні дні проби народи Росії виконують свої обов'язки у відношенні до неї, то в свідомість суспільства і його керівних кіл повинна просякти думка про надання цим народам і відповідних прав»<sup>1</sup>. Помірковані українські національні діячі розраховували на визнання своїх зусиль урядом Росії. Альтернативну позицію зайняла Головна Українська Рада, створена у Львові галицькими націонал-демократами, радикалами та соціал-демократами: «Побіда австро-угорської монархії буде нашою перемогою. І чим більше буде поразення Росії, тим швидше виб'є година визволення України»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. за: Українська суспільно-політична думка в 20 столітті. Т. I. Сучасність. 1993. С. 210.

<sup>2</sup> Цит. за: там само. С. 212.

Есерівські лідери були малоавторитетні, виразний і оригінальний Микита Шаповал не мав потрібних лідеру якостей, і в Центральній Раді на її есерівський загал найбільший вплив мали сорокарічні лідери УСДРП — освічений книжник Порш, талановитий літератор і промовець Винниченко, розважливий прагматичний Петлюра. Що ж до соціал-демократизму українських есдеків, то він попри визнання «Ерфуртської програми» залишається під великим знаком запитання. Робітничих мас України УСДРП за собою не мала. В кращі часи партія налічувала коло 5 тис. членів, і були це переважно інтелігенти національної орієнтації, що прагнули використати соціальні гасла для досягнення національної мети. Національний соціалізм чи навіть національний комунізм найбільш виразний у Винниченка, який готовий був прийняти у більшовиків всі соціальні програми — за однієї умови: визнання суверенітету України.



В. К. Винниченко

Моторошно стає від того трагічного відчуття приреченості, яким віє від визнань Винниченка. Все — з державністю включно — наперед приносилось в жертву майбутньому визріванню національної самосвідомості. Можливо, тут відчутна деяка його особистісна театральність і авантюризм, — але, читаючи пізніші спокійні висновки Шаповала про неминучість поразки УНР внаслідок тієї ж відсутності кадрів національного походження, переконуюєшся, що по-різному ця приреченість властива була якщо не більшості, то принаймні багатьом вождям української революції.

Основна задача Центральної Ради — перетворення етнокультурного і етнополітичного центру на державно-територіальний — вимагала насамперед погодження з іншими національними групами, оскільки територіальних виборів провести було неможливо. Цю задачу Центральна Рада розв'язувала дуже успішно. З осені вона виступала вже не тільки як репрезентант українського етносу, а як автономна загальнонаціональна влада на українській етнічній території (хоч і на дуже обмеженій території і з дуже обмеженими повноваженнями). Центральна Рада визнала чотири офіційні мови — українську, російську, польську та ідиш. Гасло «Україна — спільний дім усіх народів, що живуть на її території» остаточно перемогло ідеологію «Україна для українців», і восени було досягнуто певних компромісів з Петроградом.

В жовтневі дні, коли вирішувалася доля України і Росії, Всеукраїнський військовий з'їзд підтримав українську державність, але, на відміну від Центральної Ради, не засудив більшовицького перевороту, — солдати насамперед не хотіли війни і ненавиділи уряд і офіцерів з генералами. Обидві сили — червона і жовто-

Центральній Раді вдалося — незважаючи на брак кадрів із «свідомого українства» — опанувати надзвичайно складну ситуацію в Україні і перетворитися з національно-культурного об'єднання на політичну силу з державними функціями.



блакитна — нерідко видавались народній масі сумісними; можна було бути водночас і за гасло незалежної України, і за заклики «землю — крестьянам, война войне, мир хижинам, война дворцам».

Найвиразніше позиція національних політиків видна в боротьбі за українські національні збройні сили.

Сьогодні у багатьох авторів зустрічаємо звинувачення на адресу керівників Центральної Ради в тому, що вони, слідуючи соціалістичним догмам про заміну постійного війська загальним озброєнням народу, знехтували розбудовою армії, внаслідок чого Україна виявилася беззбройною перед обличчям ворога. Відповідних цитат з Винниченка чи Порша не бракує, — як, зрештою, таких же цитат із Лєніна і Троцького, що не завадило більшовикам створити боєздатну армію.

Насправді Центральна Рада дуже прагнула створити власні збройні сили. Боротьба Центральної Ради за власне військо становила один із вирішальних напрямків її політичної роботи. Справжня обмеженість Центральної Ради виявилася

в тому, що їй не вдавалося створити військо, водночас професійне і — на її погляд — надійне.

Ініціатива в військовому питанні належала не Центральній Раді, а групі правих радикалів. Молоді офіцери, що групувались навколо Міхновського, створили «клуб імені гетьмана Полуботка». За їх ініціативою і було створено

Причиною військової слабості Центральної Ради стали радикалізм в національному питанні і підкреслено «народницька» кадрова орієнтація, а не соціалістичні догми щодо «заміни армії загальним озброєнням народу».

першу українську частину — полк імені Богдана Хмельницького. «Полуботківці» були також ініціаторами скликання I українського військового з'їзду в травні 1917 р. Відкрити з'їзд намагався Міхновський, але сухенький Грушевський сердито відсунув його плечиком і сам взяв до рук керівництво з'їздом як голова Центральної Ради. Тут і з'явився на авансцені політичних подій Симон Петлюра, діяч напіввійськового, напівтилового Земського Союзу, заступник уповноваженого «Союзу земств» на Західному фронті, а після Лютневої революції — голова Українського комітету Західного фронту. Делегований цим комітетом на I український військовий зїзд, Петлюра був висунутий Грушевським і Винниченком на противагу «полуботківцям» у керівники з'їзду і створеного Центральною Радою після з'їзду Генерального військового секретаріату. Міхновський, особистість слабка і психічно нестійка, фактично перестав відігравати після цього активну роль; він закінчив життя трагічно — самогубством після чергового допиту в Київській ЧК у 1924 р.

Утворення національних частин і природна орієнтація їх на свій національний центр надихали Центральну Раду на рішучі кроки в протистоянні з Тимчасовим урядом. Першим в Росії зібранням, забороненим Тимчасовим урядом, став саме II Український військовий з'їзд, який представляв півтора мільйони солдат-українців. З'їзд відкрився у Києві 5 червня всупереч урядовій забороні, і саме тут як вияв протесту виникла ідея I Універсалу.

Центральна Рада добивалася від Тимчасового уряду формування військових частин за територіально-національним принципом. Уряд — за ініціативою вій-

ськових і насамперед генерала Корнілова — погоджувався на поступову «українізацію» військових формувань і розпочав її з 34 корпусу генерала Скоропадського. Таких українізованих частин Центральна Рада боялась чи не більше, ніж російських, бо вона не могла тримати їх під своїм контролем. Перший Український корпус Скоропадського був укомплектований значною мірою офіцерами неукраїнського походження або українцями російської культури. Центральна Рада зробила все, щоб і Український корпус Скоропадського було розформовано.

Чисельність військ, що присягали Центральній Раді, визначають по-різному — від 300 тис. до 1,5 млн. На момент Жовтневого перевороту в Києві військ, вірних Тимчасовому урядові, налічувалось коло 10 тис., вірних Центральній Раді — 8 тис., більшовикам — 6 тис. Основним «аргументом» проти Тимчасового уряду був відкритий 20 жовтня III Всеукраїнський військовий з'їзд, 965, а під кінець з'їзду — 2 тис. делегатів якого представляли 3 млн українців-фронтовиків. Днем пізніше відкрився в Києві Козачий з'їзд, налаштований щодо України агресивно вороже; однак, козачих делегатів було всього 600. Козаки поїхали на Дон разом зі штабом і орієнтованими на Росію військами Київського округу. Це й вирішило долю влади в Україні.

Як же сталося, що Центральна Рада, з такими труднощами без підготовлених кадрів створивши національний державний центр, так легко програла більшовикам? На виборах до Установчих зборів невдовзі після Жовтневого перевороту за українські національні партії в Україні і у фронтових частинах, розташованих в Україні, проголосувала переважна більшість електорату. Взимку 1918 р. ті напіврозкладені червоні частини, які спрямовувалися на оволодіння Україною, були нечисленні. Страшні п'яні загони Муравйова на київському напрямку налічували всього 700 чол. Єдиний і символічний бій, в якому українські частини були розбиті більшовиками, стався під станцією Крути 17 січня 1918 року; сили червоних оцінюються щонайбільше в 6 тис. бійців, їм протистояли українські національні частини в кількості всього 500 чол., з них 300 студентів і гімназистів. А в Києві ж налічувалося в жовтні коло 16 тис. бійців у різних сердюцьких полках, гайдамацькому курені та інших українізованих частинах!

Можна відзначити одну рису революційної епохи, яка властива також і більшовицькій революції. Революційні діячі енергію розпаду і розвалу старої системи як правило ототожнювали з енергією творіння нового ладу, енергією конструктивною. Насправді непоко́ра і невдоволення нерідко виливалися в галасування на мітингах, дезертирство і анархію. Людей, які готові були віддати своє життя за чітко сформульовані ідеали і вміли підкорити собі бунтівні маси, в будь-якій революції не так уже й багато.

Українська державність повернулася з німцями після підписання в Бресті Центральною Радою мирного договору. Це й визначило її долю. Одержавши (десь між Сарнами і Житомиром) звістку про підписання Брестської угоди, голова Центральної Ради Грушевський заплакав. Україна зробила вибір на користь німців, чого наддніпрянські політики завжди так боялись. І Центральна Рада, і її спадкоємець — гетьман Скоропадський, в очах українського населення асоціювалися з окупацією, яка ніколи не буває солодкою. Більшовики теж підписали мир в Бресті, але вони не привезли з собою звідти німецькі окупаційні батальйони.

Петлюра в кінці 1917 р. був усунутий від керівництва генеральним секретаріатом військових справ, виїхав на Лівобережжя, де організував «Гайдамацький Кіш Слобідської України», на чолі цього «коша» взяв участь в придушенні організованого більшовиками повстання заводу «Арсенал», що ненадовго повернуло владу Центральній Раді. Після перевороту Скоропадського Петлюра повернувся на роботу в організації Земств, а в липні 1918 р. був арештований гетьманською поліцією.

Треба визнати, що за гетьманату з'явилась якась примарна перспектива національної солідарності. Режим гетьманату, звичайно, був консервативним і авторитарним. Гетьман Скоропадський був таким же корпусним командиром, як і його колишній однополчанин і добрий знайомий Маннергейм. Але в Фінляндії Маннергейм, барон, генерал російської служби, до того ж швед німецького походження, зумів утримати авторитарний і консервативний режим аж до 1945 року, добившись високого рівня національної солідарності. В Україні урядові Скоропадського вдалося добитися внутрішньої стабільності, збити хвилю погромів і бандитизму, стабілізувати фінанси, нормалізувати торгівлю і створити сякі-такі передумови для економічного пожвавлення, принаймні в сільському господарстві. Звичайно, розвалу економіки, спричиненого світовою війною, гетьманат подолати не міг, але ситуація в Україні була незмірно кращою, ніж в Росії. Скоропадський спирався на кола ліберальної інтелігенції, зрештою, дуже поправілі після перевороту більшовиків; за нього було зроблено дуже багато для української науки і освіти. Гетьман намагався створити збройні сили України, наскільки це було можливо за умов окупації. Режим Скоропадського — це право-центристський авторитарний режим, але немає жодних підстав вважати його антинаціональним.

І все це розвалилося, як тільки розгром німецької армії на полях Франції та революція в Німеччині і Австро-Угорщині позбавили режим Скоропадського окупаційної військової опори.

Характерно, що націонал-демократія в особі УСФ Єфремова увесь час знаходилася в опозиції до гетьманського уряду, але це була, сказати б, «опозиція його яснотельможності». Було утворено опозиційний Національний союз, очолюваний Ніковським. Коли національно-соціалістичні партії почали готуватися до збройного повстання проти гетьмана, Єфремов занепокоївся і почав переконувати Винниченка і Шаповала, що гетьман, можливо, «одумається».

Після падіння право-центристського режиму гетьмана Скоропадського за контроль над Україною борються більшовики і уряд Української Народної Республіки (УНР). В роки Громадянської війни керівником і символом УНР був Симон Петлюра. Він став членом, а в лютому 1919 р. — і Головою Директорії УНР та головкомандуючим («головним отаманом») її армії.

Національно-соціалістичні діячі і тоді, і пізніше в своїх спогадах оцінювали режим гетьмана як «проросійський» і «антинаціональний», тобто під кутом зору радикально-національним.

Спроби відновити Центральну Раду не знайшли серйозних прихильників, що говорить про непопулярність її на той час. Директорія УНР була створена блоком опозиційних до гетьмана політичних партій чи груп — Національним союзом — як орган керівництва по-

встанням проти гетьмана і центр державної влади. Цей орган, звичайно, не мав жодних правних підстав і спирався лише на озброєних повстанців і чи не єдину дисципліновану регулярну частину — Осадний корпус, сформований з військовополонених-галичан. Корпусом реально керували майбутні провідники ОУН, офіцери-«січовики» з молодих галицьких націонал-демократів Євген Коновалець і Андрій Мельник. Сяку-таку легітимність Директорія одержала завдяки Конгресу Трудового Народу України, задуманому згідно з політичними настановами соціал-демократів і есерів як представник виключно «трудових класів» України.

Визначення поняття «трудові класи» виявилось надзвичайно плутаним. Директорія пропонувала «трудовому селянству», яке «встало з зброєю в руках до бою з панством», «по всій Україні з'їхатися у губернії і обрати своїх делегатів», які «будуть представляти волю як того озброєного селянства, що тепер тимчасово є у військах», так і мирних трударів. Іншими словами, право представляти «трудова селянство» надавалось *тільки повстанцям*. Надавалось право голосу «трудовій інтелігенції, що безпосередньо працює для трудового народу, се-б-то: робітникам на полі народної просвіти, лікарським помічникам, народнім кооперативам, служачим у конторах та інших установах». Щодо робітників, то Директорія висловлювала сподівання, що «не-українське робітництво» «забуде свою національну нетерпимість та прилучиться до всього трудового народу України»<sup>1</sup>. Зрештою була встановлена квота для делегатів від основних соціальних груп: 377 селян, 118 робітників і 33 «трудових інтелігента», та ще 65 делегатів від Галичини, бо саме тоді проголошено було «злуку» УНР і ЗУНР<sup>2</sup>. Система соціальних квот дуже нагадує більшовицьку «демократію» Рад, тільки орієнтована насамперед на селян.

Всі ці плани зірвала Громадянська війна та опір військових. Петлюра, Коновалець та отамани були проти залучення війська до виборів, побоюючись лівих настроїв повстанців та взагалі дистанціюючись від виборних інституцій під гаслом аполітичності війська. Трудовий Конгрес обирався за недемократичними принципами, і самі вибори проходили за умов, що виключали демократію. Директорія не була обрана Трудовим конгресом, а лише *визнана* ним. *Але це була все ж якась подоба народної легітимації*. У більшовиків України такої подоби не було.

Підстави влади Петлюри були блідою подобою цієї блідої подоби демократичної легітимності. Це особливо слід підкреслити тому, що сам Петлюра протиставив УНР гетьманській державі як таку, що боролась «за демократично-республіканські форми Української державності»<sup>3</sup>. Підготовку протигетьманської змови організували в основному Винниченко і Шаповал, що замінив націонал-демократа Ніковського на посту голови Національного Союзу. Директорія планувалась Національним Союзом у складі трьох осіб: Винниченка, Шаповала і Петлюри. Петлюра в змові участі не брав, бо сидів у гетьманській в'язниці як опозиційний земський діяч, але після звільнення був залучений до справи Винниченком. Шапо-

<sup>1</sup> Цит. за: *Винниченко В.* Відродження нації. Частина III. К.; Відень, 1920. С. 172—173.

<sup>2</sup> Див.: *Солдатенко В. Ф.* Українська революція. К., 1999. С. 617—618.

<sup>3</sup> Відповідь С. Петлюри на «Відозву Союзу Українських хліборобів» // Симон Петлюра. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 577.

вал, кимось чи чимось ображений, раптом відмовився увійти до Директорії, пославшись на втому. Замість нього есери запропонували професора Федора Швеця, діяча Селянської Спілки, а оскільки Директорія стала недостатньо представницькою, то до неї тимчасово було введено Андрієвського і Макаренка; потім про цю тимчасовість якось «забули». Французи вимагали усунути з Директорії Винниченка як соціаліста і Петлюру як... бандита, і Винниченко подав у відставку й виїхав за кордон. Петлюра ж виявив дивовижну цупкість до влади і став головою Директорії. Врешті від Директорії залишився Петлюра сам-один. Він «іменем Директорії затверджує всі закони і постанови, ухвалені Радою Народніх міністрів»<sup>1</sup>, а також призначає саму Раду Міністрів. Петлюра втримав владу навіть тоді, коли доля Директорії була вже вирішена і 1 грудня 1919 р. в Любарі отамани Волох, Божко і Данченко з погрозами вимагали його відставки. І перед загрозою смерті Петлюра влади не віддав; зрештою, отаманів влаштувала скарбниця, і, захопивши її, вони пішли до червоних.

Реально Петлюра був керівником держави Українська Народна Республіка на українських територіях всього близько двох років, в умовах Громадянської війни, при чому йому доводилось з величезними труднощами підпорядковувати собі стихію партизанських загонів, створених різними «батьками» та «отаманами».

Наскільки вдалим було зусилля Петлюри в ході збройної боротьби створити чітку військову організацію і об'єднати навколо національної інтелігенції та патріотичного офіцерства різні верстви українського народу і різні національні меншини України?

В оцінках Петлюри особливо нещадний Винниченко. У «Відродженні нації», книзі, що писалася, коли ще точилася війна, Винниченко погоджувався з оцінками діяльності Петлюри соціал-демократичною фракцією Центральної Ради, яка врешті замінила його на посаді Генерального секретаря військових справ Миколою Поршем: «Йому було поставлено в вину й його любов до парадів, як щодо зовнішніх ефектів, його нездатність до організаційної праці, його неуцтво в військових справах, його метушливість і саморекламу»<sup>2</sup>. Ті ж оцінки Винниченко повторив незадовго до смерті у своєму «Заповіті борцям за визволення». В оцінках Петлюри у Винниченка чується, можна сказати, ненависть і презирство до, на його думку, посереднього і безпринципного амбітного демагога, сіренького бухгалтеря, якого випадок виніс на першу роль в національній революції.

Близькі оцінки давали і вороги Петлюри з іншого політичного табору. Так, літератор М. М. Могилянський, що добре знав російську та українську еліту, писав про нього: «Симон Петлюра — трагічний символ сучасної України, значно більш (ніж Винниченко. — М. П.) національний; це впертий «хохол», дещо тупий, хитрий, недоук і самоук, але людина з настирливістю, характером і величезним честолюбством, отруєний трутизною влади, яка випадково звалилася йому в руки. Не теоретик і не мислитель — він один уміє організувати і діяти. Риси гайдамаччини живі в ньому, і німці знали, хто їм може знадобитися у відповідний момент, бо

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 143.

<sup>2</sup> Винниченко В. Відродження нації. Частина II. К.; Відень, 1920. С. 218.

Петлюра майстерно орієнтується у важких положеннях, уміє впливати на людей і організувати їх»<sup>1</sup>.

З протилежних оцінок найпереконливіше звучать рядки з щоденника С. Єфремова, написані ним після убивства Петлюри: «Петлюру знав я, либонь, з 1905 р. Ближче до його придивився р[оку] 1907-го, коли він був за секретаря в «Раді». І ближча знайомість була не на його користь. Багато було в йому тоді есдечеського духу — хвастливости, доктринерства і несерйозности. Були й неприємні штучки, через які довелося йому відмовити від секретарювання в «Раді». Потім зняв він безглуздий похід проти Садовського в «Слові» і мені довелося вступитися в цю полеміку. Потім він зник — у Москву. Коли я стрівся з ним там уже в 1912 р. в редакції «Украинской жизни» — я не пізнав колишнього Симона: виріс, споважнів, розвинувся, занехаяв свої колишні витівки. В Центральній Раді в 1917—1918 рр. він був одним із найбільш вдумливих і розважних політиків. По тому, як уступив він до Директорії, я з ним мало стрівався, але кожного разу робив він гарне вражіння. Люде, що з ним працювали за останніх, найважчих для країни, часів, кажуть, що це був справжній державний муж з умінням поводитися з людьми, обернутися в скрутних обставинах, підбадьорить серед бою, виказати особисту сміливість, що так чарує простих людей. В усякому разі одно нестеменно: це була єдина безперечно чесна людина з усіх, що їх революція винесла у нас наповерх життя»<sup>2</sup>.

Важко судити сьогодні про здібності Петлюри, міру його обдарованості, оригінальність його рішень як Верховного Головнокомандуючого («Головного отамана») армії УНР та одноосібного керівника держави. Неточно було б навіть сказати «диктатора». Петлюра не мав такого революційного авторитету і темпераменту, як Винниченко, тим більше не був таким беззаперечним вождем, як Пілсудський. Зокрема, не любили Петлюру галичани. Коли після скинення гетьмана обговорювались перспективи організації влади, Коновалець запропонував стати диктатором Винниченку; той відмовився. Офіцери Старшинської ради пропонували Директорії такий тріумвірат: Петлюра, Коновалець, Мельник. Тоді фактичним диктатором був би Коновалець, і це не пройшло. Нарешті військові вирішили, що нехай уже все лишається, як є.

Опинившись після Винниченка на чолі Директорії, Петлюра не мав міцного опертя ні серед політиків, ні серед військових. В ході війни Головний отаман то ішов на компроміси з різними самостійними ватажками, — Волохом, Стрюком, Оскілком, Болбачаном, Семусенком, Мордалевичем та іншими, — то боровся з їх заколотами і окремих найбільш непокірних, якщо йому вдавалось, навіть розстрілював. Найрадикальніші елементи критикували Петлюру за нерішучість і вимагали диктатури. Петлюра не наважувався на відкриті переслідування неслухняних старшин і радше діяв приховано, покладаючись на спецслужби, організатором і керівником яких був начальник його особистої охорони і контррозвідки Микола Чоботарів.

<sup>1</sup> Могиланский Н. М. Трагедия Украины // Революция на Украине по мемуарам белых. М.; Л., 1930. С. 119.

<sup>2</sup> Єфремов Сергій. Щоденники, 1923—1929. К., 1997. С. 379—380.

Через своїх людей Петлюра намагався тримати під контролем і оперативне керівництво армією. Отаман Юрій Тютюнник пізніше писав: «...Петлюра таємно від мене розпочав вести повстанську політику на Україні... Його посланці, ідучи на Україну, все чинили всупереч директивам Штабу, хоча їх підписував він же. Переважно Петлюра використовував з цією метою людей, чия карно-злочинна діяльність була вже доведена Штабом... Ці люди, потрапивши на Україну, воювали один з одним. Вони влаштовували провокації, і взагалі своєю поведінкою виправдовували дану їм назву “бандити”»<sup>1</sup>. Навіть з врахуванням того, що писалося це вже під контролем чекістів, слова Тютюнника відображають атмосферу в військовому керівництві.

Він був однопілляком Сталіна і мав таку ж освіту — незакінчену духовну семінарію. На відміну від Джугашвілі, що після семінарії служив не за покликанням — в обсерваторії — короткий час і без усякого задоволення, Петлюра після виключення працював в кубанських архівах під керівництвом історика Щербини і мав смак до історичного дослідження. Рано заангажований в політику, здібний, але без систематичної освіти, Петлюра не надто яскравий як журналіст. І все ж за усім ним написаним і зробленим криється, можна думати, особистість цільна і сильна.

В психічному складі Симона Петлюри спостерігається певне зміщення в бік егоцентризму, — чи, може, він був травмований несподіваною владою та історичною місією. Егоцентризм не тотожний егоїзму; може, такий егоцентрик поділився б останнім шматком хліба, але не владою. Звідси і слабке відчуття реальності, що при упертості Петлюри знаходило вияв зокрема у невиправданому оптимізмі; звідси ж, можливо, і потяг до частого в його риториці жорстокого образу крові і жертви. Людина практично метка і розумна, Петлюра в охопленні ситуації в цілому часто видавав собі самому бажане за дійсне.

Петлюра протиставить себе прихильникам «безличного інтернаціоналізму»: «їх серце нікого не любить: дух їх не горить полум'ям любови й добра найближчому другові — народу своєму, дух їх не може охопити любов'ю й дальших друзів, коли нездатні полюбити ближніх». «Лише любов до власного народу є

джерелом до всесвітнього братерства. Любов до власного народу вчить любити й інших»<sup>2</sup>. Ми бачимо тут традиційну позицію «не любиш етнічно близьких — не любиш чужих», яку, зокрема, яскраво виразили в російському патріотизмі Достоевський, в єврейському — Жаботинський.

Свій патріотизм Петлюра виразно протиставить ідеологіям, які на перший план виносять соціальні цілі: «Сліпими є ті люде, котрі думають, що патріотизм може бути класовий чи груповий. Класові й групові стремління є шкідливими для добра цілого народу, бо вносять над-

Ідея, якою поглинений Петлюра до кінця, — ідея української національної державності. Її підпорядковані всі його політичні програми, і в цьому розумінні слова його можна назвати націоналістом.

<sup>1</sup> Див.: Сідак В. С. Національні спецслужби в період Української революції 1917—1921 рр. К., 1998. С. 224.

<sup>2</sup> Див.: Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 538, 539.

щерблення в єдність змагань та сіють незгоду між поодинокими частинами народу або й ділять народ на окремі групи»<sup>1</sup>. Отже, вихідний пункт всієї стратегії Петлюри — національна солідарність. Звідси непримиренність між Петлюрою та Винниченком чи Шаповалом.

Треба сказати, що Петлюра не був агресивним ксенофобом, зокрема не був і антисемітом, про що свідчать численні опубліковані матеріали. Але для Петлюри людина була в першу чергу представником національної спільноти, а потім уже доброю чи злою, союзником чи противником; і він готовий був дружити — і переконаний був, що дружив — з єврейством як громадою. Своє бачення співвідношення особи і нації він формулює виразно: «Вслід за дев'ятнадцятим століттям, століттям розвитку індивідуальності, йде вік національності, національної індивідуальності, котра мусить розвинути всі свої благородні сили і приблизити час всесвітньої рівності і братерства»<sup>2</sup>. *Не особистість, а нація* є суб'єктом і історичною індивідуальністю — цю романтичну філософію XIX ст. Петлюра вважає філософією майбутнього.

Не випадково підтримку Петлюра отримав саме від Жаботинського. Щоправда, Петлюра, вірно визначивши російську імперську державність як головну політичну небезпеку для України і відмовившись від усяких компромісів з білими і червоними, все більш непримиренним ставав до всього російського (звертання «до книжок, написаних Московською мовою», «отруює і деморалізує» читача<sup>3</sup>) і навіть деградував — його останній памфлет щодо «московської воші» просто незручно читати.

Тим більш неправий і тенденційний Винниченко, звинувачуючи Петлюру в безпринципності за те, що той редагував часопис «Украинская жизнь» російською мовою. В певному розумінні Винниченко більший націоналіст, ніж Петлюра, бо він був готовий ради нації, заради «української ідеї» на союз із самим дияволом, просився в Радянську Україну — з високими цілями, зрозуміло — навіть в страшні роки колективізації. Петлюра був прямолінійніший і упертіший.

Ще треба «довгі століття» засвоювати національні багатства, а ми «одразу скакаємо аж до ролі Фауста на земному світі».<sup>4</sup> Згадка про Фауста адресована до європеїста і модерніста Винниченка — автора «Записок кирпатого Мефістофеля».

Людність України поставлена була перед вибором — або насамперед розв'язання соціальних проблем і на першому плані — вдоволення земельного голоду селянства, або спочатку незалежна Україна, а потім уже реформи.

Обидва гасла підтримувала найчисельніша, найемоційніша і найстихійніша політична партія — українські есери; коли ж виявилось, що треба вибирати, УПСР

Первинність національного і надінтернаціональним визначає і культурну орієнтацію насамперед не на європеїзм, а на засвоєння власної спадщини.

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 539.

<sup>2</sup> Там само. С. 546.

<sup>3</sup> Лист до генерала В. Петріва // Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 512.

<sup>4</sup> Там само. С. 546.



розкололась приблизно навпіл. Правий «Центр» пішов за Шаповалом, віддавши пріоритет самостійності, ліві — «боротьбисти» — пішли за Михайличенком, Василем Елланом, Гриньком, Любченком та іншими аж до пізнішого вступу у КП(б)У. Аналогічний розкол відбувся і в УСДРП. Винниченко коливався, Порш був рішуче і проти лівих, і проти диктатури отаманів, за парламентські і європейські шляхи; ліві організували фракцію «Незалежних», що потім виокремилася в партію. Характерно, що Винниченко, врешті схилившись до лівих, обстоював ідею червоного революційного блоку Росія—Україна—Галичина—Угорщина<sup>1</sup>. Тут виявилась певна спільність антагоністів: ідея «червоного пояса» підтримувалася послідовними лівими комуністами, бо приблизно відповідала уявленим маршрутам «світової революції», і тому пізніші «троцькісти», хоч би як це виглядало парадоксально, були меншими централістами, ніж російсько-комуністичні «державники». Ліві революціонери Винниченко і Троцький з різних боків ішли до однієї політичної конфігурації.

Твердо незалежницька позиція Петлюри орієнтована на національну солідарність, а не на «багатовекторну стратегію» з двома одновартісними цілями — національною і соціальною. І треба визнати, що з цієї точки зору його прагматичні настанови і конкретні кроки були послідовнішими і ефективнішими, ніж політика лівих.



Мітинг під час проведення III Військового з'їзду. Київ. 2 листопада 1917 року

<sup>1</sup> Див.: Солдатенко В. Ф. Українська революція. К., 1999. С. 646—683.

Петлюра відразу взяв курс на постійну армію, здійснюючи щодо її офіцерського корпусу ту політику, яку реалізували більшовики в Червоній армії. Провідні керівники його армії походили з російського офіцерства і навіть із армії Скоропадського. Між іншим, Шаповал прямо протестував проти використання російських офіцерів в армії УНР, як відповідно ліві комуністи і «військова опозиція» в червоній Росії. Від початку Петлюра орієнтувався не на німців, а на Антанту; за свідченням організатора масонської ложі «Молода Україна» Моркотуна, колишнього секретаря Скоропадського, Петлюра увійшов навіть до цієї зв'язаної з західними лібералами ложі. На шляху до Антанти стояла непримиренна російська генеральська хунта. За цих умов Петлюра як прагматичний державник не вірив у можливість компромісів з Денікіним і Врангелем і покладав надії на антикомуністичний блок Румунії, Польщі, держав Прибалтики («Чорноморсько-Балтійський союз») і насамперед на Польщу — незважаючи на важкі проблеми з Галичиною і Волиною, що одразу виникли на ґрунті польського націоналізму. А приєднання України до такої проантантівської комбінації могло здійснитися тільки власними українськими державницькими силами. Тут Петлюра був абсолютно правий.

Петлюра виявляє незвичну для соціаліста схильність до православних відправ, підтримує діяльність свого міністра — Івана Огієнка (митрополита Іларіона), вірить в посилення релігійного руху на Україні. Але релігійність Головного отамана якась вторинна щодо національної ідеї. «Натхненна, величава постать Христа, могуча особа Будди, світле обличчя Сократа — ці величні образи встають перед нашими очима як символи неземної любові до свого народу, як велетні-оборонці щастя, слави й розквіту рідних націй»<sup>1</sup>. Христос як єврейський патріот — це щось дивне, не кажучи вже про Будду, про якого Петлюра знав явно небагато. Але, якщо йдеться про релігію і патріотизм, то до чого тут Сократ?

Єдине, що об'єднує всіх трьох — це ідея *жертви*, жертвенної цикути. У виступі на Шевченковому юбілеї в березні 1921 р. Петлюра говорить про засновану Тарасом Шевченком «*національну віру*» так само, як в статті про патріотизм — про віру Христа і Сократа. До речі, нагадує він і про жертвність великого Кобзаря. Петлюра відзначає «велике значіння віри, яка все не покидала Шевченка, яка його спасла, і при аналогії з нею тої віри, яку ми маємо, правдивість нашої справи, яка нас, Слава Богу, не покидає і яка нас спасе»<sup>2</sup>.

Відчутні месіаністські мотиви в самооцінці Головного отамана, як і готовність до великої жертви, якою він мусить впасти. Не випадкова риторика, в якій він безпосередньо звертається до народу як його «батько». Так, 21 вересня 1920 р. Петлюра видає «Наказ населенню України» (!), в якому заклики закінчуються словами: «Я вимагаю цього»<sup>3</sup>.

Петлюра був глибоко переконаний у величч української державної ідеї і відчував своє особливе покликання в її втіленні. При цьому ідея національності і патріотизму набуває у нього досить дивного напіврелігійного характеру.

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 539.

<sup>2</sup> Там само. С. 397.

<sup>3</sup> Там само. С. 253.

Звідси, від розуміння національної ідеї як чогось майже тотожного релігійній вірі, і ставлення Петлюри до політичних партій. Урядові комбінації він будував при опорі на невелику групу партійних діячів, в тому числі соціал-демократичних — Мартоса, Мазепу, Ливицького та деяких інших. Однак в лютому 1919 р., коли УСДРП засудила диктатуру і зажадала від членів партії покинути Директорію, Петлюра вийшов із партії, та й пізніше його членство в партії було позірним. Він ясно висловився про свою надпартійність: «Такі вузько партійні доктрини, як, приміром, у нас соціал-демократична та до них подібні чисто класові програми, у нас не лише не мають права репрезентувати на провід народом, але мусять існувати до певного часу лише теоретично і не вимагати диктатури над Україною для своїх 5—8 % співчуваючих!»<sup>1</sup>

А як же з реальністю багатопартійної системи в Українській республіці? Багатоманітність доктрин і програм «для осіб є корисною, для народів приносить це величезну шкоду»<sup>2</sup>. Петлюра розглядає міжпартійну боротьбу як непорозуміння, розбещеність і наслідок впливу Москви. Він кваліфікує як «вплив Московщини, її хворої культури з великими контрастами (все — або ніщо)» роботу тих українців, які «певними сторонами своєї діяльності прислужилися народові нашому, але під час його державної творчости своєю недісциплінованістю, невірним розумінням шляхів та методів державного будівництва проробили гадючу, паскудну працю, — по своїм наслідкам гіршу від тої, яку завдає зрадник свідомий». Йдеться про Винниченка, Грушевського «і того антипода їхнього, як неурівноважений та хаотичний С. Шемет»<sup>3</sup> (правий радикал, близький до Міхновського. — М. П.).

Чи не єдина політична сила, якій Петлюра висловлює повну довіру, — це націонал-демократія Єфремова. Єфремов, всі роки Громадянської війни проживаючи в Києві на Гоголівській вулиці, часом — нелегально на Пріорці, очолював «Братство української державності» (БУД) — політичний центр, подібний до тих, які створювались антибільшовицькими силами в Москві і час від часу розкривалися ЧК. БУД проіснував з 1920-го по 1924 р. За згодою БУД було здійснено «Зимовий похід» Тютюнника 1921 р., за деякими даними, Єфремов був членом підпільного Центрального повстанського комітету (Цупкому)<sup>4</sup>. Єфремов, дивлячись на будинок, де був колись Український клуб, згадував, як вітали Директорію, шанували обідом Симона Васильовича, прощалися, виряджаючи «на жертву» «Славка» — Прокоповича, Саліковського і т. д.<sup>5</sup> «На жертву» відправлено з Києва при відступі поляків керівний склад нового уряду Петлюри — прем'єра В'ячеслава Прокоповича, міністра закордонних справ Андрія Ніковського, міністра внутрішніх справ Олександра Саліковського. Не випадково в листі до Прокоповича з приводу 25-літнього юбілею літературно-наукової діяльності Єфремова Петлюра просить порушити на Раді Народних Міністрів питання про форму виразу пошани і оцінки заслуг Єфремова<sup>6</sup>. Пригадаємо і високу оцінку Петлюри в щоденнику Єфремова.

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 544.

<sup>2</sup> Там само. С. 543.

<sup>3</sup> Там само. С. 533.

<sup>4</sup> Див.: Курас І., Левенець Ю., Шаповал Ю. Сергій Єфремов і його щоденники // Єфремов Сергій. Щоденники. 1923—1929. К., 1997. С. 14—15.

<sup>5</sup> Там само. С. 566.

<sup>6</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 214.

Можна упевнено говорити, що Петлюра, відкидаючи всяку партійну різношерстність, політично найближчим був до націонал-демократів Єфремова, а націонал-демократи Єфремова політично і організаційно були найбільш надійними «петлюрівцями».

Висока ідеологія сприймається масами в тому здешевленому і розтиражованому вигляді, та ще й через тих людей, які від імені цієї ідеології діють. Культурний та політичний рівень тих людей, що репрезентували для українського міста і села незалежну Україну, був невисокий. Петлюра сам почасти був винний в тому, що всі ці люди звалися «петлюрівцями» — він самочинно після протигетьманського повстання сам-один підписав звернення до народу України, давши своє ім'я всім, хто взявся за зброю. За умов масових повстань доводилось не творити армію на базі фахового кістяка, а підпорядковувати собі стихійно виниклі повстанські загони. Цієї задачі політична і військова структура УНР розв'язати не зуміла. Непослух, заколоти або й зради батьків-отаманів, єврейські погроми, самочинні жорстокі розправи з вороже настроєними елементами населення, зрештою, пияцтво і розкрадання захопленого у гетьмана 50-мільйонного фонду — все це призводило до того, що влада Головного отамана поширювалася реально на кілька десятків кілометрів від його штабного вагону.

Петлюра ніяк не міг сприйняти реальної картини отаманського всевладдя в формально підконтрольній йому Україні. Звинувачення його війська в насильствах він сприймає як ворожий наклеп. Авторів відозви правого Союзу хліборобів, де говорилось про «отаманські загони ріжних назв», які «доказали повну слабкість перед ворогом», про «дотеперішні засоби боротьби та військової організації нахилом до реквізицій, а часом і грабунків», Петлюра відповідає: «Тільки сліпа, партійна заскоружливість та сектантство могли водити тою рукою, яка повиписувала наведені нами наклепи і напасті. Тільки одірваність од народу і класовий егоїзм могли надати нашому війську певних рис — дезорганізованого, аморального, не здатного до боротьби і перемоги чинник, яким він виступає в освітленню “Союзу Українських хліборобів”»<sup>1</sup>.

З таких же позицій слід оцінювати і ставлення Петлюри до єврейських погромів.

В урядах УНР завжди була посада міністра єврейських справ, яку до кінця обіймав Пінхас Красний. Тим курйозніші рядки з листа Головного отамана П. Красному від 29 грудня 1920 р. про «пресову кампанію проти української справи взагалі і Уряду УНР зокрема за єврейські погроми»: «Звичайно, підстава цієї кампанії криється не в погромах, яких в дійсності не було (!), а десь глибше, в тайниках європейської дипломатії, і провадиться особами, яким в даний час потрібно здискредитувати українське питання... Якщо де може і траплялись випадки, коли офірою якогось нападу був єврей, то в цьому були винні банди роз-

На відміну від білих генеральських урядів, Петлюра намагався припинити хвилю страхітливих погромів, що тільки в 1919 році на Україні забрали коло 120 тис. життів нещасних і беззахисних єврейських обивателів міст і містечок.

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 577.

бійників, яких після більшовицького панування залишилось чимало і яких одразу не можна було знищити. *Про погроми, про масові грабіжництва та вбивства я нічого не знаю і навіть не припускаю, щоб це могло бути*<sup>1</sup>(курсив мій. — М. П.).

А через три місяці, 18 березня 1921 р., Петлюра пише звернення до населення України щодо недопущення єврейських погромів: «Кати наші — більшовики скрізь поширюють чутки, що буцімто українські повстанці нищать єврейське населення. Я, Головний Отаман Українського Війська, не вірю цьому, не вірю, бо знаю нарід український, який, утиснений грабіжниками-завойовниками, сам не може утиснути народу іншого, що так само страждає від більшовицького панування, як і він». Повторивши слова про «сльози, якими єврейське населення провозало відступаюче наше військо», з якими він звертався до Красного, Петлюра закінчує патетично: «Як Головний Отаман Війська Українського, я наказую вам: більшовиків-комуністів і інших бандитів, що роблять єврейські погроми та нищать населення, карати безпощадно і, як один, стати в оборону бідного змученого населення і через наші військові суди розправлятися з бандитами негайно»<sup>2</sup>.

Чи не була це хитрість двоєдушного отамана? Уже упавши на паризьку бруківку після пострілу молодого єврея, Петлюра, кажуть, простогнав: «За що?» В реальності, якою він її бачив, погромів «в дійсності не було» — принаймні він робив все, що міг, аби «окремі антисемітські прояви» припинити.

Про те, наскільки Петлюра літав у хмарах, свідчить хоча б визнання (в серпні 1918 року!)<sup>3</sup> найбільшою помилкою Центральної Ради те, що вона не провела мобілізації резервістів до армії — хто б тоді, коли все розвалювалося, послухав наказів про мобілізацію, та й де був той провінційний апарат Центральної Ради! Винниченко та інші національно-соціалістичні політики цілком вірно вбачали слабкість національної держави в тому, що за нею не йдуть маси. Петлюра не бачив інших причин поразки, крім недисциплінованості і неслухняності виконавців. В листі до начальника Генерального штабу армії УНР Вс. Петрова він визнає крізь зуби, що «спроба реставрації наших державно-будівничих змагань (починаючи з 1917 р. і аж до сьогодні) захопила нас в *такім стані організації наших сил, національної дисципліни та підготовки і уміння державними справами керувати*, який не міг подолати деструктивних елементів нації, а через те не дав можливості опанувати цілою територією, що її заселює українська нація...»<sup>4</sup> (курсив мій. — М. П.). Ось цей стан неорганізованості, «деструктивні елементи» — все, що відповідало за провал спроби державного будівництва.

Петлюра на практиці добре знав ціну своїм військовим співробітникам, як партизанським отаманам, так і кадровим офіцерам. В іншому листі до генерала Петрова, якому він довіряв, Петлюра пише: «Так само наші неудачі новітньої історії України (1917—1921) показали мені, що різного рода деструкційні явища, як от бунт Оскілка, Болбачана, Волоха, як недисципліновані заходи г. Омеляновича-Павленка з його кустарними авспіціями та аргументами, як невгаваюча опозиція ген. Сальського і ин. анальогічні явища походять не тільки від злої волі одних

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 345.

<sup>2</sup> Там само. С. 495, 407.

<sup>3</sup> Там само. С. 46.

<sup>4</sup> Там само. С. 427.

(Оскілко), безволля других, яке тягне за собою підлягання волі других (Болбачан), неуміння орієнтуватись в складних обставинах політичного життя (Омельянович-Павленко) третіх і, нарешті, од амбіцій та хворого честолюбства четвертих (Сальський), але ще й од того, що нашій армії взагалі, а командному складу її зокрема і особливо не можна було... прищепити єдності думок, кажучи инакше, об'єднати його єдиною доктриною»<sup>1</sup>. (Михайло Омелянович-Павленко, полковник російської армії, був командуючим діючою армією УНР, а генерал Володимир Сальський, теж російський високий штабний офіцер — військовим міністром, інші отамани — самодіяльною «регіональною елітою»).

І вже після остаточної поразки, діючи на території Польщі, Петлюра дає вказівки про налагодження державницької ідеологічної роботи та спецслужб через культурно-освітню та розвідувальну і контррозвідувальну *управи Генерального штабу*, про національну архітектуру українських церков та інші невідкладні задачі розбудови держави... Можна було б вбачати в цьому тоталітарний синдром, якби все те не було вже маханням картонною зброєю.

Ніковський повернувся до УРСР 1924 р. Свої довгі відверті розмови з ним та міркування про минуле Єфремов підсумовував у щоденнику: «Ціла смуга глупоти і героїства, продажности й самопожертви, високого піднесення й підлоти перейшла проз мене. А вражіння загальне — там, за кордоном, наша справа скінчена і без перспектив. Люде не живуть, а доживають — порядні (їх жменька) не мають що робити, а непорядні (величезна більшість) пустились вся тяжкая... Невтішна сторінка нашої історії, безпосередній протяг авантюриництва, нечесности й легкоминости, які починаються ще з Центральної Ради»<sup>2</sup>.

Після поразки на території Польщі було розміщено рештки збройних сил УНР, що налічували тоді бл. 25 тис. чол. Значно більші сили знаходились на Україні в партизанських загонах. Тільки в найбільших загонах на час максимального піднесення руху, на липень 1921 р., налічувалося бл. 30 тис. чол.; для порівняння, в незалежній армії Махна було тоді 30—40 тис. чол.

Підготовка до повстання продовжувалась все літо і осінь, за рішенням Головного отамана підготовча фаза мала завершитися 1 вересня.

Другий збройний Зимовий похід закінчився повною поразкою. Чекісти ще

Спроба організації грандіозного антикомуністичного виступу на Україні відноситься до 1921 року.

до переходу кордону групами ПА розгромили основні партизанські загони, і загальна чисельність повстанських сил становила в жовтні 1921 р. всього 830 шабель та 440 багнетів<sup>3</sup>. Подільську групу червоні не допустили до з'єднання з Тютюнником, і вона, пройшовши півтори тисячі кілометрів, повернула назад; Бессарабську групу було розбито на кордоні. А групу Тютюнника заманили в глибоку територію і розбили за Коростенем, в бою біля Звіздали. Волинській групі протистояли дивізія українських «червоних козаків» Примакова та бригада Котовсько-

<sup>1</sup> Петлюра Симон. Статті. Листи. Документи. К., 1999. С. 510—511.

<sup>2</sup> Єфремов Сергій. Щоденники, 1923—1929. К., 1997. С. 172.

<sup>3</sup> Див.: Сідак В. С. Національні спецслужби в період Української революції 1917—1921 рр. К., 1998. С. 254.

го, теж за основним складом українська. Червоні розстріляли біля Базару 359 із 500 полонених, решту віддали в Чека. Сам Тютюнник ледве врятувався з невеликим загоном.

З військової точки зору Зимовий похід був авантюрою. На час виступу Тютюнника коло кордонів України знаходилося вже тільки коло 7 тис. бійців армії УНР. А Червона армія на території УРСР налічувала 14 стрілецьких і 4 кавалерійські дивізії, не рахуючи технічних частин. Організації Цупкому були розгромлені Чека ще до початку рейду. Постановами більшовицьких органів влади передбачалась система жорстокого терору щодо українського населення, система розстрілу заручників тощо<sup>1</sup>. А головне — введення НЕПу вибивало ґрунт з-під ніг повстанців. Селяни не пішли в повстанські загони.

Тютюнник став такою ж жертвою чекістської провокації, як і Савінков. Він робив ставку на «Всеукраїнську Військову раду», яка була насправді чекістською вигадкою; його було 1923 р. викликано в Харків на засідання цієї міфічної «ВВР» і на радянській території арештовано. На відміну від Савінкова Тютюнник був відпущений чекістами на волю, став письменником і кінодіячем (між іншим, автором першого варіанту сценарію поставленого Довженком фільму «Земля») і навіть мав грати у фільмі про рейд Тютюнника роль Тютюнника.

1923 р. Петлюра виїхав з Польщі в Будапешт, потім — у Відень і до Женеві. З кінця 1924 р. він поселився в Парижі з дружиною Ольгою Степанівною і дочкою Лесею. Дві сестри його залишалися в Полтаві і були розстріляні більшовиками.

Після убивства Петлюри головою Директорії став Андрій Ливицький, представник її в Варшаві. Главою уряду став В'ячеслав Прокопович; його реальна робота обмежувалась виданням у Парижі, де він оселився, журналу «Тризуб». І реально, і формально уряд УНР не мав ані впливу, ані справ до розв'язання.

\* \* \*

Праця історика іноді нагадує працю патологоанатома: він завжди має справу з мертвими реаліями, і часом йому доводиться брутально розтинати тих, хто давно відійшов. Оглядаючи бурхливе життя літ революції, повне спалахів надій, руйнівних бунтів, поразок і відчаю, героїзму і жорстокості, безмежної дурості і пророчих прозрінь, серед безлічі випадкових людей, винесених буревієм на поверхню подій, на фоні політичних платформ і програм, за якими найчастіше стояли зовсім інші реалії або й нічого не стояло, — в кривавій пітьмі війни всіх проти всіх в українському національному таборі найвпливовішими чи найбільш знаковими уявляються постаті Михайла Грушевського, Володимира Винниченка, Микити Шаповала, Сергія Єфремова та Симона Петлюри. І якщо ми визнаємо, що шлях, на якому Україна зазнала б найменше горя і втратила б найменше людських життів, — це був шлях національної державної незалежності, то ми мусимо визнати, що саме Симон Петлюра був найвизначнішою історичною постаттю на цьому шляху. Попри всі свої особисті і політичні слабості і недоліки.

---

<sup>1</sup> Див.: Сідак В. С. Національні спецслужби в період Української революції 1917—1921 рр. К., 1998. С. 244.

В ту пору партизанських «батьків» було багато, і часом вони були безликими і безвольними фігурами; від них вимагалось насамперед, щоб вони вгадували настрої своїх «хлопців». Деякі були вольовими хижими натурами, що вміли підкоряти людей і довго трималися на поверхні. Про батька Махна люди говорили: «Хто знає, чи з Богом він знається, чи з чортом, але йому везе». Серед популярних ватажків було чимало таких, які радше зналися з чортом; не випадково «батьки» рідко бували ставними красенями-героями, найчастіше вони мали якісь фізичні вади, були малими і негарними, як Махно, каліками — популярний командир Правда був без обох ніг; була й отаман-жінка «Маруся», нечувана річ в ті роки в війську. Як годиться особам, близьким до «нижнього світу», всі вони відзначались надзвичайною жорстокістю. І кожному, щоб його слухали, необхідно було мати одну головну чесноту: везіння.

Петлюра відчував себе ближчим до Бога. Але йому не таланило. На цьому шляху виграла Польща, де міжпартійні чвари і соціальні суперечності відступили перед загрозою поновної втрати незалежності від Росії. Спроби національних соціалістів очолити неспокійне українське громадянство під гаслами соціальної справедливості, щоб на хвилі потужного селянського руху вибороти також і незалежність, виявились неефективними: цю нішу захопили комуністи.

Симон Петлюра обрав єдино можливий шлях, на якому перемагають націонал-патріотичні рухи: шлях національної солідарності.

Якими б не були помилки і прорахунки Головного отамана, не вони стали основною причиною втрати Україною незалежності і скромних демократичних завоювань. В хаосі Громадянської війни не кристалізувалася національна солідарність, спроможна встояти проти червоної диктатури. Україну роздирали класові, соціальні суперечності, і видимість солідарності принесли політичні сили, орієнтовані на безпосередні потреби найбідніших верств населення. Самостійна націонал-демократична Україна впала під ударами відцентрових сил, і сил національної інтелігенції забракло, щоб зупинити катастрофу.

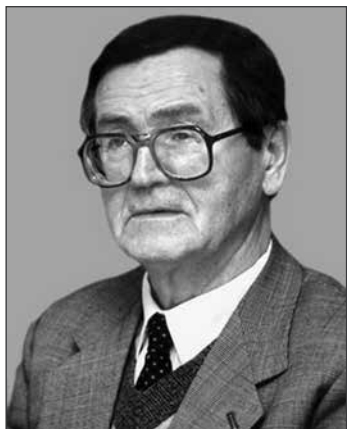
Однак навіть тоді, коли велася нещадна війна, комуністичні лідери змушені були піти на поступки українській національній ідеї. «Незалежна Українська СРР» стала червоною тінню Української Народної Республіки. А вже на початку ані Ленін, ані інші партійні діячі не планували нічого подібного до незалежних національних республік. І тільки завдяки рішучому опору національних сил та масовій підтримці ідеї незалежності Кремль взяв курс на створення формально незалежних «соціалістичних радянських республік», що їх потім «об'єднали» через такий же формальний «союзний договір». І хоч про «договір» комуністичне керівництво намагалось забути, 1991 року ця нібито порожня юридична формальність несподівано одержала життя, і завдяки їй розпад СРСР на незалежні національні держави набув мирного і еволюційного характеру.

Мрії і зусилля Головного отамана не пропали безслідно.



## До 70-річчя Івана Дзюби

Іван Михайлович Дзюба не надається до ювілейного жанру. Він — дуже жива, дуже активна людина, яка має власну, вистраждану і продуману позицію, свої



І. М. Дзюба

культурні інтуїції і надзвичайно широкий культурний горизонт, він не споглядає, а завжди намагається діяти. З ним треба погоджуватися або сперечатися, а не ставити йому пам'ятники. Яких, до речі, він не потребує, бо уже давно воздвиг, не думаючи про це. Найгірший спосіб неприйняття Дзюби — це зверхне ставлення до нього як до людини м'якої, розважливої, але надто невизначеної і схильної до компромісів. Дзюба не схильний до компромісів. Він — постать різко окреслена, послідовна і навіть по-своєму уперта. Що нічого не говорить про якості його характеру — Іван Михайлович дійсно людина неймовірно добра, шляхетна і щира. Просто справа в тому, що Дзюба сам визначив свою життєву позицію як певну альтернативу, протиставив її іншим позиціям в такий спосіб, що ба-

гато хто так і не зрозумів, в який колір треба його фарбувати. А спроби віднести Дзюбу до якихось політичних чи інших категорій безглузді — він із тих людей, які самі створюють еталони.

Може, найбільше непорозуміння пов'язано з яскравим початком політичної біографії Івана Дзюби, — з його книжкою «Інтернаціоналізм чи русифікація?», написану тоді, коли він ледве переступив вік Ісуса Христа, даруйте за такий піднесений літературний штамп. Цей витвір «самвидаву» пішов у світ 1965 року, через рік після початку післяхрущовської реакції, і мав надзвичайний резонанс в українському суспільстві і навіть у цілому світі. Сьогодні здається, що перевидання її не має сенсу — вона була породженням надій і ілюзій шістдесятих років; переповнена посиленнями на Леніна і партійні постанови часів «українізації», книга Дзюби може виглядати безнадійним анахронізмом. А пізніша історія боротьби навколо ідеології, сформульованої в книзі, закінчилася перемогою пануючого табору — ворогів автора, і Дзюба нібито здався.

Свіжим подихом історичного вітру було те переживання і усвідомлення національного почуття, яким жила відважна праця Івана Дзюби, недавнього аспіранта академічного Інституту літератури.

І справді, було б дивно, якби ми сьогодні спробували реанімувати гасла й ідеали книги «Інтернаціоналізм чи русифікація?». Але я хотів би нагадати людям мого покоління, яке приголомшує враження справила вона на всіх — потаємних тоді — її читачів. І справа була зовсім не в маловідомих цитатах із Лені-

на — вони мало кого цікавили, більшість критично думуючої публіки тоді вже не розраховувала на відродження «справжнього ленінізму».

У наш час, коли стали доступними документи і матеріали часів «української революції» 1917 року, можемо зрозуміти, що Дзюба почасти перевідкривав ту демократичну національну ідеологію, яка була напочатку програмною для незалежної України. В чомусь повторював Дзюба 1965 року і націонал-комуністичне світорозуміння 20-х років. Але українське національне світобачення, відкрите нам тоді книгою молодого дисидента, не повторювало пройденого. Це було гуманістичним і демократичним варіантом національних прагнень України ХХ століття, нечуваним для тодішнього суспільства. Вперше люди замислилися над «культурою національних почуттів» — ці слова з книги Івана Дзюби найбільше, мабуть, врзалися відтоді в пам'ять. Не забудьмо, що певний варіант націоналізму був цілком прийнятний для комуністичної диктатури — варіант, який примітивізував національні почуття до рівня провінційної самовдоволеності та ледь прихованого антисемітизму.

Був, звичайно, у книги і пряий політичний контекст. Після провалу хрущовських експериментів закінчилася і «відлига», і відтепер можна було сподіватися тільки на підтримку націонал-реформаторства з боку зміцнілої місцевої верхівки. Певні симпатії книга Дзюби, звернена безпосередньо до українського партійного середовища, там подекуди зустрічала. Але Україна була Вандеєю комуністичного консерватизму з багатьох причин. Націонал-комунізм, який міг би тоді народитися, помер, так і не з'явившись на світ. Після досвіду багатьох національних «околиць» імперії, зокрема Литви, можемо оцінити, скільки Україна на тому втратила, при чому саме на шляху демократичного розвитку.

Дзюба зазнав поразки, в тому числі особистої. Він не міг піти на відчайдушний і абсолютний опір владі так, як це зробили деякі його радикальні друзі-дисиденти. І зрозумів його найкраще близький йому по духу видатний український мислитель з американської діаспори Іван Лисяк-Рудницький. Він показав, що поразка виступів українських дисидентів 60—70-х років — це не просто торжество владних репресій, а й вияв глибокої духовної кризи нової української політики. Вона опинилася перед дилемою: або повернення до ідеології старого українського націоналізму, або фундаменталістський націонал-комунізм. Ні той, ні інший шлях не мав перспектив. Іван Дзюба не з особистісно-психологічних, а з ідейних мотивів не міг стати на шлях правого радикалізму, бо це суперечило тим гуманістичним засадам, на яких оперта була його культура національних почуттів. Не було тоді ще навіть і на обрії альтернативи демократичного характеру. Але фундамент нової української політичної культури був закладений.

Кілька років тому вийшла в світ збірка статей Дзюби під назвою «Між культурою і політикою». Мені назва здається невдалою. Дзюба ніколи не був «між», не був і «над». Все, над чим він невпинно працював і працює, було єдиною цілісною культурно-політичною орієнтацією. Особливо хотілось би зазначити не раз підкреслювану ним тезу про те, що національна культура являє собою ціліс-

Політичні проблеми Дзюба бачить з висоти світової культури, а світову і національну культуру бачить разом з її політичними заломленнями.

ність. Легко так говорити, якщо під культурою маєш на увазі декілька десятків чи й сотень творів, близьких тобі за спрямуванням. Але Дзюба відчуває всю культуру в її багатоманітних проявах. Він немов би бачить одночасно безліч дрібних подій, — кіносеанси в колись переповнених, зараз порожніх кінотеатрах, провінційні бібліотеки з їх злиденним побутом, книжки, які видаються масовими тиражами і яких ніхто не читає, і книжки маловідомих авторів, що приречені стати бібліографічною рідкістю і мали б бути відзначені як найвищі національні досягнення. Культура — це не книгозбірні і не полиці з кіноплівками, а це все те, що реально читають, слухають, сприймають, переживають одиниці і мільйони, кожен і всі. І саме ця культура є цілісним явищем на кожному етапі історії.

У 1990 році, напередодні проголошення незалежності, Іван Михайлович Дзюба виступив з доповіддю на I Конгресі Міжнародної асоціації українців «Україна і світ». На превеликий жаль, хоча ця доповідь не раз була опублікована в різних часописах, вона не стала предметом обговорення політичної еліти. А саме там з дивовижною широтою світогляду намічено — і в більшості правильно — геополітичні, етнічні, економічні, ідеополітичні та мовно-культурні перспективи становлення і розвитку України. Неважко побачити в підтексті цієї платформи старий

стандарт з полярною заміною політичних цінностей. Згодом, з наростанням економічних труднощів, ідея культурно-політичної орієнтації нової України як основи визначення національного інтересу все більше відходить на другий план, повертаючись на круги «залишкового фінансування». Хочеться ще і ще раз підтримати ідею культурного самовизначення країни як передумови формування її політичного Я.

Основною засадою розвитку української держави є культурна консолідація України, визначення тих культурних горизонтів, які тільки і спроможні «формуєвати націю», як зараз модно говорити. «Формування нації» переважно розуміється як охоплення всього населення, принаймні її етнічно-української більшості, політично-патріотичною державницькою ідеєю.

Серед проблем, пов'язаних із культурними перспективами України, Дзюба

має сміливість у всій гостроті поставити проблему українсько-російських відносин. Дзюба — безумовно, прихильник унезалежнення української культури від російської. Така позиція з погляду російських патріотів найчастіше ототожнюється з українським націоналізмом. Не можна не погодитися з Іваном Дзюбою в тому, що незалежності політичної не можна досягти без незалежності культурної, духовної. Разом з тим Дзюба, видатний дослідник історії всіх культур колишньої імперії, зазначає особливу роль російської і російськомовної культури в Україні, де вона ніколи не була (думаю, і не буде) «іноземною культурою» (відповідно мова — мовою «іноземної держави»). Справа не лише в тому, що російська мова є рідною мовою для дуже значної частини українців. Я б підкреслив ту обставину, що українська культура довго розвивалась за умов імперії, де російська мова була мовою *койне*, верхнього шару професійної культури, в яку величезний внесок зроблено і українцями. Зменшення домінування російської культури в Україні, на думку Дзюби, має йти не шляхом витіснення чи заборон, а шляхом зростання потенціалу української національної культури та дедалі ширшого засвоєння

явищ інших культур Європи і світу. Головне в тому, щоб, не втративши нічого із здобутків російської культури, усунути її денаціоналізуючий вплив. Важко не погодитися з цією думкою.

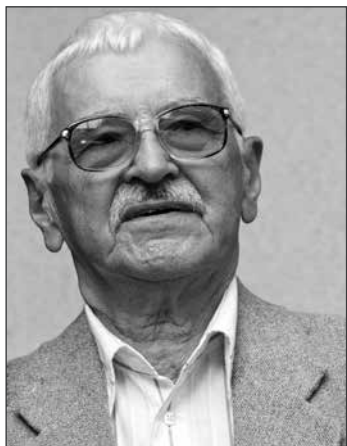
У творчості Дзюби завжди була й інша тенденція. Українська культура мала і має для культур народів колишньої Росії та СРСР ту принадливу рису, що вона була позбавлена огидних імперських шовіністичних претензій. Це був той варіант загальноімперської культури-койне, який підтримував із зрозумінням національну самобутність «малих націй». Блискуча праця Дзюби «Шевченків «Кавказ» на тлі непроминального минулого» — це й історико-літературний есей про жорстокість і гуманізм, і гострий політичний памфлет про сьогоднішня. Не випадково Україні вдалося налагодити прекрасні стосунки з Польщею попри всі історичні проблеми, якими захарашені наші минулі шляхи. Над Україною не висить тягар втраченої великодержавної величі, фантомний біль, який спотворює світосприйняття навіть у деяких високих російських інтелігентів. І це робить країну відкритою не тільки на Захід, але й на Схід.

...А головне про Дзюбу і не сказано. Хіба можна переказати все те, що написав Дзюба про Шевченка — побачивши його і через Гюго, і через Шіллера! Хіба можна одним словом сказати, як побачив Дзюба велич нещасного Довженка, і що він близького почув у Зеєва Жаботинського, і як він дозволив нам пережити скіфські відгомони в українському степу, міфологію давньоруської старовини, барокову вишуканість українських XVII—XVIII віків, — зрештою, все те в українській культурі минулого і сучасного, що дозволяє нам відчувати себе приналежними до особливої української історії і водночас впевненіше дивитися в майбутнє!

Ще годилося б сказати, що академік Іван Михайлович Дзюба — колишній міністр культури, академік-секретар відділення літератури, мови і мистецтвознавства НАН України, редактор журналу «Сучасність» і так далі, і так далі. Для будь-якого іншого це було б перерахуванням визнань різноманітних чеснот ювіляра. Щодо Дзюби, то всі посади, які він обіймає, свідчать насамперед про його надзвичайну відданість справі України, яку він безмежно любить, готовність до саможертви і непідробну скромність. Мені б хотілось, щоб список посад, що їх обіймає ця видатна людина, був якомога коротшим, — щоб наш ювіляр міг якомога повніше реалізувати свій далеко ще не використаний інтелектуальний потенціал. А насамперед — доброго Вам здоров'я, дорогий наш Іване Михайловичу!

## Євген Сверстюк

Мене познайомила з Євгеном Сверстюком наша спільна знайома. Я дуже добре пам'ятаю той день і те місце, де нас представили одне одному, — тому, що про



Є. О. Сверстюк

Сверстюка я чув задовго до того, як навпроти жовтого корпусу університету вперше з ним побачився. Я закінчив філософський факультет Київського університету в 1953 році і був направлений в розпорядження Тернопільського обласного відділу народної освіти, звідки мене послали на роботу в село Золотий Потік, що на самому півдні області, в двадцяти з лишком кілометрах від залізниці. Три роки я працював директором середньої школи, діти були чудові, як і скрізь, та й і з учителями було б усе гаразд, якби не райкомівське начальство, — ну, але то вже інша справа, з деякими потічанами я підтримую зв'язки і зараз. Російську мову і літературу викладав прекрасний педагог і великий ерудит Олег Дмитрович Наливайко, що приїхав в Золотий Потік із Кременця. Він, власне, і був тією людиною, через яку я заочно познайомився

з Євгеном Сверстюком. В Кременці тоді прогрімала гучна справа з політичними акцентами, внаслідок якої Олег Дмитрович і опинився в Золотому Потоці, а Євген Олександрович мав якісь неприємності і в результаті опинився в Києві. Я вже зараз не пам'ятаю, про що тоді йшлося; скандали виробничо-побутові в житті провінційної інтелігенції були частими, когось знімали, хтось переїжджав на інше місце, але політичні справи уже бували рідко і не повторювали сюжетів оунівського підпілля. Добре пам'ятаю, що в «Кременецькій справі» йшлося про українське національне питання, Олег Дмитрович Наливайко — людина аполітична і толком він нічого пояснити не міг чи не хотів, можна думати, що, як це часто бувало, постраждав він саме через свою надмірну інтелігентність, яка так дратувала інтелектуально убоге провінційне керівництво. Не можу собі уявити високочолого Сверстюка в ролі покірного виконавця партійної лінії, схильного до «визнання помилок» пристосуванця. У кожному разі, коли я з ним познайомився, він був уже цілком сформованим «дисидентом», як тоді почали говорити.

Тут треба зробити деякі уточнення і пояснення. Після 1956 року в колишньому СРСР почалася дуже інтенсивна культурна і політична еволюція, в ході якої більш-менш чітко вирисовувалися різні течії чи хоча б політичні уподобання. Основним напрямком була демократична ревізія пануючої ідеології, що сполучала неприйняття вульгарного духовного гніту правлячої партії з наївною вірою неспокійних підлеглих в «справжній марксизм». Однак уже в сімдесятих роках цей опозиційний рух був досить диференційованим, в ньому вирізнялися як ліберально-демократичні, так і національно-орієнтовані течії, не кажучи вже про

напрямки, що виражали невдоволеність більшості населення країни злидним економічним станом. Отже, вирисовувалися платформи, що базувалися на ідеології націонал-демократичного характеру, платформи ліберальної демократії та економічного, ринкового характеру. Відповідно цінності групувались навколо ідеї свободи і парламентаризму, національного суверенітету аж до незалежності і боротьби з бідністю на основі ринкового господарства. Всі ці системи цінностей знаходили вираз в різних течіях і зародкових організаціях, як легальних, так і прихованих, що чітко видно було уже в перших кроках так званого Руху на підтримку Перебудови.

Я належав до тієї течії в опозиційному русі, яка пріоритет віддавала демократизації суспільства. Це значною мірою було зумовлене професійними інтересами — в колишньому СРСР існувала досить добре організована спільнота, вороже налаштована проти всіх видів догматизму і — насамперед, звичайно, — проти всевладдя комунізму як політичної релігії під виглядом вищої науки. Про це не говорилося, але малося на увазі, що так званий марксизм-ленінізм є по суті не наукою, а політичною релігією. Цим і було зумовлено засади такої значущої зацікавленості проблемами логіки і методології науки в СРСР напередодні розпаду. Національний рух був більш тісно і емоційно консолідований, ліберально-демократичний мав ширше коло прихильників в загальносоюзному вимірі, регулярно збирав всесоюзні симпозиуми, залучав до співпраці математиків і природознавців. Згадані ідейні рухи співпрацювали між собою, зокрема на Україні, але все ж це були різні рухи з різними пріоритетами. Одним із напрямків дискредитації догматизму було переосмислення культурної історії України, оцінка її як європейського явища. Несподівано для нас компартійна влада дуже різко виступила проти книжки про Сковороду, яку написали ми втроєх, — Іван Драч, Сергій Кримський та я; роздратування партійного керівництва викликала спроба оцінювати українські культурні явища в координатах європейського культурно-політичного простору. Зараз, через десятки років після тих подій, дивно усвідомлювати, наскільки чітко спрацював тоді політичний інстинкт тих керівників, що відчували несумісність європейської орієнтації з рамками, що були задані українській культурі комуністичною партійною диктатурою.

В 1989 році була опублікована моя книжка про Гоголя. Пам'ятаю, що побоювався розмови зі Сверстюком на гоголівські теми — адже я людина абсолютно світська, а в трагедії Гоголя православна церква відіграла велику і зловісну роль. Коли ж ми з ним розговорилися на ці сюжети, я був приємно здивований його високою оцінкою моєї далеко не безспірної праці.

Євген Сверстюк мав власні християнсько-демократичні орієнтири, що ними зумовлені були його політичні, наукові і філософські симпатії.

Повертаючись подумки до Сверстюкового бачення Гоголя, я думав і про те, що його оцінка напрямку шукань великого українського мислителя і письменника до якоїсь міри зумовлена церковною діяльністю самого Сверстюка — адже його організаційні зусилля в автокефальній церкві навряд чи можна вважати чимось сумісним із московським ортодоксальним православ'ям. Гоголь же настійливо домагався узгодження своєї філософії релігії з найконсервативнішими православними уявленнями. Проте, вважаю, що справа не в обрядовості чи організації,

справа стоїть глибше, Сверстюкові властиве, сказати б, метафізичне розуміння практичної діяльності, — не приймаючи глибинного сенсу практик, він не став би вибудовувати з них якусь систему.

З часів Руху ми з Євгеном часто перетинались на громадсько-політичній арені, зокрема в передачах на радіо та телебаченні. Одного разу після якоїсь передачі я сказав, що приємно здивований тим, що наші позиції в оцінці політичних явищ завжди збігаються, принаймні тоді, коли треба щось підсумувати і прийти до спільного знаменника, хоча в світоглядних питаннях у нас розходження досить глибокі. Євген відповів, що тут немає нічого дивного, адже йдеться про спільну гуманістичну платформу, — а щодо релігії, то він вважає себе послідовним, а мене ні. Ми не стали продовжувати цю тему, цілком вдовольнившись знайденою основою для консенсусу. Та коли ми обидва опинилися в одній організації, ініціативній групі «1 грудня», ситуація повторилася. Я не пам'ятаю випадку, коли б наші позиції розходились би в чомусь істотному. При цьому мотивація у кожного була своя, нерідко на рівні мотивації розходження були б неминучі, — але результати інтелектуальної праці збігалися, оскільки моральнісні фільтри затримували неприйнятні пропозиції.

Є загальні речі, які нібито і прийнятні для кожного, але викликають плутанину і сум'яття, якщо їх застосовувати до реальних ситуацій. Євген Сверстюк не належав до людей, які вдовольняються малим. Він віддав себе справі свого життя, і при цьому не афішував своєї відданості справі України, але своєю присутністю, хоча б часом і мовчазною, діяв сам і стимулював до дії інших. В цьому розумінні Сверстюк був непримиренним і категоричним. Оцінки його були недвозначні і безкомпромісні. Полагодження справ тим не менш було з ним нескладне і не важке — завдяки природженій чи вихованій життям, але такій природній для нього толерантності.

Якось зайшла мова про загально прийнятні речі, про добро і зло, і Євген висловив свою думку з приводу «проблеми Достоєвського». Він не вважав прийнятною концепцію «меншого зла». Якщо щось є зло, то воно неприйнятне незалежно від того, більше воно, чи менше, — так звучав присуд категоричного свободолюбця і християнського гуманіста Сверстюка. Я заперечував, але слід визнати, що сама постановка питання не дозволяє тут іти до відповіді манівцями, частково щось визнаючи і частково відкидаючи. В цьому, власне, і полягає практична сторона проблеми, яка виникає щоразу, коли людина не тільки міркує і шукає відповіді в абстрактній площині, а й мусить

робити комусь прикрість.

Під час останньої нашої зустрічі Євген Сверстюк подарував мені свою книжку про Гоголя, яка щойно вийшла друком. Розмова про Сверстюкового Гоголя — це окрема тема, але неможливо говорити про Сверстюка, не згадавши

про його останній твір. Насамперед хотілось би зазначити високі художні якості твору Євгена Сверстюка, мову цього глибокого дослідження, на якій повинні вчитися покоління українських інтелігентів, широту його світоглядного бачен-

Релігійно-філософські переконання Євгена Сверстюка відігравали істотну роль у його політичному виборі, який завше був орієнтований на захист людини і її гідності.

ня, розуміння світових проблем і саме тому — глибоке відчуття пульсу життєвих процесів українського суспільства. Книга Сверстюка — не просто одна з культурологічних публікацій, це — висока література. Не все залишається прийнятним для мене і зараз, але сам процес обговорення культурно-політичної ситуації України на тлі пекучих віковичних проблем буде довго стимулом для великих відкриттів в царині духу.

Ми як правило обговорюємо проблему добра, тоді як більш нагальним є зворотний бік її — проблема зла. Я вважаю великою теоретичною заслугою Євгена Сверстюка те, що він з нещадністю показав анатомію зла в людській природі. Я, як і Євген, не люблю демонології Мережковського, але в його теорії зла не можна не бачити прозрінь. Прочитую за Сверстюком вкрай важливі слова Мережковського: «Гоголь перший побачив невидиме й найстрашніше, вічне зло не в трагедії, а у відсутності всього трагічного, не в силі, а в безсиллі, не в безумних крайностях, а в надто розсудливій середині, не в гостроті і глибині, а в тупості й плоскості, пошлості всіх людських почуттів і думок, не в найбільшому, а в найменшому» (цит. за: *Сверстюк Євген. Гоголь і українська ніч: есеї. К.: КЛІО, 2013. С. 80*). Свого часу Ганна Арендт висунула і обґрунтувала концепцію банальності зла; аналіз Євгеном Сверстюком зла як хаосу, як безконечно малого є по суті новим виміром глибин людської духовної історії. Поверхнево-оптимістичне уявлення про добро і зло зупиняється перед реаліями, що змушували Гоголя зойкнути: «Страшно!»

Євген Сверстюк був одним із тих, хто застерігав не від малого зла як минущої незручності, а від катастрофи духовного спустошення, яку ми самі здатні вирити під своїми ногами.



## Квіти Катерини Білокур

Катерина Білокур не ходила ні до звичайної, ні до художньої школи, і сама навчилася читати, писати і малювати.



Катерина Білокур.  
*Автопортрет*

Є чимало праць, присвячених народним митцям і зокрема Катерині Білокур, де подібні обставини подаються як якась перевага національних геніїв, ознака їх глибинного зв'язку з землею, що нібито заміняє необхідність елементарної фахової освіти. Неначе Шевченко як художник стався б, коли б не побачив його Сошенко в Літньому саду і не послали б його добрі люди вчитися в Академію мистецтв! Якби Катерина Білокур народилася років на тридцять-сорок пізніше, обов'язково розпізнали б її неймовірний талант і послали б її вчитися, і хто знає, якими б ще гранями розквітла її художницька обдарованість.

Проте, були б із такою своєрідною особистістю і проблеми, яких вона уникнула завдяки отій самій своїй народності. Катерина Білокур була не просто надзвичайно здібною художницею — вона мала власне, надзвичайно глибоке і сильне художнє бачення світу,

що не вмещувалося в рамки соцреалістичних канонів. Такою індивідуальною і неповторною вона і увійшла в українську і світову культуру.

Вона починала з найскладнішого для початківця — портрету, де вже одразу виявила надзвичайну чутливість до чужої особистості. В її портретах вражає напружений погляд, немов би і майстер, і портретовані відчувають якусь таємницю і прагнуть її розкрити собі і нам. В автопортретах художниця не просто дивиться на нас — вона неначе визирає з якогось свого світу в наш, сповнений для неї невідчутних нами загадок. Уже там завжди наявні квіти, але як декоративний елемент картини. Згодом квіти заповняють увесь план і стануть не декоративним, а головним елементом.

Сама Катерина Білокур дуже детально пояснювала, чому, наприклад, можна малювати трактора, — бо тракторист ставить його біля тину і квітів там, на околиці села, де живуть дід Савка і дядько Демид. Але трактор той майнув і потонув десь там у далечині «Колгоспного поля», а квіти живуть своїм надзвичайно важ-

ливим і самостійним життям. Хоча про них Катерина Білокур могла сказати лише те, що вони красиві.

Інколи квіти літають роєм, як світлячки, в таємничих лісових сутінках («Квітки і берізоньки ввечері»). Інколи вони утворюють якесь фантастичне сузір'я. А ще крізь квіткову хмару проривається інколи шматок реальності, як крізь туман, — синьої, умитої, хоч і звичної і відчутної, та все ж якоїсь казкової («Колгоспне поле», «Декоративні квіти» тощо).

Сама Катерина Білокур, неначе виправдовуючись, порівнювала свої квіткові композиції з вінком, що обрамлює світ, але тут їй не можна довіряти. Вінок є декоративна рамка, що лише окреслює щось головне.

Дуже дивно, що в народній міфології квітам відводиться досить скромне місце. Квіти і взагалі рослини з глибоким символічним значенням, як от калина чи барвінок, досить прості. Пишна квітка, красива і довершена — предмет художньої метафори, радше казки і легенди, а не міфу. Це й зрозуміло: для міфологічної свідомості важлива не фактура символу, не його ефектне зовнішнє буття, а загальний контур, чим простіший, тим зручніший для умовності, бо він має всього лише *означати*, відсилати до чогось іншого, і тому ним не милуються, він швидко втрачає справжні контури і перетворюється на чисто умовний символ. Твори Катерини Білокур схожі на маленькі казки, але це світ поетичний, а не міфологічний. Хоча, як у справді народному за безпосередніми витоками мистецтві, зв'язок з давніми міфологемами можна простежити без труднощів.

Квіти Катерини Білокур живуть власним життям, кожна з її квіток — окремий персонаж, дійова особа якоїсь таємничої драми, що мовчазно розігрується перед нашими очима.

Квіти Катерини Білокур вирости попід вікнами селянських хат, — усі ці мальви і півонії спочатку повинні були радувати погляди поколінь українських селянок, щоб потім стати предметом самостійного художнього осмислення і переживання. У Катерини Білокур вони заповнили увесь її виднокруг. Художниця відчувала деяку незручність від того, що тут вона якось відступала від реалій життя; мало того, що виходив уже не вінок, а цілий квітковий космос, — так поруч виявлялись квіти, що ніколи не квітнуть одночасно. Це неможливо, як неможливо посадити поруч за столом давніх, давно померлих предків із нами і з нашими ще не народженими нащадками. Але ж щось змушувало Катерину переступати через час і вміщувати в одному просторі те, що розірване в часі. Вона й сама не знала, що зображає вічність через потік життя, втіленого в таких безконечно складних і прекрасних його витворах.

Катерина Білокур малювала, починаючи не з загального плану чи композиції, а з виведених з надзвичайною скрупульозністю окремих елементів-квіточок. Поступово все складалося в якусь цілісність, де кожен елемент знав своє місце. Дрібність і реалістичність деталей приховувала ірреальність загальної схеми, як вона вирисовувалася в кінцевому рахунку. Кожен маленький елемент є в її картинах цілим мікросвітом, що має власну самоцінність і власні таємниці. Можна порівняти цей спосіб художнього мислення з майстерністю Павла Філонова або й Сезанна. Особливо вражає скрупульозність в тих її полотнах, де серед квітів прозирає

зерно (особливо «У Шрамківському районі на черкаській землі», де стилістика зображення зернятка така ж, як стилістика малювання дрібносенських пелюсток). Це не сліпий і дотошний реалізм — навпаки, в цілому під пензлем художниці утворюється якась надреальність чи сюрреальність. Зерно з'являється в композиціях Білокур не випадково (пор. «Цар-колос»). В певному сенсі зерно — це ті ж квіти. В народній міфології, закріпленій зокрема в колядках, зерно і зорі — символ множинності, багатства, плодючості і життєвої сили так само, як діти.

Якби до творчості Катерини Білокур можна було застосовувати міфологічні мірки, можна було б сказати, що її квіти мають ту ж функцію, що й зерна чи дітки в архаїчній народній свідомості. Це — знаки неймовірної життєвої сили і нечуваної краси, до яких ми звикли і до яких ставимось з неприпустимою байдужістю. Художниця відчула цю красу і силу і нагадує нам про неї.

Проте, Катерина Білокур — не язичницький жрець, не пророк і тим більше не творець штучних конструкцій на втіху любителям старовини. Це проста селянська жінка, якій від природи було дане — може, і через важку хворобу — таке гостре відчуття життя і краси, така сила почуттів, що вона зуміла сказати нам своїми саморобними пензлями те, що не висловиш словами.

В згаданій картині з зерном в центрі — красиві і корисні речі: пшениця, цукрові буряки, грудочки цукру. А навко-

ло — потік квітів, не вінок, а саме потік. Неначе океан вічності, що омиває наш обжитий і добрий світ.

Боронь Боже, художниця ніколи не дозволила б собі вигадати якусь небачену квітку. Це мала бути правда. Вона квіти показувала нам, як показують куточки навколишнього світу, до яких ми звикли і красу яких нам необхідно знов і знов переживати.

А з квітами Катерини Білокур — особлива історія: вони таємничі тому, що така розкіш, така складність і така краса ліній і кольорів — здається, просто зайвистість і надлишок у господарстві природи. Квіти говорять нам, що життя — це не просто «форма існування білкових тіл», це чудо і безцінний дар, прекрасний сам по собі. Життя навколо нас утворює свій космос, який залишається мовчазною таємницею для тих, хто не бачить довкола нічого, крім користі. Словами все це, мабуть, найвиразніше сформулював Альберт Швейцер у своїй «філософії любові до живого». Чи не краще за всіх артикулювала це ж відчуття наша геніальна землячка своїми квітами.

# ЧАСТИНА 3. НА ТЛІ СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

---

## ЧАСТЬ 3. НА ФОНЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ



## Гуманізм

Гуманізм — у вузькому значенні слова — явище італійської культури епохи Відродження, що полягало в новому ставленні до феномену людини. Вслід за одним із ранніх ідеологів гуманізму Салютаті в центрі уваги італійських письменників XV ст. опинилося поняття людськості (*humanitas*), вживане ще Цицероном. Але якщо у давніх римлян *humanitas* протиставилось *barbaritas* як римське — варварському, то тепер опозиція набула релігійно-культурного характеру. У релігійній свідомості Середньовіччя людське протиставилось божественному (*divinitas*) як вищому і принципово відмінному від людського. Уявлення, опрацьовані в епоху патристики і прийняті в східній, православної церкві, виходили з категорій *істини* і *благодаті*: язичники не знають ні того, ні іншого, іудеям доступна істина чи закон, дані Мойсеєм, але недосяжний їх сенс, християнам дані у вірі й істина (закон), і благодать. *Humanitas* розуміється як ученість, як схильність до шляхетних мистецтв та як доброзичливість щодо інших людей. Відповідно у Салютаті, у Леонардо Бруні *humanitas* розуміється як культура і протиставиться, з одного боку, відсутності освіти — варварству (*barbaritas*), з іншого боку — відсутності моральності і благородства, тобто дикості (*feritas*). Звідси починається концепція етапів людської історії — дикість, варварство, цивілізація, — прийнята зокрема Енгельсом. Марсіліо Фічіно дав платоністське обґрунтування небесного походження людяності, виходячи з поняття людини як «родової ідеї»; поєднання людської і божественної природи привело до перевороту в розумінні тварного і божественного. Гуманісти визнавали, що людський світ брудний і гріховний, рахувалися з гріховною природою людини, що влаштувало і римську церковну ідеологію, оскільки католицька церква-держава була заангажована в політиці і часто мусила діяти гріховними засобами. Не пориваючи з ідеологією католицизму і основами теології, мистецтво і література Ренесансу радикально змінюють уявлення про способи єднання смертного і тварного індивіда з трансцендентним, надіндивідуальним, безконечним світом духовності («небесним світом») та світом Божого буття. Обидва ці світи протистояли в традиційній релігійній філософії та естетиці тварному світові як світи над-образні. Виходячи з нового тлумачення біблійної тези про людину як образ Божий, гуманістична культура переосмислює способи досягнення трансцендентного.

Повернення до античного антропоморфізму в баченні богів мало і власне італійський смисл відродження забутої спадщини, засудженої Середньовіччям як язичницька, і загальнолюдський смисл. Зникає принципова відділеність тварного людського світу від духовного і Божого. Бог-Отець з'являється на полотнах майстрів у вигляді могутнього старця, а Мадонна вражає своєю жіночною красою.

Божественна благодать співставляється гуманістами з людським і людям незважаючи на гріховність людини, оскільки людина трактується як образ Божий.

Божественна історія світу стає людською історією, розкриває те, що релігія по-божно називала Божим задумом. Мистецтво більше не натякає символічними за-собами на світ неземних об'єктів, — воно прагне показати в образах людського світу те особливе світло, яке робить тварне буття частиною Божественного ціло-го. В українській культурі гуманізм поширюється через естетику церковного і світського мистецтва (українське бароко), лекції викладачів Києво-Могилянської академії та інших закладів, виразно видний гуманізм в творах Петра Могили і Феофана Прокоповича.

В проголошенні ідеологами рене-сансного гуманізму людини головною цінністю тварного світу бачимо і вивищення людської особистості, і життєрадісний індивідуалізм, нерідко з нестримним егоїзмом, але завжди орієнтований на неминучість само-стійних рішень і повної за них відпо-відальності.

Гуманізм у широкому значенні — культурна і соціально-політична орієнтація на вищу цінність людини, людської особистості. Гуманістичні принципи моральності та соціальної поведінки виражають притаманне нормальній людині почуття співучасті і співпереживання собі подібному і навіть усякому живому; люди, від дитинства позбавлені здатності співпереживання, є патологічними винятками. Загальна гуманістична максима знаходить вираз у поширено-

му принципі «не бажай чужому того, що б ти не бажав собі самому». Однак здійснення гуманістичних засад в суспільному житті, де діє, іноді дуже жорстко, колективний інтерес спільноти, завжди надзвичайно складне. Проблематика гуманізму набуває актуального практико-політичного значення після того, як гуманістичні принципи втілюються в правових актах — насамперед конституції США та Декларації прав, що була прийнята Французькою революцією і втілювала її гасла свободи, рівності і братерства. Реалізація принципів гуманізму на практиці в європейській історії протягом XVIII—XX століть вимагала щоразу знайти вірне співвідношення між свободою і відповідальністю, людською солідарністю і суверенністю індивіда, етикою справедливості і повагою до приватної власності. В силу складності і багатовимірності соціально-політичних проблем жодна з філософських та політичних течій не може претендувати на монополію в реалізації гуманістичних принципів. Лібералізм переважно захищав ідеї політичної демократії на основі приватної власності і невтручання держави і суспільства в функціонування ринкової економіки. Численні соціалістичні групи і напрямки, виступаючи на захист знедолених соціальних низів, на перший план висували підвищення добробуту найменш забезпечених верств (вимога загальної рівності у ебертистів в часи Французької революції, гасло «права на працю» у Фур'є тощо).

Ідеї колективізму і загальнолюдського братства ґрунтувалися в європейській цивілізації на християнських етичних цінностях, а гасла загальнонаціональної солідарності — на романтичних націонал-патріотичних ідеологіях. Філософське обґрунтування гуманістичних принципів здійснюється, зокрема, в німецькій культурі, де Кант висуває основоположну тезу про те, що людина не може бути засобом для досягнення соціальних цілей і таким чином мусить бути самоціллю.

Водночас виявилась практична проблематичність здійснення цього принципу в реальній політиці. Гете зберігає історичний оптимізм, хоча й показує, що посередником між високими замірами і реальною практикою є сатанинська сила Мефістофеля; згодом все більш впливовим стає близький до нього песиміст Шопенгауер, що єдиний гуманістичний вихід вбачає в безпосередньому зближенні людей через розуміння і любов.

Європейський гуманізм ХІХ ст. намагається подолати обмеженість лібералізму, що не усуває взаємного відчуження людей, їх зростаючої відособленості за умов політичного і економічного прогресу. Радикальні течії орієнтуються на «нову людину». Маркс вбачає шлях до торжества гуманізму у ліквідації приватної власності і — кінець-кінцем — держави. Ніцше, спираючись на ідеї Шопенгауера, подолання відособленості і конформізму прагне досягти через повне розкриття сил індивідуальності в діонісійському пориві волі до влади. На рубежі ХІХ—ХХ ст. формується більш чи менш усвідомлений богоборчий та богобудівничий індивідуалізм, у якому проголошення людської особистості вищою цінністю втрачає первісні гуманістичні характеристики. Жахлива тоталітарна практика комуністичних режимів та агресивно-націоналістичних епігонів ніцшеанства повернула європейський гуманізм до пошуків ідеалів та моделей суспільства, яке рахується з неминучістю компромісів і все ж твердо орієнтоване на вищі людські цінності. Таку систему цінностей, зокрема, опрацьовано в немарксистському «вільному соціалізмі» (СДПН) під гаслом «свобода, справедливість, солідарність». Можливі і інші політичні формулювання гуманістичних принципів. Гуманізм як система цінностей утверджує вищу цінність людської особистості, захисту життя, здоров'я і всебічного розвитку якої підпорядковує діяльність всіх суспільних інститутів, хаосу нічим не обмежених індивідуальних інтересів він протиставить демократичну державу і громадянське суспільство, а раціональну організацію ефективної дії та науково-технічний прогрес прагне включити в цілісність смислів людського і людяного буття. Реальна політика коливається між гуманістичними цінностями і вимогами ефективності.

Гуманізм є певна філософія людини і не зводиться до соціально-політичних доктрин.

На Україні сучасні форми гуманізму розвиваються в загально-європейському руслі. В 40-х рр. ХІХ ст. романтичний національний гуманізм, близький до християнсько-демократичної ідеології, формулюється в «Кирило-Мефодіївському товаристві». На засадах гуманізму побудовано програму Драгоманова, що всі цінності лібералізму доповнювала соціалістичними недержавницькими орієнтаціями. В передреволюційний період українська суспільно-політична думка шукає виходів з суперечності між героїчним індивідуалізмом і колективізмом ліберального і соціалістичного типу. Найбільш гуманістично орієнтованими були на той час найближчі до драгоманівської спадщини погляди Лесі Українки, Б. Кістяківського, М. Овсянико-Куликівського, а також М. Туган-Барановського, М. Ковалевського, В. Вернадського.



## Альбер Камю

Человечество отмечает девяностолетний юбилей Альбера Камю. Прожил он почти наполовину меньше — сорок семь. Несчастье случилось спустя три года по-



Альбер Камю

сле получения им Нобелевской премии: автомобиль, в котором он мчался с друзьями в Париж в мокрый декабрьский день, врезался в дерево на обочине. В кармане у Камю нашли билет на поезд — он изменил решение в последнюю минуту. Среди разбросанных по полю обломков валя-

лась дорожная сумка писателя с незаконченной рукописью нового романа. Дочь Катрин подготовила рукопись к публикации, но семья и близкие решили с этим подождать. Роман «Первый человек» ждал выхода в свет тридцать четыре года, но в конце концов ошеломил публику — такого успеха не имело ни одно опубликованное при его жизни произведение, хотя литературный путь Камю не был тернистым. Он получил признание как способный провинциальный журналист и писатель еще до войны, когда ему было двадцать с

небольшим; на Нобелевскую премию его впервые выдвинули в 1947 году, когда ему было немногим больше лет, чем Иисусу Христу. Потом его выдвигали каждые два-три года, однако он был слишком молод, и даже когда Камю — на пятый раз — премию получил, он оказался самым молодым после Киплинга лауреатом.

Но короткая жизнь Альбера Камю была далеко не безоблачной.

После того как шум вокруг премии улегся, он написал своему лицейскому учителю теплое письмо благодарности. Старый месть Жермен отвечал: «Я не знаю, как выразить радость, которую ты мне доставил своим трогательным вниманием, и какими словами тебя благодарить. Если бы я мог, я бы крепко обнял этого мальчика, который давно вырос, но всегда



Альбер Камю во время Нобелевского банкета  
10 декабря 1957 года

останется для меня «моим маленьким Камю». ...Кто такой Камю? По-моему, тем, кто пытается разгадать твою личность, это не вполне удастся. В тебе всегда была инстинктивная сдержанность, не позволявшая полностью раскрыть себя, свои чувства. При этом ты человек простой и прямой. И к тому же добрый! ...Твое лицо всегда выражало жизнерадостность. Присматриваясь к тебе, я никогда не подозревал о подлинном положении твоей семьи... У тебя всегда было все, что нужно. И ты, и твой брат всегда были хорошо одеты. Думаю, это самая высокая похвала твоей матери».

В лицее надо было заполнять анкету с указанием занятия родителей, и Альбер впервые осознал, что его мать — прислуга. Ему было немного стыдно, но при этом он устыдился своего стыда. Посвящение последнего романа Камю обращено к матери: «Тебе, которая никогда не прочтет эту книгу». Мать Альбера была неграмотной женщиной. Отца дети не знали — он ушел на фронт Первой мировой войны, когда Альберу исполнился год, и был убит тогда же в сражении на Марне.

Камю был «черноногий», как называли во Франции жителей Алжира. Семья происходила из нищих колонистов, которых Франция XIX века торжественно, под звуки оркестров, отправляла осваивать африканские «заморские территории». Франция для новых поколений была неведомой страной со снегом на крышах домов, но и арабские кварталы оставались чужими. Лишь бедность объединяла местных с большинством колонистов. Камю хорошо знал, что такое молчаливое давление бедности. «Память у бедняков вообще не так богата, как у людей состоятельных, у них меньше вех в пространстве, поскольку они редко покидают места, где живут, меньше вех во времени, так как жизнь у них течет серо и однообразно. Существует, конечно, память сердца, которая считается самой надежной, но сердце изнашивается от труда и горя и под бременем усталости становится забывчивым. Утраченное время не исчезает бесследно только у богатых. У бедных оно оставляет лишь размытые следы на пути к смерти». Общая судьба бедняков, пишет Камю в своих заметках, «состоит в том, чтобы исчезнуть из истории, не оставив следов. Немые». И дальше: «Они были и есть выше меня».

Зато Камю был лишен того комплекса неполноценности, который часто свойственен интеллигентам из «хороших семей», стремящимся быть «ближе к народу». Он был прост, упорен и даже не очень честолюбив, но безумно способен; его одиночество в среде бедных и необразованных близких было чем-то вполне естественным. В записных книжках 1936 г. Камю пишет: «Главное — не поддаваться. Не соглашаться, не предавать. Все мое исступление помогает мне в этом, и в наивысшей точке его я обретаю любовь, а вместе с нею — неистовую страсть жить, которая составляет смысл моего существования... ..Я страдал от одиночества, но, чтобы сохранить свою тайну, я преодолел страдание, причиняемое одиночеством. И сегодня я убежден, что самая большая заслуга человека в том, чтобы жить в одиночестве и безвестности».

Эти слова двадцатитрехлетнего человека, начинающего жизнь, раскрывают внутреннюю мотивацию и знаменитого мэтра великой французской культуры, зрелого мыслителя, писателя и театрального деятеля. В нем навсегда осталась страсть жить, юношеская преданность солнцу, морю и любви. Он рано был пле-

нен Достоевским, но воспринимал его не так, как большинство иностранцев, для которых в персонажах русского писателя исчезало измерение жизненной страсти, греха и святости и оставались лишь болезненные тени. Он прочитал Ницше так, как его можно было прочесть изнутри германской культуры, — не культ силы и наглость белокурой бестии, а жизнеутверждающее личностное начало почувствовав в его туманных афоризмах. Он радовался своему писательству и ощущал связь с миром тогда, когда всепоглощающее притяжение искусства, казалось, уносило его в творимые им новые пространства.

В 1936—1937 годах Камю совершил поездку по Европе. «Родившись бедным, в рабочем квартале, я, однако, не ведал, что такое настоящее несчастье, пока не узнал ужаса наших промозглых пригородов... Познав хотя бы раз промышленные предместья, чувствуешь себя навек оскверненным и ответственным за их существование». Это чувство ответственности за существование бедности и унижения и составляло основу левых убеждений Камю независимо от политических форм, которые они принимали.

Камю был и на всю жизнь остался левым. В 1935 году он поступил в компартию и вышел из нее в роковом 37-м, осознав свою несовместимость со сталинизмом. Никогда он не боялся показаться слишком левым — но и не боялся показаться правым, что и обнаружил в недописанном романе. Роман назывался «Первый человек». Альбер Камю чувствовал себя таким вот Адамом по многим причинам. Первыми людьми в Африке чувствовали себя его предки и его близкие. Новым миром была для него Франция, которую он открыл и покорил. Но, главное, он себя чувствовал первым человеком на Земле потому, что сам строил свой мир и все начинал сначала.

Может быть, отсюда же и многомерность творческой личности Камю. Первые его печатные труды — философские и литературные эссе, в которых он обнаруживает хорошее и самостоятельное понимание предмета, великолепное чувство языка и некоторую наивность. Дипломную работу в университете Камю писал по мистической философии Плотина, глубоко интересовался Шопенгауэром, Кьеркегором, Ницше, Львом Шестовым. Подлинной страстью, однако, был для него театр. В 23 года Камю ставил в танцзале на окраине Алжира Эсхила, Достоевского и Андре Мальро. Эта страсть не прошла и в поздние годы: Камю писал драмы, в 1959 г. на сцене театра Антуан он поставил «Бесы» Достоевского. Эссеистика, рецензии, политика, театр, философия, литература — все это составляло содержание его творческой жизни, но Камю никогда не терял чувства меры и не путал жанры. Первая рецензия на роман очень близкого ему впоследствии Жан-Поля Сартра «Тошнота» очень характерна с этой точки зрения: Камю упрекает Сартра в том, что тот перенасытил роман философией, пытаясь использовать литературный жанр в несвойственных ему целях.

Сам Камю писал впоследствии романы и рассказы «с двойным дном», глубоко философские по существу; в его прозе скрыты глубокие мысли, но это прежде всего великолепная проза. Самые яркие и литературно изысканные произведения этого периода — конечно, на алжирские темы. В очень скромном журнале-газете «Альжэ републикэн», возглавляемой его другом Пиа, Камю вел «литературную гостиную» и откликался на крупнейшие явления французской литературной

жизни; эти рецензии и сейчас чрезвычайно интересны. А в заметках и набросках уже реализовывались замыслы крупных произведений — философской книги «Миф о Сизифе» и романа «Чума».

Война смешала все планы. Первоначально Камю переживал её дома в Алжире, куда не дошли оккупанты, но где господствовали коллаборанты Виши; впоследствии, став активным участником подполья, приезжал во Францию. Пиа вместе с Камю издавал теперь орган Сопротивления «Комба». Жизнь Камю как участника Сопротивления интересна и сама по себе. Но самое все-таки интересное в ней то, что в этот период, под постоянной угрозой смерти, Камю пишет основные философские и литературные произведения.

В философии Камю, доступной нам сегодня, есть много мотивов, характерных для французской культуры еще до войны. Не говоря о произведениях Андре Жида, трагедия смерти и поиск утешения сильно тронули его в книге философа Жана Гренье, который позже стал его учителем в университете и другом на всю жизнь.

Будни борьбы против нацизма только усилили напряжение мысли Камю, сконцентрированной на одном и том же: контрасте между красотой жизни и бессмысленной жестокостью смерти.

Нам трудно воспринимать эти идеи, потому что мы бессознательно еще находимся под влиянием идеологии Просвещения. Мы-то «знаем», что история имеет цель, что прогресс неизбежен, что смысл у жизни есть и он в единении с обществом и его целями. Мы еще не усвоили страшного урока коммунизма. А он в том, что история никуда не движется, у нее нет никаких целей, мы делаем ее сами по собственным меркам и можем загубить ее так же просто, как губим иногда свою или чужую жизнь.

Камю это отлично понимал и старался избежать нигилизма с его полной потерей ценностей, признавая абсурдность бытия. Обстоятельства могут быть вполне рациональными и тем не менее абсурдными. Представим себе осужденного на смерть: он знает, что через несколько дней его убьют, но значит ли это, что он принимает свою судьбу? Ужас, несправедливость, мерзость, конец абсурдны, но неизбежны, а тем не менее гордый человек — быть может, вопреки разуму — их отвергает, не принимает, живет так, будто их можно победить, презирая и отторгая зло. Так живем все мы, зная, что каждому суждено умереть. Так сражалась разгромленная Франция против нацизма, не подсчитывая выгод предательства: она не принимала поражения. Этот протест Камю называл бунтом (*la révolte*), отличая его от революции, — он был противником революций, так как те немедленно вводили институты насилия и теряли нравственное содержание возмущения-протеста.

Это была концепция, которую можно назвать *трагическим гуманизмом*. Она не прячет человека за будто бы неизбежным и объективным прогрессом и не снимала с него ответственности, но совершенно непримирима к убийству и подлости «во имя добра». В написанной в годы Сопротивления книге «Миф о Сизифе» Камю показал возможность победить абсурд даже в «сизифовом труде». То же понимание победы над абсурдом — в романе «Чума», написанном в те же годы.

Тему бунта Камю глубоко разрабатывает в книге «Человек бунтующий» (1951), которую написал за два года, но задумал в начале войны. Здесь мы находим самый глубокий критический анализ русского революционаризма и в особенности учения и политики Ленина.

Камю разошелся с Сартром и «новыми левыми» именно потому, что они готовы были к компромиссу с насилием и инквизицией во имя будущего. Намечавшиеся у экзистенциалистов-политиков по тактическим мотивам сближения с советским режимом подходили, по его убеждению, к тем пределам, когда нравственный бунт вырождается. Но Камю никогда не отказывался от своего раннего антифашизма, организовывал протесты даже против ЮНЕСКО за то, что она приняла в свой состав представителя испанской диктатуры. Пример Камю может быть полезным людям, которые поняли крушение коммунистической диктатуры как возврат к правым консервативным политическим идеалам. Он надеялся на то, что после падения тоталитаризма наступит синтез европейских идеалов с каким-то положительным наследием революции.

И этот Камю скорбел из-за того, что борьба Алжира за освобождение, которой он сочувствовал, приняла такие непримиримые формы, закончившиеся высыланием французов. Он боялся в будущем обострения ненависти народов стран, которые мы называем развивающимися, и их столкновения с западной цивилизацией. Именно из-за этих мотивов близкие не решились печатать его «Первого человека» в годы, когда шла война в Алжире. И именно высокая честность Камю обеспечила триумф его незаконченному роману.

«Верить в человека и знать, что он ничтожен, — вот величайшее страдание... Служение человеку неотделимо от двойственного чувства, и оно спасительно для истории». Отсюда два завета — «беречь свою свободу и воспринимать ее как долг» и «не бояться риска: идти всегда вперед, среди всех, по той же дороге, по которой в сумерках человечества веками бредут, шатаясь, толпы людей к неведомому будущему».

Хочется верить, что труд Альбера Камю не был сизифовым.

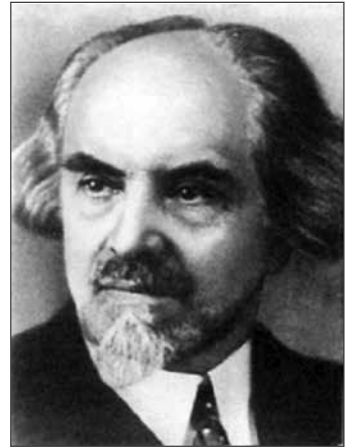
## Бердяєв

Великий російський філософ Бердяєв народився 125 років тому в Києві. Його предки поховані на Дворянському кладовищі, яке було тоді близ Аскольдової могили. Дім Бердяєвих знаходився над яром, на схилах якого доктор Мерінг розвів величезний сад; потім місто викупило цей сад і проклало тут Миколаївську вулицю, в глибині якої побудовано театр «Соловцов» (нині ім. Франка). Давно немає старого дому Бердяєвих, їх маєтку в Обухові, квартири, що її вони пізніше знімали: все забудоване заново, лишилися від того Києва лише горби та долини, рельєфи давньої землі, що мовчать нам крізь серпанок років про забуті таємниці людей, яких давно вже немає.

Микола Олександрович Бердяєв (1874—1948) провів дитячі і юнацькі роки в Києві і в українських маєтках: в дитинстві — в Обухові, під Києвом, в юності часто — в літньому палаці своєї тітки графині Браницької коло Білої Церкви. Тут, на Україні, відбулося його духовне народження, звідси він пішов у свій перший арешт, тут він вперше сприйняв ту культуру, яка стала на все життя його духовним домом. Брат Миколи Бердяєва, улюблений і шанований ним, писав вірші українською мовою і взагалі захоплювався українством, їх родич Сергій Подолинський був свідомим українським діячем, близьким співробітником Драгоманова.

Проте, було б безглуздо відносити Бердяєва до української національної культури. Сам він ніколи не сумнівався в своїй національній ідентичності і називав себе філософом глибоко російським («несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду... Я русский мыслитель и писатель»<sup>1</sup>). Останню третину життя Бердяєв провів в еміграції, в Парижі, Кламарі, Піла-Пляж; йому, з його аристократичним вихованням, не треба було асимілюватися у Франції, до того ж його бабка по матері була графиня Шуазель. Бердяєв у Франції і взагалі на Заході був не просто відомий, а й знаменитий, а в Радянській Росії — заборонений. І тим не менш нікому не спало б на думку назвати його французьким філософом російсько-го походження.

Згадані Браницькі — поляки, а один із них був нашим гетьманом.



М. О. Бердяєв

Зрештою, Бердяєв за походженням належав передусім до аристократії, а аристократи родинними і особистими зв'язками згуртовані у тісне коло, яке не знає національних кордонів.

<sup>1</sup> Бердяєв Н. Самопознание. М., 1990. С. 10.



М. Бердяєв. 1912 р.

Створюється враження, що хоча Бердяєв порвав із своїм дворянським колом, як багато інших російських інтелектуалів, щось від ідеології аристократизму у нього залишалося. Варто навести свідчення Бердяєва, дані ним ще при першому арешті ЧК в 1920 р.: «За переконаннями своїми я не можу стояти на класовій точці зору і однаково вважаю вузькою, обмеженою і своєкорисливою й ідеологію дворянства, й ідеологію селянства, й ідеологію пролетаріату, й ідеологію буржуазії. Стою на точці зору людини і людства, якій повинні підкорятися всякі класові обмеження і партії. Своєю власною ідеологією вважаю аристократичну, але не у зовнішньому смислі, а в смислі індивідуальності кращих, найрозумніших, найталановитіших, найосвіченіших, найшляхетніших. Демократію вважаю помилкою, тому що вона стоїть на точці зору панування більшості...»<sup>1</sup>.

На початку 20-х років, уже після висилки з червоної Росії, у Бердяєва з'являються нотки співчуття італійському фашизму. Створюється враження, що Бердяєв — філософ еліти, і якщо автор теорії еліт Парето на ста-

рості літ був удостоєний Муссоліні звання сенатора, то, за словами самого Бердяєва, в вищих колах нацистів у нього був якийсь прихильник, і гестапо в роки окупації не чіпало філософа.

Насправді Бердяєв ніколи не був близький до фашизму. Просто його не можна співставляти з жодною політичною ідеологією. Так, від самої висилки з Росії Бердяєв був рішучим противником агресивного антикомунізму і ніколи не підтримував ідеї інтервенції. Його короточасні симпатії до елітаризму дуче, як і його ворожість до демократії, мають бути оцінені з іншого погляду — не як результат спалаху ненависті до більшовиків, а як прояв індивідуалістичної філософії, що не завжди підказує адекватні реакції на події в світі. Сам Бердяєв говорив, що не любив так званого «життя» (мається на увазі політика, «суспільне життя»), але без кінця в нього втручався.

А може, правильно було б сказати, що «життя» втручалось в його внутрішню роботу і не давало цій самотній і гордій особистості виносити в собі і висловити людям те вічне, що він так гостро відчував.

Бердяєв був яскраво вираженою егоцентричною натурою. Егоцентризм взагалі не обов'язково означає егоїзм, а особливо у випадку Бердяєва: він був людиною вкрай жалісливою, здатною до глибокого співчуття. Егоцентрик має сильні

<sup>1</sup> Цит. за: Коган Л. А. Выслать за границу безжалостно // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. 1920—50-е годы. М., 1998. С. 65.

особисті мотиви, зосереджений на них і на собі, відчуття реальності у нього послаблене, потреба в утвердженні свого Я дуже сильна. Одна з ознак психіки егоцентричної особистості — деяка гидливість до запахів, бруду, взагалі до проявів тілесності, і від цього відчуття, за власним визнанням Бердяєва, він дуже страждав. В патологічних випадках у егоцентрика відбувається розклад особистості, людина деградує до хворобливого індивідуалізму.

Психіка Бердяєва здорова, вона утримувалася в рівновазі завдяки сильно розвиненій моральнісній мотивації, потребі у вищій цінності, не менш сильній, ніж еготичні устремління. Бердяєв за своїм психічним складом був бунтарем, що відштовхувався від оточення, від його бруду і тілесності, — і ідеалістом, схильним до віри в вищу духовність. Характерно, що, порвавши з аристократичним «вищим світом», Бердяєв ніколи не грався в протонародність, завжди був трохи франтом і любив добрі сигари і парфуми, — і тим не менш ворожі до інтелігентів робітники з його соціал-демократичного середовища приймали його за «свого», відчували, що в ньому немає нічого штучного. Звідси водночас і оспівування творчого екстазу яскравої особистості, і потреба в чомусь над-індивідуальному, врешті, містична потреба в Бозі. Звідси і філософія свободи, і незмінне відчуття причетності до історичної місії — спочатку місії пролетаріату, потім місії Росії.

Таке внутрішнє напруження потребує самоконтролю, і Бердяєв не став би видатною особистістю, якби не був здатний до постійного самопізнання. «З одного боку, я переживаю всі події моєї епохи, всю долю світу як події, що відбуваються зі мною, як власну долю, з іншого боку, я болісно переживаю чужість світу, далекість усього, мою незлианність ні з чим»<sup>1</sup>.

В інтелігентній Росії складалось багато різних течій, що по-своєму кожна трактувала подібну над-індивідуальну субстанцію, в якій мала знайти опору і підтримку інтелігентна особистість, за умов російського деспотизму — тендітна і теплична. Микола Бердяєв, що пережив усі ці шукання, зберігаючи силу власної особистості і ніколи не занурюючись в жодну з течій до кінця, зазначав:

Світ Бердяєва — це не просто навколишній світ, що в ньому він живе: як людина егоцентрична і індивідуалістична, Бердяєв пристрасно перетворює навколишню дійсність на свою власну реальність, і в результаті справжня реальність виявляється неначе втраченою, чужою і відчуженою.

«У нас зовсім не було індивідуалізму, властивого європейській історії і європейському гуманізмові, хоча нам же властива постановка проблеми зіткнення особистості із світовою гармонією (Белінський, Достоевський). Але колективізм є в російському народництві, лівому і правому, в російських релігійних і соціальних течіях, в типі російського християнства. Хом'яков і слов'янофіли, Вол. Соловйов, Достоевський, народні соціалісти, релігійно-суспільні течії початку ХХ ст., М. Фьодоров, В. Розанов, В. Іванов, А. Бєлий, П. Флоренський — всі проти індивідуалістичної культури, всі шукають культури колективної, органічної, «соборної», хоча і по-різному зрозумілої. І здійснилась лише зворотна подоба цієї «соборності» в російському комунізмі, який знищив свободу творчості і створив культуру соці-

<sup>1</sup> Бердяев Николай. Самопознание. М., 1990. С. 7.



ального замовлення, підпорядкувавши все життя організованому ззовні механічному колективу»<sup>1</sup>.

Сьогодні дослідники говорять про вплив Ніцше на формування світогляду Троцького, Богданова, Горького, Луначарського, про особливе «босяцьке» ніцшеанство в Росії. Ще 1899 р. в літературному гуртку, організованому Горьким, систематично вивчали Ніцше<sup>2</sup>. Італійський славіст Вітторіо Страда писав, що спорідненість російських ніцшеанців між собою важливіша, ніж їх політичні відмінності: «Те, що ніцшеанський міф — це аристократичний і індивідуалістичний міф Надлюдини, а міф Горького і Луначарського — пролетарськи-колективістський міф Надлюдства, має, на наш погляд, другорядне значення порівнянно з їх спільним корінням...»<sup>3</sup>.

Бердяєв уникає як аристократичного міфу Надлюдини, так і колективістського міфу Надлюдства.

В Вологодському засланні, де такі різні кияни Луначарський, Бердяєв і Кістяківський опинилися разом з майбутнім терористом Савінковим, головні дискусії велися між марксистами Бердяєвим і Луначарським. Однодумець Луначарського Богданов, за оцінкою Бердяєва — симпатичний тихий не то фанатик, не то божевільний, в ту пору захоплювався новітніми суб'єктивістськими філософіями, з погляду яких всяка істина є не більше як спосіб організації людиною її досвіду, вираз її внутрішньої, в тому числі класової, суб'єктивності. Приймаючи на той час марксистську віру в історичну місію пролетаріату, Бердяєв разом з тим твердив, що класовою може бути лжа, але істина має бути позакласовою, загальнолюдською. Пролетаріат, отже, не продукує істину в силу якихось своїх містичних здатностей до цього, а просто в силу соціальних причин спроможний неупереджено сприйняти найкращі здобутки людства. Але звідси був лише крок до визнання класового характеру *зла* і загальнолюдського характеру *добра*. (Бердяєв дещо пізніше і зробив цей крок, визнавши Таїну Бога як джерело істини і добра.) Луначарський і Богданов палко заперечували. Луначарський при цьому трошки ображався за пролетаріат, а Богданов, лікар за фахом, обережно намагався поставити Бердяєву діагноз — він був переконаний, що психічно нормальна людина не може бути ідеалістом.

Пройшли роки, колишні в'язні і засланці стали одні міністрами, інші нелегалами або емігрантами, і кожен із згаданих людей по-своєму вступив у суперечність із «диктатурою пролетаріату». Бердяєв став однією з чоловічих постатей культури «срібного віку», які самим своїм існуванням утверджували незалежність мислення і творчості від влади. В Росії Леніна—Троцького існували і розвивались об'єднання некоммуністичних інтелігентів-гуманітаріїв — Психологічне товариство, Соціологічне товариство, «Вільна філософська академія» («Вольфила») в Петрограді, очолювана М. О. Бердяєвим «Вільна академія духовної культури» в Мо-

<sup>1</sup> Бердяєв Николай. Самопознание. М., 1990. С. 141—142.

<sup>2</sup> Див.: Синеокова Ю. В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999. С. 29; Синеокова Ю. В. Рубеж веков: русская судьба Сверхчеловека Ницше. Там само. С. 72.

<sup>3</sup> Там само. С. 30.

скві. Незалежні видавництва і журнали успішно конкурували з комуністичними виданнями. 1921—1922 рр. були роками найвищої творчої продуктивності некомуністичної інтелігенції, що залишилася в Росії. Проти них і була спрямована чекістська «Операція» [з висилки антирадянської інтелігенції], керована безпосередньо Леніним.

Але репресії проти інтелігенції на початку 20-х років, висилки і перші Соловки — ніщо в порівнянні з тим терором, який перенесла країна пізніше. Здавалося, надовго чи й навіки стерте у радянської людини почуття гідності, на якому тримається особистість. Однак несподівано простий розвал диктаторського режиму і самого СРСР показав силу етичних засад людського існування і змусив перечитувати Бердяєва.

А щодо його національної ідентичності, то варто довести до кінця цитату: «И мой универсализм, моя вражда к национализму — русская черта». Така Росія — близька і рідна Україні цивілізація, що ніколи не була пануючою в імперії, ані самодержавній, ані тоталітарній. І в формуванні універсалістської і анти-націоналістичної культури колишньої імперії відіграла свою роль духовна атмосфера нашого міста, нашої землі, принаймні, набагато серйозніше і глибше, ніж великодержавна традиція. Тому і розуміння в Україні філософія свободи Миколи Бердяєва знаходить без внутрішнього спротиву — незважаючи на те, що жодна влада, в тому числі духовна, не сприймається тут сьогодні безкритично. Як того і вимагав філософ.

Бердяєв був дуже красивий чоловік. Навіть в старості, коли чорні кучері посивіли і порідшали, коли зблід рум'янець, який так переможно відсвічував на його смаглявому обличчі, і молодими залишались тільки очі під густими чорними бровами. В ньому відчувались і аристократична породистість, і фізичне та духовне здоров'я, яке надавало його поведінці невимушеності і безпосередності. Він не мав потреби в дружбі, зв'язаннях, розраді; не мав ані вчителів, ані учнів — і не відчував самотності, не знав комплексу неповноцінності. Найближчою людиною залишалась дружина, яку він пережив не надовго. З тим, що він мав за душею, Бердяєв просто і прямо звертався до людей, не пом'якшуючи виразів і оцінок, бував жовчний і недобрий, але, як правило це нікого не ображало. В його різких судженнях не було зверхності; просто це була Особистість.

Життєпис Бердяєва не надто складний; таємниця цього філософа в тому, що його світогляд не піддається класифікації. Життя, правда, саме розпоряджалося, до кого і на якій підставі його віднести; найбрутальніше це зробило ЧеКа в 1922 році, насильно відправивши його разом з іншими російськими інтелігентами в еміграцію. На відміну від свого однодумця о. Сергія Булгакова, покоління предків якого були священиками в Вороніжській глибинці і який сяк-так знав трохи німецької, Бердяєв в Парижі не počував себе чужим. Його мати, княжна Кудашева, була напівфранцуженка;

Російським філософом Бердяєва робило не походження і не громадянство, а приналежність до тієї культури, яку відносять до «срібного віку». До речі, саме Бердяєв в середині 30-х років підхопив і витлумачив цей термін, після чого він став загальноприйнятим.

взагалі як спадковий аристократ Бердяєв мав різні пов'язання, в тому числі і польські через Браницьких, і українські.

Бердяєв вчився в кадетському корпусі, маючи право перейти в пажеський корпус до столиці, — але перейшов в Київський університет. Як для людини його середовища це був рідкий вибір цивільної кар'єри, але для Бердяєва — вибір культури і відхід від сімейних традицій. В університеті він увійшов до марксистського гуртка і часто в ньому сперечався з молодим Луначарським. Ці суперечки продовжувались і в Вологодському засланні, де опинились такі різні люди, як Бердяєв, Луначарський, Булгаков, Савінков. Не пройде двох десятків років, і Бердяєв з Булгаковим будуть організовувати християнський рух в еміграції, Савінков шукатиме зв'язків з італійськими фашистами, а нарком освіти Луначарський буде консультувати операцію ЧеКа по захопленню Савінкова. При цьому керівником операції буде Менжинський, який на початку століття сполучав лівий більшовизм з белетристикою в душі «Мира искусств», а на його психологічний роман непогано відгукнувся Олександр Блок. Той же чекіст Менжинський перешкодив виїзду Блока за кордон, що призвело до голодної смерті поета, і вислав в еміграцію Бердяєва та інших.

Парадоксально не те, що долі інтелігентів Росії так непоправно розійшлися, а, навпаки, те, що при цьому всі ці люди продовжували мати щось спільне.

Тільки на схилі ХХ століття, в перспективі часу, вирисовуються контури того дуже широкого культурного масиву в Росії, який був охоплений хвилюючим передчуттям чогось нового і породив, зокрема, ренесанс «срібного віку». Ті, хто належав до цієї культури, були переповнені вірою в силу особистості, в її покликання віднайти і побудувати в собі увесь світ, навіть Бога.

Усіх їх, таких різних за напрямками і долями, об'єднувала ідеологія богошування і богобудівництва, що виростала з віри в силу і свободу людини. В варіанті, близькому до містики, це був символізм під сильним впливом теософії Блаватської і Штайнера. В атеїстичному варіанті цю ідеологію поділяли ультраліві більшовики Богданов, Луначарський, близький до них Горький. Плеханов і Ленін належали до іншого покоління — традиціоналістів, що народницьку віру в елітарну Партію доповнили марксистською ортодоксією.

По-своєму ідею богобудівництва прийняв і Бердяєв. Від марксизму він залишив відчуття об'єктивного значення історичного процесу. Точніше, упевненість

у тому, що за побутовими реаліями життя ховається якийсь прихований *смысл*, який відсвічує в подіях і речах, ніби Марксова субстанція вартості в речовій оболонці товару та в його ціні.

Бердяєв був наділений гострим проникливим розумом, а непокірний характер протиставив його всім офіційним

інституціям, до яких він з дитинства почував непереборну відразу. Ці риси наближали його до властивого російській культурі типу *пророка*. Бердяєв напрозорчив Росії тривале захоплення марксизмом, він ще напередодні 1905 року сказав, що в російській революції переможе не демократія, а Ленін. Він відчув як наближення

Все творче життя Бердяєва було протестом проти безсенсовності і безглуздя навколишнього світу, прагненням знайти в ньому *смысл*, невидимий байдужому і бездуховному погляду.

катастрофи неминує і Першої, і Другої світових війн. Він прорік прихід Гітлера до влади. В цих пророчих здатностях не було містики; в Бердяєві було надзвичайно розвинене відчуття і трагічного хаосу, і світлої гармонії.

Бог, як його розумів Бердяєв, і був цією гармонією в світі і людині. Він не приймав уявлень про Бога як подобу людської істоти чи соціального інституту: Бердяєв говорив, що Бог має влади менше, ніж поліцмейстер. Світ, в якому ми живемо, відпав від Бога, і Бог не владний над його процесами; Бог, за Бердяєвим, тільки являється людині в явищах краси, гармонії, добра. Людина сама мусить і відкрити ці явлення, і утвердити їх в собі і в світі.

Так зрозуміле православ'я, звичайно, далеке від ортодоксії, і з офіційною церквою у Бердяєва були великі проблеми. В еміграції йому були ближчі, може, католицькі філософи кола Марітена і Жільсона.

Попри трагічність пророчого бачення світу, Бердяєв залишався тверезою людиною. Часто йому закидали захист соціальної нерівності; так, Бердяєв твердив, що люди не однакові за своїми здатностями і що тому вони не будуть рівними і соціально. Але це не означає, що слабших не треба захищати. З усією силою переконання він виступав проти елітаризму, проти фашистського поділу націй і людей на вищі і нижчі; він був пристрасним ворогом антисемітизму.

Прах Бердяєва покоїться у землі Франції, країни, що дала йому притулок, разом з народом якої він пережив лихоліття війни і окупації, з культурою якої таке близьке його світобачення. Власне, витоки персоналізму Бердяєва — в Декартовому «я мислю, отже, я існую». Його називали екзистенціалістом, але Сартрове «людина приречена на свободу» звучить радше песимістично. Бердяєв по суті оптиміст. Його трагічне і есхатологічне бачення відкриває горизонти активної боротьби із злом. «Апокаліптичні процвіта умовні, а не фатальні, і людство... може уникнути руйнування світу», писав він у своїй автобіографії-заповіді, опублікованій після його кончини.

Для Бердяєва вихідним є не буття, а свобода вибору і рішення; він міг би сказати «я мислю, стаждаю і люблю — отже, я вільний».

Бердяєв повернувся на батьківщину і в своє місто.

Бердяєв — це та Росія, яка залишається для сучасної України своєю, не чужою. І не тому, що він належав до київського культурного кола. Бердяєву було абсолютно чужа потреба в великодержавних «лжесвятинях» і «лжевеличі», що так необхідні ницим людяцям, які без відчуття приналежності до імперської сили усвідомлюють, що вони — ніщо.

Велич людини може бути тільки в ній самій.

(«Апокалиптические пророчества условны, а не фатальны, и человечество, вступив на путь христианского «общего дела», может избежать разрушения мира». *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1990. С. 289.)

## Об Андре Мальро

Андре Мальро — почти ровесник ушедшего столетия. Для людей моего возраста Андре Мальро — человек из поколения отцов. Мы были еще детьми, когда его имя не сходило со страниц советской печати; но и позже мы его воспринимали как того, довоенного Андре Мальро, так как старые журналы долго еще сохраняли восхищение зарубежным другом, бесстрашным антифашистом. Потом, после войны, Мальро стал если не врагом, то чужим. Отношение к нему менялось в зависимости от отношения к де Голлю.



Андре Мальро

Читатели в бывшем СССР не успели получить большинства написанного им — до войны в русском переводе вышли только «Годы презрения» на темы борьбы немецких подпольщиков против нацизма и «Надежда», роман о гражданской войне в Испании. Между тем Мальро во Франции был популярен необыкновенно; он был первым автором, чьи произведения знаменитым издательством «Плеяды» опубликованы при жизни. В этом издании помещены только романы «Победители», «Условие человеческого существования» и «Надежда»; в издании 1976 г., готовив-

шемся еще при некотором его участии, добавлена «Королевская дорога». Все это, отобранное самим писателем в качестве лучшего из своего наследия, — работы ранние; но мы не увидели даже большинства из них. И совсем неизвестным оставался Мальро-эссеист, Мальро-мыслитель. Издательство «Фолио» совершает великое дело — дарит нам классику мировой литературы, произведения, без которых сегодня трудно ориентироваться в мире.

Об Андре Мальро написано очень много; есть литературоведы — специалисты по Мальро, знающие каждую строчку всех вариантов его трудов и все литературное пространство, в котором он творил. Но не только у каждого человека — у каждой эпохи и у каждого народа свой собственный интерес к Андре Мальро, а соответственно, и свои вопросы к нему, не всегда имеющие очевидные ответы.

В нашей стране — да и во всем постсоветском мире — интерес к наследию Мальро усилен спорами вокруг просоветских левых интеллектуалов довоенного Запада, часто подвергаемых резкой критике с антикоммунистических позиций, как-то по-новому убедительно выглядящих сегодня. У многих остаются недоумения перед его эволюцией. Отрекся ли Мальро от левых взглядов своей молодости? Как сочетался в нем бывший участник международных, в том числе московских, конгрессов и встреч деятелей культуры, организованных при ведущем участии советских властей, — с правым голлистским министром, открыто заявившим о своей непримиримой враждебности к коммунистическому тоталитаризму?

Когда нам трудно кого-то понять, мы называем его «сложной» и «противоречивой» фигурой. Бывало и иначе: в выдающемся человеке разделяли гениально-го художника и путаного, слабого политика. Весь этот старый арсенал совершенно беспомощен, если речь идет о действительно крупных личностях, в частности таких, как Андре Мальро.

Я не берусь характеризовать творчество выдающегося сына Франции. Хотелось бы только лучше понять некоторые стороны его писательской личности, чтобы приблизить к нам его наследие. По моему мнению, Мальро не был человеком противоречивым — он был удивительно цельной натурой. И уж в ком не было отдельно писателя, отдельно политика, отдельно философа, так это в Андре Мальро.

Мыслитель остается мастером *искусства* мыслить и писать. Пример Андре Мальро иллюстрирует это ярче многих других. Но Мальро даже является исключением из правила: о многих его произведениях трудно сказать с определенностью, что это — роман, мемуары, эссе, критический обзор или философский очерк. Мальро — просто мэтр высшего французского искусства мыслить и писать.

Французская культура вообще создала особый тип мыслителя. В ней всегда высоко ценилось слово и мастерство построения и выражения мысли. Можно сказать, рациональные конструкции здесь остались личными изделиями, не знающими стандартов, несущими на себе, как в высоком ремесле, печать авторского мастерства.

А о чертах творческой, креативной личности Андре Мальро достаточно говорит его необыкновенный жизненный путь.

Жорж Андре Мальро родился 3 ноября 1901 года в Париже, на улице Дамремон, 53. Когда ему было четыре года, родители разъехались, и он до пятнадцати лет жил с матерью и теткой у бабушки в тихом Бонди, в доме, на первом этаже которого находилась семейная писчебумажная лавка. Отец поддерживал с сыном заботливые родительские отношения; у Андре были сводные младшие братья. Французские буржуазные семьи живут замкнуто, за плотно закрытыми жалюзи, и мало ли что происходит между родителями — семейные события остаются тайной. Домашняя неустроенность семейства Мальро была выставлена напоказ, и это наложило отпечаток на сочетание публичности и закрытости в поведении и внутренней жизни Андре.

Как большинство детей из неблагополучных семей, Андре был раним и эгоцентричен, но он привык к жизни, в которой многое было на виду. В будущем Андре Мальро нередко вел себя весьма демонстративно, но в этом не было болезненного самораскрытия — он всегда оставался в чем-то недоступен и одинок. Мальро приходилось быть и политиком, и военным; он держал себя с друзьями и подчиненными откровенно, но не располагал к исповеди.

Как ни странно, будущий министр культуры и один из первых интеллектуалов Франции не имел даже законченного среднего образования. Его определили в хорошее среднее учебное заведение, позже известное как лицей Тюрго, а затем он попытался перейти в лицей Кондорсэ, но не был принят. На этом его формальная учеба закончилась.

Невольно вспоминается Горький, который своими университетами назвал мучительные скитания по жестокой России. Горький ненавидел свое мещанское сословие, в котором он мог бы безбедно устроиться, страстно искал в мире человечности и перепробовал множество занятий вплоть до «босняка». Университетами Мальро был мир книг, музеев, музыки.

Андре Мальро было семнадцать лет, когда он ушел из школы. Война кончилась, патриотический энтузиазм первых месяцев давно иссяк, перед утомленной и истерзанной страной открывалась эпоха великого пересмотра убеждений. В шестнадцать лет Андре Мальро решил, что он будет писателем. По некоторым данным, в семнадцать лет он начал работу над первой своей книгой «Бумажная луна», опубликованной спустя три года, в 1921 г. В девятнадцать лет он опубликовал свою первую статью «Истоки кубистской поэзии». С тех пор его статьи появляются в журналах очень часто.

Андре Мальро прежде всего безумно талантлив. Можно даже сказать, он был гуманитарным вундеркиндом. Такое случается крайне редко, и рано обнаружившийся талант гуманитария чаще всего не получает развития и засыхает. Писательство требует не только свежего взгляда и ощущения, но и зрелости и неустанной работы. В Андре Мальро бил щедрый источник одаренности, постоянно звучала поэзия слова и никогда не угасало особое интеллектуальное беспокойство. С первых проб Мальро заставил весьма разборчивую парижскую элиту себя слушать.

В годы своих шатаний по набережной Сены около лавок букинистов юный Мальро покупал книги, читал их и продавал в парижские библиотеки, чтобы покупать новые. Денег, которые он получал от родителей, на образ жизни книжника не хватало. Со временем перепродажа книг стала для него источником существования. Он изучил книжный рынок, знал, что купить, что продать, что придержать. Спустя некоторое время Андре открыл в себе новый талант: он стал играть на бирже, и довольно успешно. Это обеспечивало ему материальную независимость.

В коммерческих предприятиях Андре Мальро видна особая черта. У него не так, как у других, складывались взаимодействия повседневности и необычности. Да, он приторговывал книгами, чтобы жить. Но это была одна сторона его жизни в мире книг, сторона повседневная. Другая сторона — это упоение книгой, искусством слова и мысли, жизнь праздничная и необычная. Мальро не разделял эти две стороны, но главной для него всегда была необычность, праздник, приключение, высокий регистр жизни.

Когда он стал играть на бирже, в нем открылся великий авантюрист. Биржа была источником его существования, прозой — но также и праздником его жизненных сил, игрой воли и интеллекта. В Мальро невозможно разделить рассчетливый риск прагматической деятельности и бескорыстную азартную игру самоутверждающейся личности. Можно только сказать, что игра жизненных сил была для него важнее всего, так как придавала повседневности смысл.

Молодой Мальро вошел в элитарное общество писателей, художников, искусствоведов. Он, девятнадцатилетний начинающий публицист, встречается с Максом Жакобом, Жаном Кокто, Полем Мораном, Марселем Арланом, с Пабло Пикассо

и Полем Клоделем. Поражает разнообразие людей и направлений, ими представленных; невольно вспоминаются скандальные стычки русской художественно-поэтической богемы с их творческими противниками. Во Франции все уживалось относительно спокойно, так как существовал высокий вкус, позволявший отличать подделку от открытия независимо от стиля и формы.

Андре Мальро, принадлежа к новаторам, не играет в богему — он демонстрирует изысканность, появляется в обществе неизменно в перчатках, с цветком в петлице, с жемчужиной в галстук. Изысканность Мальро демонстративна, как и все его поведение в ту молодую пору. Но легкомысленные демонстрации имеют в его личности мощный противовес — Мальро всю жизнь погружен в себя, разбирается в своих оценках и самооценках. При всем своем эгоцентризме он открыт миру, переживает его боль в собственных сомнениях. Видимая легковесность порождает потребность в риске и игре, в приключении, но авантюра всегда имеет в жизни Мальро глубокий смысл. Пожалуй, от демонстративной личности у Мальро было только умение быть обаятельным, подлинный шарм, который привлекал к нему много очень разных людей.

Двадцати лет, вопреки воле своего отца, Андре Мальро женится на переводчице Кларе Гольдшмидт, приехавшей в Париж из Германии. Молодые супруги сразу откладывают деньги на развод, который, по их словам, должен наступить через полгода. Деньги потом были потрачены на путешествия. Брак оказался продолжительным.

В 1923 году произошло событие, имевшее для Андре Мальро большие последствия. Супруги перед лицом финансового краха решились пойти на авантюру. Они запланировали дерзкую экспедицию в Индокитай, тогда — французскую колонию, чтобы вывезти оттуда из неисследованных заброшенных развалин древних замков какие-нибудь археологические ценности и на этом заработать. 24 декабря 1923 года они поселились в гостинице в Пном Пене. Экспедиция молодых искателей приключений окончилась печально. Оба попали в тюрьму и после больших неприятностей вернулись во Францию благодаря поддержке знаменитых друзей и доброжелателей.

Сюжет с похищением архитектурных ценностей впоследствии появляется в романе Мальро «Королевская дорога», где параллельно развивается два сюжета: один персонаж бросается в Индокитай спасать жизнь человека, другой — спасать для человечества заброшенные архитектурные памятники. Для Мальро пережитое стало поводом для рассуждений о том, равноправны ли эти две ценности — человеческая жизнь и жизнь произведений искусства. Если говорить честно, это далеко не полностью соответствовало мотивам путешествия Андре и Клары Мальро. Но, как всегда, в мотивации поступков Мальро нелегко разобраться. Корыстные побуждения были, но были ли они главными? В жизни Андре Мальро всегда пылает большая страсть, сосуществующая с неинтересной, но нужной повседневностью.

Но главное все же было не в ценностях заброшенного дворца. Встреча Андре Мальро с Востоком потрясла молодого интеллектуала. Она повлекла за собой активное участие Мальро в освободительном движении — он даже стал представителем Гоминдана во французском Индокитае. В 1926 г. появляется его роман в



письмах «Искушение Запада». В 1928 году начинается публикация романа «Победители», который принес Мальро славу и материальное благополучие. В 1930 г. начинает печататься «Королевская дорога». Супруги Мальро объездили весь Восток, включая советское Закавказье и Среднюю Азию; они были в Иране, Афганистане, Индии, Бирме, Сингапуре, Гонконге, континентальном Китае. В 1933 г. появляется в журнале роман «Условие человеческого существования».

Романы этого цикла написаны на экзотическом восточном материале, издавна любимом в Европе, они сугубо актуальны политически и породили также чисто политическую полемику. Поправлять Андре Мальро взялся Троцкий, в ту пору — уже изгнанник. Следует отметить, что в 1929 г. Андре Мальро вместе с другими писателями — Андре Жидом, Полем Валери, Роже Мартен дю Гар, Луи Гуйю и Бернаром Гротхейзенем — задумывал экспедицию по освобождению Троцкого из ссылки-заключения в Алма-Ата. Позже, в 1933 г., Мальро встречался с Троцким. В полемике по поводу романа «Победители» на страницах журнала «Нуфель ревью франсез» в 1931 г. Троцкий и Андре Мальро продемонстрировали совершенно противоположные подходы к мировым проблемам.

Бывший вождь Октябрьской революции советовал писателю пересмотреть некоторые взгляды и оценки; по его словам, роману не помешало бы «немного марксизма». Это сразу задавало неприятный тон поучений, неизбежный у каждого, кто пытается говорить от имени Истины. Но суть дела была даже не в том, что от имени марксизма говорили и Троцкий, и Сталин, и Коминтерн, и его представители в Китае, и китайские коммунисты. Марксизм, подлинный или нет, оказывался в совершенно ином пространстве.

Роман «Победители», как и все, что писал Мальро, имел в виду прежде всего элитарного читателя, хоть интересен он был всем. Роман выписан со скрытым замыслом и сложной многоплановой конструкцией. Сюжет, как часто у Мальро, привязан к актуальным политическим событиям, и грубым газетным языком сообщения о них ведут читателя по видимой истории. Троцкий, как и всякий ограниченный политическим горизонтом читатель, остается на этой поверхности и готов спорить по поводу движущих сил и классовых оценок. Для Мальро это не главное.

Мальро чувствует волну энтузиазма, охватившую Восток. Он думает о такой же волне в другие времена в других мирах; так, Франция эпохи Великой революции была охвачена энтузиазмом равенства, Россия 17 года, по его мнению,

Для Мальро всякие попытки «объективных оценок» человеческих действий через различные «силы» были попытками вырвать человека из длительности (la duree). Защищая своих персонажей, он возвращал их длительности и непрерывности истории. Ибо только в этом потоке люди и события получают смысл.

еще более прозаическим крестьянским энтузиазмом овладения землей. Глубинный мотив китайской революции, по убеждению Мальро, был иным. Мальро видел китайцев, умерших от голода, ряды их тощих босых ног. Он видел людей, которые однажды почувствовали себя людьми, а не скотом и никогда больше об этом не забудут. Этим солдатам революции нужны не равенство и

не победы в классовой борьбе. Для них речь идет о возможности жить и быть человеком.

Спустя двадцать лет роман переиздавался, Андре Мальро, назвав его «юношеским», в качестве приложения добавил свое выступление в зале Плейель в марте 1948 г. Выступление, о котором речь пойдет ниже, было посвящено будущему европейской культуры, её столкновению со сталинским тоталитаризмом и не имело видимой связи с романом. Однако на самом деле эта связь была. Она заключалась в том, что по существу все «восточные» романы Мальро косвенным образом писались о Западе, о Европе, о Франции.

Много позже Андре Мальро задумал написать книгу о полковнике Лоуренсе. Этот выдающийся английский разведчик и авантюрист, сделавший очень много для освобождения арабов от турецкого господства, был близок Мальро психологически. Но главное, что привлекало в этом сюжете Андре Мальро, — это проблема, которая стояла и перед ним, и, по его убеждению, перед интеллектуальной и политической элитой Европы.

В ту пору немцы уже оккупировали Францию; турки для Мальро в этой ситуации играют ту же роль, что и немцы — роль тупой, агрессивной силы подавления. У арабов есть своя сила — энтузиазм освобождения. Англичане защищают культуру. Что же защищает Лоуренс, ушедший от англичан и не пришедший духовно к арабам?

Вся трагедия европейского человека, вся грозящая ему безмерная опасность, по Мальро, заключаются в его внутренней смерти, в потере энтузиазма, единственно способного отстоять смысл человеческой активности. Именно эту способность открыть Франции свой энтузиазм Мальро увидел в генерале де Голле.

Но это пришло потом. В тридцатые годы наступила полоса, когда не было больше нужды искать ответы на трагические вопросы современности на краю света, на Востоке. С 1933 года Мальро полностью уходит в борьбу с фашистской угрозой европейской цивилизации.

История этих лет в жизни Мальро понятна и хорошо известна. Литературно она открывается романом «Время презрения» (1935). В эти годы Андре Мальро командует эскадрильей в Испании. Потом приходит поражение, оккупация, партизанская война, во время которой Андре Мальро командовал соединением. В эти годы Мальро приходит к де Голлю. В 1945—1946 гг. Андре Мальро был министром информации, в 1959—1969-м — министром культуры в голлистских правительствах.

В 1929 г. Роже Мартен дю Гар называл его «чистым революционером, который не знает, куда он идет». В это время Мальро еще собирается освободить Троцкого из сталинского заточения. Путешествия его в Азию вызваны и журналистскими задачами, и искренним тяготением к героизму революционеров.

Так случилось, что его очередная книга о революции в Китае вышла в свет в 1933 г., уже после того, как Мальро на антифашистском митинге в Париже воскликнул: «На угрозу ответим угрозой, и мы можем обратиться к Москве, к Красной ар-

Мальро испытал подлинное потрясение, когда к власти в Германии пришел фашизм.

мии!» Книга о китайской революции, впрочем, получилась не вполне о революции. Эренбург осторожно критиковал ее в «Известиях», упрекая автора в том, что его революционеры-коммунисты — не более чем группа конспираторов. Но это было не случайно: Мальро увидел в нервных центрах многотысячных коммунистических организаций те искренние и беспредельно преданные полурелигиозной идее светлого будущего небольшие ячейки людей, на которых держался весь моральный пафос движения. Это его не пугало и не огорчало — Мальро был сам способен на такую самоотверженную жизнь одиночки-конспиратора.

В 1934 г., во время пребывания в Москве на конгрессе писателей, Мальро вел переговоры о постановке фильма по роману в Межрабпомфильме. Фильм должен был ставить либо голландский режиссер Ивенс, либо Довженко; в конце концов за фильм взялся Эйзенштейн, музыку должен был писать Шостакович. Но после убийства Кирова и начала репрессий Эйзенштейн отказался, откровенно объяснив Мальро, что возникнут большие проблемы в связи с возможными нежелательными ассоциациями между революционерами Мальро и террористами-троцкистами. Хотя Мальро прекратил отношения с Троцким после высокомерных поучений последнего о «марксизме» в понимании китайских проблем, хотя он был и разочарован в бессмысленном революционаризме, Мальро все же пытался произнести в Москве тост за Троцкого.

Но дело заключалось вовсе даже и не в оценке конкретных путей революции. Мальро писал молодому интеллектуалу Гаэтану Пикону: «Главная драма состоит в конфликте двух систем мышления: для одной ставится вопрос о человеке и его жизни, другая стремится подавить все вопросы серией активностей. Спиноза и Ленин». Мальро был на стороне Спинозы. И в этом, «китайском», романе главным для его было исследование человеческого единоборства со смертью.

Мальро и не скрывал, что стремится найти иное — образы человеческого величия.

Он ссылался позже на паскалевские образы и мысли. В 1951 г., в «Голосе молчания», Мальро пишет: «Пусть представят себе некое множество людей в цепях, и все осуждены на смерть, из них некоторых ежедневно казнят на глазах

у других, а другие видят свои собственные условия в условиях людей, им подобных, — и, глядя на них с тоской и безнадежностью, ожидают своей чреды. Таков образ человеческих условий». Чужие страдания для нас — образ или прообраз наших страданий. И, собственно, вся наша жизнь есть переживание и предчувствование наших бед. Мальро часто думал о человеке, который не узнаёт в записи своего голоса потому, что впервые слышит его ушами, а не горлом; именно поскольку горло передает внутренний голос, книгу свою он назвал «Условие человеческого существования».

Революционный сюжет для него не более, чем для его любимого Фолкнера — полицейский сюжет. Речь идет, как он объяснял в 1951 г., о том, что любовь и религиозные чувства — не более чем последствия трагического ощущения смерти. Трагический поэт, писал он в другом месте, в предисловии к «Санктуарию» Фолкнера, выражает то, что его ослепляет, зачаровывает, — не для того, чтобы

избежать ослепления, ибо он всегда может повторить сюжет в следующий раз, а чтобы изменить его природу, введя его в круг знакомых вещей. Художник освобождается от наваждения, защищается от тревоги, ищет силу там, где есть одновременно ужас и осознание того, что это ужас.

Такова не только книга — такова и деятельность Мальро перед лицом мировой тревоги.

Принимая союз с коммунистами, Андре Мальро и Андре Жид едут в Берлин требовать освобождения Димитрова, участвуют в конгрессе писателей в Москве вместе с французскими писателями-коммунистами Луи Арагоном, Познером, Жан-Ришаром Блоком. Но и в Москве Мальро полемизирует со тогдашним сталинским партийным представителем Радеком по поводу свободы слова и роли литературы.

Затем последовали годы вооруженной борьбы, годы, когда, казалось бы, думать было некогда — надо было командовать и стрелять. Но в эти годы совершается внутренний поворот, который приводит Мальро на правые позиции, к генералу де Голлю. Ибо де Голль был не просто патриот и символ свободной и непокоренной Франции, но также и довольно консервативный политик и мыслитель, воспитанник своего отца — профессора-романтика, пропагандиста «французской непрерывности», поклонника Жозефа де Местра и Шатобриана, антидрейфусара, ненавидевшего революцию, как дьявола. Все это в сочетании с авторитарностью личности великого французского генерала делало его после войны все более одиозной фигурой, для левых и почти левых интеллектуалов не слишком привлекательной.

В чем смысл крутого поворота одного из умнейших людей Франции? И были ли этот крутой поворот?

5 марта 1948 г. Мальро произнес речь «Обращение к интеллигентам» в зале Плейель, которая под названием «Троянский конь» была опубликована в июле и позже — в качестве послесловия к «Победителям». Уже в предисловии он писал: «Это не старая страсть к освобождению изменилась. Больше всего изменились не Китай и не Россия, а Европа: она перестала с этим считаться».

Обращение к интеллектуалам Франции Мальро начал с того, что драма XX века состоит в одновременной агонии мифа об Интернационале и беспрецедентной интернационализации культуры. После Мишле и Жореса считалось, что ты тем более человек, чем менее связан с родиной, и Гюго мечтал о Соединенных штатах Европы как прелюдии к Соединенным Штатам Мира. Россия, сделав «Интернационал» своим гимном, присвоила мечты XIX столетия. Мы же, говорит Мальро, не можем без родины и хотим Европу такую, которая возвышалась бы над ней, но не заменяла бы её. Приведя факты взаимопроникновения национальных культур через издания и переводы, а прежде всего через кино, Мальро противопоставляет торжество транснациональности тому движению, которое «отбрасывает» нас в наши родины. Это движение, это возвращение назад в национальный дом га-

Мальро — сторонник не только де Голля — вождя Свободной Франции, но и де Голля — послевоенного премьера и президента. Именно при президенте де Голле Мальро был министром культуры — и ушел в отставку вместе с генералом после бурных событий конца 60-х годов.

рантирует полноценное развитие культуры, ибо «только в наследнике происходит метаморфоза, рождающая жизнь».

Мальро видел в мире три главных культурно-политических центра: это — Америка, Россия и Европа. Америка оставалась для него, как истинного европейца, страной кино, радио, прессы (тогда не было еще тех удивительных технических средств тиражирования культуры и особенно — нелюбимой Мальро масс-культуры, которые и сегодня в Америке намного мощнее, чем в Европе).

Что же такое «Россия» как феномен мировой культуры? Россия сегодня, говорит Мальро, — противник Франции. «Но Сталин ничего не значит по сравнению с Достоевским, а гений Мусоргского не обеспечивает политики Сталина». Россия — великая цивилизация, но она, увы, — не часть Европы. «Россия никогда не имела ни Ренессанса, ни Афин; ни Бэкона, ни Монтеня». В России были и есть подлинные европейцы; европейцами Мальро (в 1948 году так же, как и в 1934-м) называл Эйзенштейна, Бабея, Прокофьева. Но в России их отторгают как «формалистов». Чем же станет Россия в конце концов?

Выбор Андре Мальро был, конечно, в пользу Европы как культуры и политического тела цивилизации. Однако Мальро чувствовал какую-то пустоту в европейском доме. Он говорил о драме современной Европы и определял её как «смерть человека». Европа, остающаяся для мировой цивилизации высшей ценностью, теряла, по мнению Мальро, энтузиазм освобождения, который охватывал её в давние революционные времена и который она вновь пережила в годы войны с фашизмом. Она не находила той силы стремления человека к величию, которая одна помогает ему устоять перед лицом всеисильной смерти.

В этих словах Мальро, даже в его резко критических оценках коммунистов и сталинизма нет того, к чему мы уже успели привыкнуть, — обличений тюремного режима, в котором была заключена культура тоталитарных стран. Но по существу здесь есть даже нечто более серьезное.

Мальро, остро ощущавший опасность и радостно шедший навстречу риску, всегда был открыт миру и чувствовал движение в самых напряженных его болевых точках. Китай и Россия привлекали его не только потому, что он видел там великое приключение мировой истории: Андре Мальро ощущал большее — стремление к освобождению, к ощущению себя человеком, возвышавшее человеческую личность.

Антифашизм и связанные с ним симпатии к СССР в середине 30-х годов не были ни иллюзиями левых интеллектуалов, ни эгоизмом политиков, искавших противовес Гитлеру и Муссолини; наряду с ослеплением и расчетом было и то главное, что приводило их всех в Москву, — инерция обновления и общечеловеческого энтузиазма, умело использованная кликой Сталина, как раз в эти годы установившей тотальное господство. Объективно и Москва, и ее Красная армия действительно оказались надеждой Европы, и наши отцы, не вернувшиеся с войны,

действительно сделали для мировой цивилизации все, что могли.

Не было поворота Мальро ни налево, ни направо. Правда, он, как человек риска, не слишком был чуток к цене усилий, к плате, которой стоил прорыв в будущее, и, может, поэтому закрывал глаза на многое, что должно было вызывать со-

мнения в России тридцатых годов даже у дезинформированных европейцев: но высокая, подлинная культура всегда была для него высшей ценностью и основанием координат, и за мелкими политическими поворотами он ощущал ее судьбы. В сталинском режиме Мальро почувствовал усыхание и умирание культурных истоков, которые могли бы пробить дорогу от России к Европе. Стремление к великой державе в любом виде — в том числе и под музыку «Интернационала» — означает неизбежную закрытость, а это для Мальро означало смерть культуры. Франция, говорит Мальро, была великой не тогда, когда она была с Луи XIV или с Революцией, а тогда, когда была открыта людям. Именно благодаря открытости культуры Европа, не заменяя европейцам их отчизн, способна как цивилизация способствовать накоплению культурных сокровищ.

Андре Мальро умер 23 ноября 1976 года. Считается, что до семидесяти пяти длится пожилой возраст, а потом начинается старость. Если это так, то Мальро своего рубежа не перешел. Но в нем сохранилось до конца молодое дерзкое стремление преодолеть трагедии человеческих условий существования, умение поставить все мелкие проблемы и повседневности, и политики в контекст великих порывов и великих страданий человечества.

Все, что беспокоило людей его поколения, беспокоит и нас. Мы должны быть благодарны Андре Мальро за то, что его обнаженные нервы позволили это ощутить и пережить, а высокий писательский дар — выразить и передать людям.

## Вступ до роздумів Мераба Мамардашвілі

Тексту «Картезіанських роздумів» Мераба Мамардашвілі ніколи б не було, якби слухачі його лекцій не розуміли високих інтелектуальних чеснот того, що



Мераб Мамардашвілі

їм читав ще тоді молодий, могутнього складу, рано полисілий викладач з незмінною люлькою в руці. Усний характер роздумів відчутний в стилістиці тексту, що підкреслює незвичність жанру: це саме *роздуми*, — навіть якби не було заголовків, дещо штучних: роздум перший, роздум другий і так далі.

Все, що створено людиною і навіть все, що створено природою, можна розглядати як текст. Ми ніби читаємо «книгу буття», бо світ довкола нас є для допитливого людського розуму не біль-

ше як сліди подій, що минули, прояви сил, прихованих від людського ока. Якщо це здається надто метафоричним вживанням виразу «текст», то принаймні з цілком чистою совістю як про текст можна говорити і про храм, і про картину чи скульптуру, і про симфонію, що звучить у притихлому залі, і про лекцію, що звучить у студентській аудиторії. Для культуролога, вся задача якого — у якомога точнішому встановленні смислу витворів людського розуму і людської душі, текст — це єдина даність, з якою від початку він має справу. В тексті і тільки в тексті втілюється задум людини, її ментальність, результат її інтелектуальної роботи.

Мераб Мамардашвілі зовсім інакше сприймав текст. У нього до тексту не було апріорного пієтету. Текст — це *всього лише* текст. Це тільки сліди на папері тієї внутрішньої роботи, що має стати відправним пунктом подальших медитацій. Текст може бути старанно виписаний і вивірений, але може бути і кількома малозрозумілими фразами на клаптику паперу. Текст можна забути, загубити чи й викинути — адже це не більше як вихідні позиції для наступу, завойовані, правда, з великими труднощами і значущі самі по собі, але варті чогось лише остільки, оскільки вони будуть використані для руху вперед.

Мераб Мамардашвілі не був «усним» філософом, які не прагнуть чи не можуть викласти себе на папері і залишаються нащадкам переважно в пам'яті співрозмовників або в тих справах, які зроблені під неясним, нерідко дуже віддаленим впливом створених ними в суспільстві умонастроїв.

Мераб писав не так уже й мало, писав ясно і чітко, і багато що з написаного ним ще недостатньо засвоєно нами. Я хотів би зазначити його невеличку статтю в «Філософській енциклопедії» під назвою «Форма превращенная». Вона належить «ранньому Мамардашвілі», вся ще в марксистській термінології, і зада-

чу намагалась розв'язати чисто марксистську: створити на базі не помічених глибоких ідей Маркса і споріднених з ними ідей немарксистських авторів загальну концепцію відчуження, що пояснювала б стагнацію таких режимів, як «диктатура пролетаріату». Нібито ці проблеми можна уже забути, та й до Маркса звертатися не обов'язково, — але я б радив подібні праці не забувати. Вони являють собою цінність не тільки з боку минушого повсякдення.

Мераб Мамардашвілі опублікований, і його можна і потрібно читати. Але, на мою думку, найкраще з написаного ним — саме ці усні роздуми, які зовні виглядали як лекції про Декарта.

Коли Мамардашвілі пояснює, як відбувалася у Декарта та внутрішня праця, що її варто називати *медитаціями*, у нього ніби ненароком виривається фраза: «От хочу лежати в ліжку і міркувати, і міркую». Мераб неначе говорить про себе, коли торкається цих хвилин переосмислення себе і світу, цих відступів від реальності, цього свята духовності, яке може відбуватися за будь-яких обставин. Сьогодні ми, філософи, є фахівцями і як такі — чиновниками від філософії чи то в академічних установах, чи то в університетах. Певний час і я, і Мераб обіймали кожен в своєму Інституті філософії — він в Тбілісі, я в Києві — посади завідуючих відділами, що називалися майже однаково. Жоден з нас не був по суті службовцем, але Мераб не був ним принципово. Вікна його тбіліської квартири виходили прямо на дерево у дворі, і це дерево відіграло велику роль в його роздумах, допомагало йому мислити про предмети, які найбільше його бентежили. Як усе це можна сумістити з робочим днем, перервою на обід, звітами і планами!

Початок і вихідний пункт всякої філософської роботи — це той стан «байдужості», в якому опиняється людина, що по-філософськи мислить. *Кожна* людина, як зазначає Мамардашвілі; адже в житті кожен, в тому числі і професіональний філософ, може пройти через повсякденні клопоти, не піднімаючи голови, не прагнучи відірватися на хвилю від невідкладного і не чуючи внутрішнього голосу, який кличе замислитися хоча б про такі універсальні речі, як Бог і смерть. Світ, *le monde*, як зазначав він, виявляючи прекрасне знання тонкощів французької мови, — це не просто природне оточення людини, це також — і насамперед — світ як сукупність людей і людських стосунків, те, що видне в слові «світський» або в похідному слові «бомонд». Медитація філософа можлива лише при «байдужості» саме до цього сплетіння людських зацікавленостей, до всього того, що заважає нам бачити універсум по-новому, по-своєму, незалежно і незаінтересовано оцінити відношення Я до навколишнього *monde* і навколишнього *monde* до Я.

Чи є «Картезіанські роздуми» працею про Декарта? У французькій літературі (я б сказав не філософській, а інтелектуальній літературі, що становить традицію французької культури) такого роду твори про Декарта існують, і вони не відно-

Написане, сказане і продумане Мерабом Мамардашвілі не тільки не є «звітом про пророблену роботу» — воно не належить до якоїсь філософської школи чи напрямку. Він написав чи привів до вигляду, зручного для прочитання, текст, який для кожного з нас може бути відправною позицією для інтелектуального просування вперед.



сяться до «історико-філософських», якщо вже спробувати використовувати формальні рубрики. «Картезіанські роздуми» Мамардашвілі — такою ж мірою роздуми про Декарта, як і про самого себе і про всіх нас. Можна навіть сказати, що натхненні вони також і російською літературою, на якій ми всі, люди імперської цивілізації, виховані. А саме, Декарт сприйнятий Мерабом Мамардашвілі крізь призму Пушкіна, насамперед через пушкінське відкриття: «На свете счастья нет, но есть покой и воля». Мамардашвілі показав, що Декарту властивий той же спосіб не тільки думати, а й жити: спокій як внутрішня стабільність, яка досягається ось тим абстрагуванням від поневолюючих надій, розчарувань і турбот практики, і відчуття внутрішньої свободи. Пушкін не випадково вжив тут термін «воля», що зазначив Мераб; в слові «воля» немає тих коннотацій з зовнішньою і юридичною, інституціональною «свободою», які доречні в інших випадках («темниці рухнут, и свобода вас примет радостно у входа, и братья меч вам отдадут»). Воля — значить необмеженість заборонами, туманна, але реальна можливість зробити *все*.

Мамардашвілі підкреслює, що стан спокою і волі, без якого неможлива медитація, переносить людину в іншу площину, в інший простір, де не існують самі проблеми, які змушують нас вступати в боротьбу з численними силами зла.

Декарт не боровся з інквізицією, з церквою, як Кампанелла; не тому, що він боявся, — він створив інший світ, у якому не існувало жорстокого догматизму і нетерпимих переслідувань. Сьогодні пафос цього відкриття Мамардашвілі погано зрозумілий; але тоді, після «шістдесятих», створення *іншої* духовної площини було могутнім засобом заперечення. Ми не могли мати свободи, але ми

могли мати внутрішні спокій і волю. В світі, створюваному Мерабом Мамардашвілі, не існувало інквізиції. *Начебто*. Тому що, створюючи, за висловом покійного Юрія Щедровицького, «паралельний світ», інтелектуальна еліта тих років зовсім не прямувала у «внутрішню еміграцію». Вона створювала ту систему відліку, той простір, в якому слід було жити і з позицій якого можна було оцінювати політичне доквілля.

Це була політична позиція, і чи не зумовила вона спорохнявілість режиму і прискорила його кінець більше, ніж прямі заклики і протести. Але це не означає, що створення «паралельного світу» — задача, зумовлена минулими політичними мотивами. Без медитації, про яку краще всіх сказав Мераб Мамардашвілі, неможливо рухатися вперед в інтелектуальному і — ширше — духовному житті взагалі. В наші дні вимальовуються інші загрози внутрішньому спокою і внутрішній волі людини, і так буде завжди.

Продовжувати характеризувати медитації як філософську працю немає сенсу — я б хотів сказати дещо саме для того, щоб *вступити* на духовну територію, яку нам створив Мераб Мамардашвілі ніби плацдарм, щоб молодші покоління починали з того, на чому ми зупинилися.

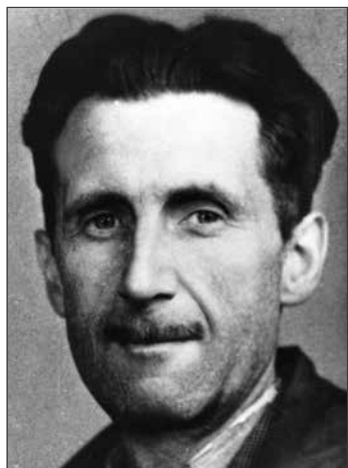
І на закінчення — питання, яке сьогодні може пролунати в несподіваних обставинах і якого, чесно кажучи, ми тоді не задавали ні собі, ні іншим. Чи був Мераб Мамардашвілі *грузинським* філософом? Признаюсь, коли я з ним познайомився у нього в московській квартирі, і міжгородній телефон раптом повідомив, що

його мама на лінії, і Мераб вигукнув: «Деда!» — і далі почав телефонну розмову по-грузинськи — я був приємно здивований: напочатку Мераб здався мені типовим московським грузином, що зберіг лише ім'я. Мераб говорив абсолютно без акценту і по-російськи, і по-французьки, знав і інші мови, але головне в тому, що він повністю жив і рухався в просторі європейської культури і європейської філософії, — і так має бути із справжнім фахівцем і з справжнім інтелігентом. Пізніше, по роках знайомства, я міг також сказати, що в Мерабі були риси справжнього тбілісця. Зрештою, чи був Мераб грузинським філософом, чи ні, — відповідь на це питання залежить від того, чи сприйняла його грузинська нація і грузинська культура. Відповідь очевидна — достатньо було побачити, як ховала Грузія цього великодушного і мудрого чоловіка. Він сприйнятий своєю національною культурою увесь і назавжди і належить також і світові, як кожне велике явище. Одне можна сказати: коли ми всі спілкувалися з Мерабом, ми не сприймали його як *приклад* грузина, нехай видатний і унікальний. Мераб Мамардашвілі був Людиною, і всі інші його визначення і властивості належали *йому*, — такі люди самі обирають, до кого і до чого належати.

«Картезіанські роздуми» читаються легко, але ця легкість обманлива: увесь шлях мислення треба пройти разом з автором. Я заздрю читачеві, який, без сумніву, одержить від цієї праці задоволення.

## Джордж Оруелл

В колишньому СРСР головний роман-антиутопія Оруелла «1984» з'явився під самий кінець «розвинутого соціалізму» в вільнодумному журналі «Новий мир».



Джордж Оруелл

Зрештою, в перекладі на російську мову крихітним накладом роман друкувався і раніше, але винятково секретно, для ознайомлення членів вищого партійно-державного керівництва. Можна сказати, роман був державною таємницею Радянського Союзу. Сьогодні «1984» добре знайомий читачам, так що немає сенсу його переказувати. Тоталітарна Океанія, в якій регулюється і контролюється абсолютно все, Внутрішня партія, анонімний «Старший брат», строго ієрархізоване суспільство, постійна фальсифікація історії і сучасності в Міністерстві правди, катівні Міністерства любові, нарешті, єдиний протест проти тотального регулювання — кохання, яке раптом, востаннє в історії, перемогло інструкції і спричинилося до прозріння головних героїв, і страшний кінець. Правду кажучи, жаху і безнадії письменницького пророцтва тоді ніхто з нас не відчував, бо режим наближався до краху, і

на обрії світліла якась невиразна далина. Здається, скоро Оруелл-пророк буде забутий, як забутий політичний сенс пригод Гуллівера в повістях Джонатана Свіфта, і сприйматиметься як понурий, але смішний жарт.

В найкоротших довідниках читаємо про Оруелла, що він народився в Бенгалії 1903 і помер в Лондоні 1950 року, написав памфлет «Скотинячий хутір» і роман «1984», де в алегоричній формі зобразив тоталітарне суспільство. Як би визначити Оруелла одним словом — письменник? Мислитель? Антиутопіст? Оруелл написав декілька романів, але, можливо, саме через їх політичну актуальність не вони роблять його знаменитим. Писав він і журналістські нариси і кореспонденції, і політичні і літературні есеї. Безумовно, він багато думав про майбутнє своєї країни, Європи, світу, і щоразу думка його поверталася до СРСР, що був тоді надією для робітництва та демократичної інтелігенції. Його увага прикована до непереможної, як йому здавалось, тенденції до тотального контролю, і можна визначити його заслуги саме як аналітика або, як зараз кажуть, політолога.

Насправді за своїм темпераментом і талантом Оруелл був саме письменником. Уже в шкільні роки він жив у своєму власному, створеному його живою уявою опоетизованому світі, і напливи творчого екстазу підіймали його над буденністю упродовж всього життя. З натури будучи нещадним до себе, Оруелл викривав у собі егоцентричні мотиви літературної творчості — бажання показати себе, вивищитися над оточенням; однак, самовираження завжди є виявом Я, а власне Я було у нього сильним, чутливим і багатим. Та груба реальність вторгалася

в його художні переживання, безцеремонно контролюючи світ прекрасного, і політичні мотиви виявились саме тим чинником, який зробив Оруелла справжнім письменником, літератором-мислителем з бурхливою фантазією і невтомним громадським діячем.

Оруелл добре знав і відчував рідну свою англійську літературу. Природно, його завжди приваблював Джонатан Свіфт з його гостротою політичного зору і умінням зробити страшне смішним. Найкращі літературознавчі есеї Оруелл присвятив пізніше Свіфтові і... Діккенсу. Сентиментальний і мелодраматичний Чарлз Діккенс був, можливо, найближчим письменникові з міжвоєнного «сердитого» покоління, хоча Оруелл намагався не демонструвати своєї чутливості до чужої біди.

Справжнє його прізвище було таке, як у колишнього англійського лідера — Блер, а звали його Ерік Артур. Як і Тоні Блер, він походив із знаного роду і, почавши життя, як усі юні торі, став лівим за переконаннями. Зрештою, Тоні Блер не любить, щоб його звали лівим; не любив цього і Ерік Блер, але з інших мотивів. Блер-«Оруелл» гостро відчував насильство, а лейбористські лідери, з його

Оруелл був людиною дуже самотньою і не намагався бути схожим на всіх чи на «своє коло». Власне, такого кола у нього ніколи не було. Хоча були друзі і виняткове везіння — кохання і щасливий шлюб з розумною і відданою красунею Еллін О'Шоннесі.

погляду, прагнули влади над робітничими масами, щоб здійснювати свої реформи. Там, де пересічний громадянин бачив тільки вираз певних політичних інтересів, чутливий поетичний нерв Еріка Блера вловлював дисонанс між невиразними прагненнями виборців і холодними далекосяжними розрахунками політиків.

Ерік Блер закінчив Ітон — привілейовану школу, з якої починалася кар'єра всіх знаменитих торі. Випускники коледжу говорили з особливим ітонським акцентом, носили свої ітонські краватки і в суто англійському дусі поєднували жорсткий індивідуалізм з ітонською корпоративністю. Блеру-«Оруеллу» була абсолютно чужа корпоративність, він повинен був все зрозуміти, усього досягти і за все відповідати сам. Сім'я його була аристократична, але бідна, і після школи Ерік поїхав починати кар'єру в колонію, як і його батько і тисячі інших небагатих англійців. Блер служив полісменом в Бірмі. Йому довелося там багато побачити і пережити. Ерік Блер жив у атмосфері неприхованої ненависті місцевого населення і вже тоді зрозумів, що визволення від англійського колоніального гніту принесе новий і не легший гніт. Як поліцейський службовець, він брав участь в процедурах страти і прийняв для себе основну світоглядну засаду: ніколи людина не повинна відбирати життя у собі подібних. Як гвинтик машини державного насильства, полісмен Блер зрозумів основне правило влади, яке штовхає на зайву жорстокість: представник влади будь-що мусить внушати страх і найбільше боїться виглядати посміховиськом.

Після Бірми Блер живе в Лондоні і Парижі, пише нариси (публікуватися почав з 1923 р.), живе «на дні», серед нетяг і волоцюг, носить лахміття і розмовляє, дбайливо стежачи, щоб не проходила інтелігентна говірка. В 1933 році він публікує книжку нарисів «Вниз і геть в Парижі і Лондоні» під псевдонімом Джордж Оруелл.

Святий Джордж — патрон Англії, Оруелл — невеличка річечка на тихій англійській півночі. Так підписує він свої романи, що виходять після цього щороку.

А потім прийшла Іспанія.

Неважко було передбачити, що автор творів, у яких пристрасно захищалися доведені до відчаю Великою депресією пролетарі шахтарського краю, опиняться в лавах іспанських республіканців.

Захищали республіку від фашизму в Іспанії різні люди — від комуніста Мате Залка до Ернеста Гемінгуея і Андре Мальро. Оруелл приїхав в Іспанію з дружиною і записався в робітничу міліцію, в рядах якої брав участь у боях. В таборі республіканців були різні політичні групи із своїми власними військовими формуваннями. Сталося так, що Оруелл попав у організацію ПОУМ, що діяла під прапором IV Інтернаціоналу, створеного Троцьким. Щоправда, не зовсім ясно, якою мірою Оруелл вибирав собі політичне оточення сам, — пізніше він подумував перейти до анархістів, але комуністи з їх партійним централізмом його явно не приваблювали. Однак переслідування троцькістів, які розпочала республіканська влада під тиском Москви, ледве не коштували йому життя. Оруелл не знав, що для Сталіна в Іспанії точилося дві війни — другорядна війна проти фашизму і головна, таємна війна проти Троцького, за монопольний вплив на міжнародний комуністичний рух. Але він прекрасно відчув фальш і брехню, несправедливість звинувачень чесних і хоробрих бійців, вони з дружиною самі ледве не стали жертвами таємних розправ агентів НКВС з їх політичними противниками. Подружжю вдалося втекти з Іспанії, і 1938 року Оруелл видрукував книгу «Данина Каталонії», — одну з найбільш яскравих і правдивих розповідей про громадянську війну в Іспанії і один із перших *лівих* протестів проти Сталінської нечистої гри. Водночас Оруелл, як і ряд інших лівих письменників, намагається розгадати таємницю Московських процесів проти діячів із старого Ленінського керівництва партії, в ході яких колись незламні більшовицькі вожді, явно духовно розчавлені в застінках, покірно каюлися в шпигунстві, тероризмі і диверсіях.

В 1943 році, коли Сталін розпустив Комінтерн, щоб підкреслити свою відмову від ідеї світової революції і свою лояльність до союзників по антигітлерівській коаліції, Оруелл пише різко антисталінський памфлет «Скотинячий хутір», де в хижому кабані Наполеоні з його незмінною люлькою в зубах легко впізна-

ти «вождя усіх народів». Цей памфлет був сприйнятий видавцями і тими, хто читав його в рукопису, як принаймні велика нетактовність і побачив світ тільки після перемоги, 1945 року. Джордж Оруелл з властивою йому безкомпромісністю критикує лівих інтелектуалів, які закривали очі на кривавий терор, що панував у комуністичному світі.

Коли Оруелла у нас було реабілітовано і його роман-антиутопія перестав бути таємницею, доступною найбільш довіреним, коментарі до політичного поворо-

ту письменника після «Великого терору» і іспанської трагедії якось обмежувалися цими антитоталітарними проявами. Оруелл виглядає в такому разі як типовий «попутник» комунізму, що позбувся лівих ілюзій. Однак треба зауважити, що письменник зовсім не поправшав. Оруелл залишився непримиреним критиком вад і пороків капіталізму, «демократичним соціалістом» і противником консервативних політиків, яких завжди вважав профашистськими. Саме європейський профашистський консерватизм, на думку Оруелла, віддав іспанську демократію на поталу Франко, Гітлеру і Муссоліні. Оруелл, Артур Кестлер, Олдос Гакслі та інші інтелектуали довоєнної пори, яким раніше від інших лівих відкрилося зв'язне обличчя червоної диктатури, не зрадили своїх гуманістичних переконань, свого співчуття бідним і знедоленим класам всього людства. Вони позбулися тільки ілюзій щодо світової місії СРСР і можливостей революційної ідеології комуністичного руху. Це була по суті та ж духовна еволюція, яку проробили в історично короткий час лідери радянської «Перестройки». Тільки більшість із наших нічого не знайшла взамін і повернулася назад до національного консерватизму, тоді як покоління Оруелла шукало нових цінностей, які дозволили б продовжувати рух уперед.

Слід окремо зауважити: Оруелл ніколи не був троцькістом. Троцькізм був для нього одним із різновидів політичного світогляду, який Оруелл називав *націоналізмом* в узагальненому значенні цього слова. Як і у випадку «звичайного» націоналізму, носії подібних світоглядів неспроможні ставитися до людини, не поставивши між нею і собою спочатку якоїсь перегородки, однієї загальної ідеї. Спочатку ти англієць чи єврей, німець чи зулус, а потім уже розумний чи дурний, добрий чи злий. Спочатку ти Монтеккі чи Капулетті, а потім уже Ромео чи Джульєтта. Людина ототожнює себе з певною групою, — наприклад, нацією, — а потім оцінює світ в залежності від того, як до нього ставиться ця група. Ленінський «принцип партійності», зазначимо між іншим, є прекрасною ілюстрацією цього антигуманного «націоналізму». Оруелл розглядав троцькізм як один із «негативних націоналізмів» (поряд із англофобією та антисемітизмом), побудований на ненависті до всього, що пов'язане з диктатурою Сталіна.

Як це можливо і чи можливо взагалі? Оруелл не мав відповіді на це питання, оскільки бачив тут прояв вічної антиномії: поки не зруйнуєш найглибших засад системи, не переробиш людської природи, а поки не переробиш людської природи, не зруйнуєш найглибших засад системи. Логік сказав би з цього приводу, що не існує загальних алгоритмів для розв'язання найфундаментальніших проблем людства, і в кожному окремому випадку треба шукати шляхів їх розв'язання. Але чи знайдеш їх, чи ні, — на кращий вихід можна тільки сподіватися.

Оруелл залишався прихильником «демократичного соціалізму», який не повинен був містити ані крихти посягань на свободу індивіда.

Джорджа Оруелла важко назвати оптимістом, особливо після війни, коли він втратив свою Еллін після її раптової короткої хвороби і переселився на відлюдний острів, де працював, майже ні з ким не спілкуючись. Йому було трохи за сорок, і решту життя він так і прожив відлюдником (помер Ерік Артур Блер у віці

сорока семи років). Розказують, що він був переконаний у тому, що ані карткової системи, ані навіть нічних затемнень уряд Англії нізащо не відмінить, — адже це кроки до тотального контролю, від яких влада сама ніколи не відмовляється. Зрештою, його велика стаття «Англіїці» (написана в 1944, надрукована в 1947 р.) містить глибоку, спокійну і дуже об'єктивну соціально-психологічну характеристику власної нації, позбавлену елементів соціальної фантастики і просто звичайних перебільшень. А роман «1984», надрукований 1949 р., врешті-решт не є ні художнім перебільшенням, ані песимістичним пророцтвом.

Картина жахливої монотонної майбутньої дійсності, намальована Оруеллом, є насправді послідовною концепцією природи сучасного світу, а не незв'язними візіями новітнього Нострадамуса. Суть цієї концепції розкривається в розмові героя з його катом О'Браєном, що так дивовижно аналогічна сцені зустрічі Христа з Великим інквізитором у Достоевського в «Братах Карамазових». Великий інквізитор прагне використовувати обман, владу, насильство для торжества святої Христової справи. Інквізитор Оруелла, О'Браєн, говорить цілком протилежне. «Ми знаємо, ніхто і ніколи не брав влади для того, щоб потім відмовитися від неї. Влада — мета, а не засіб, а революції роблять для того, щоб встановити диктатуру. Мета насильства — насильство. Мета катування — катування. Так ось, мета влади — влада...»

Задовго до Мішеля Фуко Джордж Оруелл вводить до системи координат, якими оцінюються соціальні явища, цілком окремий вимір — *владний*. Для більшості соціальних мислителів влада залишається засобом для здійснення різних цілей,

Оруелл відкрив світові нові небезпеки і нові перспективи, і саме тому твори його не втратили актуального політичного сенсу. Тоталітаризм може бути знищений, але він проростатиме в тисячах новітніх і найцивілізованіших варіантів. І ніхто не гарантований, що в променах влади раптом добropорядні люди зазнають дивної еволюції.

для марксистів — насамперед цілей економічних. Оруелл твердить: влада самоцінна і не зводиться до інших вартостей, не розмінюється на інші блага. Її ніколи не віддають добровільно. Народившись у революції як засіб розв'язання соціальних проблем через диктатуру, влада пожирає революцію зсередини. І в результаті егалітарні гасла втілюються в елітарні й ієрархічні структури, як в «Скотинячому хуторі», де врешті-решт до останньої з семи заповідей революції

— «Всі тварини рівні» — дописують: «...але деякі тварини рівні більше, ніж інші».

Як в тому нетактовному памфлеті Еріка Артура Блера — Джорджа Оруелла: «Тепер було ясно, що сталося із свиньми. Ті, що лишилися ззовні, переводили погляди від свиней до людей, від людей до свиней, знову і знову вдивлялися вони в обличчя тих і інших, але вже неможливо було визначити, хто є хто».

ЧАСТИНА 4. ДИСКУРС  
КУЛЬТУРИ:  
МАКРО- І МІКРОВИМІРИ

---

ЧАСТЬ 4. ДИСКУРС  
КУЛЬТУРЫ:  
МАКРО- И МИКРОИЗМЕРЕНИЯ





## Чи бути лібералам в Україні?

Нещодавно після одного з коротеньких виступів у «Дні» я мав невеличку дискусію з молодим націонал-демократичним лідером, і в ході її він висловив переконання, яке мене глибоко вразило. А саме, упевненість в моїй неправоті він узагальнив словами: «І взагалі лібералізм давно знаходиться в глибокій кризі».

На превеликий жаль, насамперед я повинен погодитися з цим фактом.

Лібералізм занепав, і не тільки в Україні — в західному світі теж. Ера лібералізму закінчилась ще після Першої світової війни; принаймні відтоді в країні класичного лібералізму, Англії, партія лібералів віддала соціалістам-лейбористам своє місце головного суперника консерваторів. В Європі партії, що прямо апелюють до ліберальних політичних засад, можуть претендувати на треті ролі, хоча, щоправда, за умов нестійкої рівноваги їх голоси можуть виявитись вирішальними. Приклад — партія вільних демократів в Німеччині; за нею стоїть нечисленний інтелігентський та буржуазний електорат, але вона вирішувала не один раунд боротьби між ХДС-ХСС та соціал-демократами. Цією реалістичною ремаркою хотілося б натякнути українським політикам з ліберальними амбіціями, що їх вибір означатиме відмову від спроб створити масову партію. Треба думати, і у нас сьогодні ліберальна ідея масового прихильника не матиме.

Проте, перш ніж порівнювати наші домашні, скажемо делікатно, дуже специфічні перспективи з європейською реальністю, віддамо шану незаслужено забутим славним традиціям українського лібералізму. Особливо дотепно знущався з лібералів Салтиков-Щедрін, сам радше ліберальний, ніж революційний діяч, і з учнівських лав покоління радянських людей успадкували презирство до «м'якотілого і гнилого лібералізму». Між іншим, обидва ці епітети так само застосовувались до інтелігенції, і вже це одне змушує замислитися: а чи не хо- ваємо ми разом з лібералізмом також і інтелігентність?

В силу жорсткості і непримиренності взаємин в політикумі Російської імперії слово «ліберал» звучало там як насмішка; лібералів ненавиділи і монархісти, і революціонери.

В українській політичній традиції лібералізм представлений такими іменами, як Михайло Драгоманов, Максим Ковалевський (обидва вони в еміграції були також лідерами загальноімперської ліберальної опозиції), Богдан Кістяківський, Михайло Туган-Барановський, Микола Василенко, Володимир Вернадський... Майже всі згадані люди в той чи інший період були близькими до партії кадетів, більшовиками оціненої як антинародна, а українськими національними діячами як антиукраїнська. Скільки глузувань адресовано до політики дріб'язкових і провінційних «малих справ», а разом з тим — до земств, самоврядних організацій, у яких зосереджували свою роботу ліберали! І хто сьогодні оцінив по справедливості доробок поміркованих в політиці, фанатичних у повсякденній праці про-

вінційних інтелігентів, завдяки якій виникла по Україні мережа земських шкіл та лікарень, — людей, що перемагали масову неписьменність так само важко, як трахому та коросту! Революціонери тоді висміювали кампанії масових політизованих бенкетів, де за тостами на масових юбілейних застіллях ледве приховані були антиурядові промови. Але наскільки тодішня ера небезпечних бенкетів не схожа на сучасну еру фуршетів!

Жаль, що в Чернігові не знають, хто такий Іван Ілліч Петрункевич, колишній голова місцевого земства, старший друг Вернадського і один із організаторів кадетської партії. Жаль, що в Полтаві забули колишнього голову земства Федора Андрійовича Лизогуба, що був пізніше прем'єр-міністром у Скоропадського, — як забули і його рідного брата Дмитра, повішеного в Одесі народника-терориста (вдома у них, у Седневі, часто бував друг їх батька Тарас Шевченко, та й батька, інтелігентного нащадка давньої козацької родини, не дуже пам'ятаємо). Зрештою, облишмо історію. Вся вона у нас нагадує забуте і закинуте сільське кладовище з безіменними могилками.

Тільки наприкінці одна історична заувага з приводу галицької націонал-демократії. Сама назва цієї партії спонукає до пошуків політичних зв'язків її з сучасністю: сьогодні термін «націонал-демократ» став несподівано популярним. Треба зазначити, що прямого відповідника в сьогоденному політикумі стара галицька національна демократія не має. Свого часу позиції цієї партії визначались її основним політичним завданням — обороною інтересів української громади в Австро-Угорській імперії, і навіть безпосередньо в провінції Галичина, що охоплювала тоді також і південну Польщу. Політичним і культурним центром цієї австрійської провінції, в тому числі і її польського елемента, був Львів, а не старий Краків, і польсько-українські взаємини були тут вузлом, в якому спліталися всі соціальні і культурні проблеми. Непримиренним суперником української націонал-демократії в Галичині була вкрай націоналістична польська націонал-демократія («ендеки»).

Націонал-демократія Східної Галичини діяла в співпраці з українською католицькою (уніатською) церквою, що, враховуючи консервативну орієнтацію тодішнього Ватикану, визначало і позиції націонал-демократії. Принаймні її не можна однозначно відносити до ліберально-демократичних партій, нашим ендекам не менш були притаманна ультрарамонтанська консервативність. Спадкоємицею цієї партії в міжвоєнній Польщі була так звана УНДО, традиції якої сьогодні важко відшукати в наших реаліях.

Отже, повернемося до політикуму сучасності.

Головним претендентом на роль ліберальної партії у нас сьогодні, мабуть, можна вважати партію «Реформи і порядок» та відповідну парламентську фракцію. З точки зору європейської традиції тут є якась загадка. В Європі були партії реформ, яким простистояли партії порядку; перші умовно відносимо до лібералів, другі до консерваторів. Зрештою, в даному випадку в назву винесено принаймні осмислені гасла. В цілому мандрівка по парламентському довіднику України

Проблема спадщини галицької націонал-демократії сьогодні — це радше проблема коренів українського консерватизму, ніж українського лібералізму.

радше викликає східні асоціації — там є партія справедливості, партія істинного шляху... Є у нас і фракція всіх тих, хто не входить до жодної фракції. Колись утворення блоку всіх держав, які не входять до жодних блоків, викликало посмішки у математиків і логіків, знайомих з парадоксами множин подібного роду. Сьогодні у нас по суті у мало не всі парламентські фракції збираються під подібними гаслами: солодкий загальний девіз праці, відродження тощо неначе покликаний об'єднати тих, хто там опинився, бо не хотів іти в інше місце.

Ну, та полишимо політичний шербет і повернемося до змісту. Європа віддає перевагу простим назвам, які дозволяють класифікувати партії в політичному спектрі від лівого до правого флангу, спираючись на традиції. Чому ж трапилось так, що ліберальні партії втратили на Заході свої давні позиції і ледве тримаються в отому політичному спектрі?

Давайте спочатку задамо собі інше питання: а яка доля не організацій, а ідеології? Чи забуті гасла, під якими колись гуртувались великі маси людей?

Основна ідея лібералізму — здійснення свободи особи. Пріоритет людської особистості робить лібералізм індивідуалістичною концепцією, але від анархізму вона відрізняється опорою на правовий державний порядок. Якщо консерваторів радше характеризує певний стиль мислення, ментальність, загальні уподобання, то лібералізм виходить із чітко сформульованих морально-правових принципів, що являють собою основу ліберального порядку. Це принципи свободи, власності, безпеки і права на опір насильству.

Основні гасла західного лібералізму сформульовано наприкінці XVIII ст. в Декларації прав людини, прийнятій Великою французькою революцією, та Конституції США. З часом виявилось, що прекрасні слова американської конституції про права людини відносяться не тільки до білих, а й до «кольорових» громадян США, а ще пізніше — що під «людиною» слід розуміти також і жінку. Коло суб'єктів прав і свобод розширювалось, самі права уточнювалися, але давні засади лібералізму не зникли, не виродилися, не замулені історією — вони увійшли до фундаменту європейської цивілізації.

Лібералізм чітко відрізняє політичні права, що дають особистості можливість брати участь в управлінні державою, і громадянські права, завдяки яким будується громадянське суспільство — реальна база демократії.

Консерватизм, який спирався на аристократію, клерикальні і воєнно-бюрократичні кола та на підтримку селянства, сьогодні геть повністю змінив свої фундаментальні ідеї, перетворився на неоконсерватизм, символізований в минулі десятиліття іменами Тетчер та Рейгана. Тому що порядок, який консервативні сили Заходу мали захищати, ґрунтується на ідейних засадах лібералізму.

Відбулася також величезна еволюція соціалізму в ліберальному напрямку. Європейські соціалісти навіть тоді, коли вони наближались до влади і погрожували революцією, прагнули не вдаватися до кривавих заходів і відступали перед насильством. Програма соціалістичних перетворень в другій половині ХХ ст. залишає недоторканною приватну власність, без якої людина втрачає незалежність від потужного державного апарату та інших сильних світу цього.

Але не всі можуть мати таку власність, яка їм забезпечить особисту незалежність. Сама по собі система прав і свобод залишає беззахисними тих, хто нічого не має, крім робочих рук. І соціальна справедливість не живиться одними лише ліберальними принципами.

Можна сказати, що старому лібералізму прийшов кінець тоді, коли в Європі настала пора масових рухів, і політичне життя її дуже демократизувалося. Це б слід мати на увазі нашим українським лібералам. Масовий рух не будується на принципах лібералізму. Гасла свободи і права запалюють серця мільйонів лише тоді, коли в розпалі боротьба проти тупого деспотизму. Консерватори і соціалісти різних відтінків за нормальних умов легше можуть знайти масового виборця, ніж «чисті» ліберали. За останніми піде інтелектуальна еліта та рафінована частина бізнесових кіл. Ліберальні політичні конструкції сьогодні радше виконують консервативну функцію, захищаючи ідейні та правові засади цивілізованого суспільства. Цих цілей недостатньо для приведення в дію великих електоральних мас.

Політичне життя західного суспільства постійно напружене, як і колись. Час від часу виникають потреби серйозного реформування норм економічного та політичного життя, і спалахують гарячі політичні битви між прихильниками реформ і захисниками старого порядку, боротьба за різні варіанти і соціальні цілі реформування. Біднішим верствам населення доводиться дуже активно тиснути на політикум, щоб їх інтереси були враховані. В цих напружених ситуаціях ліберали нерідко заслуговують на гострий осуд в суспільстві своїм традиційним принципом невтручання в стихію економічного розвитку, своїм *laissez-faire*, що приблизно можна перекласти як «нехай іде, як ідеться». Треба сказати, що слово «ліберал» сьогодні на Заході далеко не завжди сприймається як комплімент, хоча і не в традиційно-російському дусі. Ліберальні економічні реформи викликають критику тому, що вони надто покладаються на дію ринкового механізму, і недостатню увагу приділяють державним та громадським інституціям. Зокрема за бездумний економічний лібералізм критикували реформи в постсоціалістичному світі комісії економістів, створені Соціалістичним інтернаціоналом. Справедливо чи ні, нам вирішувати з досвіду на власній шкірі. Підозрюю, що більшість навіть не дуже компетентних моїх земляків скаже, що справедливо. Між іншим, економічні реформи часів Перебудови можна було б назвати наївним лібералізмом, оскільки вони розраховували на необмежено-лікувальну дію прививок ринкових відносин нашій економіці, що повністю знаходилась в руках управлінців. Далеко не наївні менеджери, користуючись відсутністю необхідних норм і інституцій, вміть рознесли всю економіку, від якої залишились самі лише сліди у вигляді рахунків в офшорних зонах.

Отже, кінець лібералізму?

Якщо говорити не про політичні інституції, а про глибокі соціальні рухи і політичну атмосферу, про громадську думку як основний політичний фактор, то справа виглядає совсім інакше.

Звернімо увагу, що в західному світі майже немає великих і впливових *partійних* газет. Більшість газет, таких, як «Нью-Йорк таймс», «Монд», «Нойе цюріхер цайтунг» та інші, найвірніше було б окреслити як ліберальні — не в розумінні

партійної приналежності, а в розумінні принципів лібералізму, які реально стали основою політичного і громадянського буття західного суспільства.

Громадська думка має свої структурні особливості. Вона не визначається політичними організаціями — навпаки, останні орієнтуються на пануючі настрої.

Є речі, які не можна чинити в європейському політикумі. Наприклад, не можна сісти за один коаліційний стіл з особами типу Хайдера. Європейське суспільство гнівалося не на австрійських постнацистів — маємо те, що маємо! — а на респектабельних австрійських консерваторів, що порушили правила пристойності, включені в політичний простір Європи.

Комуністи, як не дивно деяким нашим радикалам, допущені до європейського політичного столу. Але з людьми типу Мілошевича не можна мати коаліцій, чого ніяк не урозуміють російські політичні лідери.

Громадська думка — і преса як її інспіратор — робить більше, ніж політичні партії: вона формує політичний простір суспільства.

Принципи лібералізму потрібні, як політичне повітря, — хоча ніхто не влаштовує партії борців за чисте повітря. І в цьому розумінні лібералізм безсмертний.

Лібералізм умер — хай живе лібералізм!

## Ліберальні цінності, або Роздуми біля парадного під'їзду Європи

Уже згадка про вхід до Європи може викликати звичний протест: буде сказано, що Україна споконвіку була частиною Європи на відміну від деяких, вона зараз повернулася до Європи і залишилося тільки дещо оформити. Я не буду піддавати сумніву приналежність України до європейської культурної цілісності і взагалі говорити про духовну Європу як феномен світової історії. Тим більше, що в європейській пресі не сперечаються про те, що значить бути французом чи німцем, зате часто — і не дуже успішно — шукають відповіді на питання, що значить бути європейцем. Але Шенгенська віза є Шенгенська віза. Тільки тоді ми, українці, зможемо їздити по Європі, вчитися там чи шукати роботу, як португальці чи угорці, коли в наших паспортах буде ця красива зелена віза, а вона з'явиться тільки за певних умов. Ось ці умови і виражають відповідні принципи і цінності, що їх називають у світі ліберальними або демократичними.

Не обов'язково, звичайно, входить урочисто, через парадний під'їзд. Завжди існують і різні бічні входи, можна зайти і з офшорного ходу, даруйте за каламбур. Але, якщо йдеться про масові задачі, то треба виконати всі формальності.

Суперечки про фундаментальні західні цінності чи принципи точаться в наших мас-медіа, в тому числі і на сторінках «Дзеркала тижня», хоча й досить мляво. Найлегше було б підсумувати дискусії, сказавши, що принципи самі по собі прекрасні, але у нас, а навіть, відверто кажучи, і у них вони поки що втілюються недостатньо. Ідея про те, що є окремі недоліки, ми їх знаємо і з ними боремося, до болю знайома. І хочеться все-таки зрозуміти, чи дійсно побудоване західне суспільство на якихось засадах, чи от живуть собі просто люди, не думаючи про цілі й ідеали, влаштовуючись якомога комфортніше, а до нас висуюють вимоги в залежності від відповідної кон'юнктури. І взагалі нам, совкам, завжди хочеться розв'язувати світові проблеми.

А підстави думати приблизно так існують. Вони полягають у тому, що статус згаданих принципів побудови суспільства на Заході залишається дуже спірним.

Коли в революційному Парижі Декларація прав людини і громадянина формувала основи ліберальних принципів життєвлаштування майбутнього вільного суспільства, в Англії Едмунд Берк обґрунтовував альтернативну ідеологію консерватизму, що і сьогодні залишається не менш авторитетною для певних політичних сил.

На фронтоні Європейського дому не написано жодного гасла, але на французьких монетах по-старому пишеться старий девіз Великої революції — «свобода, рівність, братерство». З приводу кожного з цих понять-девізів в європейському суспільстві не існує однастайності.

Більш-менш загальноновизнано, що західне суспільство тримається на трьох засадах: політичній демократії, ринкової економіки і національної держави (по-англійськи nation-state, «нації-дер-

жави»). Чимало авторів писали про крах ідеї нації-держави, про рівність ведуться вчені диспути, а про братерство ніхто взагалі не хоче згадувати. Головна проблема, однак, полягає навіть не у виборі відповідних формулювань. В західному суспільстві не існує одностайності в розумінні того, чи взагалі можна «будувати» суспільство на певних ідеалах, принципах чи засадах.

Декларація прав людини і громадянина 1789 р. проголосила чотири основні права, що являють собою основу ліберального порядку: права на особисту свободу, власність, безпеку і право опору насильству. Ніхто в Європі і Америці їх не заперечує. Але від початку історії Нового часу існують глибокі розбіжності між консервативним та ліберальним тлумаченням основних суспільних цінностей. Ми найчастіше не беремо цього до уваги, ототожнюючи «Захід» то з правоконсервативним, то з лівоцентристським його крилом.

Політичний консерватизм є опозиція радикальним способам мислення і дії. Консерватизм не терпить не стільки змін, скільки загальних принципів; його стратегія — виходити з конкретних цілей в конкретних ситуаціях. Зазначені політичні задачі сучасної держави консерватизм прагне розв'язувати в контексті конкретності, обмежуючи діяльність безпосередньо даним. Що ж до ліберально-прогресивної діяльності, орієнтованої на далекосяжні майбутні цілі, то вона спирається не на конкретність того, що є в реальності, а на можливості, і «втікає від конкретності» не тому, що хотіла б замінити її іншою конкретністю, але тому, що вона прагне до створення іншої *системної вихідної точки* для подальшого розвитку», як писав видатний політичний філософ Карл Маннгейм. Відповідно реформи суспільства можна мислити по-ліберальному, виходячи з принципів майбутнього устрою, і по-консервативному, вносячи окремі поправки до безпосередньо даного так, щоб не руйнувати цілого. «Консервативний реформізм» ґрунтується на заміні одних одиничних факторів (особистостей чи законів) іншими, тоді як ліберальний реформізм прагне до зміни системи як цілого, виходячи з певних принципових засад. Якщо прогресивна (ліберальна) думка бачить дійсність в категоріях *можливості і норми*, то консервативна — в категоріях *історії*.

Найістотніше для європейської свідомості питання полягає в тому, чи взагалі будь-які ідеї і цілі формулюються суспільством в цілому, зокрема реалізуються в принципах, ідеалах і цілях нації і держави, — чи цілі мають переслідуватися тільки окремими людьми, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій — стежити за дотриманням норм. До першого рішення схильні ліберали і соціалісти, до другого — консерватори.

Консервативний спосіб мислення не характерний для епохи Модерну (або, як ми вчили в школі, Нового часу, тобто капіталістичного суспільства). Ця епоха легітимізує свої рішення, не пристосовуючи їх до традицій минулого, не освячуючи справжньою чи уявною відповідністю до мудрості праотців, виходячи не з давнього «золотого віку», а з доцільності для майбутнього і, отже, з ідеальних принципів.

Підстави для прийняття (відповідно відкидання) технічних та соціально-культурних новацій європейське суспільство Модерну мусило знайти в сучасності і майбутньому. Перехід до нетрадиційного суспільства виглядає як зростання дистанції між «простором досвіду» та «горизонтом очікування», і різниця між Просвітництвом та ХХ століттям — лише в кількісних характеристиках цієї дистанції.



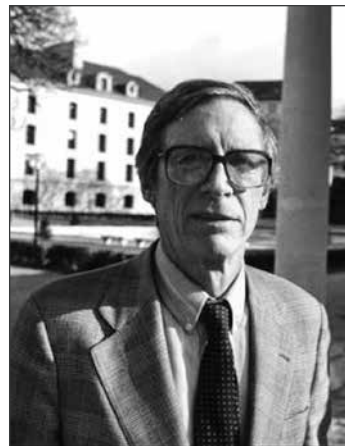
Все говорить про те, що саме ліберальний прогресизм мав би бути найсучаснішим політичним світоглядом Заходу. Однак епоха ліберальних політичних партій закінчилася ще після Першої світової війни. А за останні десятиріччя на основі традиційного англо-американського консерватизму склався «неоконсерватизм» як цілісна і впливова система поглядів, що сприйняла частину ліберальних традицій. Вісімдесяті роки в цілому для Заходу були роками торжества неоконсервативних правих; вони символізуються іменами Маргарет Тетчер, Роналда Рейгана і Гельмута Коля. Практичній діяльності неоконсерваторів відповідає політична філософія Гаєка і економічні концепції «чікагських хлопців».

Ідеологія економічного лібералізму, що її ми схильні сприймати за останнє слово західної суспільної науки, виходить саме з твердження, що суспільство і держава не можуть ставити перед собою жодних цілей. Подібні ідеї обстоювали провідні економісти австрійської школи, які переїхали напередодні війни до США. Львів'янин за народженням, Людвіг фон Мізес, твердий консерватор в політиці і послідовний ліберал в економіці, став професором університету Нью-Йорку, а його молодший колега Фрідріх фон Гаєк вже після війни переїхав з Лондону до університету Чикаго. Тут, в Чикаго, панував напрям економічної науки, представники якого ставилися непримиренно вороже до «Нового курсу» президента Рузвельта. Пізніше видатний представник цієї школи Мілтон Фрідмен став натхненником, ідеологом і практиком неоконсервативного лібералізму. А як Біблію сучасного економічного лібералізму світ сприйняв книгу лауреата Нобелівської премії з економіки фон Гаєка «Право, законодавство і свобода», що підводила підсумок його плідної прагматичної й ідеологічної діяльності.

Гаєк категорично твердив, що будь-яка спроба визнати цілі людської діяльності також і цілями суспільства і держави неминуче веде до тоталітаризму. Цілі можуть бути тільки індивідуальними, і задача суспільства полягає в тому, щоб узаконити такі *норми*, які б дозволяли жити і діяти людям з різними цілями. Приблизно в тому ж напрямку рухалася думка англійського ліберального мислителя Джона Роулза; Гаєк, однак, більш радикальний, тому що для нього будь-яка ідея



Фрідріх фон Гаєк



Джон Роулз

соціальної справедливості є міражем, ґрунтується на «болотному вогнику».

Концепції Гаєка і Роулза логічно досить уразливі. Так, французький філософ Поль Рікер зазначає, що підбирати норми можна тільки виходячи з цільових пріоритетів — і тим самим приховано приймати загальнонаціональні цілі, яким ці норми мають служити. Гаєк, передбачаючи таку критику, твердив, що система норм як ціле «має залишатися для нас успадкованою системою цінностей, яка керує даним суспільством». Отже, систему норм ми не вибираємо, як не вибирають батьків і батьківщину, — вона успадкована, дана традицією. Реформувати успадковане суспільство можна лише по частинках.

Симптоматичною в цьому відношенні стала книга Френсіса Фукуяма «Кінець історії та остання людина» (1992 р.). Спільність марксистського провіденціалізму з телеологією консервативних лібералів видно в таких рядках Фукуяма: «Гегель, як і Маркс теж, вважали, що еволюція людських суспільств не може бути безкінечною, але завершиться того дня, коли людство впровадить таку форму суспільства, яка б задовольнила його найглибші та найнеобхідніші потреби. Обидва мислителі визначили «кінець історії»: для Гегеля це ліберальна держава; для Маркса ж — комуністичне суспільство». Таким «кінцем історії» Фукуяма проголосив консервативно-ліберальне суспільство сучасного Заходу.

Однак наприкінці ХХ століття це «збереження цілосності» виглядає як збереження уже віддавна існуючих ліберальних принципів і засад західної цивілізації. Майбутнє стає сучасним і втрачає шкідливі риси «болотного вогника», перетворюється на грубу реальність і надійно, не старіючи входить до минулого.

А як бути з тими суспільствами, що стоять біля парадного під'їзду? Адже вони віддавна сподіваються, що «темниці рухнуть, и свобода вас примет радостно у входа». Зауважте, не біля виходу з темниці, а біля входу в новий дім. І тут неоконсерватори чи то пак економічні ліберали виявляються вкрай принциповими і навіть доктринерами. Особливо консервативні ліберали з МВФ і Міжнародного банку. Перед бажаними стати новими членами спільноти вільного суспільства ставляться принципи аксіоматичного характеру, прийняття яких є умовою спілкування.

Місце лібералів як опонентів консерватизму зайняла в ХХ ст. соціал-демократія і споріднені з нею ліво-центристські сили. Соціал-демократи і «цивілізовані» ліві не відмовилися від ліберально-прогресистського способу мислення, що вихо-



Френсіс Фукуяма

Формули Фукуяма радше належать до філософськи-політичного «ширпотребу» і розраховані на певний епатаж широкої публіки. Проте, вони виражають саму сутність претензій переможного неоконсерватизму. Орієнтація на принципи, до реалізації яких нібито свідомо чи несвідомо прямує історія, є суто ліберальною парадигмою і протистоїть консервативно-реформізму.

дить із бажаного майбутнього стану речей. Місце претензій на всезагальне братство зайняв тут дещо більш стриманий і індивідуалістичний ідеал солідарності, а егалітаризм вимоги загальної рівності пом'якшений до орієнтації на справедливість.

В лівому центрі здобуло визнання гасло «свобода, справедливість, солідарність», що є пом'якшеним виразом французького революційного девізу.

Однак при більш уважному розгляді виявляється, що соціал-демократична практика набагато більш консервативна, ніж це виглядає на рівні гасел. В політиці це була лінія, представлена не лише соціал-демократією, а й поміркованим ліберально-гуманістичним центризмом Білла Клінтона і Тоні Блера.

У основному пункті — ставленні до ідеї справедливості — центризм з лівим відтінком відверто пориває з соціалістичною традицією егалітаризму, вбачаючи задачу не в ліквідації нерівності, а в ліквідації за допомогою суспільства крайньої бідності. Повністю використовуючи допінгові властивості конкуренції вільного ринку, лівоцентристські політики переносять соціальну опіку на сферу освіти і інформації, підтримуючи життєво найважливіші точки суспільної нервової системи.

Перемога лейбористів Тоні Блера над неоконсерватизмом стала знаковою, оскільки це був уже новий лейборизм, що і гадки не мав про націоналізації епохи «демократичного соціалізму» і взагалі про «державу-провидіння». Нове керівництво скасувало четверту статтю старої партійної програми, в якій передбачалося передати людям фізичної та розумової праці у загальне володіння засоби виробництва, право на їх продаж, обмін та справедливий розподіл продукції. Відновлення впливу лейборизму базується не на регенерації соціалістичних цінностей, а на інших, нових засадах.

Джералд Голтгем та Розалін Г'юс з Інституту досліджень Публічної бібліотеки в Лондоні таким чином характеризують суть нового лейборизму: «...В сучасній глобальній економіці капітал та інвестиції легко перетинають географічні й політичні кордони. Єдиний специфічний ресурс кожної країни — це її народ. Глобалізація неминуча; отже, єдиною доречною економічною політикою є інвестування в людей, тобто в освіту й професійну підготовку. Цей вплив визначає два лейтмотиви у промовах лейбористських лідерів: щирий песимізм щодо впливу національних урядів на розподіл доходу, тобто макроекономіку, і акцент на зменшення безробіття шляхом підвищення «працездатності». Останнє підкреслює важливість освіти і підтримку легко регульованого ринку праці... Вплив американських ідей у британському контексті полягає у концентрації уваги на невеличку частину найнужденнішого населення — не більше 10 %. Зосереджуючись на відносно малій групі знедолених, можна досягти більшого, відмовившись від загального підходу до перерозподілу у суспільстві». Відповідно вперше лейбористи не вимагали збільшення розмірів державних витрат на бідних за рахунок підвищення податків.

Характеристика розбіжностей у ставленні до засадничих принципів суспільства була б неповною без згадки про ті зрушення в свідомості європейських і американських інтелектуалів, які одержали назву «постмодерн». Основний мотив, що рухає ідеологами постмодерну, — неприйняття тоталітарності в будь-

якому виразі. В тому числі — і чи не найперше — тоталітарних претензій раціональності. Проголошення XXI століття віком постмодерну означає відмову від оцінки сучасності з позицій майбутнього. Постмодерн перетворює кожну мить сучасної історії на «кінець світу», оскільки кожна мить є водночас «початком світу» — майбутнього немає, його щомиті творять живі з сучасного матеріалу. Створюється враження, що таким чином взагалі поставлено крапку на принципах.

Неймовірна різногосиця в ставленні до засад європейськості і лібералізму, властива плюралістичній політичній культурі Заходу, нерідко сприймається на пострадянському просторі з відвертим цинізмом. Всі ідейні принципи, як і програми «ідеологічних партій», є з цієї точки зору не більше ніж прикриття прагматичних «політичних холдінгів».

Смисл історії — і моральнісна оцінка теперішнього часу — все менше орієнтоване на віддалені цілі, до яких нібито дрейфує суспільство, і все більше апелює до самоствердження особистості.

Принципи і девізи всього лише приховують геополітичні інтереси держав, «національні інтереси». Так, для історика Михаїла Мельтюхова, автора бестселера «Упущенный шанс Сталина», «...ідея «світової революції» стоїть в одному ряду з такими, наприклад, ідеями, як «захист культури від варварів» в Давньому Римі, «свобода, рівність і братерство» на рубежі XVIII—XIX ст. у Франції, «тягар білої людини» в епоху колоніальної експансії європейських країн, «відкритих дверей» в США кінця XIX — початку XX ст., «боротьба за життєвий простір» в Німеччині 30—40-х років, «створення Великої Східної Азії» в Японії 30—40-х років або «боротьба за демократію» в сучасних США». Коментарі зайві.

Ми бачимо багато *версій* принципів і засад побудови західного суспільства. Неможливо визначити єдину і «справжню»; Захід плюралістичний. Але це не означає, що не існує у версій нічого спільного, такого «інваріанту», щодо якого кожна з версій є не більше ніж варіант.

Подібну картину ми бачимо в історії фольклору та міфології. Не існує «справжнього» варіанту міфу чи епосу, звичаю чи обряду — всі варіанти більш-менш рівноправні, а те, що ми хотіли б відшукати як першоджерело чи прообраз, може бути лише ідеальною реконструкцією.

В ріку історії не можна вступити двічі, а до того ж вона тече багатьма рукавами.

Але є межі, в яких варіюються різні версії. Є те, що порушувати неможливо, не вийшовши за рамки європейської ідентичності. Можна сказати, що принципи Європи спрямовані *проти* чогось, а не *за* щось; суть, однак, саме в тому, що кожен варіант є лише одна з версій. Проголосивши метою кожного політичного союзу збереження природних і невід'ємних прав людини, Декларація прав людини і громадянина виразила в цьому безсмертному формулюванні принцип, згідно з яким основою громадського порядку є захист особистої ініціативи окремої людини. Особиста свобода має передумовою відміну приватної правової залежності і автономію особистої ініціативи, зокрема від державної влади. Ці принципи протистояли абсолютистській владі поліцейської держави.

Історія Європи знала не менше відступів від цієї морально-правової засади, ніж прикладів її торжества. Але відступи були аномаліями, бо вони суперечили

цілому, і перемогла та утвердилася система демократичних цінностей. Вона знаходить вираз і в політичній структурі (плюралістична демократія), і в економіці (право власності і ринкове господарство), і в ідеології (принцип політичної нації).

З моральної точки зору це означає захист *гідності людини* як основну засаду всієї організації суспільства.

Злидні, як показали ще Гоголь і особливо Достоевський, переживаються людьми як *приниження*, і боротьба за шматок хліба є боротьба «маленької людини» проти приниження бідністю. Фундаментальну роль почуття гідності як рушійну силу суспільного організму показав уже Кант, в ХХ столітті її перевідкрив Леонард Нельсон.

Сучасне суспільство західного зразка обмежило тиск бідності, але не ліквідувало всіх джерел приниження і не гарантувало гідного існування кожному. Навпаки, підвищення життєвого рівня нижчих класів населення за умов інформаційної відкритості суспільства загострило потребу в захисті гідності і відчуття соціальної несправедливості. Щодо посткомуністичної реальності, то тут справи стоять незрівнянно гірше. Наша спадщина дуже нагадує головного противника ліберальної демократії минулого — поліцейської держави.

В Україні зараз активно формується права і консервативна партія, що вбирає спадщину націонал-демократії і схильна прийняти платформу економічного лібералізму. Але умови її діяльності радикально відрізняються від умов Заходу. Насамперед наша правниця мусить займати позиції давніх європейських лібералів, бо виходить з аксіом ще не існуючої системи. З іншого боку, вона не має ліберально-го вишколу і відкрита з правого флангу до різних антиліберальних впливів.

Слабкість позицій українських правих полягає в ставленні до загальнонаціональних цілей і їх виразника і носія — національної держави.

В нашій українській історії держава з'явилася на очах нинішнього покоління і його зусиллями, і ставлення до неї сакралізоване.

В молодій незалежній державі неминуче формується автократична тенденція, як це було в нових національних державах «санітарного кордону» навколо червоної Росії в 20—30-х роках. Невирозумність ставлення націонал-демократії до, скажемо так, окремих тенденцій і

явищ подібного роду в нашій політичній реальності, які викликали таку тривогу в ліберально-демократичних колах Європи і Америки, не є наслідком особистої нерішучості чи опортунізму її лідерів. Первинність цілісних національних традицій, виражених в ідеології державності, пріоритет «національного інтересу» здатні позбавити націонал-демократію чутливості до втрат в полі громадянської свободи.

В нашій посттоталітарній свідомості живе ще ототожнення державної влади з насильством, що дозволяє нам миритися з незахищеністю особи. Великою принциповою помилкою Леніна, помилкою, що продовжувала і доводила до абсурду слабкі місця марксизму, було ототожнення держави і права, тобто публічної влади взагалі, з насильством. Насильство є один із способів здійснення влади, способів підкорення чужої волі, встановлення контролю за чужою діяльністю. Протилежністю насильству є право і мораль. Насильники ламають чужий опір і чужу

волю, ігноруючи норми і правила, чужі особисті бажання і життєві настанови. Насильство є зло не за своїми безпосередніми наслідками, а самим фактом свого існування, бо воно принижує гідність.

Дуже повільно формується після розгрому комуністичної псевдолівиці справжня лівоцентристська частина політичного спектру. Як і на Заході, на перешкоді лівому центру завжди стоятиме потреба в активній участі в реальній політиці з її закулісними урядовими комбінаціями. Набагато складніше, ніж в царині загальних гасел і політичних платформ, лівому центру вдається провести ефективну політику, в центрі якої є захист прав і гідності рядового громадянина. Ліві завжди були сильні моральністю своєї політики, її апеляцією до справедливості. Тому філософ постмодерну Жак Дерріда, який ніколи не був марксистом, написав книжку на захист «привидів Маркса», коли комуністичний режим упав.

Демократичні цінності — не привиди, не міфи і не вигадки хитрих політиканів. Відмова від них не просто збіднює життя і позбавляє його смислу. Вона неефективна і коштує надто дорого. Як сказав би знаменитий цинік, це гірше, ніж підлота. Це політична помилка.

## Інтуїтивні уявлення про ментальність

Термін «ментальність» порівняно молодий, хоча походження його дуже давнє. В лат. *mens, mentis* означає будь-яке духовне явище чи діяльність: розум, мислення, обдумування, думка, образ мислення, душевний склад, характер, схильності, а також бадьорість, мужність, відвагу, бажання, намір, план<sup>1</sup>. Звідси пізньолат. (XIV ст.) *mentalis* — «те, що від інтелекту». Французькою і англійською *mental* означало те, що діється винятково в розумі, не знаходячи зовнішнього вияву (напр., фр. *calculmental* — рахування «в умі», а не вголос чи на пальцях), а також все, що відноситься до інтелектуальних здібностей, а, зрештою, також моральність і волю. Словник «Максідіко» характеризує термін «ментальність» (фр. *mentalité*) таким чином: «1. соціол. Сукупність інтелектуальних навичок, вірувань, характерних для думки колективу і властивих кожному з його членів. 2. Стан духу (*esprit*) кого-небудь». Словник зазначає, що термін цей вперше вжито 1842 р. в англійській мові і потім перенесено у французьку<sup>2</sup>. Своєю чергою англійські словники дають дуже широке визначення поняття *mentality*: «1) здатність мислення, інтелект; 2) склад розуму; 3) умонастрій»<sup>3</sup>. В кембріджському словнику англійської мови «ментальний» (*mental*) пояснюється як прикметник, що говорить або про розум (*mind*), або про процеси мислення (*thinking*); ментальність (*mentality*) говорить про особистість: «ментальність особи є її особливий спосіб мислення (*thinking*) про речі, зокрема коли він фіксований: він сподівається, що тісніші зв'язки між Британією та рештою Європи змінять ментальність англійців щодо іноземців»<sup>4</sup>.

Отже, в широкому, непрофесійному слововжитку слово «ментальність» означає «спосіб думання», «сукупність інтелектуальних навичок», «склад розуму» тощо — слід визнати, досить туманну властивість індивідуального чи колективного розуму, або й не розуму, а моралі (*духу-esprit*). Інтуїція «способу думання» просто спирається на аналогії з «способом роблення», але більшого від загального слововжитку («природної мови») і не можна очікувати.

### Поняття ментальності в історичній та соціологічній науці

В радянських словниках термін «ментальність» відсутній саме через оте «соціол.», — теорія ментальності насамперед розвивалася в рамках немарксистських західних напрямків в соціогуманітарних науках.

Особливо слід відмітити спадщину так званої «школи “Анналів”». Цей напрямок історичної думки, або «нова історична наука», бере початок від праць видатних французьких істориків Марка Блока та Люсьєна Февра, що заснували 1929 р. журнал «Анналі»; справедливості ради слід зазначити, що великий внесок в фор-

<sup>1</sup> Див.: Латинско-русский словарь. М., 1961. С. 420.

<sup>2</sup> Le maxidico. Dictionnaire encyclopédique de la langue française. Édition de la Connaissance. P. 704.

<sup>3</sup> Англо-русский словарь. М., 1956. С. 377.

<sup>4</sup> Cambridge international dictionary of English. Cambridge UP, 1995. P. 886—887.

мування «школи «Анналів» на початку ХХ ст. зробив український історик і громадський діяч Іван Лучицький. Звичайно, «школа “Анналів”» не була марксистською і, отже, заслуговувала на всі ярлики «буржуазної науки».

Найбільша заслуга в підсумуванні і роз'ясненні досягнень «школи “Анналів”» на пострадянському просторі належить істориків і мислителю А. Я. Гуревичу. Проблемі ментальності він присвятив окреме дослідження<sup>1</sup>. Варто навести якомога повніше його характеристики ментальності взагалі, оскільки вони підсумовують і його власні дослідження, і досвід французьких істориків. «Ле Гофф — історик ментальностей (*mentalités*), не сформульованих чітко і не цілком усвідомлюваних (або зовсім не усвідомлюваних) манер мислити, подекуди позбавлених логіки розумових образів, притаманних даній епосі або певній соціальній групі. Ці способи орієнтації в соціальному і природному світі являють собою свого роду автоматизми думки; люди користуються ними, не замислюючись про них і не помічаючи їх, подібно до мольєрівського пана Журдена, який говорив прозою, не здогадуючись про її існування. Системи цінностей далеко не завжди і не повністю формулюються моралістами або проповідниками — вони можуть бути імпліковані в людську поведінку, не будучи зведені в стрункий і продуманий моральний кодекс. Але ці позаособистісні настанови свідомості мають тим більш примусовий характер, оскільки вони не усвідомлюються. Історія ментальностей — це історія “уповільнень в історії”»<sup>2</sup>.

Остання фраза потребує пояснення. Як зазначає далі А. Я. Гуревич, ідея «уповільнення в історії» і «дуже довгого Середньовіччя» виникла у Ле Гоффа під впливом теорії іншого видатного історика цього напрямку, Жака Броделя, щодо «часу великої тривалості». Бродель звернув увагу на різницю часових ритмів в різних сферах людського життя — від швидких і конвульсивних ритмів політичної історії, співставних із ритмами людської біографії, до тих статичних станів, коли історія ніби нерухома. Для історика ментальностей ці останні часи становлять особливий інтерес, оскільки ментальності змінюються вкрай повільно. «Ментальності — це темниці, в які заточено час великої тривалості»<sup>3</sup>. Саме тому історик має справу не із своєю копією, а з Іншим — іншою людиною, людиною іншої ментальності, до якої треба ставитися з повагою.

Як бачимо, поняття ментальності і тут залишається неуточненим («манери мислити», «автоматизми думки», «спосіб орієнтуватися в світі» тощо), однак, і ці достатньо туманні інтуїції виявляються корисними, якщо їх покласти на добрий емпіричний матеріал. Головне, що в методологію історичного дослідження вносить «теорія ментальностей», полягає в забороні ототожнювати психіку, спосіб мислення, мотивацію тощо людей віддалених епох і цивілізацій з інтуїцією сучасного дослідника, міркувати, ставлячи себе на місце людини досліджуваної доби. «Інший» перестає бути очевидністю, яку можна досягнути шляхом самоспостереження (інтроспекції), і перетворюється на загадкову постать, яку треба дослідити.

<sup>1</sup> Див.: Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 1. М., 1989; Див. також: Гуревич А. Послесловие // Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

<sup>2</sup> Гуревич А. Послесловие в кн. Жака Ле Гоффа. Там само. С. 355—356.

<sup>3</sup> Цит. за: там само. С. 368.



Але ці ж міркування можуть бути застосовані не тільки до діахронного, але й до синхронного зрізу людської історії. І тоді ми маємо справу з груповими ментальностями, зокрема національними.

У гуманитаріїв у першій половині ХХ століття панували напівміфологічні уявлення про національну ментальність, яку тоді називали *національним характером* або *національною психологією*. В другій половині ХІХ століття на теми національного характеру писалося дуже багато, зокрема тоді, коли до цієї теми проявили інтерес антропологи. Здавалось, підсумком цих штудій стала десяти томна праця Вільгельма Вундта «Психологія народів» (*Völkerpsychologie*, 1900—1920). Сьогодні подібні твори являють в основному бібліографічний інтерес і в кращому випадку лише формулюють вихідні позиції для емпірично обґрунтованого дослідження. Уявлення про «психологію нації» знайшли, зокрема, вираз в одній із найкраще відомих нам праць цього типу: «Нації відрізняються одна від одної не тільки умовами їх життя, але й духовним складом (*обликом*), що виражається в особливостях національної культури»<sup>1</sup>. Різко полемізуючи з Отто Бауером, у якого запозичена ідея національної спільності духовного складу, цитований автор, Й. В. Сталін, не заперечував існування національного характеру, а тільки наполягав на походженні цього *духовного облика* з матеріальних умов життя.

Проблема «духовного обличчя» нації по-новому була поставлена в «соціології пізнання» на початку ХХ ст. В працях соціологів напрямку, який уславлений іменами Макса Вебера, Карла Маннгейма та ін., поняття «способу (стилю) мислення» набуває більш точних характеристик.



Карл Маннгейм

Характеризуючи стиль або «морфологію думки», Маннгейм користувався аналогіями з історією художньої культури і зокрема мистецтвознавчою методологією «історії стилів» (*Stilgeschichte*), опрацьованою А. Ріглем. Він намагався встановити передовсім *основоположний мотив* стилю політичного мислення (за аналогією з основоположним естетичним мотивом художнього стилю, згідно з Ріглем). З точки зору Маннгейма, основоположним мотивом консервативного стилю мислення (ми б сьогодні сказали, консервативної *ментальності*) є «прагнення дотримуватися того, що безпосередньо дане, дійсне і *конкретне*»<sup>2</sup>. Консерватизм (*неромантичний*, як підкреслює Маннгейм) є спосіб заміняти одні одиничні чинники іншими одиничними чинниками. На відміну від нього

«прогресивний реформізм прагне до зміни системи як цілого, в той час як консервативний реформізм займається окремими деталями»<sup>3</sup>. Прогресивний реформізм виходить з *абстрактних принципів*, оскільки для нього реальність є насамперед не безпосередньо дане, а сукупність закладених в даності *можливостей*, що їх раціонально можна виразити у вигляді певних засад бажаного майбутнього.

<sup>1</sup> Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. Сочинения. Т. 2. М., 1946. С. 296.

<sup>2</sup> Там само. С. 601.

<sup>3</sup> Там само. С. 602.

Тут доцільно підкреслити принципову різницю в розумінні основних термінів. Маннгейм зазначав, що коли він говорить про консерватизм у європейській політичній думці, він має на увазі зовсім не психологічну «тенденцію до збереження старих зразків, вегетативних способів життя»<sup>1</sup> — тенденцію, спільну для всіх народів і епох. Цю (консервативну) психологічну тенденцію всіх культур він називає *традиціоналізмом* спеціально для того, щоб відрізнити її від свідомо виробленого в європейських політичних культурах *політичного консерватизму* як способу постановки і розв'язання соціальних задач. Такий консерватизм з точки зору Маннгейма є *усвідомлений* традиціоналізм. Європейський консерватизм рахується з прискореним прогресом суспільства і є способом *реформувати* суспільство, але реформувати по-консервативному і навіть по-традиціоналістськи, із максимальним збереженням традиційних інституцій і цінностей.

К. Маннгейм на відміну від згаданих вище політичних письменників не прагне посилатися на «національну культуру» взагалі і духовний склад нації, який знаходить вияв у цій культурі. «Не слід говорити про «німецьку думку», що вона консервативна як така, або що «французька думка» на протилежність їй опозиційна і ліберальна. Можна щонайбільше твердити, що консервативна думка була найбільш цільно і послідовно розвинена саме в Німеччині, що впливає з особливих соціальних рис, і те ж саме можна сказати про раціоналізм і лібералізм у Франції»<sup>2</sup>. Можна розуміти цю різницю в підходах таким чином, що письменники XIX — поч. XX ст., говорячи про «культуру нації», мали на увазі міфологію і взагалі *народну* культуру (тобто *фольклор*, англійське *folklore* — «народні знання»), і риси «національного складу» були готові шукати саме там. У Маннгейма ж ідеться про професійну («високу») культуру, естетику якої характеризують *культурні стилі*, а політичну ідеологію і філософію — *«стилі мислення»*. Зрештою, в більшості випадків німецький, російський чи будь-який інший «національний характер» шукали скрізь, в «високій культурі» також, але в орієнтованій на абстракцію *народу* літературі XIX—XX століття переважно йшлося про «народну культуру», що в ній знаходить вияв «національний характер».

Однак відділення професійної культури від культури «народної», а разом з тим розгляд політичної культури і культури повсякденної поведінки без врахування традицій глибокої старовини має свої межі. В цьому відношенні переламу в свідомості гуманітаріїв чимало сприяла книга американської дослідниці Рут Бенедікт «Хризантема і меч. Моделі японської культури»<sup>3</sup>, що вийшла в США 1946 р. і була перекладена в усьому світі. Виключаючи, звичайно, СРСР (російський переклад книги Рут Бенедікт з'явився лише 2004 р.). Ці ідеї були підхоплені і розвинені такими радянськими культурологами, як І. С. Кон<sup>4</sup> та Ю. М. Лотман<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Сталин И. В.* Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. Сочинения. Т. 2. М., 1946. С. 593.

<sup>2</sup> *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 654.

<sup>3</sup> *Benedict R.* The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture. Boston, 1946.

<sup>4</sup> *Кон И. С.* Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности. М., 1979; *Лотман Ю. М.* О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тез. докл. IV летней школы по трюичным моделирующим системам. 17—24 августа 1970 г. Тарту, 1970.

<sup>5</sup> Там само.

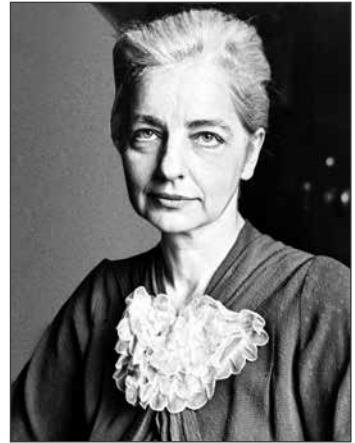
## Поняття ментальності в етнології. Японська цивілізація

В книзі Рут Бенедікт виділено внутрішні, — моральнісні чи соціально-психологічні, — регулятори поведінки людини в суспільстві, а потім застосовано ці виміри до порівняння таких різних культур, як західноєвропейські та японська. Гіпотеза Бенедікт полягала в тому, що такими універсальними регуляторами є *почуття сорому* і *почуття вини*. Всі культури, на думку дослідниці, можна поділити на «культури сорому» та «культури вини». Типовою «культурою сорому» є японська культура, де глибоким мотивом вчинків є страх перед осудом з боку групи «своїх», некритичне сприйняття корпоративних норм і цінностей. Навпаки, в культурі США та західних країн, на думку Р. Бенедікт, головний регулятор соціальної поведінки — внутрішнє відчуття вини перед Богом і перед собою. Рішення в «культурі вини» має бути цілком індивідуальним, внутрішнім і самостійним — незалежно від того, як поставляться до нього інші, хоч би й своя група і свій колектив. Далекосхідна цивілізація в дуже виразній формі демонструє нам корпоративний стиль мислення і поведінки, який властивий, очевидно, всім культурам, але не скрізь закріплений як безумовно домінуюча норма. «Культура сорому» ґрунтується на некритичному почутті обов'язку людини перед соціальною групою «своїх»: сім'єю, кланом, корпорацією, соціальним класом. Кожен індивід повинен діяти так, як діють усі в його групі, не замислюючись над тим, чому він так діє. Мотивом поведінки індивіда в такій культурі є *сором перед своїми*. Інакше стоїть справа в «культурі вини». Тут головне не те, як реагуватиме спільнота, — індивід сам шукає розв'язань; звісно, керуючись загальноприйнятими нормами і цінностями, але саме так, як він особисто їх сприймає і розуміє. Відступ від них викликає почуття вини, докори совісті, сором *перед собою*. Як сказав поет і мислитель Відродження Данте, один із зачинателів ренесансного індивідуалістичного гуманізму: *Seguiiltuocorso, elasciadirlegenti* — «іди своїм шляхом, і хай говорять люди, що хочуть».

Йдеться, зрештою, про прості і зрозумілі речі: одні керуються тим, «що люди скажуть», інші — тим, «що скаже власне сумління чи власний розум». В обох випадках діє почуття провини і сорому, і можна сказати, що не буває сорому перед собою без сорому перед людьми, і навпаки. Історично зумовлені певні межі, в яких суспільство терпить вільні рішення. Зрештою, кожна людина діє, інколи ставлячись до думок інших людей критично, інколи некритично. В кожному суспільстві є люди з такою структурою психіки, що їм легше покладатися на чужу думку, є і люди з підвищеним прагненням до самостійних рішень. Але схильності людей можуть бути закріпленими в нормах і цінностях соціальної групи, етнічної спільноти, у пануючій культурі свого часу. Ці схильності можуть стати не тільки характеристиками особистості, а й загальноприйнятими, пануючими в даній спільноті соціально-психологічними стандартами. Тоді вони характеризують цілу культуру, а не окремих людей.

Як показала Рут Бенедікт, різниця між типами культур полягає не в психологічних механізмах соціального реагування, а в напрямках розвитку ідеї *обов'язку*. В архаїчних культурах соціальний зв'язок символізується дарунком, що тут же вимагає віддаровування. Всі культури світу виходять із моральної норми обов'язку

як явища, що виникає при перерві процесу дарування — віддаровування. У випадку, коли соціальний партнер (в тому числі зверхник) щось *дав*, а віддарувати йому негайно немає можливості, на особу покладається важкий обов'язок (рос. і старослов'янське *долг*, дуже давнє слово кельтського походження, виражає водночас прагматичний і ритуально-символічний бік справи). Подальший розвиток можливий в двох напрямках: формулюється або поняття обов'язку перед абстрактним представником спільноти — Богом або монархом (*заповіт* чи *заповідь*, тобто угода з Богом), в одному випадку, або складна система особистих зобов'язань за *дар* перед різними особистостями в рамках спільноти *своїх*. Саме в цій останній системі полягає основоположний мотив структур (*patterns*) японської культури, що переконливо довела Бенедікт. Таким чином досягається солідарність спільноти *своїх* в реагуванні на життєві події.



Рут Бенедікт

Весь тягар традицій, вся складна тканина соціальних зв'язків, вся духовна культура, як у краплі води, віддзеркалюються в ставленні людини до себе, до своєї та до чужої спільнот. Тут визначаються межі свободи і незалежності *Я*, критичності та некритичності особи щодо пануючих в її середовищі норм і уявлень. Зрозумівши, як в даній спільноті структуровані особистість і пануючі норми, ми можемо зрозуміти всі інші особливості її культури.

Японія завжди була країною з чітко вираженою потестарною домінантою в культурі, з переважним впливом силових структур на всі інші, як і увесь Далекий Схід. Щоправда, на відміну від китайської політичної культури, японська система не зберегла абсолютної влади імператора. Після аристократичної епохи Хейан до влади прийшли самураї (епоха Токугава), і імператор став чисто номінальним володарем краю. Істотні риси цієї системи збереглися і після реформ Мейдзі, і у ХХ столітті, — найважливіші рішення приймалися, правда, у присутності імператора нарадою вищих урядовців, насамперед військових, але він при цьому мовчав, тільки освячуючи нараду своєю присутністю. Зберігся традиційний інститут імператора (і навіть той самий Гірогіто на троні) і після прийняття конституції 1947 р.

В японській культурології та літературі після війни знаходимо яскраві характеристики авторитарного стилю життя і спілкування, притаманного японцям. По-новому відкрилася Японія після війни і людям Заходу.

Європейці, які відвідували Японію, писали про контраст між жорсткістю і навіть брутальністю поведінки японців з незнайомими, в натовпі, — наприклад, в метро, — і церемоніальною сердечністю та солідарністю в колі близьких та знайомих. Ці риси повсякденного побуту відображають давні і глибокі реалії. Як пи-

Страх здатен розчавити будь-яку внутрішню свободу; в «культурі сорому» внутрішньої свободи менше, ніж в «культурі вини».

сав Сьодзабуро Кімура<sup>1</sup> в есеї «Люди зору» і «люди голосу», японці завжди жили цілком роз'єднаними тісними групами, всередині яких панувала повна взаємопідтримка. Групи, що іменувались словом *бе* («діти») і охоплювали широке коло спільнот від аристократів-«клієнтів» до рабів і власне дітей, були упорядковані квазіродинними відносинами, що визначали структуру суспільства в архаїчну давнину. Групування суспільства у дуже закриті структури, строго ієрархічно підпорядковані владними відносинами, можливо, пов'язане з воєнним минулим — адже японці прийшли на острови з континенту, на островах вони полювали на тубільців-айнів, доки не витіснили їх на північ, на острів Хоккайдо. В Японії відокремлений індивід, що сам приймає відповідальні життєві рішення, — *idiotes, o-cobь*, — є фігурою нетиповою, але завжди в групі наявною, ніби сільський божевільний, який є неодмінною приналежністю японської громади, але завжди один. Він — «утікач», а всі інші надзвичайно некритичні щодо групи «своїх».

В Японії правила не особи, а сімейні клани. Строго один одному співпідпорядковані були і великі соціальні групи: на першому місці за престижністю були воїни (самураї), на другому — селяни, вже далі йшли міські стани — ремісники і, на останньому місці, купці. Найвищою моральністю, власне, взірцем моральності взагалі, була моральність військових, сформульована в кодексі «Шлях самурая». Ідеал самурая — покора своєму сеньйору та абсолютна лояльність щодо нього, самозречення, безстрашність, стоїцизм; все це зображено уже в епосі XV ст. «Гікейкі» в образі Фума Бенкея, що з'являється пізніше в театрі Но. Багатія-купця зневажали, і часті селянські бунти спрямовані були не стільки проти самураїв-владик, скільки проти багатіїв, перекупщиків тощо. Тема гордої бідності й ідеал рівності були в Японії ще більш поширеними, ніж у Китаї.

Місто взагалі — порівняно недавнє явище: до 710 р., коли була побудована столиця — Нара, японський двір взагалі кочував у районі Асука, Нара стала першим містом в Японії. 794 р. столицю перенесено в Хейян (нині Кіото). Міська культура, коли вона склалася, протистояла традиційній як низова і сміхова. В XVII ст. в японській культурі з'являється герой-міщанин *тьонін*, сміховий двійник витонченого принца Гендзі з хейяньського роману XI століття.

«Економічне чудо» другої половини XX ст. означало неймовірну урбанізацію Японії. Більш ніж дві третини Японії вкриті лісами; більш ніж три чверті японців живуть у містах на узбережжі, при чому більшість із них — у гігантських конурбаціях-мегаполісах. Радикально змінилися, звичайно, не тільки міський побут, а й ставлення до міста і городян. Але щось істотне лишилося.

Сільські громади були дуже закриті і контрольовані, але зате молодіжні групування, бешкетники і головорізи, — звичне для японського села явище. Молодіжні антиструктури мали перед сільською громадою ту перевагу, що вони легко об'єднувалися в надтериторіальні групи, підкоряючи собі сусідні молодіжні зграї і методами необмеженого насильства контролюючи сільські громади. Жорстокі повстання спалахували, як суха трава. Ое Кендзабуро в романі «Футбол 1860 року» проводить паралелі між лівим молодіжним бунтом 60-х років, селянськими повстаннями на сто літ раніше і різними політичними позиціями

<sup>1</sup> В Японії переважає написання прізвища на першому, імені — на другому місці.

японця в роки до і після Другої світової війни. Будучи під великим впливом Достоевського, Ое крізь усі епохи проводить якщо не двійників, то братів — мало не близнят.

На початку епохи Мейдзі це — брати-самураї, молодший з яких шукає самоствердження в організації селянського бунту. Попри філософські ремінісценції Ое добре обґрунтовує соціальними обставинами особливості бунтів «молодших» в Японії: в країні майорату, де тільки старші сини спадкували все, — молодшим, в тому числі самураям, нічого було втрачати. У війну 1941—1945 рр. молодший брат добровільно пішов у військове училище, старший мобілізований після університету; виявляється, що саме він легко сприйняв відроджувану садистську солдатську жорстокість, а совісливий доброволець молодший, убитий вже після демобілізації в сутичці з робітниками-корейцями, наривався на смерть-спокуту. Нарешті, в післявоєнній парі реаліст-старший втратив сенс життя і відмовляється від ідентичності зі своїм сільським корінням, тоді як меншим рухають ті ж насильницькі інстинкти і той же безмежний егоїзм, що й воєнними героями, але спрямовані вони на творення лівих і в той же час націоналістичних неформальних груп. Перед нами, таким чином, — дві Японії: Японія порядку і традицій — це вона зберігала відданість самурайському кодексу честі, завойовувала Азію, відновлюючи старовинну зв'язність щодо ворогів і переможених, а після війни втратила духовні орієнтири; і Японія — антиструктурний двійник, яка завжди легко ішла на сваволю, розбій і бунти, рвалася в війну до патріотичних подвигів, але відчула докори совісті після поразки, а в новому повоєнному побуті металася між правим і лівим екстремізмом.

Побутова культура, культура комунікації в дуже модерновій нинішній Японії має стільки особливостей, що в добрих підручниках японської мови для іноземців (насамперед американців і англійців) пояснюються не тільки мовні явища, а й правила поведінки. В Японії прийнято просити пробачення не тільки тоді, коли ти в чомусь винен, а в кожному випадку, коли твої вчинки мали якісь дошкульні наслідки. Якщо водій автомобіля збив пішохода з його власної вини, і ні потерпілий, ні поліція не мають жодних претензій, слід однаково вибачитися перед потерпілим і навіть провідати його в лікарні. Манера європейця виправдовуватися і доводити, що він не винен, викликає у японців сильне невдоволення. Відповідно дякують не за відповідальну дію з добрим наміром, а за гарні наслідки дії. При цьому японці, ідучи з гостей, не дякують, а вибачаються за причинений клопіт. Вся поведінка будується так, щоб передбачити і не допустити проявів «поганих почуттів» у інших людей. Європейець схильний ставити собі в заслугу свої успіхи і звинувачувати інших у невдачах; японська культура має зворотній стандарт. Способом виразити повагу до іншого є демонстративне засудження себе і членів своєї сім'ї. Відповідно не прийнято прямо говорити «ні» — це велика грубість; натомість вираз сумнівів або нерішучості фактично означає «ні». Якщо збори на підприємстві не підтримують якоїсь пропозиції, то ніхто не заперечує, але всі або мовчать, або ставлять безглузді запитання, що по суті не вимагають відповіді.

Основне правило японської соціальної психології — «необхідність постійно рахуватися з невираженими емоціями інших (особливо негативними) і уперед-

жувати їх»<sup>1</sup>. Японський автор Кітаяма зазначає, що у всій поведінковій культурі японців домінує вираження необхідності пристосовуватися до інших, взаємозалежність з іншими. «Імовірно, ... що спостережувана в японській культурі тенденція до самоприниження являє собою форму адаптації до культурного середовища, в якому панує *концепція особистості, як одного із взаємозалежних її членів*»<sup>2</sup> (курсив мій. — М. П.).

Англійська поведінкова культура заохочує прямий вираз думок і бажань, при цьому — на відміну від багатьох європейських — заохочує і компроміс. Але це виявляється в принципі більшості, абсолютно чужому Сходові. Рішення більшості в Японії недостатньо. Японці теж прагнуть до компромісу, навіть у формі малоосмислених підсумкових виразів-узагальнень, і консенсус завжди прагнуть досягти перед засіданням. Голосування уникають. Як зазначає Вежбіцка, *люди повинні вести себе, як одна людина*.

Сьодзабуро пише: «У японців немає мови. У нас немає мови як засобу істинного спілкування, що виникає між взаємно протиставленими людьми і між людьми різного складу. Зв'язатися простими словами з людиною іншого складу, іншої місцевості або країни — це складна інтелектуальна операція, що супроводжується надзвичайним душевним напруженням. Але без цього як об'єктивувати себе і жити в завтрашньому міжнародному суспільстві? Можна сказати, що досі японцям понад усе бракує того душевного стану, який дозволяє ясно виразити себе через слова, і через логіку слова виявити міру для спільного життя з іншими (японці завжди живуть або зовсім розрізненими групами, або тісними групами, де всі взаємно підтримують один одного), а не ізолюватися від людей іншого складу і не розчинитися серед інших. І саме тому у японців не виникла істинна повага до Людини. Там, де відсутнє безпосереднє спілкування з людиною іншого складу і відношення напруженого взаєморозуміння і напруженої взаємозалежності, що виникає при цьому, — там взагалі не може виникнути абстраговане загальне поняття поваги до Людини»<sup>3</sup>). Характерно, що п'єси театру кабукі не видавались повністю аж до епохи Мейдзі — вони не розглядались як твори літературні, як мистецтво *слова*. Як і комедія дель арте, театр кабукі ґрунтується на імпровізації, в ньому головне — актор, *слово — не більше, ніж жест*.

Наївно було б, звісно, думати, що японці не обмінюються повідомленнями і не розуміють мовних актів. Але в дискурсі японської культури визначальною є спонукальна домінанта. Слово насамперед — це жест, який щось *виражає* для того, щоб до чогось *спонукати*. Слово включене в ритуали і церемонії спілкування. Спільне обговорення справ для солідарного і колективного їх розв'язання в традиції не було соціальною нормою.

Звідси та обставина, що її Сьодзабуро називає культурою *зору* на відміну від культури *слова*. Не тільки японська — вся далекосхідна культура традиційна і тримається на ритуалі, церемонії, обрядах. Повідомлення об'єктивної і безсторонньої інформації про стан справ у універсумі спілкування відіграє другоряд-

<sup>1</sup> Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999. С. 677.

<sup>2</sup> Там само. С. 664.

<sup>3</sup> Китакура Сьодзабуро. «Люди зрєня» і «люди голоса»: рос. пер. М. С. Федоришин. Диалог мировоззрения // Человек и мир в японской культуре. М., 1985. С. 251.

ну роль в комунікації чи, може, осмислюється як вид церемонії. Тому й культура ґрунтується не стільки на слові, скільки на зоровому ряді. Навіть поезія прагне просто *показати* картину, і витонченні коротенькі поезії-*хокку* є по суті словесним дублікатом зорового образу. Зображення відіграє першорядну роль, і в відчутті гармонії просторової організації зображуваного і японська, і китайська культура не мають рівних у світі. Мовчазне спостерігання, таке притаманне японцю, породжує не тільки свою культуру мовчання, — в тісній групі «своїх», де поза сумнівами солідарність поведінки і не треба нікого переконувати, говорять більше очима, як наголошує Сьодзабуру. Сублимацією щоденного буття на рівні духовності є насамперед цілісна і синтетична *картина*, сповнена гармонії, а не той «показ словами» (грецьке δεικνυμι), який з часів «Одісеї» визначав дрейф західної культури до аналітичної раціональності.

Тільки зважаючи на цю обставину, можна зрозуміти величезний інтерес Абе Кобо до проблеми ідентичності людини з її *обличчям* (роман «Чуже обличчя», 1966). В далекосхідних релігіях і насамперед в китайських віруваннях — не одна душа, а багато душ, і як мінімум дві душі фігурують в різних віруваннях — душа-образ і душа тваринна (життєва сила). Душа-образ, гештальт індивіда, основа його ідентичності, у багатьох культурах асоціюється з іменем, виглядом і насамперед лицем, слідом, тінню, образом у дзеркалі тощо. Для Абе, великого традиціоналіста, європейські способи спілкування нагадують безадресну рекламну листівку, тоді як традиційне японське спілкування — радше індивідуальний лист. І не випадково сам роман Абе має форму листа героя до дружини. Тільки враховуючи незрозумілий європейцю контекст обговорення, можна зрозуміти, як тема втрати обличчя може зосередити увагу письменника на протязі сотень сторінок. Йдеться по суті не про обличчя як фізичний феномен, а про обличчя-гештальт як «стежку від людини до людини», за висловом Абе.

Ставлення до особистості в традиційній японській культурі резюмується старими буддійськими ідеалами, для яких буття є сон, і тільки погляд на світ з позицій абсолютного ніщо, небуття, дає можливість і духовного, і естетичного прозріння. За легендою, в часи династії Тан монах запитав майстра з храму Кодзен І-кана: «Що є шлях дао?» Той відповів: «Він просто перед тобою». «Чому ж я його не бачу?» — запитав чернець. Майстер відповів: «ти маєш «я», тому ти і не бачиш; доти, доки тут є «ти» і «я», існує взаємна зумовленість і неможливе ніяке «бачення»». Або інакше, як естетична норма — у Дзеамі: «Художник здатен передати настрої і всі фарби природи, змусивши зробитися свій дух безколірним і байдужим; перетворившись в ніщо, його дух стане здатним обійняти всі явища всевіту, бо тоді стане рівною енергії всевіту його творча сила»<sup>1</sup>.

Маємо дещо інший, ніж в Європі, варіант переходу від нормального стану індивідуальної психіки до пасіонарності (святості): відхід не до повної самовіддачі в абсолютній вірі, а до повного розчинення в анонімній безособовій стихії — з тим же результатом втрати «я», віддачі його вищим силам.

І все ж головне і найбільш характерне для Японії — те, що вона чужу культуру слова асимілювала.

<sup>1</sup> Завьрылина Т. А. Становление индивидуалистического сознания и «новая драма» в Японии // Человек и мир в японской культуре. М., 1985. С. 230.



Аж до імператора Муцухіто ставлення до європейських «дияволів» залишалося непримиренним. Не змінивши релігійно-ідеологічної системи, близької до китайської, Японія змінила саме орієнтацію щодо європейських цінностей. І ця рішуча зміна являє собою таємницю Японії.

Японія на зламі століть не лише сприймає всю німецьку військову та державно-правову систему, що може бути пояснене воєнною орієнтацією тодішньої японської культури. В країні поширюється література і театр європейського штибу. Улюбленими драматургами Японії стали Шекспір, Ібсен і Чехов. Звичайно, широкий культурний загал просто захоплювався небувалим видовищем рудих бороданів, що увесь час курили люльки і розмовляли коло каміна. Але відбір найсамперед згаданих трьох особистостей не випадковий.

Інтерес до Шекспіра пояснити найлегше: в його трагедіях японці впізнавали свої власні жорстокі повісті і риси театру кабукі. Що ж до Ібсена і Чехова, то тут, мабуть, крім відміченої дослідниками чутливості японського глядача і читача до критики європейського індивідуалізму, проявлявся і згаданий шок від європейського діалогічного дискурсу. Немає краще побудованого розгортання діалогу, ніж у Чехова, — мабуть, у всій світовій драматургічній культурі. Якщо вірити Сьодзабуро, це мало в Японії з її голодом по культурі слова і діалогу справляти велике враження.

Уже читаючи Абе, який умисне змішує метафізичні міркування про маску з науково-технічними обрахунками про її майбутні параметри, дивуєшся, скільки Японія зуміла взяти контексту від європейської цивілізації. Тут справа не стільки в дивовижній здатності японців засвоїти всю європейську технологію, скільки

Можна припустити, що Японії було легше прощатися із своєю архаїкою, ніж Китаю, бо в значній мірі ця старовина була саме в Китаї і запозичена.

в усій атмосфері, що оточує цей європейський світ і асимільована японцями. При цьому, як підкреслює Абе Кобо, надзвичайна податливість є те ж, що надзвичайна стійкість.

Японці були для Китаю «східними варварами» і дійсно завдячують Китаю основами культури, що її вони асимілювали. Довгий час в Китаї говорили, що у японців немає нічого цікавого, крім мечів та віял. Японія довго була периферією китайської цивілізації, її глибокою провінцією, і навіть самих себе китайсько-культурні японці називали по-китайськи, «східними варварами» (*тоі*). Але, запозичивши від китайців їх ієрогліфічну письменність та старовинну книжність, японці не могли перейняти всієї китайської культурно-політичної системи. Адже конфуціанська книжність для Китаю була фактором і державної, і етнічної консолідації, а для Японії резонерське слово Кун Цзи саме по собі нічого не говорило. Тому Японія виявилась більш схильною до буддизму, який на тисячу років (з кінця VI до кінця XVI ст.) став навіть державною релігією — мало не в західному, віросповідному сенсі слова. Система буддійських монастирів будувалася паралельно з системою державного провінційного управління, монастирі стали центрами освіти.

В епоху Хейян систему можна назвати теократичною, — особливо в період *інсей* в XI ст., коли імператор прийняв статус ченця, щоб бути «всього лише» наставником свого сина-наступника і реалізувати систему «генерального секретаря».

ря буддійського ЦК» при виконавчій владі. Саме ця система, в якій призначення сановника на посаду «військового міністра» сприймалось як кінець кар'єри, породила естетику споглядання і культ жіночності.

Ця ж система породила саме поняття Японії. В буддійській традиції було поняття *кшетра* — «природне середовище людини», якому відповідали два терміни китайського буддизму: *го* (японське *куні*) як назва природного середовища та *гоцзя* (японське *кокка*) як назва середовища соціального, хоча чіткої границі між цими значеннями не було. Для японських буддійських ченців XIII ст. Сайтьо і Нітірена важлива була саме єдність природного та державного середовища, де хаос в природі передвіщував хаос у суспільстві. Умиротворена держава-середовище (*мінго-кокка*) була водночас і утихомиреною природою.

Сайтьо першим і вжив для найменування Японії вираз «Велика країна Сонця, що сходить» (*Дай Ніппонкоку*), який раніше вживався як назва місця проживання богів-*камі* або, якщо для іменування територій, то тільки локально, як назва тієї чи іншої провінції<sup>1</sup>.

Паралельно з китайськокультурною Японією (школа *кангакуха*) існувала в Японії епохи Токугава і національно орієнтована культура *кокугакуха*, що ґрунтується релігійно на низових культурах *сінто*. Заперечення елітарної теократії і всевладдя сьогунів відтворювало характерну рису далекосхідного варіанту цивілізації: на верхніх поверхах ідеології утверджувались загальнозначущі абстрактні ідеологеми, на нижчих продовжували життя *камі*, старі японські племінні боги.

Таке історичне самоусвідомлення — через буддійську релігію при оперті на традиційні японські вірування *сінто* — стало в майбутньому засадою протиставлення китайській культурній самоідентифікації. При цьому апеляція до чуттєвості стала одним із способів протиставлення китайській культурі. В літературі опір китайському резонерству виявляє, наприклад, поет XVIII ст. Нанкай Гіон, що висловлював революційні на той час ідеї: для Нанкай «таємнича властивість» поезії виявляється не в тому, що вона пояснює моральнісні принципи, а в тому, що вона є «піснею, що передає почуття людини»<sup>2</sup>.

Сьогоднішня критичність Японії щодо самої себе і своєї «безсловесності» сама має бути сприйнята критично. Попри всі поверхово-поведінкові та глибинно-цивілізаційні традиційні відмінності від Заходу, які, безумовно, істотно змінюють характер західних інститутів, коли вони реально функціонують в Японії, ця країна все ж сьогодні належить до одного культурно-політичного простору з європейсько-американським світом. Гострі самооцінки, які ми зустрічаємо у кращих представників японської культури, радше демонструють нам ті особливості взаємозв'язку особи і суспільства, які в Японії були спільні з далекосхідною цивілізацією і які Японія сьогодні живає.

Японія бачить себе в європейському дзеркалі і Європу в дзеркалі азіатському. Це значить, що вона здатна сприйняти себе саму об'єктивно, ніби збоку, критично поставитися до своїх вад, — можливо, і не приймаючи повністю західної цивілізаційної позиції.

<sup>1</sup> *Игнатович А. И. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.*

<sup>2</sup> *История всемирной литературы. Т. 5, М., 1988. С. 569.*

## Ментальність і Китай

Якою мірою риси культурних стандартів, зазначені насамперед самими японцями, спільні для Японії і Китаю? Ясної відповіді на це питання в китаєзнавчій літературі немає, хоча сінологія має для цього достатньо матеріалу. Зокрема, величезний науковий доробок має російська сінологія, традиції якої продовжено в радянській науці особливо з 60—70-х років, коли під впливом політичних подій китаєзнавство стало дуже актуальним. В 80-х, коли залучення молодих сінологів до дослідницької роботи дало вже перші вагомі результати, у нас виявилися і типові для європейської гуманітарії недоліки: філософські коментарі до давньокитайської мудрості будуються переважно в термінах сучасної західної «філософії життя», шляхом прямого співставлення китайських текстів з проблематикою і сюжетами сучасної європейської культури. Таких копітких неупереджених досліджень, як у японістиці, сінологія не принесла.

Головне в тому, що китайська наукова і культурна самосвідомість не дала нічого подібного до японської самокритики.

Традиційним для Китаю було уявлення про *абсолютність влади*. Межі імператорської влади ніколи не обговорювалися, імператор міг не тільки звеліти будь-якого підданого відправити на заслання за дві тисячі лі чи на каторгу, повісити або й четвертувати — *ван* міг «по-

карати» навіть богів. При цьому ставлення до реальних імператорів могло бути дуже критичне і в історичній пам'яті, і в реальній придворній практиці, але ніхто не міг піддати сумніву небесний характер *де*, владної харизми. Імператор не одержував її від сакрального джерела, а сам був сакральним джерелом влади — адже держава була і світською, і релігійною організацією, а *ван* і государем, і духовним владикою. Влада сприймалась як джерело не тільки покарань, а й — насамперед — доробути і спокою в Піднебесній; колись це було буквально — вану належав весь врожай, потім він його розподіляв, і всі одержували їжу нібито з рук вана. В переносному вигляді такий патерналістський смисл владних відносин в китайській традиції залишається завжди: адже державна влада і імператорські ритуали були єдиним механізмом, який стягував народ в цілісність. Ані єдиного ринку, ані інформаційного обміну в неозорому Китаї так ніколи й не було.

Безпосереднім наслідком такого уявлення про владу було те, що людина, яка не визнавала імператорської владної харизми *де*, вважалась тяжким кримінальним злочинцем. А оскільки «варварське» оточення імперії влади Китаю не визнавало, то воно за природою було не просто «чужим», а й злочинним. На відміну від Японії, що у відповідності з буддистською (індійською за витокami) традицією виробила поняття «батьківщини» як природного і культурного середовища, Китай увесь світ вважав етнічною територією «Піднебесної», підвладної імператору, а «варварів» — людьми, які не визнають чи «не знають», що вони підвладні, і тому є злісними злочинцями.

Звичайно, ці вкрай архаїчні «китаєцентристські» уявлення не могли сприйматися серйозно в ХХ столітті, коли техніко-економічна відсталість «Піднебесної» ні для кого не становила секрету, а імператорська влада давно відійшла в

минуле. Хоча нібито марксистська теза про переміщення центру світового революційного руху напочатку з Європи в Росію, а потім з Росії в Китай нагадувала в чомусь старовинний «китаєцентризм», немає підстав вважати, що китайський «націонал-комунізм» є просто відродженим уявленням про «варварський» буржуазно-ревізійний світ як периферію Піднебесної. Однак, оскільки державна, імператорська влада реально в історії Китаю була основним чинником етнічної консолідації китайців, можна припустити, що парадигма абсолютної духовної і політичної влади державного Центру відіграла і продовжує відігравати певну роль в фундаменті китайської культури. Вона пережила імператорську епоху не тільки в уявленні про виключність долі Китаю, а й у загальному протиставленні світів «своїх» і «чужих», світів, до яких принципово по-різному застосовуються критерії добра і зла.

Виразні сліди владної парадигми легше побачити в іншому культурному горизонті — в традиційній концепції ритуалу.

В. В. Малявін характеризує її таким чином: «В класичній традиції Китаю ритуал став принципом зв'язку речей і врешті — знаком неділимой повноти буття, що складає відмінну якість життя. Ритуальна дія, за традиційними поглядами китайців, вершиться в просторі «одного тіла» — *i mi*, всі аспекти якого співвідносяться між собою інтимно і органічно. Ідея «єдинотілесності» забезпечувала нерозривний зв'язок між поняттями «людське тіло, суспільство і космос». Слід, однак, підкреслити, що «єдинотілесність» в граничній повноті своїх властивостей являла собою, за китайськими поняттями, «пустоту» (*сью*), рівнозначну неохоплюваній вмістимості і тим самим — абсолютній відкритості. Ця «наповнена пустота», будучи втіленням граничної цілісності, залишалася вкрай самоочевидною, але, як пустота, вона не була даністю, і її існування мало характер, як говорили в Китаї, «самоприховування», «самоспустошення», «самоусунення». Філософема пустоти визначила особливості осмислення символізму культури в китайській традиції. Вона дозволила тлумачити всі обряди як знаки сокровенної присутності «пустої тілесності». Тому фундаментальним принципом релігійної традиції Китаю є паралелізм «зовнішнього» і «внутрішнього»<sup>1</sup>.

Щоб ідея «пустоти» ритуального простору була яснішою, доцільно порівняти дві релігійні традиції Китаю — конфуціанську і даоську, оскільки ритуал в них сприймається і тлумачиться по-різному. Л. С. Васильєв, сінолог з симпатіями до концепції «мандрівних культурних структур», підкреслює, що мутні і містичні даоські культури мають «варварське» південне походження і в чомусь доповнюють традиційний для північного, ханьського Китаю холодний моралізаторський стиль, властивий вченню Кун Цзи (Конфуція). З іншого боку, кожен китаєць має схильність і до конфуціанства і до даосизму і є часом трохи конфуціанцем, а часом трохи даосом<sup>2</sup>. В Китаї можна водночас ще й бути трохи буддистом, — принаймні відвідувати всі три храми, — але перерахувати всі культури просто неможливо, бо в Китаї припустима відправа місцевих і «непристойних», «ідолопоклонських» культур в рамках загального ритуалу і наповнення абстрактної ритуальної «пустоти»

<sup>1</sup> Крюков М. В., Малявін В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже Средневековья и Нового времени. М., 1987. С. 173.

<sup>2</sup> Васильєв Л. С. Культуры, религии, традиции в Китае. М., 1970.

локальними культами. Якщо не було спеціального імператорського засудження, то можна було бути членами і антиструктурних протокомуністичних «сект» *сецзя*.

Думається все ж, що принциповою для Китаю є *дуальність* конфуціансько-го і даоського первнів. По своїй суті вона не становить особливості китайської релігійної традиції. Традиційна конфуціанська обрядовість і самосвідомість репрезентує урегульовану і централізовану формальну систему культу, тоді як даосизм — екстатичний і містичний бік релігійної практики китайця. Подібну двоїстість релігійно-філософської свідомості маємо в іудаїзмі (левіти і пророки), християнстві (церковна структура та харизматичне і аскетичне чернецтво), ісламі (ортодоксальні богословсько-правові «школи»-мазхаби і містичні ордени дервішів) тощо. В добре організованій релігійній структурі виключається транс, екстатичне безпосереднє спілкування з богами, оскільки спілкування з богом покладається на посередників між вірними і богом, спеціальних виконавців ритуалу — священнослужителів, тоді як містичні культи в кожній релігії допускають безпосередню комунікацію в стані трансу з вищими (чи нижчими, темними) силами.

В європейському релігієзнавстві до Мірчі Еліаде залишалися невивченими типологічні зв'язки містико-екстатичної лінії з шаманізмом; Еліаде, добре знайомий з шаманістською культовою практикою Тибету та сибірських народів, переглянув духовну історію Греції і показав шаманістський характер фриго-фракійських за походженням хвиль культу Аполлона, потім діонісійських культів, а пізніше орфізму, що непокоїли і водночас постійно доповнювали олімпійські вірування і ритуали. Хвилі містико-екстатичних культів застигали, немов вулканічна лава, нашаровуючись на давні стабільні вірування і обряди, і суспільство знов і знов потребувало свіжої духовної страви. Особливістю Китаю можна вважати постійний характер співіснування двох сторін чи полюсів культової практики — формально-моралізаторської (конфуціанської) і екстатичної (даоської). При цьому якщо в Японії в приблизно такій же ситуації перевагу мали або буддизм, або синтоїстські культи місцевих богів-*ками*, то в Китаї спроби вважати вчення Конфуція, Будди і даоса Лао Цзи бодай рівноцінними не одержали підтримки: серед китайських Вчителів перше місце було упевнено відведене Кун Цзи.

Це істотно зазначити тому, що принципово важливе для всіх китайських релігійно-філософських концепцій уявлення про *дао* (буквально «шлях») найбільш довільно асоціюється з європейськими уявленнями про життєвий шлях, шляхдолю, шлях до світлого майбутнього, еволюційний поступ всесвіту тощо. Ідеологема «шляху» стала наріжним каменем також і в конфуціанстві; всі приймають формулу Лао Цзи — «спочатку було дао, дао породило одне, одне породило два, два породило три». Різноманітні тлумачення *дао* впродовж віків (Лао Цзи жив у VI—V ст. до н. е., як і Кун Цзи, трактат «Лао Цзи» написаний, можливо, не ним, а його послідовниками через два століття) аж до обговорення догматиками-марксистами «питання», чи *дао* має матеріальну, чи ідеальну природу, модернізують архаїчні уявлення і віддаляють нас від даоського першообразу. Цікаво, що образ «звичайної» подорожі, універсальний в світовій літературі, в культурі Китаю займає якраз дуже скромне місце<sup>1</sup>. *Дао* мусило бути подорожжю *сакральною*. Вихо-

<sup>1</sup> Див.: Воскресенский Д. Н. Китайская повесть XVII века // Заклятие даоса. М., 1987. С. 14.

дячи з ідеї Еліаде про шаманістські витоки ранніх філософем і зокрема про роль трансу — «шаманського польоту» — як парадигми численних міфологічних «подорожей через *той світ*», можна припустити, що першоджерелом *дао* була шаманістська екстатична ритуальна практика.

Ритуал, що здійснювався імператором і підвладними йому структурами аж до кожної окремої сім'ї, мав охопити всі конкретні вірування аж до місцевих демонологій і тому бути нейтральним щодо них. Засуджуючи місцеві культури як ідолопоклонство, офіційний релігійний Китай не відмовлявся від них, а асимілював — так само, як асимілювані були численні не-ханські народності на південь від долини Хуанхе. Саме тут, в поєднанні несумісних з європейської точки зору вірувань, а не в доповнювальності екстатичних і формалізованих культів, полягає специфіка Китаю. Саме звідси ідея «пустоти» як *позбавленості всіх конкретних визначеностей*, ненаповненості здійснюваного імператором ритуалу реаліями, надто прив'язаними до конкретних груп і культур. Саме тому офіційний китайський культ абстрактний, моралізаторський і холодний.

Всередині ритуалів маємо градації від вищого, «пустого» рівня до нижчих, все більш туманних, екстатичних і «непристойних», гідних осуду з погляду конфуціанськи освіченого китайця, але все ж *своїх*. Цьому континууму протистоїть *абсолютно* чужий «варварський» світ, ритуали якого тільки демонструють його «дикість». Звідси ідеологема відносності і градацій релігійно-культової доброякісності — від повного розчинення в «пустоті» на вищому рівні до занурення в демонологію сумнівних місцевих культів. Китайська система оцінок «дистанції від бога до людини» *релятивна*. «Хоча будь-які локальні культури були, з офіційної точки зору, негідним освіченого мужа ідолопоклонством, оскільки їх прихильники приймали видимі образи богів за справжню реальність (якою з точки зору класичної традиції була лише «пустота»), ці культури все ж вважались корисними, а, значить, і істинними тією мірою, якою вони сприяли встановленню гармонії між людьми і небесними силами»<sup>1</sup>.

«Суперечності всередині народу» в «діалектиці» Мао Цзедун є іншим, європейським за виглядом формулюванням цієї старокитайської ідеї релятивності і моральної нерівноцінності сегментів «свого» світу, який тим не менш залишається «своїм» на відміну від абсолютно ворожого «варварського» світу.

Культ і ритуал є зовнішнім виявом релігійного досвіду. Він увесь на виду, але він сам по собі нічого не говорить («мовчить»). Власне релігійне переживання завжди залишається темним, екстатичним і містичним, — але воно як внутрішній релігійний світ є, за висловом Малявіна, «темним двійником» зовнішнього. Мовчазний світ священної пустоти має один-єдиний спосіб самовиявлення — через *ритми*. Видимий світ завжди «наповнений», і сліди сакральності в ньому можна вбачати лише в ритмах, структурах, пропорціях.

В цьому полягає суть давньої даоської формули про породження з *дао* всіх числових ритмів космосу — один, два, три і з них усе інше. Характерною рисою китайських ідеологій залишається і досі апеляція до ритмів та їх числового виразу. Звідси численні «п'ять погано» і «три добре», рух «три плюс вісім» і так далі. Це —

<sup>1</sup> Крюков М. В., Малявін В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже Средневековья и Нового времени. М., 1987. С. 174.

тіні старокитайської числової схематики буття, а не просто мнемонічні способи пропаганди. Не варто заглиблюватися в натурфілософські деталі китайських вчень, які ніхто сьогодні в Китаї не бере серйозно до уваги. Викладаючи сутність стародавнього світогляду, не маємо на увазі, що в свідомості сучасного китайця залишилися бодай рештки старовинної натурфілософії «п'яти елементів світу». Але принципи структурування світу в китайській культурній спадщині несуть на собі хоч і слабкий, проте істотний відбиток багатовікової традиції.

Дао не має визначеності іншої, крім ритму; якщо дао *втілюється*, воно набуває *ці*. Ідею *ці* пояснюють, звертаючись до аналогій з давньогрецькою *пневмою*; парадоксально, але ближчою була б аналогія з сучасним науковим терміном *гештальт* (нім. *Gestalt* — образ, форма). *Ці* як форма і образ надає індивідуальній окресленості речам, немов обличчя — неповторності індивідуальному образу людини. Ототожнення духовної сутності людини з її обличчям в китайських віруваннях знаходило вираз в уявленні про одну з душ — душу-особистість, немов би паспорт індивіда (поряд з душею — життєвою силою), про що згадувалося вище. «Один», породжений дао, є індивідуалізація, єдиність і єдність як цілісність неповторного — і в космосі, і в «Я».

Отже, походження ідеологеми «гештальту»-*ці* дуже давнє, і водночас за змістом це слово може бути співставлене з чимось вкрай сучасним. Йдеться при цьому про сам принцип оформлення, втілення, реалізації, внаслідок дії якого абстрактний сакральний простір-дао перетворюється на щось конкретне, одиничне і неповторне. Проте, не слід ототожнювати *ці* з особистою індивідуальністю людини: душа не одна — їх у китайській міфології декілька, чи є для китайської традиційної культури людина індивідом в європейському значенні слова — це ще відкриті питання.

Наступним «кроком» космічного формотворення є поділ *ці* на «два» — «чоловіче» верхнє, світле начало *ян* і «жіноче» нижнє і темне — *інь*. Символічно *ян* позначається неперервною лінією і пов'язане з ідеєю континууму, *інь* — пунктиром і виражає ідею дискретності. Таким чином, неперервне і континуальне вважається вищим і довершеним, атрибутом Неба, дискретне і перервне — нижчим і недовершеним, атрибутом Землі. Цілком природно: земний світ індивідуалізований, оформлений і конечний, небесний — джерело і начало земного — безконечний і неформований.

Принцип «єдинотілесності» (*і ті*), що пронизує всю китайську традиційну свідомість, властивий абсолютно всім людським культурам. Він означає уявлення про Всесвіт як аналогію світу людини — і людського тіла, і людського суспільства. Усім культурам властиве уподібнення Космосу до тіла і до людського оточення — будинку, домовини, міста, суспільного організму в цілому. В Китаї це виявлено дуже чітко і осмислено як свідомий принцип, що вимагає постійної паралелі між людським і природним світом. П'ять координат простору — центр, схід, південь, захід, північ, — мають і інші символічні позначення: пори року, частини людського тіла, запахи, кольори, елементи-*ці*, з яких складається природа (*усін*, п'ять «стихій»-природ, видів *ці*: земля, дерево, метал, вогонь, вода) тощо. Але тільки в китайській традиції моральні чесноти (і відповідні до них вади) так прямо і безпосередньо співставлені з *сін*, п'ятьма природами: це — людяність *жень*,

обов'язок-справедливість *і*, поштивість *лі*, щирість *сін*, розум-знання *чжі* (відповідники цим китайським термінам в українській мові наведено дуже приблизно). Комбінації цих «атомів особистості» дають різні результати, і маємо континуум людських характерів від високої, істинної людини *цзюньцзи* до низького *сяожень*, який думає не про небесну справедливість, а про земну вигоду.

Тут — надзвичайно важливий для розуміння китайської традиції пункт. В історії китайської культури були сформульовані різні погляди на співвідношення добра і зла в людині; для одних мислителів людина в основі своїй була доброю, для інших — злою, навколо комбінацій у *сін* будувались найрізноманітніші умоглядні спекуляції. Але все це уже деталі. Основне полягає в тому, що з традиційної точки зору *людська особистість не є «індивідом»*. Латинське *in-dividuum* означає «неподільне», — особистість є точка, атом, монада, вона оцінюється як цілісність. Для китайської культури кожна людина є не точка, а комбінація дискретних елементів; чим ближча людина до «небесного» рівня, тим більше в ній від неперервності і безконечності, земні ж начала дискретні, і комбінації їх утворюють цілий спектр значень.

Це узасаднювало залежність Я від ієрархії оточення, неможливість самостійного прийняття рішення, вияву свободи волі.

Сімейно-кланова структура була тією формою соціальної організації, яка в першу чергу підпорядковувала собі Я. До ХХ століття в Китаї дожила чітка ієрархічна родова структура суспільства. В Китаї, як і в кожній країні, існувала тенденція вирівнювання всіх підлеглих перед законом. Але «законники» («легісти») потерпіли історичну поразку, і на тисячоліття запанувала конфуціанська ідеологія, яка спирала державну систему на консерватизмі кланових структур. Китайська традиція є чи не унікальним прикладом того, як державність не тільки не знищує родовий уклад, а, навпаки, цементується на віки саме своїм опертям на кланово-сімейних структурних зв'язках. Ірландське «клан» найбільше відповідає китайському *цзунцзу*, але кланова структура майже повністю зруйнована англійцями, а структура *цзунцзу* пережила віки. Навіть співвідношення елементів в системі іменувань (*пай-хан*), «що служила своєрідними індикаторами покоління і відносно го віку, дозволяло при одній згадці імені незнайомого родича локалізувати його в структурі *цзунцзу*»<sup>1</sup>. В групах родичів неухильно діяв принцип старшинства, що враховував як вік, так і приналежність до певного покоління — прямі спадкоємці мали соціальну перевагу перед колатеральними лініями, і це давало строгу ієрархію.

Конфуціанське право і мораль оцінювали злочини і провини в залежності від родинних відносин між діючими особами. Це переносилось навіть на святий для кожного китайця обов'язок доносительства; родичі певних категорій звільнялись від обов'язків доносити один на одного, а в деяких випадках донос на родича карався. Донос на прямих родичів в першому або другому поколінні карався смертю<sup>2</sup>. Китайські комуністи гаряче підтримували і пропагували систему доносів дітей на батьків, що було революцією в традиційній моралі, але це радше свідчить про живучість кланової психології в наш час — ну, і про моральнісний рівень «ки-

<sup>1</sup> Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972. С. 265.

<sup>2</sup> Там само. С. 252.



тайського марксизму». Відповідно всередині клану і всередині кожної сім'ї строго дотримувалися ритуалів поштивості *лі*, які, наприклад, забороняли розмовляти з тещою і свекрухою, фамільярно тримати себе з дружиною брата, визначали, після смерті яких родичів носиться траур і який саме і т. п. «Мужчини і жінки, — читаємо ми в родоводі клану *гу*, датованому 1706 р., — повинні дотримуватися різниць, не розмовляти між собою, не торкатися одне одного, якщо це тільки не батько, не чоловік, не брати батька (*бошу*), не брати, не діти і не діти братів»<sup>1</sup>. Сімейні, родинно-кланові зв'язки істотно впливали на економічні — продати майно і землю китаєць аж до революції міг тільки за умов згоди всіх близьких родичів і навіть сусідів.

За зразком кланово-сімейної структури будувалася з незапам'ятних часів вся соціальна структура суспільства, що робила його вкрай корпоративним та ієрархізованим за патерналістськими зразками. Чжоуському суспільному ладу був властивий «чіткий поділ на співвідпорядковані спадкові соціальні прошарки або ранги — *ван, гун, цін, дафу, ші, шужень*. Поділ на соціальні ранги визначав усю структуру соціально-економічних відносин в суспільстві, а приналежність до того чи іншого рангу визначалась в свою чергу генеалогічною спорідненістю: старший син успадковував ранг батька, молодші ж сини спускались на ранг нижче; старші сини успадковували їх ранг, а молодші спускались ще нижче і т. д.»<sup>2</sup>. Коли в суспільстві розвинулись інші, не родинні, а соціальні принципи групувань, вони будувались за квазі-родинними принципами.

Ідеологічно таке суворе аранжування людей в клановій, соціальній, станово-корпоративній системі знаходило вираз в уявленні про особистість як комбінацію добрих і злих первнів, що давали врешті спектр значень від добра до зла. Ідея релятивності зла повністю сприйнята Мао: «Погана справа має подвійний характер: вона і погана, і хороша. Цього зараз ще не розуміє багато хто з товаришів. Погана справа містить в собі елементи хорошої»<sup>3</sup>. Релятивність поганого і доброго, традиційна для китайських ідеологій, набула тут особливого цинічного прагматизму. Китайська традиція давала і альтернативні приклади, зокрема в конфуціанстві.

Така перевага ідеї неперервності відображає уявлення про природу пізнавальної діяльності, істотно відмінне від європейського. Аналіз в європейському розумінні є оперування дискретним, що невіддільне від поняття доказу; синтез є ідея цілісності в пізнанні і асоціюється з розумінням. В китайській традиції для прийняття положення за істину достатньо

Китайська цивілізація була нечутлива до поняття «доказ», і Евклідова геометрія залишалася незапитаною в китайській науці, хоча досягнення давньокитайської геометрії співставні з досягненнями греків.

було її *зрозуміти*, тобто співставити з уже прийнятими, умістити в рамки звичних і традиційних архетипів, поєднати з досвідом у єдиній *цілісній* картині. Китайська мудрість побудована на аналогіях, асоціаціях, символічних (в тому числі ієрогліфічних) переозначеннях. Очевид-

<sup>1</sup> Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972. С. 248—249.

<sup>2</sup> Там само. С. 275.

<sup>3</sup> Маоизм без прикрас. М., 1980. С. 65.

но, що цього недостатньо, і доповненням до зрозумілості має бути корисність, *практична вигода*.

Традиційна китайська концепція соціальної ієрархії «своїх» вкрай елітарна. Комбінація якостей, яка наближає людину до «небожителів», трапляється дуже рідко, переважна більшість людей приземлена і близька до *сяожень*. «Народ» («простий народ» — *мін*), — слово, що звучить сьогодні так піднесено, — означало напочатку щось ближче до «чернь». Теза про виключну рідкість видатної особистості *цзюньцзи* природна для концепції людини як комбінації чеснот. Відбір чиновників для найвищих посад і не потребував завеликої кількості *цзюньцзи*, а висока соціальна мобільність в китайському суспільстві з його системою відбору гідних через екзамени давала модель корпорації на *елітарних* засадах. При цьому в китайському традиційному суспільстві чиновницький стан був моделлю людської структури взагалі і зразком для наслідування, подібно до того, як дворянство в європейських суспільствах чи воїни-самураї в японському.

Внутрішня природа людини — *сін* — має бути співвіднесена з зовнішнім її виявом і реалізацією, людською долею *мін*, і ця проблема нагадує проблему свободи вибору в європейській традиції. Для Кун Цзи співвіднесення людського внутрішнього Я з «небесною» долею-*мін* була до того ж принципом життєдіяльності *чиновника*. Пошук вірного рішення полягав з конфуціанської точки зору в тому, що мудра людина мусила урозуміти свою власну природу, дану їй в комбінації її *ці*, елементарних властивостей. Чиновник мусить приймати рішення у відповідності із своєю совістю, своїм власним розумінням справи, і в цьому він вільний. Але вибір, який робить людина, не завжди найкращий. Є люди, які виходять із добрих побажань і добиваються добрих наслідків; є й такі, які з добрих мотивів роблять злі справи. Є люди, що з поганих мотивів діють з добрими наслідками, і є такі, які з поганих мотивів творять зло. Як і у випадку з комбінацією чеснот-*ці*, тут для китайського мудреця немає проблеми, а є простий факт. Але як бути у випадку, коли діє чиновник, і його рішення не знаходять підтримки нагорі або мають погані наслідки?

В Китаї незрозуміла «проблематика Достоевського», оскільки поняття свободи і відповідальності формуються в цілком іншому соціальному дискурсі.

В конфуціанській моральній філософії єдиний вихід людини в такій ситуації — відійти від служби (і від діяльності взагалі). Альтернативою діяльності з добрими або злими намірами і поганими наслідками (а також із іншими комбінаціями) є *відхід в пустоту*, в бездіяльність наодинці з природою. Картини милування красою природи людини, яка відійшла від світу, в китайській поезії містять натяки на пустоту і часто асоціюються з плаванням човна по тихому плесу. Урочиста і скромна відставка (видом якої в навіть у ХХ ст. могло бути самогубство!) є китайським чиновницьким аналогом європейської чернецької аскези, тобто «часткової», символічної або й реальної смертної жертви (даоський чернецький «відхід від життя» і принцип бездіяльності є також аскезою). Покаранням чиновника в цій ситуації може бути *примушення його виконувати обов'язки* всупереч своєму відчуттю невідповідності власній *мін*, що ми бачимо на прикладі маоїстської

практики. Зрештою, завжди можна було послати чиновнику, навіть і колишньому, шовкову мотузку, і він слухняно виконував побажання вана, — але то вже справа вибору не його власного, а влади.

Тут і виявляється та сама метафізика особистості, яка так гостро відчута японцями. Саме в китайській традиції надзвичайно переважає силова, спонукальна компонента комунікації. Саме китайській культурі не властивий діалог в європейському слова значенні, що з такою гіркотою відносили до себе японські автори. В китайській культурі формується характерна для далекосхідної традиції норма співвіднесення особи і суспільства, яка всю поведінку буде так, щоб узгодити Я і його безпосереднє оточення, уникнути всілякі спроби протиставлення Я іншим «своїм», наперед сконструювати поведінкові стратегії, що дозволили б партнеру уникнути неприємностей. Цікаво, що в Стародавньому Китаї чиновник, якого публічно звинуватили в злочині чи недбалості, мусив подати у відставку. Вважалося моральним, якщо він при цьому помститься тому, хто його образив, зарубавши його жінку або дитину (тобто «попсувавши майно»). Але вважалося неморальним, якщо він буде робити вигляд, ніби нічого не сталося. Публічне причинення неприємності є катастрофа, і неістотно, хто в цьому винний, — її слід уникнути.

Не існує персональної відповідальності, як і персонального рішення, — цей принцип сформувався в Китаї, серці Далекого Сходу. Але якщо сучасна японська культура гостро відчуває гнітючий тиск антигуманної архаїки, то принаймні в офіційній культурі комуністичного Китаю болюча реакція на неї не відчувається. Протест проти старовини і консерватизму пішов у іншому напрямку.

## Національне питання в країні «розвинутого соціалізму»

З американського жаргону до нас перейшов вираз «я маю проблеми», що означає «у мене виникли певні труднощі». «Національне питання» в даному суспільстві практично означає саме те, що воно, суспільство, «має проблеми». Кожне суспільство, кожна держава, кожна соціальна одиниця повинна бути консолідованою чи солідарною — до певної міри, в залежності від її ладу і структури; а «проблеми» полягають у тому, що міжнаціональні відносини в суспільстві можуть заважати його консолідації. Йти на загострення міжнаціональних (міжетнічних), як і соціально-політичних або релігійних, відносин державне керівництво інколи готове — для того, щоб в такий спосіб згуртувати собі опору проти «чужих». Практика ХХ століття показала, що на ненависті до «своїх чужих» не можна довго утримати внутрішню рівновагу. Американське суспільство все менш терпиме до різного роду національних та расових упередженостей не тому тільки, що це суперечить пануючій ліберальній ідеології — ліберальні конституційні положення про рівноправність «усіх людей» під «людьми» на початку мали на увазі тільки білих мужчин, потім тільки всіх мужчин. Настирлива пропаганда рівності кольорових і білих, жінок і мужчин тощо служить меті мінімізації внутрішнього тертя і консолідації суспільства.

З цієї точки зору особливістю СРСР від початку була та обставина, що консолідація її населення не вимагала «розв'язання національного питання», тобто ліквідації тих обставин, що породжували міжетнічні, расові та релігійні тертя в Російській імперії. Всі національні проблеми було оголошено приналежністю проклятого експлуататорського минулого і такими, що не мають нічого спільного з соціалістичним суспільством.

З проблемами мала справу Російська імперія, бо з національного погляду це була імперія **росіян**. Щоправда, під «руськими людьми» малися на увазі також українці і білоруси, що вимагало асиміляції тих і інших. Всі «нерусские люди», «іногородці», за визначенням не могли бути консолідовані в суспільстві, хіба що влада над ними зміцнювалась через механізми станово-бюрократичного ладу, тобто місцева «іногородчеська» еліта хоча б почасти включалася до дворянського стану імперії та до служилої бюрократії.

Національні претензії треба було якомога повніше вдовольнити саме для того, щоб забути про них і зосередитися на класовій боротьбі. І пригноблений пролетаріат, і пролетаріат-переможець не повинні були мати національного обличчя. РРФСР, а потім СРСР було проголошено «батьківщиною всіх трудящих

«Пролетарський інтернаціоналізм» у Маркса і Енгельса завжди означав зведення національних проблем до соціальних, але в той же час і з тією ж метою — ставлення до міжетнічних конфліктів насамперед як до чинника, що перешкоджає політичній консолідації міжнародного пролетаріату.

світу», як пізніше Ізраїль — батьківщиною всіх євреїв. Якщо якісь особи чи групи осіб виявлялися в політично пригнобленому становищі, то не в силу їх приналежності до певної **етнічної** групи, а в силу їх невідповідності політичним вимогам, на яких консолідувалися «свої». Комуніст із неросійських етносів мав навіть деякі переваги, оскільки на своїй етнічній території він міг розраховувати на більшу довіру аборигенів, а у владному центрі виглядав як ілюстрація пролетарського інтернаціоналізму. **Основою консолідації суспільства мала бути ідея соціалістичної революції, а потім — будівництва соціалізму та комунізму.**

Вже в часи «великого переламу» ідея Світової Революції була витіснена ідеєю Великої Держави, а в останнє десятиріччя Сталіна Велика Держава явно стала Великою Росією. Однак в часи Хрущова ця ідеологія послабшала, оскільки зроблено було фундаменталістську спробу «відродити Ленінські цінності». Сам Хрущов прийшов в Кремль з України разом із своїм українським оточенням («стоптаними капцями», як говорили в партійному апараті). Брежнев теж прийшов із своїми українськими «капцями», і ідеологія Великої Росії нібито була йому чужою. Правда, він підкреслював, що за національністю він — чистий росіянин (антисеміти поширювали чутки про єврейське походження його дружини, які не мають жодних підстав). Вибір Брежневим російської національної орієнтації не пов'язаний ні з його «землею», ні з його «кров'ю». Це було насамперед питання політичної доцільності.

В післясталінській червоній Росії ситуація в національних взаємовідносинах і ставлення до національних цінностей змінилася і реально, і в суспільній самосвідомості.

Практично в 60—70-х роках піддається відкритій ревізії марксистська теза про **економічні** основи виникнення і існування націй. І сьогодні існують етноси, що ведуть між собою активну торгівлю, використовуючи для цього особливі мови (як, наприклад, бантумовні етноси в Східній Африці — мову суахілі),

але існування спільного ринку анітрохи не просуває ці спільноти до «формування нації». Ніхто не смів твердити, що китайці не є нацією, хоча спільного ринку в до-революційному Китаї ніколи не було, а в соціалістичному Китаї і поготів. Спроби по-науковому підійти до поняття «загальний ринок» з перших кроків показали безперспективність «економічної» гіпотези в національному питанні. Дослідження історії загальноросійського ринку з використанням статистики показало повну абсурдність намагань зумовити «формування російської нації» утвердженням ринкових зв'язків та взаємозалежності цін на російській території, до того ж ринки на різні товари формуються в різний час і в різних просторах. Розрив економічних зв'язків між Східною та Західною Німеччинами не створив двох німецьких націй замість однієї. Словом, безглуздь і невідповідностей фактам в марксистській «економічній теорії націй» забагато навіть на невибагливий теоретичний смак.

Безпосереднім об'єктом критики були формулювання Сталіна в його «Марксізмі і національному питанні», хоча вони повністю відповідають основним ідеям Маркса і Леніна. Заслугою «радянської школи в етнографії» вважалося створення «теорії етногенезу», а визначення самого поняття «нація» все частіше формулювалось так, що вирішальною виявлялась **національна самосвідомість**.

«Етногенез» виявлявся в такому випадку тотожним із усвідомленням своєї національної приналежності: немає відчуття своєї приналежності до нації — немає нації як цілості, з'являється таке самовідчуття — «формується» нація. Зв'язок із марксистськими коренями виявлявся тільки в термінології: формально «всі» погоджувалися, що **націю** «формує» ринок, але визнавалось також, що певна єдність і цілісність передувала нації, і цю єдність просто називали іншим словом — **«народність»**. В хід пішло ще більш невизначене слово — **етнос**, по суті та ж «нація», тільки не латиною, а по-грецьки. Тим самим всі проблеми «етногенезу» переносились кудись в глибину віків, у «формування народності», де історики могли фантазувати без обмежень. Саме в ці роки набуває популярності в колонукових сферах концепція Льва Гумільова, колишнього політв'язня, сина Гумільова і Ахматової, модного вже в силу одних цих обставин. Концепція народження, пасіонарної молодості, старіння і смерті етносів усунула економічну мотивацію національних процесів і надала еволюції характеру бергсоніанського «життєвого пориву», але по суті залишала «діалектичну суть» марксистської «теорії етногенезу», оскільки зберігала ідею народження і зникнення націй.

Та ці ідеологічні буревії на сторінках академічних видань не дуже впливали на національну політичну історію, оскільки їх дія обмежувалась інтелігентським середовищем. Більш істотними виявилися ті **реальні** процеси в радянському суспільстві, що через чверть століття несподівано для всіх «советологів» привели до розвалу СРСР на національні складові.

Внаслідок зростаючої невідповідності реального життя і проголошених комуністами 20-х років наднаціональних ідеалів соціалістичної революції і комуністичного будівництва все більш і більш ілюзорною виявлялась та єдина ідеологічна основа, яка виправдовувала державу під назвою «СРСР» — продовжувача історичної традиції Російської імперії.

В прийнятій XXIII з'їздом КПРС програмі було записано конкретні терміни і економічні параметри будівництва комунізму. Природно, всі ці програмні положення не могли бути реалізовані. Проникло усвідомлення цієї обставини і на сторінки офіційної преси. В... журналі «...» було надруковано статтю..., в якій показувалося, що намічені Програмою КПРС економічні рубежі не можуть бути досягнуті і проголошена Програмою мета побудови комунізму нереальна. Всі це добре знали, але відкрита заява такого роду при діючій програмі партії загрожувала виключенням автора з лав КПРС та серйозними неприємностями редактору часопису. Назрівав скандал, і тут виявилось, що головним редактором журналу є міністр закордонних справ, член Політбюро Громико. Треба було знайти вихід. Звернулися до Устінова; старий цинік відповів, що СРСР в досяжному для ока майбутньому не наздожене США і про це всі і так знають, а на питання, що робити, порадив чомусь подзвонити Підгорному. Невідомо, хто кому телефонував, але справу було спущено на гальмах, а про «будівництво комунізму» намагалися поступово забувати. Натомість з НДР було ввезено дуже зручну ідею «будівництва **розвинутого** соціалізму». Після короткої дискусії про те, як правильно говорити — «развитый»

Ситуація після Хрущова загострилася у зв'язку з кризою комуністичної партійної ідеології на програмному рівні.

чи «развитой», зупинились на останньому, чим проблему мети будівництва було знято. Щоправда, по інерції члени Політбюро ще довго правили «будівництво розвинутого соціалізму» на звичне «будівництво комунізму», але в прийнятті документи ці правки не попадали.

Цей бюрократичний анекдот відображав реальну ситуацію перезрілого бюрократичного соціалізму. З часів Брежнєва було визнано, що СРСР нічого не буде, а тільки «удосконалює» свою систему. **Режим став відкрито консервативним**, нічого вже не маячило за виднокругом, в мареві світлого майбутнього, і проблема самототожності і ідентичності для суспільства і для кожного індивіда стала на повний зріст.

Ці процеси зачіпали також і номенклатурний політичний побут.

Ігноруючи реальне буття націй і зводячи розв'язання національних проблем до ряду декларативних заходів і інституцій, комуністи створили суто формальний, ілюзорний світ, якому протистояла сувора владна реальність. Таким світом був і сам Союз Радянських Соціалістичних Республік. Вишукана і демократична «Сталінська Конституція» створила цілу ієрархію національних державних утворень в СРСР, яка була б ідеальною структурою міжнаціонального співжиття, якби вона мала якесь відношення до реальності. Насправді за правними лаштунками ховалась — та й не дуже ховалась — відкрита партійно-державна диктаторська владна система, що не мала з декораціями нічого спільного, хіба що підганяла реальні структури влади до ірреальних конституційних.

Ця ірреальна конституційна система мала продовження в усіх сферах громадського життя. Щоб продемонструвати всю повноту «розв'язання національного питання в СРСР», в національних псевдореспубліках створювались псевдоакадемії наук, псевдотеатри і псевдолітература національними мовами тощо, де кар'єру національна «еліта» робила передусім відданістю владі і взаємною особистою підтримкою. Центральна влада прекрасно бачила провінційну другосортність терміново створених в такий спосіб «національних культур», але саме такий їх характер найбільше її влаштовував. Замість того, щоб забороняти навчання і наукову та культурну діяльність рідними національними мовами, імперія утримувала «національні окраїни» в стані глибокої провінційності і всевладдя бездарностей, єдиними чеснотами яких була їх партійна відданість. Це ефективніше, ніж вульгарна заборона, прив'язувало національні околиці до російського центру, а водночас розвивало у націоналів провінційний комплекс неповноцінності і у випадку бунту столичних інтелектуалів дозволяло спиратися на провінцію. Так, наприклад, українські літературні діячі активно підтримували центральні партійні власті проти вільнодумців-москвичів в час розправи над «Літературной Москвой» (1956).

Проте, цей двурушницький задум приносив несподівані наслідки. Поряд з трагедіями, що ними закінчувалися в «національній глибинці» конфлікти молодих і талановитих, з доброю освітою (часто московською чи ленінградською) вчених, письменників, митців з пануючою номенклатурною «елітою», ішов невинний процес формування дійсних національних еліт високої якості. Можна упевнено сказати, що наприкінці існування комуністичної імперії в переважній більшості національних республік склалися осередки високого рівня науки і культури, що

переважно чи частково співпадали з офіційними структурами та формальною ієрархією.

Для партійного керівництва проблема національного самовизначення реально насамперед була проблемою автономності національної партійної організації. Регіонально-партійний принцип управління, відновлений Брежнєвим, означав також високу міру незалежності місцевих національних партійно-державних еліт. Ще за Хрущова склались умови, коли місцеві групування (як зараз кажуть, клани) формували такі життєві і владні обставини, що перспектива переїзду до Москви видавалася радше покаранням, ніж підвищенням. Так відмовився від московської кар'єри вороніжський лідер Лактіонов, так стогнав і плакався знайомим, що його в Москві «з'їдять», український лідер Кириченко (і його в Москві таки «з'їли»). Природно, унезалежнення регіональних владних еліт від центру супроводжувалось корупцією. Це була проблема децентралізації в цілому, а з національної точки зору — проблема «націонал-комунізму».

Тихе удушення Шелеста і Підгорного було не просто зведенням особистих рахунків. Знищивши обох своїх українських «друзів», Брежнєв, по-перше, ліквідував правління в Україні *харківської* групи, до якої обидва належали і яка мала навіть певні національні сентименти. Харків'ян замінили *дніпропетровці*, Шелеста — земляк і улюблений вихованець Брежнєва Щербицький. По-друге, усунення Шелеста, а потім і Підгорного виглядало як поразка «української» партії. Брежнєв намагався виглядати в цій ситуації як «російська людина». Негайно почалося витіснення української мови з вжитку в українському партійно-державному апараті, а отже, і в усьому офіційному громадському житті України.

Зняття Шелеста з посади партійного керівника України стало елементом політичного наступу на провінційні національні партійно-державні клани. Цей наступ вівся насамперед через силові структури і передусім через КГБ.

Андропов не мав прямого відношення до «українського» конфлікту. Керівника українського КГБ Нікітченка усунули за «лібералізм» щодо «українського націоналізму», а замінив його генерал Федорчук, особиста креатура Брежнєва. Пізніше, 1980 р., за наполяганням Брежнєва Федорчук замінив в КГБ і самого Андропова, хоча той хотів бачити своїм наступником Чебрикова (між іншим, дніпропетровця). Але в інших національних республіках зміна влад відбувалася за активною участю КГБ СРСР і Андропова. В Грузії дуже близька до Брежнєва людина, Мжаванадзе, змушений був піти з посади першого секретаря ЦК під тиском кричущих матеріалів про корупцію і був замінений врешті-решт колишнім міністром внутрішніх справ Шеварднадзе. В Азербайджані першим секретарем ЦК став колишній голова місцевого КГБ Алієв, висуванець Андропова. Розмах корупції в Азербайджані тут же став відомий у світі завдяки публікації колишнього співробітника ЦК КП Азербайджана Земцова, що виїхав в Ізраїль. Як свідчили опубліковані ним матеріали КГБ, пост міністра торгівлі республіки коштував 250 000 р., міністра кому-

Найбільше небезпек для режиму чаїла незалежність української номенклатури, оскільки вихід України з СРСР означав би (і означав реально через два десятки років) випадання наріжного каменя з підвалин імперії і її неминучий розвал.



нального господарства — 150 000 р., ректора інституту — до 200 000 р., місце студента університету — 20—25 000, медінституту — 30 000, Інституту народного господарства — 35 000, звання академіка — 50 000, посада першого секретаря райкому партії — 200 000 р.<sup>1</sup> В кінці Брежньєвської ери почалася «узбецька справа», що мала аналогічні параметри. Вона увійшла в «перебудову» разом з її сумнівними ентузіастами — слідчими Генпрокуратури Гдляном і Івановим, але розпочав її КГБ Узбекистану спочатку на чолі з генералом Нордманом, а потім — генералом Мелкумовим. Узбецька справа розросталася і все більше кидала тінь на популярного і досі в Узбекистані першого секретаря ЦК Шарафа Рашідова, від якого важливі деталі слідства приховувалися і який врешті помер від інфаркту. Характерно, що у всіх випадках всупереч прийнятим нормам результати слідчої роботи далеко не повністю доповідались партійним керівникам, що дало привід (в Узбекистані) пізніше звинувачувати керівництво місцевих КГБ в посяганні на керівну роль партії.

З партійно-апаратного погляду проблема боротьби з «місцевим націоналізмом» виглядала як частина проблеми корупції, розв'язанням якої могла бути тільки *чистка* при опорі на силові органи держави. Впродовж 70-х років наступ на корупцію національних партійних еліт, а під цим приводом ідеологію національної незалежності, становив найделікатнішу операцію силових структур, керовану безпосередньо КГБ на чолі з Андроновим через голови місцевого партійного керівництва.

Втрата державою партійно-політичної орієнтації на світову соціалістичну революцію чи на побудову комунізму тільки посилювала самоцінність Великої Держави, імперії як такої. Гордість за велич і могутність «своєї» Держави мала замінити «життєвий порив» епохи комуністичного фанатизму.

Національним відповідником цього великодержавного ентузіазму міг бути і російський націоналізм, але тоді суспільству загрозувала дезінтеграція. За аналогією з американським суспільством, з «американською нацією», можна було говорити про «радянську націю». Це, звичайно, була б аналогія неправомірна, тому що американці становлять націю не з етнокультурного погляду, а з політичного і правового, як суб'єкт державного права, як народ-суверен, у якого держава знаходиться на службі. На подібну фальсифікацію правової реальності комуністична влада в СРСР легко могла б піти. Однак підробка під американську демократію загрозувала втратити відсутні в США національно-державні декорації. Тому комуністичні ідеологи обрали більш поміркований варіант — формулу «утворення радянського народу як нової історичної спільності». Хотілось би, звичайно, прямо говорити про «радянську націю», але це вимагало б відвертої постановки питання про те, якою мовою буде послуговуватися ця «нова історична спільність» та її культура. Само собою, це б мала бути російська мова. Тому з 1970 р., року усунення Шелеста, починається по всьому Союзу масована підтримка російськомовності.

В пострадянській літературі Брежньєвський період характеризується як період насильницької русифікації націй СРСР. Це вірно лише почасти. Відповідно до панівних в Брежньєвську епоху політичних звичаїв партійне керівництво просто ро-

<sup>1</sup> Див.: *Восленский М.* Номенклатура. М., 1991. С. 281.

било вигляд, ніби нічого не сталося, кожен говорить тією мовою, яка йому зручна до вжитку. Насправді це відкривало дорогу стихії витіснення національних мов російською в урбаністичному культурному побуті.

Проте, русифікація 70-х років не була пов'язана з витісненням місцевих національних культур культурою *етнічно* російською. Українська народна пісня не витісняється російською, Шевченка в школах не замінюють Пушкіним чи Лермонтовим. Треба сказати, що етнічний російський націоналізм в цей час активно розвивається і не зустрічає з офіційного боку такого опору, як неросійська національна самосвідомість. Але не можна ідеологію російських націоналістів, — «нових слов'янофілів», Кожінова та йому подібних, — ототожнювати з офіційною комуністичною ідеологією. Остання в ці роки набуває рис *імперськи*-російської, великодержавно-патріотичної ідеології. Інтервенція в Афганістані офіційно трактується як «виконання інтернаціонального обов'язку», неофіційно — як захист державних («національних») інтересів СРСР в регіоні, але ніколи не як реалізація віковичних національних мрій і прагнень російського народу. Інша справа, що за всім цим проглядає традиційне мурло російського городового, який залишив у спадщину радянській владі всю свою політичну культуру.

Залишається не зовсім ясным, чому при всіх змінах природи комуністичного режиму від Сталіна до Хрущова, Брежнєва і Андропова залишається стабільним державний антисемітизм.

До певної міри це можна пояснити зовнішньо-політичними орієнтаціями. Сталін, особисто завжди схильний до антисемітизму, якийсь час підтримував ідею самостійної єврейської держави Ізраїль, створивши англійцям нерозв'язну проблему з арабами. З 1949 року його орієнтації на Близькому Сході кардинально змінилися, Москва почала підтримувати арабів проти євреїв, і з того часу до кінця СРСР не змінювала своєї позиції. Ставка на арабський національний рух, безумовно, пов'язана з загальними установками на «всесвітнє село». Але безсумнівно також, що антиізраїльська політика розраховувала і на певні почуття всередині країни, і саме ці розрахунки виявились дивовижно стабільними за всіх змін режиму.

До певної міри відповіддю може бути сам факт спалаху антисемітських настроїв в роки Вітчизняної війни. Ті, хто «перебував на тимчасово окупованій території» і зустрів Червону армію після кількарічної її відсутності, не впізнавав у її солдатах і офіцерах колишніх червоноармійців і командирів зокрема і через неприхований антисемітизм досить значної їх частини. Це пояснюється просто, без жодних посилок на державну політику: в роки війни взагалі армійська ідеологія сильно примітивізувалась, перед лицем щоденної смертної туги люди грубішали, всі цінності ставали простішими, страх і надія, ненависть і любов знаходили найархаїчніші вияви і коріння. В антисемітизмі прозирала крізь нашарування цивілізації примітивна людина з її давніми напівтваринними антипатіями.

Нічим іншим, як примітивністю масової ідеології пануючої партійно-державницької верхівки, не можна пояснити той стабільний антисемітизм, який став неписаним законом її політичної поведінки. Природним доповненням до матюків, — і природною заміною таких витіснених цивілізацією «ознак народності», як запах самогону.

## Модерн і Постмодерн: філософія і політика

Західноєвропейські філософи виявляють деяку самонадіяність в оцінці загального значення своєї діяльності. Обговорення філософської проблематики сучасності в університетських аудиторіях, у своїй фаховій спільноті, в книгах, статтях, на багатолюдних міжнародних конгресах і вузьких семінарах для них є справжнім рухом епохи, — рухом філософської свідомості суспільства, а отже, і самого суспільного буття, оскільки свідомість від буття невіддільна і є його концентрованим виразом. Тому у багатьох із них така важка мова, нестримна лінгвістична фантазія: не вони повинні нести свої ідеї до широкої громадськості, а громадськість, якщо бажає і здатна, нехай читає і вдумується. Так приблизно уявляв собі справу Гегель, так уявляв її і Гуссерль. Враховуючи, що обидва вони залишалися мислителями, які формували філософський дискурс століття, можна зрозуміти слова Жака Дерріда: «Для Гуссерля, як і для Гегеля, розум є історією і *не існує іншої історії, крім історії розуму*»<sup>1</sup> (курсив мій. — М. П.).

А, зрештою, чи й справді це вже така самонадіяність? Так уявляється нам, в «совковій» підсвідомості яких міцно сидить уявлення про інтелігенцію як «прошарок», що має історичну провину перед трудовим народом і обов'язок спокутувати цю вину своєю жертвовністю. З західної точки зору інтелектуальна *еліта* просто краще від інших розуміє те, що навколо відбувається, бо такий її фах і така її робота. Те, що інші роблять неусвідомлено, еліта повинна обдумувати і виносити на поверхню громадського самопочуття. Так витворюється те, що Гайдеггер називав *метафізикою часу*. У всякому разі саме в філософії треба шукати сліди тих загальних ідей, задумів і цілей, настроїв і почуттів, що визначали *напрямок шукань* Заходу в усіх сферах життя.

Характерною рисою панівних світоглядних концепцій ХХ ст. була їх сконцентрованість на *суб'єктивності*. Пізнавальні виміри з їх обов'язковою загальнонозначущістю все менше цікавлять інтелігентного європейця, він все більше переймається ціннісними і особливо владними вимірами буття. Цим новітня самосвідомість Європи відрізняється від традиційного духу Просвітництва, яке насамперед покладало надії на розум, істину і практичну раціональність. Але про Розум і Прогрес важко стало говорити після Освенціма, і це визначає різницю між ідеологією Просвітництва і «духом часу» другої половини ХХ ст. Розвиток освіти, науки і техніки не дає жодних гарантій проти вселюдських катастроф і провалля в такі безодні жаху, про які навіть в криваві часи якобінської гільйотини не можна було й подумати. Пам'ять про крематорії не дає можливості безжурно повторювати: «Нічого, добро візьме гору»; сучасний образ сатанинських сил зла безмірно далекий від образу оперного Мефістофеля. Свідомість Заходу спрямована на осмислення природи людини, витоків добра і зла в світлі трагічного досвіду 30—40-х років, що перекреслював оптимістичні надії Просвітництва.

<sup>1</sup> Дерріда Жак. Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? К., 2000. С. 126.

Провідні філософські течії ХХ ст. настільки різняться за спрямованостями, цілями, мовою, що діалог між ними взагалі здається неможливим. При ближчому розгляді виявляється, однак, що вони мають спільне коріння. Дивовижно, але всі сучасні антропологічні концепції природи людини мають витоки в суто сциєнтистській і позитивістській традиції. Джерела «філософії розуміння» ХХ ст. — не стільки в філософії релігії Шляєрмахера і протестантській герменевтиці, скільки — через Гуссерля — в гранично раціоналістичній теорії значення і смислу німецького математика кінця ХІХ ст. Готлоба Фреге.

Філософськи осмислена позитивна наука розглядається як єдино надійний репрезентант «духу часу». Це стосується фізики і такої знакової фігури в ній, як Ернст Мах, це стосується і математики, що вийшла на філософську авансцену дослідженнями безконечності і неперервності в теорії множин та її логічних реконструкціях. Фреге започаткував емансипацію логіко-математичного аналізу від традиційної філософії, зробивши спробу перекласти вічні проблеми на точну мову дедуктивних наук.

Вже ХІХ століття знаменувалося емансипацією природничих наук від філософії і їх спробами покладатися насамперед на філософське значення своїх власних досягнень.

Уже в теорії Фреге приймалась дуальність *доказу* і *розуміння*, оскільки «значення» роздвоїлось на «смысл» і власне «значення» (*das Sinn* та *die Bedeutung*). Фреге надав цим поняттям точного формулювання, зручного для математичних теорій. Значення змінної, як і результат математичної операції (дії), є *об'єкт* (наприклад, число), тоді як сама дія чи операція є *смысл* написаних на папері знаків. З цих ідей виходили і Рассел, і Гуссерль, але намічені ними шляхи розійшлись.

Продовжуючи працю Фреге з логічного аналізу основ математики, Рассел, логіки-математики і філософи логічного позитивізму явно чи неявно виходили з уявлення про значення як *сукупність позначених об'єктів*. Справа в тому, що логіка і математика по можливості спирається на *екстенціональні* (об'ємні) характеристики виразів. Для неї, зокрема, «істина» є просто множина всіх істинних тверджень; відповідно «визначити поняття істини» означає прозаїчну річ — вказати якимось чином сукупність всіх істин (тобто всіх об'єктів, що називаються «істинне речення»). На цьому шляху вдалося створити прекрасну *теорію доказу*.

Гуссерль, феноменологія, а потім і екзистенціалізм відправлялися від туманної ідеї *смыслу* як суб'єктивної даності, як репрезентації світу в людському дусі і інтелекті. Феноменологію Гуссерля цікавить саме *інтенціональна* (змістовна) сторона мислення, мислительний процес як *розуміння* і оперування *смыслами*.

Філософія логічного позитивізму, засади якої сформувався в міжвоєнній Австрії («Віденське коло»), стала надзвичайно авторитетною в науковому середовищі в 40—50-ті роки, насамперед в США, куди емігрували австро-німецькі та польські ліберальні вчені. Вона добре узгоджувалася з формалістичним трактуванням математики та емпіристським і чисто інструментальним тлумаченням здобутків новітньої фізики. Погляд на наукову теорію як на всього лише знаряддя для передбачення результатів спостереження і експерименту не задовольняє багатьох вчених, але має свої практичні переваги. Розвиток математичної фізики такий

бурхливий, що упевненість в істинності її побудов завдяки все тоншим математичним доказам та все винахідливішим експериментам досягається набагато раніше, ніж розуміння *смыслу* наукових відкриттів. Для визначення того, прийнятна фізична теорія чи ні, достатньо обчислювань, математичних доказів та експериментальної перевірки. Фізика прагне взагалі відмовитися від таємничого «смыслу» формул, обмежившись результатом їх співвіднесення з досвідним матеріалом через шерег проміжних гіпотез та обчислень. Головне ж — зміст того, що мовою математики розповідає нам про реальний світ абстрактна теорія — залишається при цьому (принаймні на перших стадіях розвитку теорії) за межами *розуміння*. Колись кардинал Беллармін був готовий погодитися з Галілеєм, аби тільки вечний визнав свою геліоцентричну гіпотезу не більше ніж математичним інструментом для обчислень. Сьогодні, здається, сама наука для зручності обирає погляди інквізиції.

Що приховувалося за релятивістською «відмовою від об'єктивної істини» в математизованому природознавстві? Наука ХХ століття, по суті, ні на хвилину не відмовлялась від максималізму своїх давніх борців за істину. Найрадикальніший релятивізм і конвенціоналізм не віддав скептикам жодної формули. Однак захист істини залишився непримиренним тільки як захист обґрунтованості наукових гіпотез процедурами доказу, підтвердження та спростування. Що ж до *смыслу* наукових тверджень, то тут точні науки готові були визнати безмежну готовність до компромісів. Джерела такої пізнавальної настанови — в природі наукового прогресу, що мусив звільнити мислення теоретика від пут хибної «наочності» і «очевидності». Теоретичне природознавство вирвалося на простір таких високих абстракцій, що їм неможливо знайти відповідники у чуттєвому досвіді, як неможливо уявити безконечність чи ультрафіолетовий колір. Вмістити свої абстракції в світі речей, які можна побачити, помацати і лизнути, наука давно не може.

Пов'язаність логіко-математичного та структурно-лінгвістичного формалізму з обчислювальною технікою, що почала бурхливо розвиватися в 50-х роках, підтримувала авторитет аналітичної філософії. Однак розвиток досліджень та подальша їх технічна спеціалізація не привели до утвердження раціоналізму в новітній логіко-позитивістській формі. Зосереджуючись на екстенціональних характеристиках світу, втрачаючи контакт із смисловими його характеристиками, раціоналізм у формі аналітичної філософії науки опинився в ролі філософсько-логічної секти і в другій половині століття втратив серйозний вплив на духовну історію.

Впродовж 30—60-х років реалізація програми логічного аналізу дедуктивних наук принесла видатні результати і дозволила принаймні сказати, які задачі проекту є розв'язними. В цілому спроба відобразити всю конструкцію науки в стрункій системі дедуктивних побудов виявилася максималістською і нездійсненною. Але для гуманітарії, мабуть, найістотніше не відкриття принципової неповноти дедуктивних побудов, а відмова від спроб радикального усунення «абстрактних об'єктів». Первісний задум Рассела полягав у тому, щоб будь-яку розмову про класи або множини перевести в розмову про індивідуальні речі та їх властивості. Немає абстрактної сутності «солодкість», а є множина солодких *речей*. Немає класу «пролетаріат», а є конкретні люди, які заробляють на хліб своїми руками. Звичай-

но, побудова зручної математичної моделі, що обходила б без таких абстрактних об'єктів, як класи, не доводила б справедливості ліберального індивідуалізму, бо життя не є математика. Але все ж із перемогою номіналізму ліберальний світогляд одержав би певну підтримку. Проте, інтенсивні пошуки номіналістичних розв'язань в логіці і метаматематиці в 40—50-х роках закінчились врешті невдачею.

Найістотніше для європейської свідомості питання можна сформулювати так: чи ідеї і цілі, які є безконечними і втілюються в інтелектуальних, моральних та правових нормах, належать до надособистісної сукупної громадської свідомості, зокрема реалізуються в *цілях нації і держави*, — чи цілі мають переслідуватися *тільки окремими людьми*, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій — стежити за дотриманням *норм*, і не більше. Пріоритет національно-державницької ідеології означав би також прийняття за вихідний принцип потреби не окремих індивідів, а «суспільства в цілому» чи «соціальних класів в цілому», тобто абстрактних об'єктів, — соціальних фантомів, що протистоять, ніби привиди, реальним людям.

Віддаленим відповідником тих номіналістичних концепцій філософії науки, які прагнули усунути абстрактні сутності і мати справу винятково з реальними спостережуваними об'єктами та їх передбачуваною поведінкою, в соціальних науках ХХ ст. залишались економічні теорії австрійської школи, що пустила глибоке коріння в Америці. Львів'янин за народженням Людвіг фон Мізес, твердий консерватор в політиці і радикальний ліберал в економіці, став професором університету Нью-Йорку, а його молодший віденський колега Фрідріх фон Гаек вже після війни переїхав з Лондону до університету Чикаго. Тут, в Чикаго, панував ліберально-консервативний напрям економічної науки, представники якого ставилися непримиренно вороже до «Нового курсу» Рузвельта. Пізніше видатний представник цієї школи Мілтон Фрідмен став натхненником, ідеологом і практиком неоконсервативного лібералізму. Лауреат Нобелівської премії з економіки, Гаек в кінці 60-х рр. почав працювати над узагальнюючою підсумковою працею з політичної і соціальної філософії — «Право, законодавство і свобода», яка стала чи не найпоследовнішим викладом філософії сучасного лібералізму.

Гаек категорично твердить, що будь-яка спроба визнати цілі людської діяльності також і цілями суспільства і держави неминуче веде до тоталітаризму. Цілі можуть бути тільки індивідуальними, і задача суспільства полягає в тому, щоб узаконити такі норми, які б дозволяли жити і конкурувати людям з різними цілями. Приблизно в тому ж напрямку рухалася думка англійського ліберального мислителя Джона Роулза (його «Теорія справедливості» вийшла в Оксфорді 1972 р.); Гаек, однак, більш радикальний, тому що для нього будь-яка ідея соціальної справедливості є міражем, оскільки ґрунтується на фантомі — загальнонаціональній цілі.

Концепція Роулза піддавалася критиці Полем Рікером, і ця критика цілком відноситься також і до Гаєка; Рікер зазначає, що відбір норм неявним чином ґрунтований на загально-ідеологічних цільових пріоритетах і тим самим неявно приймає поняття загальнонаціональної мети, якій ці норми мають в майбутньому служити. Аргументи проти такої критики містяться уже у Гаєка і свід-

чать про глибоко консервативний характер неоліберальної концепції свободи. На відміну від окремих норм чи правил, за Гаєком, неможливо «відтворити всю систему норм, бо нам бракує знань про весь той досвід, що брав участь в її формуванні. Тому систему норм загалом ніколи не можна звести до якоїсь свідомої конструкції, спрямованої на відомі цілі; вона має залишатися для нас успадкованою системою цінностей, яка керує даним суспільством»<sup>1</sup>. Отже, систему норм ми не вибираємо, як не вибирають батьків і батьківщину, — як цілісність вона дана традицією.

По суті те, що тут говорить Гаєк, повністю відповідає *консервативному реформаторству*, як його характеризував Карл Маннгайм. Ліберальне реформаторство виходить із бажаного майбутнього — із принципів, або, іншими словами, із можливостей, закладених в реальності; консервативне мислення виходить не із можливого, а з даного, і виправляє окремі невідповідності і одиничні фактори. Можливо, це ілюзія або недосяжний ідеал, але саме так, як у Гаєка, мало б виглядати послідовно ліберальне суспільство: жодного примусу у виборі цілей, вільна боротьба платформ і проектів, — при строгому дотриманні норм.

Європейська і американська реальність після війни виявляє все більшу схильність до подібного раціоналістичного консервативного прагматизму, але філософія схиляється до альтернативного способу мислення. Прагнення до володіння світом речей філософи зустрічають з нехиттю як вияви споживацького суспільства і американізму. Надзвичайна популярність в повоєнні роки такої важкої для сприйняття літератури, як твори Гуссерля чи Гайдеггера, пояснюється привабливістю саме вихідного принципу їх філософії — прагнення поглянути на світ людини не через речі, що її оточують, а зсередини, з її духовного єства. При цьому європейська свідомість повоєнного часу не приймала послідовно індивідуалістичного лібералізму — вона відчуває гостру потребу в нетоталітарному колективізмі, християнському або національному.

Найяскравішою *правою* політичною опозицією ліберальному американізму в післявоєнній Європі був націоналізм харизматичного лідера Франції де Голля, що послідовно боровся проти «атлантичної» лінії, виходячи з горніх пріоритетів величчя нації і держави. Ідеологію голлізму яскраво захищав письменник, інтелектуал і політик Андре Мальро, що в тридцять роки був надзвичайно лівим і зберіг свій ентузіазм, в роки війни трансформувавши його в патріотичні голлістські форми.

5 березня 1948 р. в залі Плейель Мальро виголосив своє «Звернення до інтелігентів». Він говорив про три центри світової цивілізації — США, Європу та Росію. Вибір його був на користь Європи як культури і політичного тіла цивілізації. Однак Мальро відчував порожнечу в європейському домі. Він говорив про драму сучасної Європи і визначав її як «смерть людини». Європа, що залишається для світової цивілізації вищою цінністю, втрачала, на думку Мальро, *ентузіазм визволення*, який охоплював її в давні революційні часи і який вона знову пережила в роки війни з фашизмом. Тепер вона не знаходила тієї сили прагнення людини до величчя, яка одна допомагає їй вистояти перед лицем всесильної смерті.

---

<sup>1</sup> Дерріда Жак. Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? К., 2000. С. 16.

Вихід письменник вбачав у поверненні назад до *національного дому*. Навівши факти взаємопроникнення національних культур через видання і переклади, а передовсім через кіно, Мальро протиставить торжеству транснаціональності (ми б сьогодні сказали, *глобалізму*) той рух, який «відкидає» нас в наші батьківщини — бо «тільки в спадкоємцеві відбувається метаморфоза, що народжує життя».

В цій апологетиці «ентузіазму визволення» відчутне прагнення до величі і сили, персоніфікованих в національній державності, а такий варіант самосвідомості Європи все менше був здатний володіти умами її культурної еліти. В повоєнній Європі тоталітаризмові протиставиться і християнського, і атеїстичного ґатунку *гуманізм*, що набуває нових, персоналістських і суб'єктивістських рис. Європа переходить від довоєнного інтелектуалістського або спіритуалістського гуманізму Брюншвіга і Бергсона до екзистенціалістських концепцій «людино-реальності» і Гегелівсько-Гуссерлівсько-Гайдеггерівської антропології.

Перевідкриття Маркса завдяки дослідженням «Філософсько-економічних рукописів 1844 року» на тлі нового інтересу до «Феноменології духа» Гегеля до певної міри відроджувало старий європейський (і особливо німецький) романтизм. Молодий Маркс виходив із тези про відчуження людини від її власної сутності в громадянському суспільстві, яке він характеризує як царство грошей і розрахунку. Як показав Юрген Габермас, вони майже тією ж мовою спочатку сформульовані німецькими романтиками епохи Просвітництва і знайшли ясний вираз у «Листах про естетичне виховання» Шіллера, написаних ще 1793 року. «Його вибір слів нагадує нам молодого Маркса. Винайдений годинниковий механізм править йому за модель як для уречевленого економічного процесу, що відмежовує задоволення працею від самої праці, засоби від цілей, зусилля від нагороди... так і для автономізованого державного апарату, який відчужує себе від громадян, класифікуючи їх як об'єкти державного управління і підпорядковуючи бездушним законам... На тому самому подиху, на якому він критикує відчужену працю та бюрократію, Шіллер виступає проти інтелектуалізованої і вузько-спеціалізованої науки, що віддаляється від проблем повсякденності...»<sup>1</sup>.

Інтерес до «справжнього» Маркса в 50—60-х роках супроводжувався втратою останніх ілюзій щодо всесвітньої місії червоної Росії — ті надії, що вціліли після Угорщини 1956 р. повністю зникли після Чехословаччини 1968 р. Привабливий Маркс рукописів 1844 і 1857 рр. залишився феноменом епохи Просвітництва, — можливо, найяскравішим, але історично обмеженим.

В лекції 1946 р. про екзистенціалізм, що одразу принесла уже відомому письменнику-філософу надзвичайну популярність, Жан-Поль Сартр говорив: «Людина — то передовсім проект, який здійснюється суб'єктивно, а не мох, не пліснява і не цвітна капуста... Насамперед екзистенціалізм віддає у володіння кожній людині її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування». Кожна людина проектує себе на плин буття, оцінюючи його, надаючи йому смисл

Гуманізм ХХ століття виходив із того, що людина не є «річ серед речей» (Сартр).

<sup>1</sup> Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. С. 53.



у відповідності з тим, як вона мислить саму себе і якою міркою міряє свою власну сутність. І якщо вона не хоче осмислювати своє буття, якщо вона звиряється на його нерозпитану і неосмислену звичність, на його мутний і невиразний плин, то це не звільняє її від відповідальності.

Неприйнятність об'єктивізму для Гуссерля, його продовжувачів — «екзистенціальних аналітиків» Гайдеггера, Ясперса, Сартра викликана зокрема постійною плутаниною побутової свідомості між духовними та речовими явищами, спробами раціонального мислення завжди репрезентувати *предметом* духовні явища, — або, як сказав би логік, плутаниною між інтенціоналом та екстенціоналом. Гайдеггер ілюструє це прикладом: ренесансний художник домальовував у куточку картини серед зображуваних персонажів також і себе самого (хоча його Я має бути репрезентоване духом і смыслом картини, способом бачення світу, а не одним із об'єктів, намальованих на ній). Додамо до цього, що ренесансне тлумачення людини як істоти, створеної за образом і подобою Бога, означає перетворення на предмет також і Бога, що набуває в зображеннях ренесансних художників *тварних* рис античного чи біблійного старця.

Тією рисою новоевропейської культури, яку Гайдеггер вважає відповідальною за всі катастрофічні наслідки, є орієнтація на *пред-*ставлення, *ре-*презентацію, по-німецьки *Vor-stellung*, тобто на «постановку перед собою» всього, в чому живе людина, у вигляді речей, об'єктів, сутностей, суцього. Все, з чим має справу дух людський, перетворюється на низку об'єктів, на наявне майно. Таким чином створюється *картина світу*, в якій розташовані та в різний спосіб упорядковані об'єкти, що в сукупності являють собою *сущє*. Поза сущим залишається те, що власне і є головним і забувається метафізикою новоевропейської культури — *Буття*. *Забутти, за-бути* значить залишити *бути* десь «за». Критично переглянувши теорію влади і взявши за основу онтологічне поняття техніки як «остову», Гайдеггер, за словами Габермаса, став «здатний розглядати фашизм безпосередньо як симптом і класифікувати його в одному ряду з американізмом та комунізмом, як прояв метафізичного домінування техніки»<sup>1</sup>.



Едмунд Гуссерль

Це, власне, було головною ідеєю уже у Гуссерля: «натуралізм» і «об'єктивізм» неприйнятні, бо позбавляють розум його безконечної інтенції і роблять «картину світу» сукупністю речей, а не безконечним смыслом. А смисл і істина є не предметом, а ніби променем, націленим людиною назовні. «Навколишній світ — це духовне явище нашого особистого і історичного життя»<sup>2</sup>. Світ — це спосіб бачити світ, це смисл побаченого, а не купа речей. Звідси і Гайдеггерове: істина — не «відповідність речі і інтелекту», а щось подібне до світла. Ми бачимо річ, якщо вона освітлена; але коли ми намагаємося замінити ідею світла-істини аналізом *критеріїв прийнятності істини, доказів*, ми заміняємо

<sup>1</sup> Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. С. 158.

<sup>2</sup> Гуссерль Едмунд. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 105.

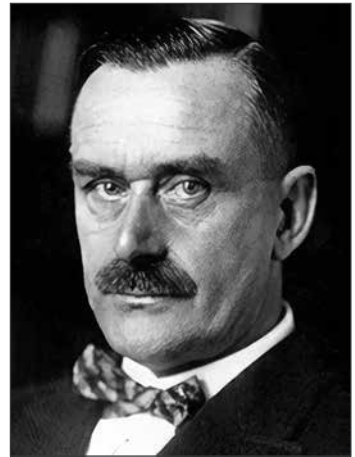
світло речами, освітленими ним. Велика зневага до всієї проблематики теорії доказу відчувається в виразі Гайдеггера «*подія істини*»: філософу абсолютно нецікаво, як відрізнити істину від хиб, — йому достатньо знати, що істина «відбувається», як і інші духовні події.

Гуссерль вбачав особливість європейського мислення і Європи як духу і культури в появі — ще в античності — *філософії* як особливого способу свідомого творення норми життєвої і інтелектуальної діяльності. Саме абстрактна норма несе в собі вимогу *безконечності* — на відміну від плиткого «узагальнення досвіду» або від мертвої і неусвідомленої традиції. «Постійна спрямованість на норму внутрішньо притаманна інтенціональному життю окремої особистості, а звідси і націям з їх особливими спільностями і, нарешті, всьому організму об'єднаних Європою націй»<sup>1</sup>. В цій характеристиці античності поєднано аналіз гуманітарних цінностей і наукової свідомості Європи: «Древність подала приклад: одночасно з математикою були вперше відкриті безконечні ідеали і безконечні задачі. Це стало на всі пізніші часи дороговказною зорею науки»<sup>2</sup>.

Задум Гуссерля, сформульований на схилі його життя і за умов нацистського «присмерку Європи», був грандіозний. «Щоб досягнути протиприродності сучасної «кризи», треба виробити *поняття Європи як історичної телеології безконечної мети розуму*; треба показати, як європейський «світ» був породжений з ідеї розуму, тобто з духу філософії. Потім «криза» має бути пояснена як *уявний розвал раціоналізму*. Причина утруднень раціональної культури полягає, як було сказано, не в суті самого раціоналізму, але лише в його озовнішенні, в його переключенні «натуралізмом» і «об'єктивізмом»».<sup>3</sup>

Децю пізніше, 1943 р., в американській еміграції великий німецький письменник Томас Манн в доповіді про свій роман на біблійні теми «Йосиф та його браття» пояснював свій задум: «Я розповідав про народження «я» з первісного колективу, — Авраамове «я», яке не вдовольняється малим і вважає, що людина має право служити лише вищому — прагнення, яке приводить його до відкриття Бога. Притязання людського «я» на роль центру світобудови є передумовою відкриття Бога, і пафос високого призначення «я» від самого початку пов'язаний з пафосом високого призначення людства»<sup>4</sup>.

Я і Бог, що знаходяться в становленні, — це Гегель з його світовим духом, який вічно розвивається, але краще сказати, що це Гете, який дійсно становив літературний і філософський простір творчості Томаса Манна. Однак тут є ідеї, покликані до життя найновітнішими тенденціями. Адже Бог Томаса Манна — це той Бог, який відкривається в свідомості і житті кожній



Томас Манн

<sup>1</sup> Гуссерль Едмунд. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 108.

<sup>2</sup> Там само. С. 122.

<sup>3</sup> Там само. С. 126.

<sup>4</sup> Манн Томас. Иосиф и его братья. Ч. 2. М., 1968. С. 911.

людині, і у кожної людини, а разом з тим для кожного історичного етапу розвитку людства Бог свій і неоднаковий для всіх. Згідно з Томасом Манном, вихід людини за межі власного індивідуального горизонту буття, до свого Бога починається тоді, коли вона починає питати себе, хто вона є. Пошуки «я» є в такому розумінні пошуками шляху від «я» до «над-Я», а через цю трансцендентність — до «іншого». Міфологія книги Танах — Старого Заповіту — перетворюється на репрезентацію людської одиссеї, безконечної подорожі людини в пошуках свого дому і своєї ідентичності.

Хід думки Гуссерля про «історичну телеологію безконечного розуму» як «поняття Європи» виявляє спільність із літературно-міфологічними конструкціями Томаса Манна. Бог Старого Заповіту в уявленні письменника потребує опредметнення і відчуження в людині, в людському Я, що виборює в історії свободу духу, а не просто грається людськими долями. «Безконечний розум» не може бути стабільним і окресленим ідеалом, як того вимагав би класицизм, що вмщував цю ідеальну норму в античності. Філософський розум, сформований античністю для всієї європейської історії, може бути безконечним тільки тому, що вимагає розвитку і становлення.

Таке нестандартне тлумачення Бога і віри зовсім не настільки далеке від християнської теології, як це може здатися на перший погляд. Томас Манн шанував традиції ганзейського бюргерства, яке своє почуття гідності ґрунтувало на протестантській етиці. З школи протестантської теології вийшли мало не всі німецькі філософи-класики, а протестантські вчені з часів Лессінга і Гердера вивчали Євангеліє так, як філологи вивчають рукотворний текст. Сакральний текст розповідає таким чином не про реальні події священної історії, а про стан віри, релігійних уявлень. Єдине середовище віри — особистість, і міст між індивідами є *чуттєва єдність*, єдність «релігійного досвіду». Проблема полягає в тому, як здійснюється перехід від однієї людини до іншої, як долається конечний і егоїстичний горизонт кожного «я».

Положення Гуссерля про безконечність цілі і норми висуває перед духовною Європою, що перебудовувала свою ментальність на персоналістських засадах, найскладнішу проблему: як зберегти індивідуалізм і персональну волю, якщо цілі належать не індивіду, а групі — нації, класу, державі? В персоналістському «екзистенціальному аналізі» Гайдеггера було слабке місце: він допускав трактування волі і вибору як *колективної* волі і *колективного* вибору і це стало також його особистим вразливим пунктом: Гайдеггер послизнувся на неконтрольованому індивідуалізмі в 1933 році, непомітно перейшовши межу між особистим і колективним Я, що виявилось в його підтримці нацистів. Через колективне Я проникає «загальний рух світу», тоталітаризм і ідейна капітуляція перед нацизмом.

Окреслена Гуссерлем орієнтація на розум і філософію як особливість європейської цивілізації в персоналістському дусі інтерпретується Карлом Ясперсом. Людина здатна осмислити своє буття тоді, коли вона опиняється в пограничних ситуаціях перед абсурдом, — як, наприклад, перед лицем смерті, а також перед лицем страждання чи переживання вини. Тоді перед людиною відкривається прірва того, що не має назви і не має смислу, — і ця таїна може бути поіменована як *трансцендентність*. Шлях до трансцендентності через міфологічний екстаз

або через релігійно-спіритуалістичну співпричетність закритий — без участі розуму ніяке єднання людей неможливе. Тільки через розум, «філософську віру» — осмислену констатацію трансцендентного — можливе поєднання людей. І саме на цьому шляху можна знайти смисл історії — поєднання духовного життя народів перед лицем абсурдних ситуацій створює спільне духовне життя людства і надає історії *смысл*.

Апеляції таких несхожих між собою філософів і письменників до розуму (у Томаса Манна навіть відверто до «світового розуму») поєднує з раннім Просвітництвом той раціоналізм, який в останні десятиліття прийнято вважати характерною рисою так званого Модерну.

Перенесення початку епохи «Модерну» десь до Гегеля чи Д'Аламбера, а то й Кромвелля, Френсіса Бекона і Шекспіра, викликає протест у культурологів, але цілком логічне з точки зору істориків: йдеться про той самий «Новий час», що канонічно починається для Англії з XVII століття, для Франції — з кінця XVIII, про епоху європейського капіталізму, буржуазного суспільства і «цілераціональної діяльності» (М. Вебер). Істотною рисою Модерну (власне, Нового часу, відлік якого йде або від Англійської, або від Великої французької революції) є розрив європейської цивілізації з принципами, характерними для *традиційного суспільства*, — поворот, не повторений жодною іншою цивілізацією. Маркс в рукописах 1857 р. називав це переходом від традиційного суспільства до *суспільства свободи*. Іншими словами, умовою прийнятності новацій більше не було узгодження їх з канонічними нормами минулого. Підстави для прийняття (відповідно відкидання) новацій європейське суспільство Модерну, буржуазне суспільство мусило знайти в сучасності. Особливе відчуття цінності Сучасного, відкрите колись Бодлером, надихало Вальтера Беньяміна, загиблого 1940 року німецького філософа. Сучасне, «тепер-час» в епоху Модерну для Беньяміна є зупинка перебігу часу, яка припиняє і кристалізує події і завдяки якій «кожна мить стає вузькими воротами, через які міг би увійти Месія». В добу традиційного суспільства в Минулому людина почувала себе найзатишніше — воно не може бути ні кращим, ні гіршим, ніж воно є. Майбутнє ж може бути і значно гіршим, ніж Сучасне, і тому завжди є джерелом тривоги.

Яким шляхом суспільство має вибрати свої цілі і яка роль раціональності у їх виборі та реалізації? Ця проблема залишається в серцевині європейської цивілізації, починаючи з епохи Просвітництва. Суспільство епохи Просвітництва надихалося ідеєю Прогресу. В найрадикальнішому ліберальному варіанті — Прогресу як наближенню до суспільства Свободи, Рівності і Братерства. А ідеали і критерії Прогресу знаходяться в Майбутньому, бо тільки в Майбутньому можуть бути реалізовані будь-які принципи.

Пафос «Фауста» полягає в неможливості досягнення безкінечної цілі розуму, зупинки «прекрасної миттєвості». Ідея становлення, однак, неминуче набуває трансформації, коли буття сприймається в персоналістських вимірах, як буття



Вальтер Беньямін

особистості. У Ніцше становленню відповідає *воля до влади*. Щось близьке до цього мав на увазі Гайдеггер: «Воля до влади в метафізиці Ніцше є більш наповнене ім'я для залапаного і порожнього титулу “становлення”»<sup>1</sup>. Пафос становлення виявляється пафосом влади над світом.



Горкгаймер (ліворуч) та Адорно (праворуч), на задньому плані Габермас (поправляє зачіску)

Небезпеки цієї сторони раціоналізму розкриваються вже в критиці Просвітництва філософами Франкфуртської школи Горкгаймером і Адорно, що 1948 року опублікували свої дискусії і розмірковування часів американської еміграції в книзі «Діалектика Просвітництва». На песимістичному баченні проблем Горкгаймером і Адорно позначилося розчарування німецьких лівих інтелектуалів — крах надій на світову революцію, віри в революційну Росію, пригніченість самим фактом торжества нацизму на їх батьківщині.

Автори проводять паралель між подорожами Одиссея та «Феноменологією духу», щоб показати спільну рису емансипації античного Логосу від міфів і переборення філософією Просвітництва породжуваних нею ж духовних перешкод. Обоє, і Гель, і Одиссей, щоб позбутися міфів, знову і знову до них повертаються.

Можна сейозно запитати: а чи була історія взагалі, чи були пошуки людиною своєї ідентичності від Авраама до наших днів, чи переміг Одисей сили, що знаходилися за горизонтом його Я і за обрієм його життя, чи повернення в свій дім, на Ітаку, принесло йому визволення від тривог і ту миттєвість, яку варто зупинити? І, можливо, античний і біблійний первні в європейській культурі не можуть зустрітися саме тому, що жодних подорожей, жодних осмислених пошуків і знахідок не було й немає?

Міф про Одиссея повертається в літературі сучасного Заходу як символ нової свідомості — першим твором сучасного Постмодерну нерідко вважають саме «Улісс» Джемса Джойса, написаний в роки Першої світової війни. Цей роман можна назвати антироманом і Антиодиссеєю, він був зрозумілий культурним Заходом саме як нонконформістський виклик.

Напочатку роман сприймається як ряботіння вражень, як правдиве аж до натуралізму зображення життя в імпресіоністському стилі — через зосередження уваги на потоці свідомості і підсвідомості, на позірно не пов'язаних миттєвостях внутрішнього життя, ніби кольорових крапках в полотнах Поля Сіньяка. Чим далі, тим текст все хаотичніший, все більше розвалюється, і якби автор із такою настирливістю не вставляв роман в простір прихованих цитат, він втратив би подобу організованості. Внутрішній *літературний простір*, над побудовою якого Джойс працює з такою ретельністю, — це структура «Одіссеї» Гомера, співставлення з якою надає «Уліссю» справжнього смислу. Подібно до «Мертвих душ» Голя, які читаються лише в літературному просторі Дантового «Пекла».

<sup>1</sup> Хайдеггер Мартин. Время и бытие. М., 1993. С. 98.

Тверезі розумні розмови і п'яні просторікування, типові конфлікти типових ірландців і безглузді мандри героїв Дубліном між барами і борделями, вся інша побутова і брудна дрібнота життя з опорожненнями і оргазмами — все це старанно накладається на вузлові моменти античного еллінського твору, ще міфу, але вже й зародка майбутніх пригодницьких повістей-подорожів. Стівен Дедал, вчитель і філолог-шекспірознавець, шукає своє справжнє Я серед своїх двійників в історії, своїх духовних предків, шукає духовного батька — і мав би знайти його в метушливому і неприємному євреї Блумі, за яким стоїть батьківська цивілізація Біблії. І Блум не знаходить Стівена Дедала, він в примарних видіннях врешті зустрічається з покійним маленьким Руді, своїм сином, — заключні сцени роману є або п'яними галюцинаціями, або передсмертною маячнею.

Аполлонійський світ довершеності і краси, що надихав покоління освічених європейців, прямо взятий з еллінської старовини завдяки Відродженню чи засвоєний через прозорий раціоналізм латинської культури, був одним із облич Європи, яка розуміла мутний і тривожний світ Біблії гірше, ніж світ індивідуаліста Одиссея. Однак Європа може повноцінно розвиватися лише тоді, коли вона живитиметься обома своїми цивілізаційними коренями — біблійно-християнським і античним.

Зрештою, «Улісс» на відміну від творів постмодерну говорить не про безглуздість буття, а, навпаки, про високий, навіть сакральний сенс безсенсовної ірраціональної повсякденності. Постмодерн же категорично не приймає ідеї про прихований смисл історії людини і людства.

Чисто камерні дискусії про вік Промісвітництва і Постмодерн раптом переросли на захоплення досить широких кіл інтелектуальної та митецької еліти найновітнішою культурою і найновітнішою епохою, осмисленою як духовний кінець буржуазного суспільства і початок Найновітнішого часу.

Слово «постмодернізм» народилося зовсім недавно — в травні 1980 р. Про свою приналежність до «постмодерну» заявили спочатку декілька філософів, переважно лівих і в недалекому минулому навіть дуже лівих.

Що ж таке «постмодерн»? В універсальному європейському енциклопедичному словнику про постмодернізм сказано: «течія катастрофізму, умовність літературних форм, фабули, розповіді, часте використання імітації, цитат, пародії, наслідування (Дж. Барт, С. Рушді, У. Еко та ін.); в архітектурі, графіці та промисловому дизайні поєднання історичних стилів, геометричних форм, часто контрасту кольорів; головні представники постмодерністської думки: Ж. Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Г. Сілвермен та ін.»<sup>1</sup>. «Катастрофізм» постмодерну радше слід окреслити як твердження про безглуздість і неосмисленість історії і людського буття, що дійсно відтворює в посиленому вигляді безнадію модерністського «декадансу» і не раз проголошувану концепцію абсурдності буття. Дуже схоже у французькому словникові: «художня тенденція кінця ХХ ст., яка слідує за модернізмом і пориває з його строгістю за допомогою певної фантазії, як в змісті, так і в формі»<sup>2</sup>. «Модерн» з його дадаїзмом чи Сальвадором Далі, виявляється, був надто строгий!

<sup>1</sup> Універсальний словник-енциклопедія. К., 1999. С. 1100.

<sup>2</sup> Le Maxidico. Ed. de la Connaissance, 1996. P. 872.

Аналіз літературних творів, що відносяться сьогодні до найтипівішого постмодерну, привів Д. В. Затонського<sup>1</sup> до висновку, що класичними зразками «постмодерну» можна вважати також «Дон Кіхот» Сервантеса, «Гамлет» і ще деякі твори Шекспіра, «Гаргантюа і Пантагрюель» Франсуа Рабле, «Життя і думки Трістрама Шенді, джентльмена» Лоуренса Стерна. Риси «постмодерну» набуває кожне явище, до якого застосовні характеристики «сміхової культури», дані М. М. Бахтіним. Нервовий сміх, який супроводжує кожну зустріч людства з «нижнім світом» та його силами, має спільні риси з сьогоднішньою рафіновано-іронічною літературою «постмодерну». Думка Д. Затонського про вічні «коловороти» культури між модерном та постмодерном чи його аналогами в давній історії може бути підтверджена багатьма прикладами.

Щоправда, тоді слова «модерн» і «постмодерн» втрачають всякий зміст. Треба говорити про якісь інші, більш загальні цикли, припливи і відпливи людських надій. А до того ж при настільки загальному трактуванні «постмодерну» втрачають сенс саме ті його характеристики, в яких їх автори вбачали головне: відкриття корінного повороту в історії, який ставить крапку на всій епосі «Просвітництва», «Модерну» або «Нового часу».



Френсіс Фукуяма

В той час, як неоконсерватори устами найвідчайдушнішого з них Френсіса Фукуяма проголошують завершення історії, постмодерністи проголошують завершення *цілераціональної* історії і початок чогось цілковито нового.

Що ж стоїть в реальному житті за апокаліптичним проголошенням кінця цілої історичної епохи — Нового часу, так переконливо вираженим частиною європейських та американських інтелектуалів?

Основний мотив, що рухає ідеологами постмодерну, — неприйняття тоталітарності в будь-якому виразі. В тому числі — і чи не найперше — тоталітарних претензій розуму.

Ідучи далі своїх попередників, постмодерністи заперечують можливість говорити про цілісного «епістемічного суб'єкта», протиставлячи йому невизначену множину різних і несумірних суб'єктів пізнання і чину. «Дзеркало», що мало б відображати реальність, виявляється розбитим на дрібні шматочки, з яких не зліпити цілого — бо не існує проекту, який би дозволив оглянути всі ці шматочки з понадлюдської висоти, щоб розгадати таємниці мозаїки. Існує єдиний механізм сполучення хаосу частинок в ціле — *комунікація*, в ході якої індивіди-суб'єкти дивляться не зверху, звідкись з недосяжних висот, а один одному в вічі і знаходять порозуміння, а не внутрішню єдність на основі проекту понадособистісного і понадчасового раціонального колективного Я. Постмодерн застерігає від раціоналізму, що міститься уже в гаслі Роджера Бекона «Знання — сила», — воно стало гаслом використання знання для

<sup>1</sup> Затонский Д. Модернизм и постмодернизм. Москва; Харьков, 2000.

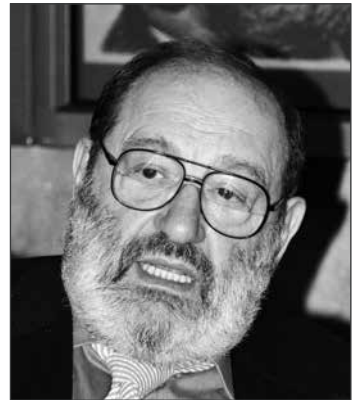
концентрації сили в руках влади, що завжди прагне до тотального контролю. Єдність суб'єкта пізнання, згідно з постмодерністською епістемологією, тільки прикриває спроби зосередити інформаційну владу в руках тоталітарних структур.

Ідеологія постмодерну іде по шляху суб'єктивістської філософії науки далі, ніж хотів піти Гуссерль. Компроміс на ґрунті здорового скепсису і визнання релятивності взаємних претензій давав надію на порятунок європейського раціоналізму з його успадкованим від античності історичним здобутком — *безконечністю принципів і ідеалів, досяжних у майбутньому*. Власне, близьку концепцію відстоював Габермас у полеміці з постмодерністами.

Постмодерн відкидає саме цю перспективу. Теза про несумірність і несумісність дискурсів, «нарративів», культур з їх парадигмами і є радикальним проголошенням нераціональності людського світу. Розумний діалог між людьми, що живуть у різних культурних просторах, неможливий, і компроміс треба шукати не в рамках раціональності, що на ділі є для людства прокрустовим ложем, а між різними Я і різними спільнотами — незалежно від того, чи досягнуто взаємне *розуміння*, чи вийде з того угода взаємно глухих і німих. Іншим виразом цієї концепції є відмова від безконечно віддалених соціальних цілей (ідеалів «світлого майбутнього»), що визначають смисл історичного чину, і орієнтація на сучасність, «тут і тепер».

З точки зору нової естетики найвизначнішою подією стала поява 1980 р. роману Умберто Еко «Ім'я рози». Тут повною мірою втілено принцип, що досить туманно характеризується при характеристиках постмодерну як «часте використання імітації, цитат, пародії». Йдеться про те, що твори постмодерну побудовані в насиченому літературному просторі, вони незрозумілі поза великим літературним оточенням, сповнені натяків на нього і прихованого цитування, а нерідко і непомітних для непосвяченого фальсифікацій, тим самим — іронічні за своєю побудовою. Роман високоерудованого гуманітарія Еко — зовсім не *пародія* на культуру Середньовіччя чи на сучасний гостросюжетний жанр: уподібнення до детектива, найпопулярнішої масової літературної індустрії, має той самий характер сміхової культури — торкання до «світу навиворіт», що й у Рабле, і у Сервантеса, і у Стерна. Такий прийом дозволяє зберегти витончену конструкцію твору і тримає цікавість читача. Наближенням до культурного абсурду постмодерн уподібнюється до віковичних спроб людства знайти спільну мову з «нижнім світом». Тільки якщо в архаїчних уявленнях це був світ демонічних інфернальних сил, то для постмодерністських інтелектуалів це світ безглуздості, безсенсовності, хаосу буття і історії.

До речі, така двозначність відділяє *культуру абсурду* від самого абсурду і безглуздя: строгим канонам мистецтва протиставиться не руйнування, деструкція, хаос, а так звана *деконструкція*, що на ділі є рафінованою естетичною і філософською побудовою, спрямованою на осмислення через артикуляцію ре-



Умберто Еко



альної абсурдності буття. Поняття деконструкції введене Дерріда, початком епохи постмодерністської «деконструкції» можна вважати появу в 1967 році одночасно трьох книжок Жака Дерріда — «Мовлення і феномени», «Про граматику» і «Письмо та відмінність» («L'écriture et la différence»). В кінці 70-х уже йдеться про синтез естетичних і соціологічних настанов, дещо пізніше названих постмодернізмом.

Що ж відбулося в західному суспільстві за десять-двадцять років до вибуху дискусій про постмодерн, що б можна було характеризувати як радикальний соціально-культурний перелам, який стимулював постмодерністські шукання?

Статистика 60—70-х років минулого століття показала б нам спалахи економічної активності і її спади, що інколи ледве не сягали масштабів економічної кризи. Але треба насамперед констатувати, що до середини шістдесятих років західне суспільство дуже розбагатіло, в цілому справи і в останній третині століття йшли дуже непогано. Певним рубежем стала саме середина шістдесятих, коли почав різко змінюватися зовнішній вигляд Америки. Старі почорнілі хмарочоси тридцятих років з їх вузькими вікнами і пожежними драбинами почали нещадно зносити і замінити грандіозними стрункими конструкціями із металу і скла. Архітектура сміливіше заглянула в майбутнє, а суспільство реалізувало її можливості, бо нагромадило великі гроші, і це видно неозброєним оком. І тому повною несподіванкою для американського, а потім і для європейського суспільства стали студентські бунти та інші соціальні колізії 1968 року.

В 70-х роках в Європі і США почалася епоха нового консерватизму, але невірно говорити просто про посилення позицій консервативних сил у суспільстві. Радше йшлося про виступ *нових лівих сил*, і перемоги консерваторів були реакцією більшості населення на досить агресивний вихід на політичну арену рухів, так чи інакше спрямованих проти загальноприйнятих основ суспільного порядку.

На цей раз вибух розпочався в Сполучених Штатах, де рухи студентські, екологічні, феміністичні, сексуальних меншин тощо поєдналися з могутніми рухами чорних і кольорових американців і буквально потрясли країну. Студентські заворушення 1968 року були занесені в Європу з Америки. Вони прокотилися по всьому старому континенту, але найбільшої пристрасності набули в травні в Парижі. Масовість радикального невизначено-гуманістичного протесту вразила не тільки керівні кола, а й традиційну політичну ліву — комуністів, які не знали, як реагувати на невідомо чим народжений протестний рух.

В Європі лівий рух 60-х — 70-х набув нових вимірів, оскільки тут, на відміну від Америки, віддавна існувала добре організована політична лівиця: радикальна комуністична і центристська соціалістична. Однак політичний землетрус, спричинений новими лівими, вимагав не коректив до політичних програм традиційної лівиці чи лівого центру. Рух нових лівих показав, що існує протестна спільнота, не репрезентована в традиційних політичних структурах. Рух виявився антиструктурним утворенням, яке відображало якісь нові підходи і нові класифікації суспільних феноменів, що не вкладалися в традиційні системи стандартів і оцінок.

Успіх німецьких соціал-демократів 1969 р., який дозволив їм сформувати разом з лібералами уряд, був до певної міри відгомонам руху нових лівих: багато-

річне правління консерваторів Аденауера і Ергарда закінчилося. Німеччина з 50-х років зробила величезний ривок в економіці і стала державою добробуту, рецесія 60-х не була такою вже істотною. Але раптом виявилось, що невдоволені жінки, невдоволена молодь; як пишуть історики СДПН Міллер і Поттгоф, «в різних прошарках населення ставились під питання уже утверджені авторитети, розподіл ролей, моделі мислення і образ поведінки. В громадській дискусії піднімалися теми, якими раніше займалися хіба що «вузькі кола спеціалістів» або сторонні спостерігачі. Все більше число громадян Федеративної Республіки приходило до переконання, що багато слід було б змінити. В політичному плані цей антиконсервативний настрій ішов на користь СДПН»<sup>1</sup>.

Партії Віллі Брандта вдалось інтегрувати неясні реформістські сподівання під загальним гаслом її лідера «Зважитися на більшу демократію!». Однак в подальшому розходження між лівою «спільнотою» і соціал-демократичним «суспільством» ставали все більшими, і невизначена реформістська ейфорія пройшла.

Вісімдесяті роки в цілому для Заходу були роками торжества правих; вони символізуються іменами Маргарет Тетчер, Роналда Рейгана і Гельмута Коля. Практичній діяльності консерваторів відповідає політична філософія Гаєка і «чікагських хлопців», філософія лібералізму Роулса. Поворот, здійснений Тетчер, найбільш показовий. Уряд Тетчер рішуче покінчив із спадщиною «демократичного соціалізму» і не тільки приватизував майже усе, що лишалося державною власністю, але й зробив усе можливе для реалізації засад необмеженого лібералізму в економіці. Англійським консерваторам вдалось добитися видатних економічних успіхів, щоправда, ціною зростання безробіття. Здавалося, лівий поворот в Західному світі неможливий.

І тим дивовижнішим був крах англійського консерватизму на виборах 1997 року. Повернення лейбористів під проводом Тоні Блера стало не менш знаковим, оскільки це був уже новий лейборизм, що і гадки не мав про націоналізації і «державу-провидіння».

«Новітнім джерелом натхнення Тоні Блера і Гордона Брауна, а також молодих радників керівництва є не Європа, а Сполучені Штати», пишуть Джералд Голтгем та Розалін Г'юс з Інституту досліджень Публічної бібліотеки в Лондоні<sup>2</sup>. Суть нового лейборизму «полягає в тому, що в сучасній глобальній економіці капітал та інвестиції легко перетинають географічні й політичні кордони. Єдиний специфічний ресурс кожної країни — це її народ. Глобалізація неминуха; отже, єдиною доречною економічною політикою є інвестування в людей, тобто в освіту й професійну підготовку. Цей вплив визначає два лейтмотиви у промовах лейбористських лідерів: щирий песимізм щодо впливу національних урядів на розподіл доходу, тобто макроекономіку, і акцент на зменшення безробіття шляхом підвищення «працевдатності». Останнє підкреслює важливість освіти і підтримку легко регульованого ринку праці... Вплив американських ідей у британському контексті полягає у концентрації уваги на невеличку частину найнужденнішого населення — не більше 10 %. Зосереджуючись на відносно малій групі знедоле-

<sup>1</sup> Міллер Сюзанна, Поттер Хайнрих. Краткая история СДПГ. М., 1999. С. 223—224.

<sup>2</sup> Хольтам Джеральд, Хьюс Розалін. Стан соціал-демократії у Британії // Європейська соціал-демократія. Трансформація у прогресі. К., 2001. С. 277.

них, можна досягти більшого, відмовившись від загального підходу до перерозподілу у суспільстві»<sup>1</sup>.

Протестні рухи груп, що раніше, до кінця 60-х, або не вважались джерелом соціального неспокою, як, наприклад, жінки або сексуальні меншини, або не виявляли такої гострої активності, як от афроамериканці, — ці протестні рухи розквітають за умов не погіршення, а покращення загальної економічної ситуації.

Індустріальне суспільство було значно бідніше, ніж інформаційно-індустріальне, і йому властиві грубіші поділи і ідентифікації. Для старої Європи і старої Америки визначальною була різниця між багатими і бідними, особливо — бідними індустріальними робітниками. Ліквідація бідності чи принаймні зменшення економічної відстані між багатими і бідними внаслідок науково-технічного прогресу виявили нові культурні підстави для антагонізмів. Несумісність соціальних груп зовсім не обов'язково впливає з відносної бідності одних і багатства інших; нового сенсу набуває нерівність *можливостей*, спричинена, наприклад, різницею в освіті і вихованні. І в суспільствах «загального добробуту» багато підстав для приниження людської гідності.

Сучасне суспільство західного зразка обмежило тиск бідності, але не ліквідувало всіх джерел приниження і не гарантувало гідного існування кожному. Навпаки, підвищення життєвого рівня нижчих класів населення за умов інформаційної відкритості суспільства загострило відчуття соціальної несправедливості і потребу в гідності. Не стало меншим і прагнення до об'єднань в політичні групи з цілями, що простираються далеко в майбутнє. Однак смисл історії — і моральнісна оцінка теперішнього часу — все більше апелює до самоствердження особистості і все менше орієнтоване на віддалені цілі, до яких нібито дрейфує суспільство.

Нові соціально-культурні розмежування народжують і нові форми асоціальності, з'являються антиструктурні об'єднання більш чи менш протестного характеру. Симптомом майбутнього усамостійнення молоді дещо раніше стала надзвичайна популярність англійської групи «Бітлз», вершина якої припадає на 1962—1970 роки. Група «Бітлз» не тільки була сигналом для спалаху аналогічних

Оформлення самосвідомості пост-модерну приходиться на епоху найбільших політичних успіхів неоконсерватизму.

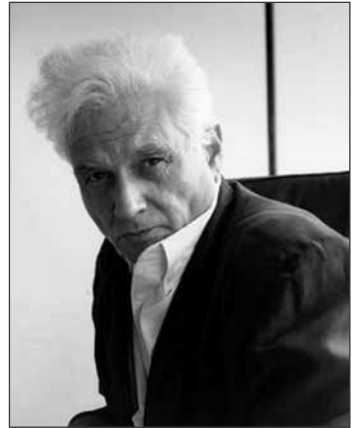
явищ в музичній мас-культурі, але й взагалі стимулювала розвиток молодіжних субкультур, які демонструють свою самостійність щодо культурного світу старших поколінь. Підготовкою до вибуху студентських та інших молодіжних рухів можна вважати і антиструктурні

рухи: спочатку *бітників* кінця 50-х років, а потім *гінні* середини шістдесятих років (слово народилось 1967 р.) з притаманним цій спільноті культом свободи і ненасильства, вільного, соціально несанкціонованого кохання, демонстративною бездомністю і неохайністю, орієнтацією на цілі, досяжні «тут і тепер», тяжінням до таємниць східної культури і легкою наркоманією, — своєрідним варіантом гедоністичної аскези молоді західної людини ХХ століття. В свою чергу старші поко-

<sup>1</sup> Хольтам Джеральд, Хьюс Розалін. Стан соціал-демократії у Британії // Європейська соціал-демократія. Трансформація у прогресі. К., 2001. С. 277.

ління не можуть зрозуміти і прийняти антиструктурного протесту і неприйняття традиційних основ суспільного життя, що посилює політичні позиції правих.

Повертаючись до соціально-культурного повороту 80-х, можемо констатувати, що принаймні в політичній філософії Постмодерну сформульовано ставлення до принципу справедливості, яке можна вважати альтернативою неоліберальній філософії. Тоді як Гаек твердив, що «соціальна справедливість» — це блукаючий вогник, який спокусив людей відмовитися від багатьох цінностей, що в минулому стимулювали розвиток цивілізації<sup>1</sup>, постмодерніст Дерріда піднявся на захист соціальної справедливості саме тому, що її ідея не раціональна.



Жак Дерріда

Для Дерріда поняття справедливості, як і поняття демократії, не піддається деконструкції, бо ідея справедливості є сама по собі умовою *всякої деконструкції*. Справедливість, постійно підкреслює Дерріда, нагадує дар, щирий подарунок партнеру після закінчення вигідної справи; він «додається» до комерції, обміну, економічного чи правового акту і тим самим підважує засади безсердечного світу взаємовигідності. Так само, як і даріння — віддавання, справедливість існує «поза правом, поза розрахунком та комерцією»<sup>2</sup>. Вчинення справедливості вривається в формальну структуру, порушує загальноприйнятий сухий *порядок*, призводить до того, що у Шекспіра в «Гамлеті» визначається як «the time is out of joint» (приблизно «порвалась связь времен»). Справедливість не розрахована на майбутнє, вона взагалі не *розрахована* і належить не до світу «завтра», а до світу «тепер». Таким чином приймається різновид «месіанізму без релігії, ідея справедливості — яку ми завжди відрізняємо від права і навіть від прав людини — та ідея демократії — яку ми відрізняємо від її актуального концепту та від її визначених на сьогодні предикатів»<sup>3</sup>.

Мірою того, як утверджувався неоконсерватизм в провідних країнах Заходу, протест постмодерну спрямовується проти концепції «кінця історії». Симптоматичною в цьому відношенні була книга Френсіса Фукуями «Кінець історії та остання людина» (1992). Дерріда показує спільність марксистського провіденціалізму з телеологією лібералів, цитуючи такі рядки Фукуями: «Гегель, як і Маркс теж, вважали, що еволюція людських суспільств не може бути безкінечною, але завершиться того дня, коли людство впровадить таку форму суспільства, яка б задовольнила його найглибші та найнеобхідніші потреби. Обидва мислителі визначили «кінець історії»: для Гегеля це ліберальна держава; для Маркса ж — комуністичне суспільство»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Хайек Ф. А. Право, законодавство та свобода. Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії. Т. 2. Міраж соціальної справедливості. К., 1999. С. 101.

<sup>2</sup> Дерріда Жак. Привиди Маркса. Харків, 2000. С. 75.

<sup>3</sup> Там само. С. 117.

<sup>4</sup> Цит. за: там само. С. 126.

Постмодерн прокламує рішучий розрив із ліберально-консервативною та комуністичною есхатологією. Лідери французького Постмодерну в молодості, в кінці 50-х років, пережили ренесанс і кризу марксизму в його новітніх варіантах і не шукають поновлення лівих чи комуністичних ідеалів середини століття, навіть у формі єврокомунізму. Дерріда, який ніколи марксистом чи комуністом не був, написав книжку на захист Маркса уже 1993 року, — але Маркса як *привида*, що вимагає справедливості.

Ставлення до майбутнього — це ставлення до над-людського, над-індивідуального в теперішньому, сучасному, «модерні». Якщо людина знаходить своє «я» тільки в колективності, тільки відчужуючись у надособистісну сферу, доступ до якої можливий лише через повну довіру до цінностей і рішень спільноти, то тоді життя перетворюється на самопожертву і чекання «благої вісті», реалізацію принципів, закладених у «світлому майбутньому».

Постмодерн не створює альтернативного світу політики чи альтернативної лівиці. Він претендує на позицію над усіма політичними світами, зверхньо і іронічно оцінює самі соціальні ідентифікації і оцінки. За цим криється насправді не позиція «над сутичкою», не політична незаангажованість, а прагнення відділити світ соціальних дій, конформних і політично оформлених як елементи світового порядку, від світу моральнісних соціальних оцінок.

Чи перевернула ця постмодерністська ідеологія світ? Чи стала вона симптомом нової ери, яка покінчила як з марксистським, так і з неоконсервативним Другим пришествям? Звертаючись до політичної і економічної реальності, можемо сказати, що кардинального перевороту не сталося. Але якщо йдеться про духовний світ людства і механізми цивілізаційного розвитку, то Постмодерн, можна думати, став важливим симптомом.

Критика Модерну розпочата Горкаймером і Адорно ще в роки війни, і вони обрали як модель для своїх міркувань «Одіссею». На думку авторів «Діалектики Просвітництва», Гомерів Одісей постійно втікає від міфів, щоб рятуватися за допомогою нових і нових міфів. «Саме туга за батьківщиною породжує пригоди, за допомогою яких суб'єктивність — чия найдавніша історія представлена в «Одісеї» — рятується від доісторичного світу»<sup>1</sup>. З цього приводу Габермас зауважує: «Відроджуючі сили, ритуальне повернення до коренів (котре, як показав Дюркгейм, забезпечує соціальну солідарність) є життєво необхідним для колективної свідомості. Однак такою ж мірою необхідний і чисто ілюзорний характер цього повернення до коренів, від яких кожен член родової спільноти — у міру того, як він формує своє Я — повинен постійно позбавлятися»<sup>2</sup>.

В невпинній одіссей людського духу відбуваються прориви до майбутнього через Стікс, що відділяє світ мертвих від світу живих, — адже майбутнє відділене від нашого кінцевого життя Левкадською скелею смерті. Епос Гомера поєднує риси фольклорної оповіді про хитрого суперника богів з поетикою «шаманського лету» через країну богів і мертвих. Мандрі Ісуса Христа по людському світу

<sup>1</sup> Цит. за: Габермас Юрген. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. С. 110.

<sup>2</sup> Там само.

мають риси такої ж священної подорожі, тільки «навиворіт» — в смертному людському світі подорожує Бог в іпостасі Єгошуа з Назарету. Найстрашніше, що його чекало на цьому шляху, — навіть не смертна загроза, а позірنا легкість, з якою йому в пустині Негев сатана пропонував обійти всі труднощі. Спокушання Христа в пустелі — сусідство Бога з нечистим, що є неодмінною ознакою людського існування і надає останньому характер трагічної боротьби.

Постмодерн перетворює на «кінець світу» кожну мить сучасної історії, оскільки кожна мить є водночас «початком світу» — *майбутнього немає*, його щомиті творять живі з того матеріалу, що дає сучасне.

Трагедія людини полягає в тому, що в цей сучасний світ, світ тут і тепер, включене минуле з його жахами, «архаїчними фантазмами та концептами, примітивним концептуальним фантазмом спільноти, держави-нації, суверенності, землі та крові» (Дерріда). В одному тісному суспільстві живуть минулі тисячоліття, і це сповнює його атмосферу тим страхом-депресією, який породжує Люцифера в келії Лютера. Це, на жаль, не метафора, бо сьогодні в одному глобальному суспільстві разом і поруч живуть кати і їх потенціальні жертви. І немає надії на те, що колись всі драми будуть вичерпані, а людство повернеться до втраченого «золотого віку» у вигляді віднайденної Ітаки або побудує «світле майбутнє» з принципів і норм, заданих *apriori* як норми «гідної поведінки» в суспільстві цивілізованих людей.

Нам розв'язувати свої проблеми тут і тепер.

## Мораль і політика

Насамперед необхідно уточнити розхожі загальні припущення відносно того, що політика не знає моралі. Прикладів цинізму політиків різних напрямів і різних епох можна навести багато, Макіавеллі мав багато попередників і послідовників, але приклади самі по собі ще мало про що говорять. Ближче до істини твердження про те, що в сфері політики не діють критерії *істинності* і *хибності*: висуваючи певне припущення чи пропонуючи певний проект, політик керується насамперед міркуваннями ефективності, корисності, успішності, а проблеми моралі відносяться до іншого кола діяльності, і моральнісна та політична оцінки є наслідком оцінювання дії з різних сторін. Бажано, щоб ці оцінки узгоджувались, але судять (точніше, не судять) переможців. Обґрунтовуючи свою концепцію “банальності зла”, Ганна Арендт наводила численні приклади того, як кати — чиновники нацистського апарату смерті поза межами “виконання службових обов’язків” поводити себе як добропорядні містяни і зразкові члени сімей. Маємо одвічну *проблему зла*. Теза “мета виправдовує засоби” давно дискредитована, проте, уже обираючи з двох небезпек меншу, ми обираємо хоч і менше, та зло. Зрештою, в історії була і є не тільки філософськи-теологічна “проблема Достоєвського”, проб-

Загальні проблеми політики як особливості сфери пізнання і людської діяльності торкаються і великої політики, і “малої політики” повсякдення.

лема мети і засобів її досягнення, але й спроби будувати тільки ті соціальні проекти, які вимагають чистих рук. Діячів такого роду, як правило, звинувачують у безжальному фанатичному доктринерстві; згадаймо історію принципу “холодна голова, гаряче серце, чисті руки”. Чи

вдасться поколінням, які будують незалежну українську демократію, уникнути пасток історії?

Ми щодня розв’язуємо проблеми добра і зла практично, не чекаючи результатів загальних теоретичних конструкцій. Корисно, однак, врахувати наслідки абстрактних побудов в суміжних з теорією політики галузях. В логіці знайдено точні відповідники таким поняттям і процесам, як “істина”, “доказ”, “імовірність”, “значення”, “смісл”, “інформація” тощо, а деякі ділянки аналізу пізнавального процесу сформульовано мовою математики. Так, доказ сам може розглядатися як математичний об’єкт, і створена в такий спосіб математична теорія доказу принесла значущі результати. Аналіз т. зв. “природної мови” істотно розширив можливості формальної репрезентації мовних структур і виводить нас на більш широкі загальні задачі. Серед них і побудова формальних аналогів міркувань про добро і зло як про оцінки, що їх не можна звести до фундаментальних понять “істина” і “хиба”. Опис інтелектуальної діяльності людини — там, де можна з застосуванням формальних методів, там, де поки що неможливо, на інтуїтивному, змістовному рівні — не обмежується *логічним* простором, себто категоріями істини і хиби. Так, французький філософ Венсан Декомб розвинув концепцію *політичних* суджень, в якій поняття

добра і зла, задуму і наслідків відіграють основну роль (присвячена цим питанням наукова конференція за участю французьких вчених відбулася 2012 року у нас в Києві). В теоріях подібного ґатунку немає оцінювання на істинність/хибність, зате спільною з теорією пізнання і логікою залишається центральна проблема — об'єктивної оцінки *смыслу* інтелектуальних побудов. А ще ширше — оцінки будь-якого *проекту* або *смыслу історичних подій* (*стану речей*).

Ми розуміємо, що таке “смысл мовного виразу”. Чи можна з тією самою певністю говорити про *смысл історичної події*? Чи можна “читати історію”, як книгу?

Тут корисно звернутися до правових уявлень про інформативні та оцінкові судження. Існує добре знайома правникам різниця між *інформацією про подію* та *оцінковим описом* тієї ж події. В чому логічна різниця між твердженнями “ $2 \times 2 = 5$ ” та “ $\times$  думає, що  $2 \times 2 = 5$ ”? Перше — інформативне — хибне, друге — оцінкове — в той же час може бути істинним. Ототожнення двох типів оцінок — на істинність / хибність та на ефективність — може кваліфікувати як наклеп на будь-яку неприємну інформацію, а це загрожує свободі слова.

В процесі пізнання ми не можемо обійтися без оцінкових суджень, а тим самим і без виразу особистих мотивацій для прийняття чи відкидання певних пропозицій (в широкому значенні цього слова, тобто всього того, що пропонуємо — чи дію, чи певну тезу). В практиці комунікації це нам не заважає, однак, в розлогіх аналітичних дослідженнях це може зашкодити істиннісним оцінкам. Гуманитарій не тільки встановлює певний стан речей (певну ситуацію), але й оцінює її відповідно до своїх настанов. Прийняття пропозиції інформативного характеру здійснюється процесом доказу (доведення), відкидання обґрунтовується спростуванням. Якщо ж йдеться про оцінкову пропозицію, то вона може бути прийнятною або непринятною з різних мотивів, в тому числі суто суб'єктивних. Питається, чи може бути науково обґрунтована оцінка певних подій чи стану речей? Чи *смысл* історичних подій може бути науково встановлений (з використанням процедур доведення і спростування)?

У зв'язку з цим як приклад доцільно згадати обговорення, нерідко вкрай темпераментні, оцінок подій як давньої, так і нашої недавньої історії. Останнім часом небувалої гостроти набула історія епохи Київської Русі, зокрема її епізодів, пов'язаних з іменами Юрія Долгорукого та Андрія Боголюбського. Констатуються недружні щодо Русі акти московських (точніше, Володимирських та Суздальських) князів, — грабунки, спалення церков тощо. З іншого боку, історія не щадить нікого, і моральнісні оцінки спираються на сьгоднішні моральні норми, уявлення про те, що таке добро, а що таке зло. Аналіз мотивацій як в історії, так і сьгодення дозволяє не тільки реконструювати ментальність минулих часів (а тим самим побачити і сьгоднішню ментальність), але й зрозуміти загальний характер владних відносин тієї пори. Суть справи в тому, що владні відносини не є чимось похідним від економіки чи інших видів діяльності людини, поняття “припустимого” і “неприйняттого” утворюються в специфічній сфері відносин, у владній структурі, на основі системи владних відносин. Ці відносини, як вони склалися в князівствах межиріччя Волги

Перше, з чим ми стикаємося, — релятивність моральнісних оцінок.



і Оки, були значно більш деспотичні і авторитарні в вятичських землях, ніж на Півдні, в Києві зокрема; це була архаїчна околиця слов'янської колонізації, до того ж Андрій Боголюбський свідомо обрав собі для князівського “стола” не вічове місто, де воля князя вирішувала все. Розходження між властивим Північному Сходу авторитаризмом та анархічним Півднем поглиблювалися після монгольського завоювання, де владні структури ставали все більш деспотичними під східним впливом. З відносністю владних структур пов'язана і система уявлень про гідність індивіда, про його відносну самостійність щодо норм і прав у спільноті, членом якої він є.

Можна, таким чином, констатувати релятивність владних, потестарних понять, що різняться в окремих країнах і регіонах країни. Чи існують поряд з релятивними нормами також і норми абсолютні, обов'язкові для всіх людей і всіх епох?

Просто кажучи, висловлюючись про щось або роблячи якусь дію, ми викликаємо ряд наслідків, і множина цих наслідків і є смисл дії. Це дозволяє оцінити об'єктивно зміст нашої діяльності. Водночас це і є “макіавеллістська” концепція смислу людської діяльності, оскільки вона рахується тільки з результатами дії, хоча б її складові були б аморальними.

З іншого боку, в кожній групі людей, кожній спільноті, в кожній нації маємо цінності і духовну спадщину, яка непідвладна часові. Є в кожній спільноті речі, що окреслюють простір дозволеного і недозволеного. Недозволеного за будь-яких умов, без жодних винятків, і в цьому сенсі абсолютного.

Прийняття тези про абсолютне в людській моральності ставить препону безмежному моральному релятивізму в політиці, але породжує на практиці і в теорії значні ускладнення.

Тут ми вступаємо в область дискусій, яким уже багато тисяч років. В тій біблійній спадщині, яка у нас досі сприймається як основа легітимації моральнісних і політичних правил, що формують потестарну структуру суспільства, особливе місце займає “Книга Йова”. Як і більш ранні передньоазійські тексти, вона трактує питання про смисл страждань людських.

Питання поставлене на зорі цивілізації.  
І відповіді немає.

# Розум і свобода

*To be or not to be*

## Філософія як мислення про немислиме

Проблема полягає в тому, що неясно, як повинна бути побудована філософія. Більше того, неясно, які питання входять до сфери її повноважень.

Історичний підхід: одне з «вільних мистецтв», залишених в сутінках античної Європи Боецієм, Кассіодором та іншими останніми римлянами заальпійським варварам-германцям, рештки вільної еллінської мудрості, припустимі в фанатичному Середньовіччі, курс наук, що йшов після риторики і передував «вищій науці» — теології. Чи існувала насправді філософія в не-європейських цивілізаціях? Може, філософія — це рудимент європейської середньовічної освіти? Може, не варто його зберігати, тим більше, що сучасні філософи ні про що не можуть домовитися?

Проблемний підхід: при всій різноманітності шкіл і особистостей є близькі або й тотожні проблеми, що їх обговорювали в давнину і обговорюють сьогодні такі несхожі люди. Такі проблеми виникають навколо фундаментальних логічних труднощів пізнання і практики — парадоксів, антиномій або апорій.

Щоправда, викласти філософію у вигляді системи антиномій наважився тільки Кант. Схема Канта доволі штучна, підігнана під його класифікацію суджень і категорій. З точки зору сучасної логіки міркування Канта не є, строго кажучи, доказовими, і частину з них не можна навіть виразити мовою логіки. Але в якомусь інтуїтивному розумінні слова все ж можна говорити про фундаментальні труднощі, які виникають при вживанні найзагальніших понять, що їх відносять вслід за Арістотелем до т. зв. *категорій*. (Що таке категорії за Арістотелем: те, що може бути про все запитаним, але про що не можна питати.)

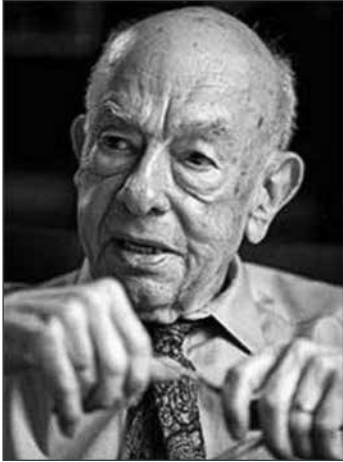
Розглянемо один приклад: буття.

*To be or not to be — this is the question*

До найдавніших апорій відносяться логічні труднощі, пов'язані з поняттям «бути» і «не бути», точніше, «буття» і «небуття» («ніщо»). Історично це, очевидно, вчення Парменіда з Елеї, акме якого припадає на роки шістьдесят дев'ятої олімпіади (504—501 рр. до н. е.). Найвиразніше звучить виклад цього вчення у Псевдо-Плутарха: «Він говорить, що якщо існує щось помимо сущого [«того, що є»], то воно не є суще [«те, що є»]. Але не-сущого [«того, чого немає»] немає в усій цілкупності речей. Так він приходить до припущення, що суще [«те, що є»] не виникло [власне, «позбавлене генезису»]<sup>1</sup>. Зрозуміло з багатьох свідчень, що Парменід

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 278.

намагався розв'язати головну проблему — звідки все виникло, в чому причина сущого, тобто проблему, можна сказати, космофілософську. Він аналізує поняття «бути» і приходиться до висновку, що буття є, а небуття (ніщо) немає. Тут з'являється логічна трудність. Якщо небуття (ніщо) немає, то «те, що є» —



В. В. О. Квайн

це щось єдине, нерозрізняване і на всі сторони симетричне («шароподібне»), що по суті і є висновком парадоксальним: адже почуття свідчать, що існує не єдине, а множинне і багатоманітне.

В античній натурфілософській думці ідея відсутності «ніщо» через її парадоксальність була відкинута, і це породило припущення про наявність «ніщо» як абсолютної пустоти. Пустоті протистояло «буття» як наповненість чимось (речовиною), що й породжує атомізм (існують тільки атоми і пустота, отже, «ніщо» все-таки існує). Логічним джерелом парадоксальності є одночасна припустимість тверджень «ніщо існує» і «ніщо не існує». В сучасній логіко-філософській літературі парадоксальність ідеї небуття проаналізована В. В. О. Квайном, який надав виразу про не-існування форми

$$(Ex) \sim P(x),$$

де  $P(x)$  — предикат «існує». Парадоксальність виразу виявиться тоді, коли ми його прочитаємо: «існує такий  $x$ , що  $x$  не існує». Краще буде видно парадоксальність, коли ми запишемо предикат існування (« $x$  існує») як  $E(x)$ :

$$(Ex) \sim E(x).$$

З точки зору Квайна (і Канта) парадоксальність твердження про неіснування є наслідком того, що ми розглядаємо існування як властивість об'єкта. Але існування взагалі не є предикатом (властивістю).

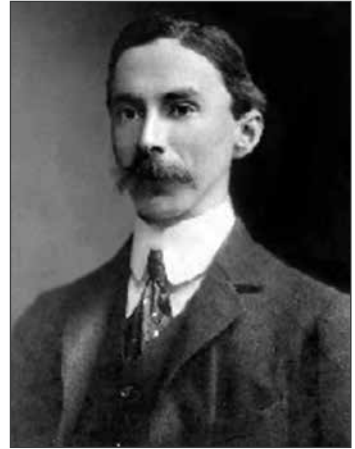
Апорія не існування — не просто логічна трудність, яку треба подолати шляхом «уточнення понять». Це — фундаментальна проблема релігії, проблема теодицеї. Кант саме через розгляд її показував логічну неможливість «онтологічного доказу буття Бога». Цей останній «доказ», поширений в Середні віки, полягав у тому, що Бог за визначенням є сукупність усіх чеснот; а існування (буття) безсумнівно належить до чеснот; отже, сукупність всіх чеснот включає існування; отже, Бог існує. Наведу відповідні міркування Канта: «Я відповідаю: ви впали в суперечність уже тоді, коли ви ввели поняття існування, під яким би іменем воно не ховалось, в поняття речі, яку ви збирались мислити лише як можливу»<sup>1</sup>. Кант усуває парадокс, вводячи розрізнення між аналітичними і синтетичними судженнями — ключові поняття своєї філософії. Він показував, що дефініція будь-якого об'єкта не може бути аналітично істинною, бо додає до його поняття щось нове, в той час як твердження про існування об'єкта не додає до його поняття нічого. І тут, для підтвердження не-синтетичності поняття існування, він пускає в оборот

<sup>1</sup> Кант Иммануил. Критика чистого разума // Сочинения. Т. 3. М., 1964. С. 520.

знаменитий свій жарт: «Сто дійсних талерів не містять в собі ні на йоту більше, ніж сто можливих талерів»<sup>1</sup>. Сто талерів в уяві і в реальності мають ті ж самі властивості, але реальні талери існують, а можливі — ні.

Наведені міркування Канта показують, наскільки серйозні теоретичні засоби філософ змушений був залучати, щоб справитися з проблемою предиката «існує». Зрештою, йшлося не про жарти, а про дуже вагомі і небезпечні речі — про докази існування Бога. Як відомо, Кант, як йому принаймні здавалось, знайшов ці докази лише в сфері так званого «практичного розуму», тобто сфері практичної дії і моральності.

З логічної точки зору виключення буття з числа предикатів не виглядає найкращим розв'язанням проблеми, оскільки формально «бути» — таке ж дієслово, як і, скажімо, «літати». Проте, вирази «відьми літають» або «Пегас є кінь з крилами» як характеристики відповідних об'єктів можуть бути істинними і тоді, коли ми не припускаємо, що відьми і Пегас існують. Необхідність строгого розрізнення тверджень про існування об'єктів і тверджень про їх властивості показував Б. Расселл на прикладі речення «Нинішній король Франції лисий». Це речення хибне, але звідси не випливає, що його заперечення («Нинішній король Франції не лисий») істинне. Парадокс, на думку Рассела, розв'язується завдяки ретельному логічному аналізу. Щоб виявити структуру цього речення, треба записати його в такій формі:



Бертран Расселл

Існує такий  $x$ , що  $x$  є король Франції, і  $x$  лисий.

Речення, які неявним чином містять припущення про існування, необхідно сформулювати в такий спосіб, щоб твердження про властивість і твердження про існування були структурно виокремлені. Тоді якщо навіть речення про властивість істинне, а хибне тільки речення про існування, то складне речення в цілому (кон'юнкція двох речень) хибне.

Кантове розрізнення апріорних та апостеріорних суджень, аналітичного і синтетичного може бути уточнене сьогоdnішніми лінгвістичними уявленнями: згідно з Хомським, аналітичні речення означають *мовну компетенцію*, синтетичні — *позамовну*, скажемо так: *когнітивну*. Звідси прагнення розв'язати парадокс шляхом упорядкування логічного апарату (розрізнення мовних та метамовних «поверхів» комунікації, заборона вживати предикат існування тощо.

З іншого боку, проблема «ніщо» несподіваним чином виникла в сучасній фізиці, що свідчить про більш ніж мовні витoki парадоксів буття і небуття. Для Ньютона наявність пустоти або «ніщо», через яку з безконечною швидкістю на безконечні відстані діють сили, була тією пасткою розуму, на якій кожен мусив капітулювати перед ідеєю чуда і Бога. Однак фізики спокійно мирилися з концепцією дальності через «ніщо», незважаючи на те, що явно були сформульовані і залишалися нерозв'язними гравітаційний та світловий парадокси — всі тіла під

<sup>1</sup> Кант *Иммануил*. Критика чистого розуму // Сочинения. Т. 3. М., 1964. С. 522.

дією тяжіння повинні були б зібратися в одне місце, а небо повинно було б бути безконечно світлим. Теорія відносності, яка відкинула потребу в ефірі і дальності, розв'язала також і ці парадокси. Але релятивістська космологія і квантова електродинаміка неначе повертають нас до ідеї (планкеонного) ефіру, постулюючи наявність «ніщо», зрозумілого, проте, як «відносне ніщо» і «потенційне буття». Зрештою, немає підстав говорити про те, що з теорією вакууму просто повернулася давня ідея пустоти як реальності «ніщо». Щоб пояснити суть теоретико-вакуумних уявлень, треба спершу звернутися до понять фазового простору, симетрії і т. д., що набагато ускладнює розуміння проблеми. Тим не менш розмови про вакуум так чи інакше неминуче повертають нас до теми «ніщо».

Зате в філософії з'являється нове поле досліджень і дискусій, пов'язаних з поняттям «буття» і «ніщо». Йдеться про проблеми *людського буття*, або, за Ясперсом, проблеми життя, смерті і вини. Книга Жан-Поля Сартра під назвою «Буття і ніщо» вийшла 1943 р. в окупованій Франції і витримала за кілька років більше десятка видань. Більш тривалим, здається, виявився інтерес до іншого автора, який (безпідставно, тільки на основі спільності тематики) відноситься до тієї ж школи «екзистенціального аналізу». Йдеться про чи не найтемнішого і тим не менш одного з найпопулярніших філософів ХХ ст. — Мартіна Гайдеггера.



Мартін Гайдеггер

В 20-х роках Гайдеггер починав із загальноприйнятої тоді позиції: «ніщо» і взагалі негачія, заперечення є всього лише дія в людській свідомості. Реально ніщо не відповідає «відсутності» — тільки коли ми щось шукаємо і не знаходимо, має сенс говорити слово «немає». Однак пізніше він переглядає ці свої позиції у зв'язку з тим, що надає все більш суб'єктивного тлумачення буттю. Адже *для людини «бути» і «не бути»* — це все одно, що *жити і не жити*. Смерть переміщується всередину буття як можливість, що до неї спрямоване все життя людини. З'являється вираз «буття до смерті» («до» — в розумінні «спрямоване до»): «Буття до смерті як заступання в можливість на-самперед робить можливою цю можливість і як таку її вивільнює»<sup>1</sup>. Ніщо-смерть є таким чином реальністю, яка супроводжує *Я* як постійна тривога — не

менш самостійна реальність, ніж саме життя.

Отже, різноманітні постановки питання і різні уявлення про прийнятність відповіді — і якийсь один вузол проблем, що виростають із парадоксальності питань і відповідей.

(Сюди ще: проблему Гамлета

— і опис екзистенційних та посесивних дієслів у лінгвістиці, зокрема Бенвеністом.

— Щоб висновок був: лінгвістика описала нам реалії, а в логіко-філософському аналізі найважливіше — норма.

— «Психологізм» і «формалізм»).

<sup>1</sup> *Хайдеггер Мартин. Бытие и время. М., 1997. С. 262.*

## Те, що є, і те, що повинно бути

Ми можемо описати, що вважається нормальним у ескімосів, австралійських аборигенів, індіанців Америки, давніх римлян і так далі до сьогодення, але чи маємо ми право на цій підставі вважати, які норми хороші, прийнятні, відповідають людській сутності, а які не відповідають? Відомо, що найкраще знають юридичні норми юристи та злочинці; в другому випадку — а нерідко і в першому — реальна поведінка цих людей не має з нормами нічого спільного. Керуючись міркуваннями про те, що норму можна співставляти тільки з нормами, філософи і науковці пішли по шляху відтворення норм (структур) та їх взаємного порівняння. Так, багаті на деталі стародавні сюжети дослідник повинен «розкрити», показавши їх скелет — структуру, зв'язати їх з міфами і ритуалами і, порівнявши з аналогічними, тим самим пояснити їх природу.

Можна скільки завгодно описувати добрі і злі вчинки людей різних епох і народів, але це не наблизить нас до розуміння, що таке добро, а що є зло.

Як приклад аналізу людської особистості в різних її вимірах візьмемо схему Еріха Фромма<sup>1</sup>, відомого не тільки як філософ і психоаналітик, але й як авторитетний лікар-практик. Схема Фромма співпадає з класифікацією типів комунікації, запропонованою американським логіком і філософом Серлем.

## Семіотика чи семіологія

На які витоки слід орієнтуватися при визначенні основних напрямків точного чи якомога більш точного аналізу філософських проблем науки і культури? Починається теорія з загальної семіотики, з визначення понять «знак», «значення», «смысл». При цьому дослідники вимушені обрати орієнтацію на одне з двох джерел сучасної теорії знаків і значень: або на лінгвістичний структуралізм де Соссюра — Бенвеніста, або на логічну традицію від Фреге, а краще від Пірса до наших днів, — тобто на *семіологію* чи на *семіотику*. Однак тут є серйозні розходження в вихідних позиціях. Соссюрівський структуралізм виходить із понять «знак» і «значення», тоді як логічна семантика від початку оперує поняттями «знак», «смысл» і «денотат» (значення як позначуваний об'єкт). Надійнішою уявляється орієнтація на математичну за своєю методикою логіку, а з нею на математику і природознавство взагалі, мірою можливостей розширюючи здобутки семантичного аналізу на непевну гуманітарію. Але варто зазначити, що за першими термінологічними розходженнями обох семіотик криються серйозні загальні розходження: адже для логіко-математичних розвідок не релевантними виявляються розрізнення між мовою і мовленням, такі істотні для гуманітарії. Адже математик, здавалось би, цілком може прийняти тезу про те, що для правильного мовлення цілком достатньо мати мовну компетенцію, оскільки реальна математи-

<sup>1</sup> Див.: Фромм Ерих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. Коментар до схеми, її узагальнення та зв'язок з теоріями мовленнєвих актів див.: Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття. К., 1997.

ка — це лише розгортання правил чи норм, неявно заданих у фундаменті теорії. Що це не так, показали вже теореми неповноти.

Можна висунути і інші міркування, що змушують віддати перевагу гуманітарним, тобто лінгвістичним та культурологічним джерелам семіотики. Орієнтація на науку як джерело загальних семіотичних уявлень цілком природна. Але не тому, що з точної науки пішло до гуманітарії поняття структури: наука в даному випадку є джерелом натхнення для гуманітарії тому, що вона є найважливішим засобом раціоналізації духовного світу взагалі. Структурний же аналіз є спробою раціоналізації світу людської культури. Раціоналізація тут несе з собою звуження області пізнаного до тієї сфери знань, які можна виразити мовними засобами (хоча зрозуміло, що сфера інтуїтивно пізнаного набагато ширша). Наука взагалі є те, чому можна навчитися, і навчитися кожному нормальному індивіду. Тому вона обов'язково має на увазі чітку вираженість знань у словесній чи іншій мовній знаковій формі.

Тому в подальшому ми будемо орієнтуватися саме на гуманітарні структуралістські витоки точних методів семантичного аналізу, а уточнення їх для потреб точних наук будемо розглядати як окремих випадок, коли різницю між мовою і мовленням можна ігнорувати.

Знакова чи не знакова природа мови? Хомський проти де Соссюра.

### **Позитивна наука і позитивізм.**

#### **Яка наука відповідає нормам науковості?**

Звернення до доказовості в логічному варіанті (логічний емпіризм) як наслідок орієнтації на норму (структуру), а не на факти. (Історичне і логічне.) Апеляція до фактів — позитивізм у широкому значенні слова. Позитивізм власне (як філософія).

Незважаючи на застереження Канта щодо того, що норму не можна виявити в емпіричному матеріалі, пропонується все ж звертатися до наукової емпірії остільки і настільки, оскільки і наскільки треба в будь-якій галузі користуватися доказами і аргументами. Розбираючися в трансцендентальних проблемах, доводиться приймати і відкидати певні положення, і робити це слід за такими ж правилами, як це робиться в науці.

Часто підхід, що має аналогії з наукою, називають позитивістським. Можна прийняти і цей термін, якщо мати на увазі, що в філософії прийняття і відкидання гіпотез повинно бути аналогічним до такого ж процесу в так званій позитивній науці, тобто процесу *доказу*. Доказ — чи з посиланням на факти, чи шляхом абстрактних логічних міркувань — є доказ і в математиці, і в праві, і в інженерній діяльності, і в медицині, і в філософії. В цьому сенсі серйозна філософія, що спирається на факти і логіку, є позитивістською чи краще *позитивною*.

Однак треба зазначити, що позитивізмом називають звичайно не просто науковий підхід до філософських проблем, а й певну епістемологічну концепцію, близьку до традиційного агностицизму. Згідно з нею, в науковій теорії не йдеться про істину як відповідність знання і реальності, а лише про можливість передбачити результати спостереження чи експерименту;

Існують суто позитивістські моделі емпіричного обґрунтування, які близькі до «Копенгагенської інтерпретації» квантової механіки і не втратили значення до цього часу. Найгострішими суперечки навколо позитивістського тлумачення теоретичної фізики були в двадцятих-тридцятих роках минулого століття, в часи завзятих дискусій між Ейнштейном і творцями квантової механіки, насамперед Бором. Слід зазначити, що ці дискусії не з меншим жаром продовжуються і сьогодні, супроводжуючи спроби поєднати Ейнштейнову теорію гравітації з квантовою теорією поля. «Релятивісти» вірять в об'єктивний смисл формул теорії, «квантовики» ставляться до нього скептично<sup>1</sup>. Справа в даному випадку не в тому, яка з сторін має рацію, а в тому, що подібні дискусії вічні, і йдеться не просто про поєднання квантових принципів з класичним детермінізмом, а про суперечність, яка відтворюється знову і знову в процесі розвитку науки. Ті ж проблеми обговорювалися на зорі класичної механіки: в реальність своїх формул вірив Галілей, а конвенціоналістом («позитивістом») був його противник кардинал Беллармін. Перед нами чергова антиномія — суперечність між прагненням теорії пояснити світ і вузько практичним призначенням і емпіричними засобами підтвердження чи спростування теоретичного апарату.

З погляду наукової практики результати теоретичної роботи формулюються у вигляді певних схем чи формул, які можуть бути співставлені з фактичними даними (мають *емпіричну інтерпретацію*). Емпірична інтерпретація завжди часткова, тому що не всі знаки і комбінації знаків, представлені в теорії, мають відповідники в досвіді. Виходячи з цієї обставини, великий німецький математик Давид Гільберт сформулював програму т. зв. фінітизму, що стала найбільш адекватним виразом уявлень, вище названих позитивістськими у вузькому значенні слова. З точки зору Гільберта всі елементи загальних положень науки, зокрема вираженої мовою математики, мають лише те значення, яке їм приписане аксіомами; він жартома говорив, що замість слів «точка», «лінія», «площина» в геометрії можна говорити «стіл», «стілець» і «пивна кружка» — нічого не зміниться, якщо зміст цих останніх слів буде визначений виключно аксіомами геометрії, а не невизначеними асоціаціями, пов'язаними з повсякденним побутом. Але тим не менш серед елементів формалізмів, прийнятих в теорії, є *реальні*, яким відповідають певні речі чи події в досвіді, і *ідеальні*, яким ніщо в досвіді не відповідає.

Для Гільберта реальними елементами були, наприклад, числа і арифметичні дії, хоча про співставлення світу чисел і світу речей не можна говорити як про прості співвідношення теорії і досвіду. Але саме ідеальні елементи містять вільно сконструйовані припущення й ідеалізації, які дозволяють робити найсміливіші кроки в теоретичному поступі. І водночас вони є найнебезпечнішим елементом



Давид Гільберт

<sup>1</sup> Див., наприклад: Хокінг Стивен, Пенроуз Роджер. Природа пространства и времени. СПб., 2007.



пізнання, бо з ідеальними об'єктами пов'язані найдалекосяжніші і найфантастичніші припущення. Прикладом може бути поняття безконечної множини, яку ми розглядаємо за аналогією з кінцевими множинами. Щоб не припуститися помилок, слід бути з ідеальними об'єктами максимально обережним. Цьому слугує запропонований Гільбертом так званий фінітний метод міркувань, який виходить із того, що хоча множина і безконечна, зате слово «безконечна множина» кінцеве, і з ним можна оперувати як з кінцевим об'єктом. Ця позиція не зовсім бездоганна, оскільки невідомо, чи можна сформулювати такі правила використання слова, що позначає ідеальний об'єкт, щоб можна було робити висновки, спираючись тільки на ці правила. Зрештою, вся концепція значення, остаточно визначеного правилами аксіоматики, побудована на подібних припущеннях. Важливо мати правила переходу від вихідних даних (фактів) до передбачуваних наслідків, а що говорять ці формальні перехідні процедури про реальність, не має значення. Теорія являє собою цю сукупність процедур (насамперед математичних), що можуть мати єдине значення — практичну ефективність. Такий погляд, як правило, і вважається позитивістським.

## Філософія свободи

Вся Кантова теорія «чистого розуму» виростає з його спроби розв'язання епістемологічних і моральнісних проблем в душі Просвітництва, — чи, як би ми сьогодні сказали, в душі Модерну. Теорія Канта спрямована проти консерватизму такою ж мірою, як і концепції англійських емпіристів. Варто нагадати, що говорив про нього Маннгейм: «Кант — це філософ Французької революції не тому, передусім, що він симпатизував її політичним цілям, але тому, що форма його думки (що знайшла вираз, скажімо, в його понятті «рацію», в вірі в сталий прогрес, в загальному оптимізмі і т. д.) належить до того ж роду, що й форми, які складають рушійну силу діяльності французьких революціонерів. Це та сама форма діяльного освоєння світу»<sup>1</sup>. Постановку питань варто диференціювати, маючи на увазі ту обставину, що проблеми моральнісного характеру не зводяться до проблем когнітивних. Зведення мислителями Просвітництва всіх проблем до пізнавальних привело до парадоксальної формули Спінози «свобода є пізнана необхідність», що ліквідувала різницю між вибором на волі і вибором у концтаборі. Маємо віддати собі звіт, що людське буття має багато вимірів, і лише схематично можна виділити виміри пізнавальний, практичний (вольовий) і чуттєвий, в кожному з яких свобода має свої визначення.



Іммануїл Кант

При всій різноманітності питань, що обговорюються в філософії, — одне варто зауважити:

- Всі абстрактні проблеми виводять на головну — проблему природи людини.
- Суттю проблеми людини є проблема свободи.

У Канта це найкраще видно. В «Критиці чистого розуму» Кант формулює проблему таким чином: «Можна уявити собі тільки два роди причинності щодо того, що відбувається, — *природну* причинність і *вільну* причинність. Перша є зв'язок одного стану в чуттєво сприйманому світі з іншим, попереднім станом, за яким перше слідує згідно з правилом. ...Навпаки, під свободою в космологічному сенсі я розумію здатність самочинно починати стан...»<sup>2</sup> Кант підкреслює трансцендентальний характер проблеми, беручи при цьому до уваги свободу як незалежність від темних внутрішніх інстинктів: «Свобода в практичному сенсі є незалежність волі (Willkür) від примусу імпульсами чуттєвості»<sup>3</sup>. Розв'язання антиномії Кант,

<sup>1</sup> Мангейм К. Консервативная мысль // Карл Мангейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 582.

<sup>2</sup> Кант Иммануил. Сочинения: в шести томах. М., 1964. Т. 3. С. 478.

<sup>3</sup> Там само.

природно, бачить на шляху розрізнення явищ і речей в собі: причинний світ є лише зв'язок явищ нашої свідомості.

Звідси антиномія свободи як антиномія буття і норми. «Розсудок може пізнати про природу тільки *те, що в ній є*, було чи буде. Неможливо, щоб в природі щось повинно було існувати інакше, ніж воно дійсно існує у всіх цих часових відношеннях; більше того, якщо мати на увазі тільки природний хід подій, то повинність (рос. *должествование*. — М. П.) не має жодного сенсу. Ми не можемо навіть питати, що повинно відбуватися в природі, так само як не можна питати, які властивості повинен мати круг; ми можемо тільки питати, що відбувається в природі і які властивості має круг»<sup>1</sup>. Ці положення Канта покладено в основу його метафізики моралі. «Воля є рід причинності живих істот, оскільки вони розумні, а свобода була б такою властивістю цієї причинності, коли б остання могла діяти незалежно від сторонніх причин, що її визначають, тоді як природна необхідність була б властивістю причинності позбавлених розуму істот визначатися до діяльності впливом сторонніх причин»<sup>2</sup>.

Американці, зіткнувшись в ході війни і після неї в Японії з зовсім іншими, ніж їхні, поведінковими уявленнями, змушені були ввести в підручники японської мови опис поведінкових норм, незрозумілих європейцям. Так, японець не стане виправдовуватися, якщо він ненароком причинив комусь неприємність; від нього вимагається не доводити свою невинуватість, а зробити все, щоб якомога зменшити дискомфорт від того, що мимоволі сталося. Нещодавно ми бачили по телевізору, як китайський прем'єр вибачався перед пасажирами залізниці, що внаслідок снігових заносів не могли виїхати із станції. На початку ХХ ст. перший міністр китайської імператриці подав у відставку після повені, за яку, звичайно, ніяк не міг відповідати. Ці поведінкові норми нагадують про давній звичай карати того, хто приніс погану звістку. Перша задача — усунути дискомфорт, а не виявити відповідального. Свобода дій, таким чином, може бути обмежена обставинами набагато більше, ніж в європейській моделі.

Міркування про свободу виходять із припущення про повноправний і самостійний цілісний суб'єкт дії, обтяжений лише засобами і наслідками дії. Наведене вище застереження Канта про обмеження суб'єкта внутрішнім чуттєвим хаосом (*Willkür*), «внутрішньою неволею», як правило, не береться до уваги. Звичайний хід міркувань про свободу і відповідальність виходить із прийнятого в європейській культурі уявлення про те, що існує суб'єкт, він чинить певну дію, спрямовану на когось чи на щось, і ця дія має наслідки, за які людина відповідає (якщо вона мала вибір і діяла за власною волею). Така структура відобразилася і в мові: підмет — перехідне чи неперехідне дієслово — доповнення. Однак сама ця мовна схема утвердилася тільки на певному етапі культурного розвитку і є виразом суто європейських уявлень.

Як припускають — дуже обґрунтовано — лінгвісти, описаному вище сучасному мовному типу — його називають номінативним — передував тип мовних структур, що його називають активно-інактивним. Якщо сьогодні найважливішим питанням, на яке має відповісти структура мовного повідомлення, є питан-

<sup>1</sup> *Кант Иммануил*. Сочинения: в шести томах. М., 1964. Т. 3. С. 487—488.

<sup>2</sup> *Kant Immanuel*. Werke in sechs Bänden. Band III. Moskau, 1997. S. 220.

ня «хто, який суб'єкт зробив», «що зробив» і «на що діяв суб'єкт», то в дуже давні часи переважала інша схема, для якої обов'язково треба було знати, чи діяла жива, активна істота (включаючи рослини), чи «інактивна». Іменник тоді структурно не відрізнявся або майже не відрізнявся від дієслова, в дієслові, коли воно оформилось, не було ознак часу, а були лише ознаки закінченості чи незакінченості дії, в іменниках не було показників числа і т. д. Звичайно, не можна ототожнювати структур комунікації, до яких належать мовні, із структурами мислення. Але можна припускати певні зв'язки структури повідомлення з пануючими міфологічними уявленнями про те, що важливо знати слухачеві, а що не важливо. Принаймні характеристику останніх відомий лінгвіст К. Уленбек давав переконливу: «для примітивного мислення вищою причиною є не той, хто фактично робить дію, а таємні сили, що діють помимо людини, яка служить для них тільки слухняним і пасивним знаряддям»<sup>1</sup>. Цій стадії розвитку свідомості людини відповідають уявлення про *різні сили*, що здійснюють свій вплив на людину в ході її життєвої діяльності.

Як переконливо показав французький соціолог і етнолог Марсель Мосс, на відміну від психологічного Я, наявного у всі часи у людей всіх культур, на певній стадії розвитку з'являється *особа*, по-латині *persona*, що є в певному розумінні абстрактним об'єктом. Особа — це наче двійник, дзеркальне відображення реальної особистості в системі суспільних відносин, ніби концентрований вираз ролі, яку дана особистість відіграє в суспільстві. Саме ця постать-роль була суб'єктом правових і моральнісних вчинків реальної людини. Корінний римлянин як персона мав усі права громадянина, включаючи право на маску (по-латині *persona*, власне, і значить 'маска').



Марсель Мосс

«Особа» за Моссом дуже подібна до ідеальних об'єктів за Гільбертом, будучи немов би абстрактним двійником людини в соціумі і концентруючи в собі всі соціальні сили. Ця обставина змушує замислитися: чи не надто некритично ми приймаємо припущення, подібні до програми фінітизму? Тому можна одразу зробити застереження: насправді ми можемо вважати, що ніякого подвоєння Я немає, існує тільки один і той же суб'єкт, Я, — він же реальний громадянин, що має права і зобов'язання в спільноті, він же і психологічний індивід, і всім у всі часи зрозуміло без пояснень, де Я, а де не-Я. «Персона» є не більше ніж абстракція, але абстракція персони вводиться реально в суспільстві й ідеально — в уявленнях людей там, де воно (суспільство) прагне виокремити Я як соціальну одиницю і наділити її свободою, правами і відповідальністю.

Вводячи абстракцію персони, римляни могли будувати правову систему, що стала основою європейських правових норм. Всі ці норми відтепер застосовувались до римських громадян однаково, як до представників соціальних ролей, як до персон (осіб), що мають права і обов'язки. Введення правових норм в соціаль-

<sup>1</sup> Цит. за: Климов Г. А. Очерк общей теории эргативности. М., 1973. С. 206.

ний побут ніби подвоювало світ соціальних сутностей — поряд з абстрактними масками-персонами існували живі люди, і до них уже застосовувалися не закони, а моральнісні оцінки. Як зазначав Мосс, в Римі з'являються не тільки правові норми, але й відмінні від них норми моральнісні. Якщо за порушення перших санкцією є покарання, то за порушення других — сором і покаяння. Така традиція з'являється з стоїцизмом і безпосередньо переходить в християнство.

Слід, однак, зазначити, що з Римі співіснували з новітніми правовими і моральнісними нормами також і архаїчні, пов'язані з нерозділеними морально-правовими *mores*. Так, плебеї, добившись рівних прав з патриціями, не мали старовинних різниць у соціальному становищі, які неформально зберегли нащадки знатних сімей. Римлянин мав три імені, що визначали його соціальні координати: родові ім'я, власне ім'я та *cognomen* — особисту кличку, яка давалась йому його племенем. Так зване «власне ім'я» — це одне з визначеного числа імен, що вживалися в даному роду і належали предкам; присвоєння цього імені прив'язувало римлянина до предків (хоча мертві не мали імен, вони були просто множиною духів — *pluralia tantum*). Особистість покійні предки немов би здавали в архів — вона зберігалася в домі у вигляді воскових масок, які, на жаль, не збереглися. Колишні плебеї цих традиційних уявлень і норм не мали. В побуті римлян-квіритів разом з термінологічними традиціями зберігалися архаїчні класифікації і уявлення про особливі сили, що діють через людину.

З наданням прав римських громадян всім вільним *перегрінам* ситуація ще більш ускладнилася, — вчорашні чужинці незаконно брали собі родові імена, присвоюючи не належне їм минуле. Тим не менш залишалось основне завоювання Рима, засноване на протиставленні статусу вільної персони статусові раба. У раба немає персони, немає особистості, немає свого тіла, предків, імені, майна; вільний громадянин має все це, що й робить його носієм свободи, здатним до вільного рішення. Треба зазначити, що ніде так різко не були протиставлені раб і вільний, — адже у слов'ян, наприклад, глава сім'ї (*домовладика*) мав право на життя своєї чаді, включаючи і дітей, і рабів, існував самозаклад, і статус вільного не так вже сильно відрізнявся від статусу підневільного. В Римі можна було продати вільного за скоєні ним злочини в рабство тільки *Trans Tiberim*, за межі Риму, а право на життя дітей давно було ліквідовано, хоча власність вони мали тільки частково, як *пекулій*, аж до імператора Августа. Такою ціною купувалась в історії людська свобода і гідність.

Пережитки нерівноправності існували на рівні великої сім'ї, *фамілії*, до якої входили також і раби і вільновідпущеники і яка збиралася щоденно на обід (*цену*). Характерно, що громадяни зобов'язані були реєструвати в державній інстанції свій, так би мовити, обідній осередок з усіма його учасниками, а з часів імперії держава і прямо контролювала перебіги обідів. Паралельно розвивалася і *анти-структура* — система осередків, ґрунтована на харчевнях, де учасники були нерідко прямо кримінальні елементи (карнавальний, «сміховий» світ). Але будувалося все за старовинними правилами і нормами.

Людина, таким чином, неначе розпадалася на елементи відповідно до того, до яких об'єднань вона входила. Зауважимо, що латинське *individuum* означає точнісінько те саме, що грецьке *ατομος*, — 'неподільний'. Людський індивід є ніби ато-

мом цілісної спільноти, що є первинною відносно нього, — і до скількох спільнот він входить, стільки елементів складають його внутрішню сутність. Стільки раз йому доводиться приймати рішення, стільки в ньому свобод і вимірів відповідальності. Поняття особистості розмивається, розмивається тим самим свобода і відповідальність.

Таким чином, ми бачимо наявність в історії цивілізації численних типів свободи, що залишають слід в поверхневих «культурних стратегіях», пов'язаних з глибинними поняттями і практиками свободи (див. Анна Вежбіцка). Ці поняття і культурні стратегії дуже різняться, але залишаються культурними універсалами. Бо щоразу породжуються нові внутрішні обмеження свободи, а отже, нові антиномії. Однак оскільки свобода є сутністю життя, а неволя — тінь смерті, людина змушена щоденно йти, за словами Гете, на бій за щастя і свободу, щоб бути гідною їх.

Порівняння тих структур, які відповідають ідеї цілісного відповідального суб'єкта чину, дозволяє зрозуміти особливості цивілізаційних типів і тієї глибинної семантики, що визначає поверхневі структури в кожному конкретному випадку.

## Розум, етика, політика

У квітні цього року Німеччина відмічала сторіччя з дня народження Густава Гекмана; сторіччя з дня народження Віллі Айхлера відзначалось минулого року;



Леонард Нельсон

давно відзначено також ювілей їх учителя Леонарда Нельсона. Імена цих філософів, педагогів і політиків, на жаль, більшості читачів нічого не скажуть. А якщо говорити про події, то найвизначнішою з них була недавня перемога на виборах соціал-демократичної партії Німеччини, і розповідь про трьох згаданих людей може бути до неї культурно-політичним коментарем.

Родина Нельсонів була добре відома в ліберальному інтелігентному суспільстві Німеччини: їх берлінський дім збирав вчених, музикантів, літераторів. Батько, радник юстиції, перекладав з італійської поезію Мікеланджело, мати походила з родини, яку уславили і математик Лежен-Діріхле, і обидва Мендельсоны — філософ і композитор. Ім'я Леонарда Нельсона знайоме кожному, хто вивчав основи математики: парадокс Нельсона—Греллінга увічнив імена двох молодих філософів, що зайнялись модними в академічних колах початку століття логікою і теорією множин. Тоді

почалась пора бурхливого розвитку досліджень формалізованих мов, що підготувала комп'ютерну еру і сприяла розквіту філософії логічного позитивізму. Нельсон вибрав зовсім інший шлях. По-перше, його цікавили політика, право і мораль. Перша світова війна спочатку здалась йому крахом розуму, потім він дійшов висновку, що це — крах нерозумного суспільства, і почав пошуки наукового обґрунтування ідеалів такого ладу, який був би водночас розумним і моральним. По-друге, спираючись на розумні критерії, як і його колеги — логіки та математики, Нельсон тим не менш не став будувати схем, схожих на геометричні. Він почав вчити своїх студентів здобуванню істини в дискусії, діалозі, зважуванні всіх «за» і «проти», — «сократичному методу». Нельсон був певен, що на такому шляху переможе природне прагнення до істини.



Паскуаль Йордан

Після перших же відвідин лекцій Нельсона назавжди захопився цим методом Густав Гекман, що вивчав у Геттінгені право, а також фізику у Борна і математику у Ландау. Гекман, співучень і приятель таких видатних вчених, як Паскуаль Йордан та Вернер Гей-

зенберг, став послідовником Нельсона і членом створеної ним 1917 р. соціалістичної організації «Міжнародний молодіжний союз» (ММС), куди увійшов також і Греллінг. Організація була крихітна, і взагалі все це діялося у вузькому колі, в університетському містечку на порослому лісом пагорбі над середньовічними вуличками Геттінгену і з погляду дозрілого політика було радше грою. Але це була особлива високоїдейна гра.

Нельсон був людиною граничної чесності. Його життєвим і теоретичним принципом була єдність слова і діла. Члени ММС повинні були займатися політичною роботою в соціал-демократичній партії, відкрито порвати з релігією, бути вегетаріанцями, не пити спиртного і не палити. «Сократичний метод» Нельсон обрав у своїй педагогіці не випадково. Він прагнув виховувати внутрішньо вільних людей високої культури, здатних на самостійні рішення. Нельсон створив школу для дітей і дорослих, де всі жили як одна сім'я, дотримуючись строгого порядку, і вчилися в активних пошуках істини.

Непримиренність і ригоризм Нельсона сполучались із здатністю до компромісів. Гекману, що походив з консервативної протестантської сім'ї, не подобалась соціал-демократична партія, і він не хотів до неї вступати. Нельсон переконував його: «Уявіть, що ви прийшли до ресторану обідати і мусите вибирати лише те, що є в меню». «Але якщо м'ясо несвіже?» — заперечив Гекман. «Нічого, якщо ви справді голодні, з'їсте і несвіже», запевнив Нельсон. Гекман став соціал-демократом. Зрештою, швидко СДПН оголосила несумісним перебування в партії з участю в гуртку Нельсона.

Чому ж так важко складались стосунки групи Нельсона з соціал-демократією? Нельсон не був марксистом і взагалі належав не до тієї філософської лінії, що вела родовід від Гегеля, а до альтернативної їй, яка спиралась на спадщину Канта. А за цим стояли глибоко протилежні ідейні настанови.

Німецька соціал-демократія, на відміну від російських більшовиків, належала до демократичних течій соціалізму. Але марксизм залишався і у неї офіційною ідеологією. За вірою в марксизм як вище досягнення людської думки стояли переконання, що соціалізм знайшов ту світову силу, той клас, ту об'єктивну необхідність, яка прокладає собі шлях через історію і до якої треба свідомо приєднатись. Леонард Нельсон не вірив у долю. Життя, в тому числі і велика політика, ближча до гри, де можливі величезні стратегічні виграші і страшні поразки. Людина може міняти хід історії і на щастя, і на горе іншим людям.

Це було індивідуалістичне переконання, успадковане від лібералів, і соціалізм Нельсона мав дійсно не револю-



Вернер Карл Гейзенберг

Суспільство має бути побудоване в такий спосіб, щоб ані злидні, ані насильство, ані національна та інша спільність не принижували людської гідності жодного його члена.



ційне і класове, а ліберальне і етичне спрямування. Напружені шукання гуртка Нельсона були спрямовані не на пошуки об'єктивних тенденцій світового розвитку, а на наукове обґрунтування ідеалів, які можуть стати вищими цінностями в політиці, моралі і праві. Нельсон доводив, що такою вихідною цінністю має бути *гідність людини*.

Це все було дуже давно і сьогодні належить до напівзабутої історії. Леонард Нельсон помер 1927 року у віці сорока п'яти років від запалення легенів, Міжнародний молодіжний союз очолив його учень Віллі Айхлер, а школу — Густав Гекман. В гітлерівських таборах губиться слід подружжя Греллінгів, Гекману з його школою вдалося виїхати спочатку в Данію, потім в Англію; після війни він займався педагогічною працею в Ганновері, розвивав «сократичний метод», став соціал-демократом і видним правозахисником в групі «Міжнародна амністія». Проте, про один із історичних епізодів варто розповісти.

Коли ясно вирисувалася загроза нацистської диктатури, Гекман покинув і школу, і Геттінген і переїхав до Берліна, де його група почала видавати антифашистський тижневик «Функе» («Іскра»). Група Айхлера—Гекмана звернулася до вождів комуністів, соціал-демократів та профспілок з пропозицією об'єднати зусилля проти правих екстремістів. Лідер соціал-демократів Отто Вельс відповів, що радий би, але ситуація надто складна. Комуніст Тельман не відповів — мужній Тедді, незламний і недалекий, твердо простував назустріч своєму концтабору і крематорію. Соціал-демократи обрали правий центр. Завдяки їх підтримці в президенти пройшов правий кандидат, фельдмаршал Гінденбург, який тут же здав лівих нацистам і призначив Гітлера райхсканцлером. Гекман із його авторитетом в колах науковців, літераторів та митців спромігся на чисто моральний акт: він зібрав підписи під закликком чинити опір нацистському насильству у таких відомих діячів культури, як Альберт Ейнштейн, Генріх Манн, Кете та Карл Кольвіци, Еріх Кестнер, Арнольд Цвейг, Ернст Толлер, П'єтро Ненні та багатьох інших.

Було вже запізно. Владу над німцями захопили зухвалі і агресивні молоді недоуки та злобні консервативні нездари. Але кілька десятків підписів, зібраних Гекманом, мали символічне значення: інша, гуманна і антинацистська, справді велика Німеччина показала світові, що вона існує.

Віллі Айхлер після війни став соціал-демократичним теоретиком. Напередодні партійного з'їзду 1954 року він очолив комісію по підготовці нової програми СДПН. Соціал-демократи рішуче міняли свої ідейні орієнтири, на часі були гасла етичного соціалізму. Прийнята в Годесберзі 1954 р. програма витримана в дусі теорії, що її розвивали Леонард Нельсон та його учні.

І тут, мабуть, найбільш повчальна і поки що незвична для нашої ментальності обставина повинна привернути нашу увагу.

Школа Нельсона витіснила марксистів. Але Віллі Айхлер не зробив вигляду, ніби в партії здійснено



Віллі Айхлер

ідеологічний переворот. Він не став спростовувати марксизм і утверджувати як альтернативну партійну справу методи, опрацьовані Нельсоном. Партія прийняла результат — розуміння соціалізму як системи найвищих цінностей. Достатньо було визнати, що партія бореться за суспільство, засноване на визнанні людської гідності основою всіх відносин, та всіх численних наслідків, що звідси випливають. Яким шляхом політично заангажовані люди приходять до цієї цінності, неістотно: вони можуть бути марксистами так само, як і віруючими будь-якої конфесії. Політика не панує над наукою і над вірою; вона є окремим і автономним виміром людського буття.

Я хотів би таким чином відповісти на догани на мою адресу у зв'язку з публікацією статті про «Комуністичний маніфест». Суперечки про теоретичні положення будь-якої доктрини мають належати до науки і вестися науковими способами. Якщо повага до людської гідності, до принципів свободи, справедливості і солідарності у когось впливає з марксистських переконань, а у когось — із християнських, іудаїстських чи ісламських, всі вони можуть бути в одному політичному таборі з гуманістами, орієнтованими на науковий спосіб мислення. Якщо ж людське життя з легкістю приноситься в жертву доктринам, ми опиняємося в різних просторах.

Щодо політики, люди різних переконань і вірувань можуть знайти спільну мову тоді, коли вони поділяють загальні погляди на людські цінності.

## Фаустівський дух

В кінці XVIII — в першій половині XIX століть в громадській думці північних, протестантських держав Німеччини, насамперед в літературі, музиці, філософії і теології, переважали погляди і настрої, що могли стати основою широкого демократичного і ліберального руху. Це стосується як класичних представників німецької Просвіти, так і пізнішого романтизму. В бюргерській Німеччині цієї пори якраз і знаходить вияв та гуманістична концепція людської гідності, про яку як про найістотнішу рису німецької культури писав Томас Манн. Найяскравіший вираз ідеологія людини, відкритої всім порухам життя і сильної готовністю накласти печать своєї волі на всю навколишню дійсність, знайшла в безсмертному «Фаусті» Гете.

Але є лінії зв'язків, що ведуть від Фауста до елітаризму і філософії «сильної особи» в її правому радикальному варіанті.

Так часто вживаний в «ніцшеанських» контекстах вираз «надлюдина» (Ueberschensch) з'являється вперше у Гете. Фауст великого співця свободи і є «надлюдиною». По суті проблема геніальної особистості, улюблена письменниками романтичного кола, і є проблемою нічим не обмеженої «надлюдини». Симпатії до Наполеона, що здобув престол не милістю Божого помазання, а власним розумом і власною волею, — це симпатії демократичного суспільства до «надлюдини».



Йоганн Вольфганг фон Гете

І ворожість консервативно-аристократичної Європи до парвеню, виходця з соціальних низів, який сам подолав нездоланні круті стежини до владних надхмарних висот, до статусу члена всеєвропейської сім'ї християнських монархів — це ворожість і до «узурпатора», і до самої ідеї «надлюдини».

Відомо, що Гете довго обирав серед класичної міфологічно-релігійної спадщини такий сюжет, який дозволив би йому найбільш глибоко виразити ідею величі необмежено вільної людини. Якось поминув він сюжет спокуси Христа в пустелі, що відобразився у його попередника Клопштока і дещо раніше — у «Віднайденому раю» Мільтона, а знаменитим став після «Братів Карамазових». Гете звертався до теми «вічного жида» (фрагмент незакінченої поеми — 1774 р.), сполучаючи бродячий сюжет про Агасфера, покараного

безсмертям, з католицькою легендою про невпізаного Христа. Нарешті, він обрав Фауста.

Інтерес до фольклорних оповідей про Фауста підтримувався національними почуттями романтиків кола «Бурі і натиску», а також використанням цього сюжету в німецькій літературі, починаючи з Лессінга. Перша редакція «Фауста» написана 1773—1775 рр., вперше «Фауст» надрукований під назвою «Фрагмент» 1790 р., над другою частиною Гете працював в останні роки життя і закінчив її незадовго до смерті, 1831 р., а видрукувана вона в посмертній збірці 1833 р. «Фауст» — головний твір великого німецького генія, над яким він працював майже все своє життя і який пережив усі інші його творіння, незважаючи на різочу зміну смаків у наступних поколінь і на напівлітературний, напівфілософський характер поеми, надміру навантаженої символікою і алегоріями, особливо в другій частині.

Ідея «Фауста» протистоїть основному спрямуванню християнсько-католицької традиції.

«Фауст» за структурно-сюжетним архетипом походить до ранньо-християнської оповіді про мага Симона. Коротка згадка про спробу Симона, хрещеного чаклуна, здобути святість і надприродні магичні здатності християнських апостолів, в «Євангелії»<sup>1</sup> недостатньо виразна; в апокрифічних творах (житіє св. Климента, II ст. н. е.) багато розповідається про суперечки мага Симона з апостолом Петром і спроби перевершити християнина в надзвичайних діяннях. Чудеса, що їх робив Симон, свідчать про контакти його з «нижнім світом»: він воскрешав мертвих, непошкоджений переходив через вогонь (тобто долав рубіж між «цим» і «тим» світом), міняв свій образ і перетворювався на тварин, нарешті, літав і ставав невидимим, — тобто здійснював «шаманський політ» у повному комплексі ознак. Тим не менш Симон був осоромлений апостолом Петром, що проявляв ще більші здатності; і, плигнувши перед очима Нерона з високої башти, після сказаного апостолом магичного «слова» не полетів, а упав і розбився<sup>2</sup>. В канонічному тексті зберігся тільки сюжет про спробу здобути апостольську святість за гроші і прокляття Петрове: «Але Петро сказав йому: срібло твоє хай буде в погибіль з тобою, тому що ти помислив дар Божий одержати за гроші; немає тобі в сім частини і жребія, бо серце твоє не праве перед Богом»<sup>3</sup>. Тут маємо моралізаторське резюме зі звичною вимогою покаятися (покаяння — ідейна смерть ворога Христового і християнський еквівалент убивства), а всі деталі змагання християнської і нижчої, дохристиянської, магії делікатно опущено.

Характерно, що Симон-маг не прагне здійснити добру ціль негідними засобами, як це пропонує зробити Христу біс у пустелі. Нічого в апостольських діяннях Симона не змінилось би, якби він одержав благословіння за гроші. Змінилось би тільки щось неспостережуване і глибоко внутрішнє — *мотиви* апостольських справ: *серце* Симона не було б праве перед Богом. Чистота, якої вимагає апостоль-

<sup>1</sup> Деяння, 8: 9—24.

<sup>2</sup> Див.: Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте // В. Жирмунский. Очерки по истории классической немецкой литературы. Л., 1972. С. 48.

<sup>3</sup> Деяння, 8: 20—21.

ське благословення, має бути чисто внутрішньою. Від дилеми «мета і засоби» та дилема, яка постала перед Симоном з «Діянь апостолів», істотно відрізняється: йдеться про відповідність до мети не засобів, а до неспостережуваних у вчинках духовних мотивів, станах «серця», яке має бути «праве» — не перед людьми, а перед Богом.

Близький сюжет розгортається в згадуваній Григорієм Назіанзіном в IV ст., записаній в V ст. н. е. легенді про святих Кіпріяна та Юстину з Антіохії. Язичницький маг Кіпріан взявся спокусити діву-християнку Юстину і закликає на допомогу диявола, але той зазнає поразки; Кіпріан кається, приймає хрещення — і обох чекає мученицька смерть. Одна з версій цієї легенди стала основою «католицького Фауста» — трагедії Кальдерона «Маг-чудотворець» (1637), у якій пошуки Кіпріяном істини і земного кохання завершуються екстазом аскези і мучеництва.

Згадаймо, що в ранньохристиянську епоху, якраз тоді, коли складались легенди про Симона і Кіпріяна, ішло змагання між християнськими та нехристиянськими культурами. Тільки в IV ст. н. е. складається християнська догматика і — з урахуванням язичницьких культових свят — система християнських свят, насамперед Різдва, і культ Богородиці разом з Богородичними святами. Раннє християнство в період патристики не тільки розробляє догматику, а й гнучко асимілює язичницькі культури з їх святами і магією; змагання язичницьких жерців з християнськими священиками були для простолюду змаганнями двох типів магій. В пам'яті християнства це залишилося у вигляді легенд про поразку нечистих язичницьких магів, а що на власні чудеса посилалися й християнські проповідники, про це канонічні тексти говорять принаймні значно менше, ніж апокрифічні.

В християнській церкві священик не здійснює безпосереднього контакту з Богом, як і левіт у євреїв. Це — прерогатива пророків, святих, юродивих та інших містиків-візіонерів.

«Надлюдьми» в християнському значенні слова можна було б назвати саме їх. Згідно з канонічними уявленнями, таких посередників між Богом і людьми не повинно бути — адже Господь в пустелі відмовився від чуда як засобу переконання смертних. Але не тільки народні містичні практики фактично визнають християнське чародійство, а й церква, вводячи у місяцеслов дні святих і ясновидців, чудес і чудотворних ікон, фактично визнає і візіонерську містику з магією.

Плата за надмірне наближення до Бога — перехід через рубіж, що відділяє «цей» світ від «того» — є уподібнення до Бога-Христа як до жертви. Ідеологія жертвовності особливого роду, викупної жертви Сина Божого — особливість християнства. Тому мученицька смерть — природна доля особливо близьких до Бога людей.

Але святий — не тільки великомученик Божий, який віддав Богу в жертву своє життя. Святість досягається і меншими муками. Образом святої смерті, її, так би мовити, моделлю є також аскеза, тобто відмова від радостей життя, залишення життя тільки в стражденному плані. Аскеза розуміється в християнстві як вища

життєва цінність, але це зовсім не означає, що християнство проповідує аскетизм для всіх вірних: аскеза є вид викупної жертви, що її мають приносити Богу священнослужителі. Варіант аскези — целібат, нешлюбність, обов'язковий в західній церкві для всіх священників, а в східній — для вищої їх страти, що має походити з ченців («чорного духівництва»). Тільки цей клас духівництва має право на здійснення сьомого таїнства, хіротонії — посвячення в священники.

Ще один варіант аскези — бездомність, добровільне вигнання, відрив від рідної землі і позбавлення рідного оточення. Добровільними вигнанцями є пустельники і ченці взагалі. Вигнанець, позбавлений смерті і приречений на вічні мандри в чеканні кінця, асоціюється також із Христом, як з Христом пов'язали Агасфера в легенді про невпізаного Ісуса. Кара, на яку засуджений Богом міфічний Агасфер за те, що не пожалів Христа на його скорботному шляху, *viadolorosa*, полягала зовсім не в безсмерті: еквівалентом смертної жертви тут виступає безконечне самотнє блукання по чужому світу. «Вічним жидом» легенда обізвала Агасфера саме тому, що таким безпритулним вічним подорожнім, «безрідним космополітом» був для середньовічної свідомості єврей. До речі, невпізаність, або відсутність власного імені, є теж одним із видів аскези, соціальної смерті, відсутності серед своїх.

Ченці приречені ще на один вид аскези — вони не мають власності. Чернець не має також власного імені — він зрікається його, як і іншої власності, коли йде послушником в монастир, і одержує нове, коли стає повноправним монахом. Щоправда, монастирі часто були багатими, та й бідні монастирі спроможні були забезпечувати своїм монахам надійне існування. Іереї, що розпоряджались власністю церкви і контролювали її та споживання її плодів, на ділі часто були багатючими безконтрольними власниками, але юридично, як і пізніші голови колгоспів чи директори радянських заводів, залишались бідними, мов церковні миші.

Нарешті, ще один вид аскези — добровільна відмова від мислення через свідоме прийняття догматів. Побутова свідомість розрізняє життя світське, де необмежено панує здоровий глузд, і сакральне з його священним безумством. Плебейський вплив на християнську віру зберігає священне безумство у вигляді різного виду візіонерств і віщувань. Але власне релігійна філософія визнає свого роду дисципліноване безумство, — віру через догмат, яке з геніальною виразністю Тертулліан сформулював як *credo quia absurdum* — вірую, бо абсурдне. Догматика не є містика, вона не обов'язково є і абсурд — вона може бути і абсурдом, ірраціональністю, тому що критерії розумності і здорового глузду просто незастосовні до неї.

Аскет-священик, аскет-чернець — двійник реального живого християнина; аскет для простого віруючого є спокутою, простий віруючий для аскета — спокую. Світське і священне знаходяться в дуальній доповнювальності. В розвитку вигляді напружене протистояння віруючого і спокуси символізується образом біса, що, на відміну від добіблійних вірувань, породжений Богом, як і все в бутті, тільки «відпав» від Бога, є його відчуженням — без чого неможлива свобода як вільне подолання спокуси. Гармонія, «єдність протилежностей» руйнується мірою того, як в церкву проникає корупція. Це таємне розпусне жирування зго-

лоднілих від аскези ієреїв одержало в християнстві назву *симонія* від імені мага Симона.

До речі, справжнє єврейське ім'я апостола Петра — Симон. Ім'я «Кіфа», по-грецьки — «Петрос», що значить «камінь», він одержав при хрещенні за твердість у вірі.

Рішучий світоглядний поворот, здійснений Реформацією, найповніше виражений в ставленні до цієї дуальності. Лютеранство (а ще більше кальвінізм) відкинуло саму ідею священницької спокутної аскези. Корупцію-симонію воно вважало винаходом диявола — неприродно страдницькою роллю пастиря людських душ. Лютеранський священник — це насамперед нормальна людина, стримана так само, як і його паства, і святість її полягає в тому, що всяка людина є образ Божий. Віднайти в собі цей образ Божий — і значить віднайти віру. Життерадісному простому німцю тепер протистоїть такий же простий німець-пастор. Що ж до аскези, то з нею — принаймні на початку — асоціюється «схоластична наука», засушений Вагнер із Гетевого «Фауста». Життя розуміється не як жертва і страдництво — тему радості, що могутньо зазвучить в Шіллеровій оді і в Дев'ятій симфонії Бетховена, можна почути вже в лютеранському неприйнятті аскетизму як диявольської спокуси. Щоправда, Лютерова радість надто нагадує ту радість візіонерського єднання з Богом, яку ми можемо відчутти у містиків, зокрема у Якоба Беме. Повсякдення залишається надто упорядкованим, — Томас Манн небезпідставно бачив у бюргерській стриманості ганзейських міст перетворене продовження давньої відваги купців-розбійників. Але факт залишається фактом: відторгнувши аскезу, лютеранський протест приймає життя як дар Божий разом з його радістю, — радістю, що може служити не лише роз'єднанню егоїстичних індивідів, а й їх єдності.

Тотожність релігії і моралі закладає на задовго до консерваторів в ідеології реформаторської церкви.

Але слід сказати, що і в католицизмі, і в православ'ї ця ідея задана неявно — вже тим, що єднання з Богом розуміється як особисте єднання — догма вимагає прийняття тези про Бога як особистість попри всі абстрактні характеристики

надлюдської і надраціональної природи нетварного і трансцендентного Божого буття.

Дійсно, християнство вводить ідею викупної жертви, але синовбивство Боже повторюється в людському бутті лише символічно, через таїнство євхаристії. Зате в людському бутті через появу серед людей Сина Божого можливо стає людське і інтимне почуття любові і співпереживання у відносинах Бога до людей і людей

Іудаїзм вважає християнство кроком назад через те, що воно повертає людство до ідеї кривавої жертви-синовбивства, забороненої Богом праотцю Аврааму.

до Бога. Зберігаючи ідею людини як образу Божого, Реформація по-своєму продовжує утверджену Ренесансом гуманістичну трактовку людяності Бога і божественності людини. По-своєму — без аскези, з радістю життя, доступною для всіх вірних через спілкування з Богом.

Фауст був реальною особою часів Реформації, земляком і знайомим Меланхтона, студентом, а, можливо, і професором в університеті не то Гайдельбергу, не то Інгольштадту, не то Віттенбергу. В народних легендах, персонажем яких він став, ставлення до нього відображає плебейське ставлення до інтелектуальної еліти взагалі. З одного боку, як і П'єр Абеляр, Роджер Бекон, Альберт Великий, Раймонд Луллій, як і всі чи майже всі папи, в народній свідомості інтелектуал Фауст є одним із чорнокнижників, що підписав договір з дияволом і продав йому душу, як це роблять численні відьми і чаклуни. Характерно, що союз із дияволом людини взагалі, незрозумілого і небезпечного вченого зокрема, розуміється як договір, з оплатою грішми, як і в ситуації Симона-мага, тоді як праведний шлях мусить вести до успіху через жертву — безкорисливий дар Божий, як то годиться між своїми, рідними. Пара «спокутник—спокуса» примітивізована і перетворена на злочинну торговельну угоду небезпечного розумника з сатаною чи його втіленнями-іновірцями, «чужими» — мавром-мусульманином або, частіше, євреєм (в одному німецькому шванку Мефістофель називається Моше). З іншого боку, опущений в такий спосіб в нижній світ вчений набуває сміхових рис, як і фольклорний чернець; його мудрі незрозумілі і небезпечні відкриття перетворюються на блазнівські витівки, подібні до витівок Тіля Уленшпігеля. Сміх знімає страх, і врешті фольклорний грішник-Фауст сприймається з веселою симпатією і співчуттям.

Це фольклорне ставлення народило в протестантській просвітницькій літературі Фауста, не переможеного гріхом і дияволом. Якщо у Лессінга Фауст просто перемагає, то у Гете він гине, погодившись зупинити прекрасну миттєвість і визнавши таким чином конечність мети людського розвитку, — гине, але душу його Мефістофелю забрати не вдається. Тому що вона була спрямована в безконечну дальину істини, добра і краси.

В ту епоху часто ототожнювали сфери розуму, волі і почуття, відносячи все до душі, і прагнення до безконечності у Фауста — це водночас прагнення і до безконечного пізнання, і до безконечної необмеженості волі, і до безмежної невгасимої чуттєвості. В усіх трьох сферах Фауст рветься вперед, руйнуючи забо-



Йоганн Георг Фауст

Фауст в просвітницькому та романтичному протестантському сприйнятті прагне до безконечного, тому що він відкинув аскетичне самообмеження і самопожертву.





Фрідріх Шіллер.  
Портрет роботи А. Граффа

рони-догмати. Ліберальні захисники Фауста, як правило, пишуть про безконечні можливості пізнання, консервативні противники «фаустівської людини» мають можливість показати небезпеку життєрадісного аморалізму. У Гете все це практично одне й те ж. Людина, яка здатна жити миттєвістю, але не обмеженим гедоністичним «тепер», а миттю як «посланцем вічності» (Гете в розмові з Еккерманом); яка здатна пізнавати в кінченому образ безконечності, а в недовершених реальних справах, які їй вдасться зробити протягом свого короткого життя, спокійно бачити фрагменти великої і величної історії, — така людина і є «надлюдиною». І великий Шіллер звертається до людей із закликом зламати панцирі індивідуалістичної обмеженості, живлячись ворожою аскезі радістю буття:

Freude, schoener Goetterfunken,  
Tochter aus Elysium,  
Wir betreten feuertrunken  
Himmliche, dein Heiligtum.

Deine Zauber binden wieder,  
Was die Mode streng getheilt,  
Alle Menschen werden Brueder,  
Wo dein sanfter Fluegel weilt.

Seid umschlungen, Millionen!  
Diesen Kuss der ganzen Welt!  
Brueder — ueberm Sternenzelt  
Muss ein lieber Vater wohnen.

(Радість, прекрасна Божа іскра, дочка Елізію, ми починаємо пити вогненим напоєм з твого небесного святилища. Твої чари знову зв'язують те, що так розділила мода, всі люди стануть браття там, де ніжно присутнє твоє крило. Обійміться, мільйони! О, цей поцілунок всього світу! Браття — під шатром зірок мусить жити любий Отець.)

Під знаком цієї полум'яної романтичної віри пройшло все дев'ятнадцяте століття. А можливо, і двадцяте.

Зрештою, це вже принаймні не пов'язане з романтизмом як літературно-філософською і політичною течією.

Характерно, що в першому варіанті поезії Шіллера йдеться не про радість (Freude), а про свободу (Freiheit). Шіллер був масоном і писав цю пісню як масонський гімн, але з політичних мотивів вирішив заховати свободу за радістю. Може, тому, що радість свободи є найвищою радістю для людини.

В передмові до російського перекладу «Монологів» Шляєрмахера один із глибоких мислителів початку ХХ ст. С. Л. Франк писав, що «від одного лише Шляєрмахера іде в Німеччині неперервна нитка традиції і духовної дії аж до наших днів»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Франк С. Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Фридрих Шлейермахер. Речи о религии. Монологи. М.; К., 1994. С. 6.

По суті йдеться не тільки про Шляєрмахера, а про всю протестантську теологію, яка дуже довго — аж до середини ХХ ст. — одна з-посеред християнських теологій дозволяла собі ставитися до Святого Письма як до рукотворного тексту і підготувала методичку аналізу Євангелій, сформульовану вже після першої світової війни. Невелика стаття Шляєрмахера, видрукувана 1832 р., знаменувала появу гіпотези про два первісних джерела євангельських текстів<sup>1</sup>. Хоча з усією повнотою проблема постала перед християнською теологією лише після 20-х рр. ХІХ ст., науковий філологічний підхід до «синоптичної проблеми», проблеми розходження між чотирма визнаними церквою канонічними текстами євангелій, вимагав переосмислення основних уявлень традиційного християнського віровчення. І хоча Шляєрмахер писав, що «існує велика, могутня містика, ... яка в наймудрішій людині викликає благоговіння своєю героїчною простотою і своїм гордим презирством до світу»<sup>2</sup>, визнання релігійного досвіду і релігійного почуття тільки підкреслювало світський і раціональний характер науки про релігійні тексти.



Фрідріх Шляєрмахер

Питання про те, що відповідало в історії спіритуалістичним легендам, викладеним в євангеліях, виявляється другорядним, Святе Письмо розглядається як свідчення історії віри, а не історії Христа. Відбувається поділ праці між релігією і раціональним пізнанням, містика обертається індивідуальним і неповторним почуттям, властивим особистості: «...хто релігійний, той безумовно зосереджений на собі самому... надаючи поки що розсудковим людям для їх цілей дослідження всього зовнішнього, як інтелектуального, так і фізичного»<sup>3</sup>. Залишаючи особистості внутрішній світ людини з її релігійним досвідом, останній великий романтик Шляєрмахер віддавав розсудковій дослідженню Святого Письма як «зовнішнього», як тексту серед текстів, і на горизонті маячила перспектива усвідомлення тієї обставини, що уявлення про Бога кожна людина виробляє собі — чи відкриває в собі — сама.

Як же тоді з'являється Бог, спільний для всіх?

Саме звідси починається Гегель. «В понятті позитивної віри, — писав він в ранній молодості, — по-перше, є система релігійних положень, або істин, які, незалежно від того, чи вважаємо ми їх вірними, маємо розглядати як істини, що в будь-якому випадку залишались би істинними, навіть якби вони не були відомі нікому і ніким не вважались би істинними, і які часом тому часто іменуються об'єктивними істинами, — такі істини повинні ставати істинами для нас, суб'єктивними істинами»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Див.: Лёзов С. В. Канонические евангелия (введение) // Канонические евангелия. М., 1992. С. 37.

<sup>2</sup> Шлейермахер Фридрих. Речи о религии. Монологи. С. 165.

<sup>3</sup> Там само. С. 164.

<sup>4</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 1. С. 200.

Тут уже по суті все гегельянство. Його об'єктивний ідеалізм починається з протистояння з німецькими романтиками, і саме в філософії релігії, — а насамперед це було неприйняття Шляєрмахера. Дуже характерно, що цю обставину показав тільки творець «філософії життя» і «філософії розуміння» Вільгельм Дільтей в 1870 р., і що марксист Дьєрдь Лукач в книзі про молодого Гегеля<sup>1</sup>, спеціально займаючись ідейними витоками Гегеля, майже не згадує про Шляєрмахера.

Зрозуміло, що уявлення про надлюдські істини, які існують навіть тоді, коли не існує людей, закладали основу німецького консерватизму в політиці.

У філософії Гегеля формулюється принципове для консерватизму положення: істина є не відповідність думки до реальності, а відповідність думки і дії до її поняття, до канону і норми, до того, чим ця думка і дія повинна бути. А з усвідомлення тієї обставини, що шлях від людини до людини через взаємне розу-

міння становить найглибшу проблему, починається (від Дільтея) та гуманістична філософія розуміння, яка вплинула і на соціологію Макса Вебера, і на обґрунтовану ним ідеологію німецького лібералізму.

Дьєрдь Лукач писав свою книжку в Москві 1938 року; мабуть, він написав би її інакше тоді, на початку століття, коли, будучи студентом з Угорщини, дуже молодим чоловіком, лівим, але ще не марксистом, входив до Гайдельберзького гуртка інтелектуалів разом з братами Веберами та нашим Богданом Кістяківським.

Слідом за консервативним гегельянством революційний марксист відкинув саму проблему шляху від людини до людини, до якої залишились чутливими тільки індивідуалісти-ліберали.

---

<sup>1</sup> Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

ЧАСТИНА 5. НАРИСИ  
З АНАЛІТИЧНОЇ  
ФІЛОСОФІЇ

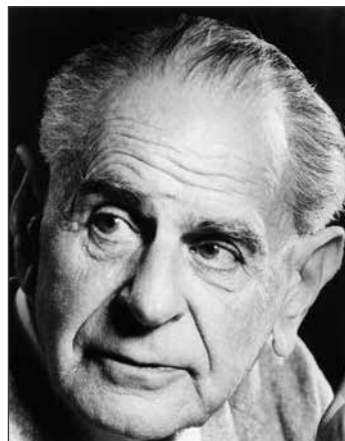
---

ЧАСТЬ 5. ОЧЕРКИ  
ПО АНАЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ



## Відкрите суспільство

Термін «відкрите суспільство» запровадив Карл Поппер у книзі «Відкрите суспільство та його вороги»<sup>1</sup>, що витримала з 1945 року багато видань і перекладів. Поняття відкритого суспільства формувалось у Поппера в його багаторічній полеміці з так званим *історицизмом*, і цю обставину слід мати на увазі, намагаючись уявити основну ідею видатного європейського мислителя (австрієць Карл Поппер емігрував в роки диктатури нацизму до Англії і там здобув широкого визнання, одержавши навіть титул сера). Історицизм — це зовсім не тільки марксизм; в історії суспільної думки історицизм в Європі асоціювався насамперед з еволюціоністськими соціально-економічними теоріями Шмоллера, Зомбарта, Шпітгофа та інших в Німеччині, що рішуче заперечували принципи т. зв. маржіналізму. З маржіналістської австрійської школи вийшли такі провідні ідеологи сучасної ліберальної економічної теорії, як Менгер, Бем-Баверк, фон Мізес, фон Гаєк та інші. Поппер був тісно пов'язаний, зокрема, з семінаром фон Гаєка, але його ідеї використовуються і соціалістичним реформізмом. Критика Поппера спрямована проти різних видів еволюціонізму, — як натуралістичного, марксистського типу, що рушійною силою поступу вважав матеріальне виробництво, так і антинатуралістичного, що постулював різні види «життєвої сили», яка зумовлює розвиток.



Карл Раймунд Поппер

Основна ідея Поппера полягала в тому, що оскільки розвиток суспільства, в тому числі і техніки та матеріального виробництва, залежить від знань, а завтрашній стан знань принципово неможливо передбачити, то всі спроби передрікати майбутнє приречені на провал. Еволюція в людському суспільстві не може бути наслідком дії сил, що її детермінують: вона так само є результатом вільного творіння, як і вся духовна діяльність людства. Не існує закономірностей, що визначають прийдешній стан суспільства, — він залежить від непередбачуваних знахідок і здобутків людського пізнання.

Може здатися, що тут немає жодних підстав для характеристики суспільства — адже йдеться лише про *пізнання* його закономірностей. Насправді, однак, раціоналістична або ірраціоналістична упевненість у відповідності своїх уявлень історичній необхідності, у виключній істинності і прийнятності власних ідеологічних побудов веде, за Поппером, всі види історицизму до тоталітарних політичних конструкцій. Безнадійно утопічні спроби підкорити прогрес людства інтуїтивно відкритій або науково поясненій, заделегідь визначеній *тенденції* еволюції; такі спроби ведуть до тоталітарного суспільства.

<sup>1</sup> Popper K. The open society and its enemies. London, 1945.

З іншого боку, Поппера можна вважати передвісником інформаційного підходу до теорії суспільства, оскільки він наголошує насамперед не на енергетичних, а на інформаційних чинниках прогресу.

Поняття «відкритості» має не стільки загально-філософське, скільки прагматичне навантаження: в ліберально-демократичному суспільстві всі процедури керування повинні бути прозорими. Наприклад, чим прозоріший бюджет, тобто чим чіткіше розписано державні витрати, тим виконавча влада має менше можливостей безконтрольно розпоряджатися державними грошми. Уряди зацікавлені в якомога більш мутних і невизначених формулюваннях та утворенні різних позабюджетних фондів, якими можна користуватися, не оглядаючись на громадськість. Йдеться, таким чином, про основні характеристики правової держави, що можуть мати різну міру прозорості та відкритості навіть у демократичному суспільстві. Тоталітарне суспільство з інформаційної точки зору є цілком закритим і непрозорим.

Термінологія Поппера виявляється дуже зручною з точки зору теорії систем. Закритими системами називають системи без самокерування, типу механічних скупчень. В таких системах не діє фактор цілісності. Зовнішня дія на закриту систему є дією чисто силовою, механічною, відповідь на неї строго детермінована.

Чим вищий рівень відкритості, тим складніші процеси обміну інформацією та інформаційні інфраструктури, в тому числі в суспільстві.

Відкриті системи реагують на зовнішні дії як на *інформацію*, вибираючи реакцію, що найбільш відповідає певним внутрішнім критеріям самоорганізації. З сучасної точки зору *вибір* у цьому розумінні властивий не лише живим системам, але й певним агрегатам у неживій

природі, процеси в яких проходять нелінійно.

Щодо власне ідей Поппера, то цінність його критики еволюціонізму в соціальних науках дещо знижується його принциповою ворожістю до всякого голізму (від англ. whole — цілий, цілісний). На думку Поппера, в максималізмі історизму винна його схильність уявляти системи як щось ціле, де часткові зміни неможливі, — необхідно міняти все або нічого не міняти. Сучасні уявлення про системи із самокеруванням, підтверджені природознавчою практикою, виходять саме із їх цілісності. Це, однак, не означає, що кожна зміна в цілісній (відкритій) системі має бути радикальною. Навпаки, з точки зору теорії випадкова і нібито незначна зміна може стати фатальною, якщо вона «влучить» в слабе місце системи, тоді як явище з величезною енергетичною дією може зовсім не вплинути на стабільність системи, якщо невдало «влучить». Інформаційний вимір не тотожний енергетичному. Вирішальну інформацію може нести незначний на перший погляд факт; все залежить від того, про що ми питаємо і яку відповідь цей факт зобов'язує нас вибрати. А чи доведеться затратити на здобування інформації багато зусиль і енергії, чи мало, — це до кількості інформації не має відношення.

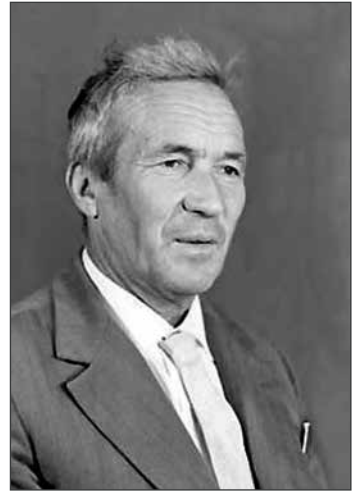
Як бачимо, на уявлення про будову і розвиток суспільства величезний вплив мають уявлення про характер пізнання. З цієї точки зору концепція Поппера, його «логіка наукового дослідження» може бути оцінена як найпродуктивніша ідея, що завершує логіко-позитивістський етап в розвитку європейської філософії.

Її недоліком залишається те, що теоретичні побудови вона розглядає як суто формальні конструкції, які мають сенс лише остільки, оскільки слугують передбаченнями результатів експерименту та спостереження (гіпотетико-дедуктивна модель пізнання). Доказ репрезентується в цій схемі виключно як дедуктивне виведення, сформульоване мовою логіки, а зв'язок з реальністю — як *інтерпретація* формально-математичних виразів мовою спостереження.

Слід зазначити, що в цю епоху сформульована була також альтернативна концепція (насамперед А. М. Колмогоровим), яка в ідеології конструктивізму набула вигляду тлумачення висловлювань як *задач*. З цієї точки зору звичайна імплікація виду «якщо *A*, то *B*» тлумачиться як зведення розв'язання задачі *B* до розв'язання задачі *A*. Отже, практична (емпірична) задача може бути зведена до теоретичної і навпаки. Зв'язок теоретичної і емпіричної діяльності може вводитися таким чином «всередину» логічних зв'язків, а не виступати додатковою і зовнішньою процедурою інтерпретації, що нічого не міняє в самій по собі логічній структурі теорії. Однак в ту пору, в першій половині ХХ ст., уявлення про пізнання як діалог, як ланцюг питань і відповідей розвивається переважно поза логікою і методологією науки (Р. Коллінгвуд, М. М. Бахтін).

Основна епістемологічна концепція Поппера тим не менш витримала випробування часом. Вона полягала в тому, що хоча верифікація гіпотез з погляду гіпотетико-дедуктивної моделі веде лише до імовірного знання, зате можлива процедура *фальсифікації* — спростування і відкидання хибних гіпотез. Ця ідея набуває нового вигляду, якщо ми не абсолютизуємо формального опису доведення і не ототожнюємо його з інтуїцією доказу. В нашій інтелектуальній практиці ми прекрасно розбираємося, чи доведене якесь звинувачення або припущення, хоча воно й не сформульоване бездоганною мовою логіки. З іншого боку, межі застосування формального поняття доказу в результаті логічних та метаматематичних досліджень нам теж відомі. Можна сказати, що в основі точних формальних експлікацій поняття доведення лежить інтуїція запитування, висування гіпотетичних відповідей на поставлене запитання, пошуки (теоретичних або емпіричних) спростувань та підтверджень кожної з гіпотез аж до *спростування всіх, крім однієї*, яка тим самим вважається доведеною. Запропоновану Поппером схему фальсифікації можна таким чином розглядати як схему доведення, якщо не вимагати від неї надмірної строгості. Така схема залишається досить критичною, оскільки зберігає здоровий скепсис щодо власної певності в своїх припущеннях, і водночас позбавляється традиційного агностицизму в ставленні до істини.

Подібний підхід дозволяє по-новому поставити питання про інформаційну цінність суджень (речень). Ця цінність (кількість інформації) прямо залежить від того, якою мірою дане речення впливає на апріорну імовірність гіпотез, тобто на *вихідну невизначеність*. Цей вплив можна точно виразити в теоретико-імовірніс-



А. М. Колмогоров



них і, отже, теоретико-інформаційних термінах. Максимальну інформацію несе речення (судження), яке дозволяє розв'язати альтернативне питання (А або не-А). У випадку «мови спостереження» це буде *experimentum crucis* — вирішальний експеримент.

Ці міркування можуть допомогти і в побудові моделі відкритого суспільства.

Інформаційний підхід виявляється і тут найбільш продуктивним. Це можна проілюструвати на прикладах визначення вартості в історицистських та структурних підходах. Класична концепція вартості Сміта—Рікардо—Маркса виходить із того, що «справжня», субстанційна вартість товару вимірюється кількістю затраченої на його виробництво праці (Маркс лише розширює цю схему до вартості робочої сили). Така вартість-субстанція є ніби *інваріант* всіх «перетворень», а як *варіанти* можна розглядати всі ті окремі товари («споживні вартості»), які мають однакову вартість. Ліберальний маржиналізм відмовився від будь-якого припущення про «вартість-субстанцію» і вимірював лише мінову та споживну вартості в процесі насичення ринку (маргінальні ситуації). Класичні концепції не дозволяли ніяких практичних передбачень і годилися лише для довготермінових прощів, що, як відомо, не підтвердилися. Маржиналізм поклав початок дуже практичним економічним дослідженням.

Принциповим недоліком історицистської схеми вартість-субстанції стала її неспроможність пояснити роль інтелектуальних зусиль. Маркс робить спробу врахувати роботу розуму, зводячи її до фізичної роботи (він говорить навіть про «піт мозку»). Ця абстракція припустима, але вона дуже груба і стає все більш грубою мірою того, як зростає роль науки у виробництві. В ХІХ столітті, коли інформаційного підходу не було і в помині, інша абстракція не могла з'явитися. Саме її покликав до життя Поппер, коли послався на визначальну роль інтелектуальних зусиль в технічному прогресі.

З інформаційної точки зору, вартість визначається через поняття «можливість», «імовірність», «зменшення вихідної невизначеності». Слід підкреслити, що йдеться не про вимірювання *енергетичних* ресурсів, — самі енергетичні характеристики суспільства істотні лише як можливості, що їх відкриває собі дане суспільство. Інформація не є енергетика. Цінність або вартість принципово нового винаходу чи кількісного зросту продукції вимірюється через ті нові можливості, які відкриваються суспільству завдяки їм. Скажімо, виробництво урану не має жодної цінності доти, доки не відкрито ядерну зброю і енергетику. Гроші з цієї точки зору є також товаром з цінністю, залежною від обставин. Якщо одну й ту ж кількість грошей розподілити порівну між усіма членами суспільства, його сукупні можливості будуть меншими, ніж у випадку певної концентрації грошей в руках окремих людей. Якась міра, проте, має бути і тут, оскільки повне зубожіння більшості ставить непереборні перепони ринку.

Аналіз структур, в тому числі структур споживання, поставив питання, як можлива еволюція. Особливо гостро це питання було поставлене в біології, де ідея еволюції була несумісною з фактом генетичної спадковості, що охороняється механізмами імунітету. Сьогодні ця проблема розв'язана, а в загальному вигляді вимагає залучення теоретико-інформаційних уявлень, ідей математичної теорії нелінійності та теорії катастроф. У зв'язку з цим концепція відкритого суспіль-

ства може набути і неоконсервативного ідеологічного забарвлення, якщо апелювати переважно до збереження структур, або прогресистського характеру, близького до ліберального (реформістського) соціалізму.

Не торкаючись тут усіх можливих застосувань ідеї відкритості, варто зазначити, що сама по собі прозорість не гарантує демократичного устрою суспільства. Історія Європи забезпечила максимальну відкритість її соціальної системи завдяки тому, що жоден із основних його вимірів не був підпорядкований і поглинений іншими. Європі вдалось вибудувати таку суспільну конструкцію, коли гроші ще не забезпечують влади, влада не забезпечує її носію грошових прибутків, а духовне життя відносно незалежне і від грошей, і від влади. Лише за подібних умов багатомірності відкритість суспільства в розумінні прозорості його механізмів забезпечує відкритість в розумінні максимального обігу інформації та максимально ефективного самокерування. Але багатомірність вимагає також автономії таких вимірів, як можливість досягти і висловити істину, ефективність соціальних зусиль та комфортність духовного і матеріального життя.

Історичний парадокс полягає в тому, що антитоталітарні ліберальні проекти типу «шокової терапії» в чомусь дивовижно нагадують голізм, як його характеризував Поппер. Закінчу великою цитатою з його праці 1957 року: «Голісти заперечують почастинний підхід як надто скромний. Це їхнє заперечення, однак, не вповні узгоджується з їхньою практикою: на практиці вони завжди вдаються до випадкового й грубого, до того ж амбіційного та жорстокого, застосування того, що є по суті почастинним методом, але без обережності та самокритичності, характерних для цього методу. Причина цього полягає в тому, що, як з'ясується, практично голістичний метод є неможливим. Чим більші голістичні зміни запроваджуються, тим більшими є їх незадумані і цілком непередбачувані відбої, що змушує голістичного інженера застосовувати прийоми почастинної *імпровізації*. Фактично, ці прийоми більш характерні для централізованого і колективного планування, ніж для скромнішого і обережнішого почастинного втручання»<sup>1</sup>.

Творець ідеї відкритого суспільства Карл Поппер протиставляв стратегію почастинних соціальних реформ голістським доктринам, які він характеризував як тоталітарні.

<sup>1</sup> Поппер Карл. Злиденність історизму. К., 1994. С. 90—91.

## Мисль—слово—дія

### Знак. Смысл

Як правило, підручники з логіки і навчальні курси починаються з уточнення основних понять семіотики — «знак», «значення», «смысл». І, теж як правило, ці поняття приймаються в рамках теорії значення і смыслу Фреге, розвинутої американським логіком Алонсо Черчем («трикутник Фреге»), основні поняття теорії знаків викладаються на матеріалах математичної логіки. Прочитуємо саме математичний текст, щоб прозорішими були припущення, на яких ґрунтується логічна семантика: «Нехай  $a, b, c$  — прями, що поєднують вершини певного трикутника із серединами протилежних прямих. Точка перетину  $a$  і  $b$  співпадає тоді з точкою перетину  $b$  і  $c$ . Отже, маємо різні позначення для однієї і тієї ж точки, і ці імена («точка перетину  $a$  і  $b$ », «точка перетину  $b$  і  $c$ ») вказують разом із тим на спосіб, яким дані нам ці точки; тому в даному реченні міститься справжнє знання. Напрошується думка зв'язати з кожним знаком (іменем, словесним зворотом, писемним знаком), крім позначуваного — його ми будемо називати значенням знака — також і те, що я назвав би смыслом знака і в чому виражається конкретний спосіб задати позначуване»<sup>1</sup>.

Ввести два поняття — смысл і значення — необхідно для того, щоб уникнути парадоксів при підстановках синонімічних виразів. Так, і «столиця Нікарагуа» і «Манагуа» нібито є синонімами, однак, якщо речення «Манагуа є Манагуа» завжди істинне, речення «Кожен знає, що Манагуа є столиця Нікарагуа» хибне. Щоб уникнути парадокса, Фреге припускає, що в непрямій мові (в області дії операто-



Фрідріх Людвіг Готтлоб Фреге



Алонзо Черч

<sup>1</sup> Готтлоб Фреге. О смысле и значении // Готтлоб Фреге. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 231.

рів типу «х знає, що...», «х вірить, що...» і т. п.), тобто в контексті, який називається *інтенціональним*, смисл імені перетворюється на його денотат.

Перш ніж обговорювати логіко-семантичні теорії інтенціонала і екстенціонала, слід звернутись до епістемологічної ситуації, дещо ширшої, ніж логічні труднощі. А саме, розглянемо проблему «знак і позначуваний предмет» на матеріалах сучасної фізики, коли неможливо створити наочний образ об'єкта дослідження.

Я. А. Смородинський свою популярну брошуру про елементарні частинки починає таким чином: «Колись стандартним жартом у фізиків було питання: «Якого кольору позитрон?» Питання безглузде, скаже кожен. А чому? — виникне негайно наступне, яке вже не здається безглуздим, принаймні на перший погляд: «Яку форму має позитрон?»»<sup>1</sup> Це питання вже не здається безглуздим — позитрон має розміри, а отже, чому б він не мав кольору? За невинним жартом криється велика світоглядна проблема: що знаходиться «позаду» чуттєвого образу, яким є предмет тоді, коли його ніхто не бачить?

Аналогічної проблеми торкаються «Фейнманівські лекції з фізики»: «Розглядалось, скажімо, таке питання: дерево падає в лісі, в якому немає нікого, хто міг би це почути; чи викличе це падіння шум?.. Так що слід припустити, що в певному сенсі звук і справді існував. Але чи було відчуття шуму? — можемо ми запитати. Ні, для відчуття, мабуть, потрібна і свідомість. А чи є свідомість у мурашок, та й чи водяться вони в цьому лісі, і чи усвідомлюють щось дерева? Питання темне. Тому кинемо цю задачу»<sup>2</sup>.

Однак задача повертається все знову і знову, і ніяк не вдається її «кинути».

Спробуємо уточнити поняття, не звертаючи їх на жарти. Власне, такими уточненнями є теорія смислу і значення мовних виразів, зокрема теорія Фреге, сформульована видатним німецьким математиком в другій половині XIX ст. З погляду Фреге, той *об'єкт*, який позначається в даному випадку словом «шум», або *денотат* в сучасному слововжитку, і є тим процесом, що його описує людина. Щодо відчуття шуму, то воно якраз і є тим смислом, тим способом задати реальність спостерігачеві, який аналогічний смислу мовного виразу чи смислу події, яка описується доступними спостерігачеві засобами.

Щоправда, тут же виникає інша логічна трудність, пов'язана з неоднозначністю термінів. Адже кожна людина сприймає світ по-своєму, і той шум, який я чую, мабуть, дуже різниться від того сприйняття шуму, яке є властивістю моєї психофізичної організації. Ще більша різниця між моїм сприйняттям бурелому та «іншого», іншої людини чи тварини, іншого культурного середовища. Якоюсь мірою на сприйняття чужої культури впливає мова, її лексичний запас, спосіб формулювати думки. Видатний філософ і логік В. О. Смірнов писав з цього приводу: «При вивченні припущень, які зобов'язує прийняти мова, слід чітко розрізняти дві задачі: 1) які припущення, передумови детермінуються даною штучною мовою, 2) чому приймається дана мова, чи є вона адекватною і наскільки для тих або інших цілей»<sup>3</sup>. Посилання на «штучну мову» пов'язане з тим, що остання (зокрема, мова науки) дозволяє чіткий аналіз вивченого матеріалу. В. О. Смірнов посилався

<sup>1</sup> Смородинский Я. А. Частицы и волны. М., 1964. С. 3.

<sup>2</sup> Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 3. М., 1965. С. 232.

<sup>3</sup> Логико-философские труды В. А. Смирнова. М., 2001. С. 367.

на гіпотезу американських лінгвістів Сепіра та Уорфа, згідно з якою різні мови нав'язують різні природні системи мислення. Віддавши належне природним мовам, В. О. Смірнов зазначав переваги теоретичного аналізу: «Те, що для природних мов є гіпотезою, тут кладеться в основу побудови самої мови»<sup>1</sup>.

Ми потрапляємо в ситуацію, коли наочному образу можна вірити, — мабуть, гумантарія має справу саме з такими сутностями, які репрезентовані в нашій уяві. Чи існує принципова різниця між природознавством та «науками про дух», «Naturwissenschaften» та «Geisteswissenschaften»? Чи останні взагалі можна вважати науками, або точність понять і доказовість тверджень, прийнятні в природознавстві та математиці, недосяжні в гуманітарному циклі знань? Ці питання, що були предметом дискусій з початку епохи Просвітництва і з розвитком досвідного природознавства, по-новому формулюються в світовій культурі в останні десятиріччя у зв'язку з розвитком теорії знаків та знакової діяльності — *семіотики* або *семіології*. Не зовсім ясно навіть, чи означає це слово певну особливу концепцію, що співіснує з іншими дисциплінами, а чи дослідницьку методологію, спільну деяким сферам гуманітарного знання.

Незалежно від того, на якому матеріалі вибудовуються загальні контури семіотики, все починається, як правило, з загальних визначень знака і значення, що базуються на сучасній логічній семантиці. Праці з загальної семіотики найчастіше спираються на уявлення лінгвістики та теорії і історії культури.

Відношення «знак — позначуваний об'єкт» має різні конотації і вживається в різних контекстах. Зупинимось на тих, в котрих йдеться про гносеологічний (*когнітивний*) бік справи, себто про *знання*, а отже, про місце *позначення* в пізнавальному процесі — процесі осягнення *істини*. Природно при аналізі проблеми істинності звертатись до тих теоретичних засад, які створені сучасною логікою.

Загальна теорія знаків (семіотика) уявляється з цієї точки зору сумою всіх подібних інтуїцій, і лекційний курс семіотики можна побудувати, об'єднавши вступні

розділи дуже різних дисциплін, що мають справу із знаками та значеннями. В такому разі подібні тексти приречені залишатися поза рамками точних наук, десь в області соціології пізнання чи філософії.

Як філософія мови («аналітична філософія»), так і прикладна сфера теорії знань (логічна та лінгвістична семантика)

спочатку характеризують основні поняття логіки і семіотики — теорії «природних» і формалізованих мов та знакових систем взагалі. По суті, маємо тут справу не з визначеннями, а радше з угодами («конвенціями»), які не є достатньо точними і приймаються на базі більш-менш туманної інтуїції; в кращому випадку вони можуть бути уточненнями (експлікаціями) відповідних звичних понять чи уявлень «здорового глузду» (*common sense*). При всій різноманітності визначень того, що ми називаємо *істиною*, ми так чи інакше приймаємо за основу інтуїтивне розуміння істини як «*відповідності думки та дійсності*». Нагадаємо, що з погляду

Всі систематичні виклади логіки починаються з загальних визначень чи уточнень понять «знак», «значення» (або «смысл і значення»), «мова», «модель», «синтаксис», «семантика», «доказ», «логічне слідування» тощо.

<sup>1</sup> Логико-философские труды В. А. Смирнова. М., 2001. С. 364.

найбільшого авторитета в галузі сучасної логіко-математичної теорії істини Альфреда Тарського, це («арістотелівське») розуміння істини може уточнюватися по-різному, відповідно до прийнятих дослідником філософських засад та характером розв'язуваних задач, але в граничному випадку для прояснення того, що ми розуміємо під істиною в неуточненому розумінні слова, на рівні «здорового глузду», в повсякденному слововжитку, без претензій на високу точність та теоретичну вагомість — ми повертаємося до «наївного» розуміння істинності як співпадіння (або відповідності) думок і дійсності. Вступ до класичної праці Альфреда Тарського «Поняття істини в формалізованих мовах» починається словами, які багато десятиліть залишаються програмними для логіки і філософії пізнання: «Ця робота майже повністю присвячена одній проблемі — визначенню істини. Її мета — побудувати — для даної мови — відповідне до реальності і формально коректне визначення терміна “істинне висловлювання”»<sup>1</sup>. «Поняттю істини в цьому відношенні випала така ж доля, як і іншим схожим поняттям із сфери семантики»<sup>2</sup>.

Суть структуралізму визначають як «сукупність таких поглядів на мову та методи її дослідження, в основі яких лежить розуміння мови як знакової системи з добре визначеними структурними елементами, тобто одиницями мови»<sup>3</sup>. Структурний аналіз можна розглядати як розширення дослідницьких праць на сферу «природної мови». Слід, однак, зауважити, що теоретичні побудови структуралістського характеру мають на меті аналіз мовленнєвої комунікації, в той час як логіка (і логічна семантика в тому числі) мають предметом істину та її доведення.

Загальні проблеми теорії знаків розглядаються насамперед в *аналітичній філософії*, яка претендує на науковий характер. Праця Огдена і Річардса «Значення значення», опублікована в Нью-Йорку 1923 р., відкрила новий напрямок досліджень, які можна віднести як до лінгвістики, так і до аналітичної філософії.

Розвиток теорії електрики і магнетизму на перших порах супроводжувався спробами проілюструвати теоретичні побудови схемами і рисунками, які повинні були розповісти читачеві, як *виглядає* атом чи електрон «насправді». Один із фундаторів математичної теорії електромагнетизму фізики Дж. К. Максвелл настирливо шукав зримого еквівалента своїм абстрактним побудовам, намагався зобразити електромагнітні поля як щось подібне до об'єктів та процесів, спостережуваних у повсякденному досвіді. Провал спроб побудувати наочну (механічну) картину «поширення хвиль через ефір» поклав початок новому етапу розвитку науки як емпіричного дослідження.

Між тим зрозуміло, що виглядати «насправді» неможливо, вигляд можна мати лише *для чогось* чи *когось*. Коли об'єктом вивчення стали предмети і явища настільки маленькі, як у мікросвіті, стало ясно, що там розмір об'єкта не дозволяє не тільки бачити, але й уявляти його. Електрони ніяк не виглядають. Більша частина Всесвіту немов би поринула в глибоку темряву, недосяжну для безпосередньо-

<sup>1</sup> Тарський Альфред. Поняття істини в формалізованих мовах. К., 1998. С. 11.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Див.: Штерн І. Б. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики: енциклопедичний словник. — К.: АртЕк, 1998. С. 239.

го спостереження. Лише людський розум, озброєний потужним інтелектуальним інструментарієм, спроможний пролити світло на його таємниці, але все важче і важче зрозуміти, що нам говорить Всесвіт.

Вже в середині XIX ст. природознавство зрозуміло — чи, краще сказати, відчуло — обмеженість людських органів чуття, а з цим і обмеженість можливостей нашої уяви. Однак ще в середині XIX ст. розрив із наочністю дозволив зрозуміти природу законів збереження. Закон збереження енергії був відкритий Джоулем, Кельвіном-Томсоном, Клаузіусом, доведеної форми він набув у Гельмгольца, в його «законі збереження енергії» (1847), хоча аж до теореми Нетер (1918 р.) було не цілком ясно, що саме зберігається. Джоуль був переконаний, що поряд з математичним описом термодинамічної реальності правомірним є образ *теплороду*, подібного до рідини, що ніби розливається по об'єкту, який нагрівається. Пошуки наочних образів, що відповідали б картині світу, створюваній абстракціями, врешті були полишені, і теоретики повернулися до визначення основних понять через операції вимірювання.

Теоретична наука так само, як і безпосередня обробка емпіричного матеріалу, вимагає урозуміння *емпіричного смислу* теоретичних термінів; інакше неможливо встановити зв'язок між теорією та практичною її перевіркою. Емпіричний смисл поняття «енергія» полягає в твердженні про незалежність результатів вимірювання від часу здійснення вимірювання (теорема Нетер). Законом збереження ставляться у відповідність певні інваріанти перетворень, завдяки чому поняття набувають точного емпіричного смислу. Таємниця емпіричного смислу математичного опису рухів тільки частково відкривається у відповідних принципах термодинаміки, повний вираз вона знаходить в математичній фізиці в інтегралах руху. А відтоді як Шредінгер відкрив глибоку спорідненість понять «ентропія» і «інформація», починається новий етап розвитку уявлень термодинаміки. Введення понять «інформація» та «негентропія» дозволило зрозуміти, що термодинаміка говорить не тільки про тепло, але про більш загальні речі — про порядок і хаос в природі.

Інший приклад кардинальної зміни смислу теоретичних понять при збереженні математичної структури теорії — «оптико-механічна аналогія» і продиктований нею збіг абстрактних понять в областях, що, здавалось би, первісно не були ніяк між собою пов'язані. Що таке *температура* системи, знає, здавалось би, кожен школяр. Проте, несподіванкою виявилось застосування статистичної фізики до математичної екології після Вольгерра. Виявилось, що можна говорити про підвищення або зниження «температури» екологічної системи в природних процесах взаємодії тваринних і рослинних спільнот, так що ця «температура» тим вища, чим більше відхилення процесів від певного середнього рівня рівноваги. В цьому сенсі можна також говорити про «температуру» інших об'єктів статистичного дослідження, наприклад, про температуру ринку.

Математичні уявлення античності демонструють орієнтацію стародавніх вчених на два типи досліджень: (1) спрямованих на математичні *обчислення* і (2) орієнтовані на *дедуктивні побудови*. Прикладом першого може бути алгебра, прикладом другого — геометрія. Переважна більшість результатів відноситься до першого напрямку, зате теорія доказу у формулюванні геометрії уже у Евкліда набула майже викінченого вигляду. Залишалось, здавалось би, поставити крапку на

теорії, одержаної шляхом дедуктивного виведення, але заважала «дрібниця» — неясність з п'ятим постулатом Евкліда.

З часом межі між двома гілками математики ставали все більш умовними. Вже створення Дж. Булем алгебри логіки ліквідувало прірву між теорією дедукції та уявленнями про мислення як числення. Дискусії навколо дедуктивних побудов продовжувались від Евкліда до Давида Гільберта, який фактично створив не просто одну з програм метаматематичних досліджень, але й загальну теорію дедуктивних наук. Концепція гіпотетико-дедуктивної побудови знань («стандартна модель» за Гемпелем) не тільки відтворювала структуру добре побудованої наукової теорії, але й реалізувалась у побудові ряду математичних теорій, що втілювали певні програмні настанови.

Система Гільберта — не просто втілення ідеалів філософії формалізму, по суті це загальна теорія організації знань, що максимально враховує уявлення про строгість дедуктивних побудов взагалі. Зокрема Гільбертова аксіоматизація не тільки вперше надала евклідовій геометрії достатньо строгого і повного характеру, але й створила загальну концепцію теорії смислу. Гільберт запропонував таку побудову геометрії, яка базувалась на системі аксіом (точніше, груп аксіом), що характеризували теоретичні об'єкти, які (побудови) самі по собі не мали смислу і набували змісту лише після формулювання всієї аксіоматики в цілому. Основними невизначуваними об'єктами в Гільбертовій системі аксіом евклідової геометрії є точки, прямі і площини та відношення «належати», «між» і «конгруентний». Припускається, що про зміст цих понять відомо тільки те, що вони мусять задовольняти відповідним аксіомам.

В серпні 1900 р. Гільберт виступив перед II Міжнародним конгресом з математики з доповіддю, в якій поставив свої знамениті 23 проблеми. Шоста з них — проблема аксіоматизації фізики. Тоді як розв'язання кожної з Гільбертових проблем відзначається як чергова перемога науки, шоста проблема уже навіть не викликає глибокого дослідницького інтересу. Американський фізик, лауреат Нобелівської премії Юджін Вігнер писав у зв'язку з цим: «Сучасна квантова механіка розвивається зовсім не так, як можна було чекати від логічно замкненої теорії. Повна внутрішніх суперечностей в релятивістській області, вона не дає жодних надій на близьку аксіоматизацію і разом з тим на зникнення парадоксів, які вона, однак, уміє обходити, коли треба підрахувати реальні факти»<sup>1</sup>.

Проблема аксіоматизації фізики залишається нерозв'язаною, і це не дуже непокоїть ані фізиків, ані математиків. Всі тією чи іншою мірою звикли до того, що достатньо багаті формалізовані мови неповні в певному сенсі слова, і на тлі гарячкової діяльності експериментаторів пошуки логічної строгості, де фізика була б такою ж надійно побудованою конструкцією, як геометрія, здаються зайвою скрупульозністю. Однак, якщо ми згадаємо загальну філософію Гільбертового формалізму, мова йде не про повноту чи неповноту формалістичної концепції науки, а про (фізичний) смисл математичних формалізмів, який, згідно Гільберту, повинен бути заданий саме системою аксіом. Об'єкти і відношення, описувані аксіомами і теоремами теорії, *не мають іншого смислу, ніж той, який втілений в систему аксіом*. Тому нам важче упевнитись у тому, що ми правильно зрозуміли, що нам

<sup>1</sup> Вігнер Е. Этюды о симметрии. М., 1971. С. 5.



говорить теорія про світ, ніж підібрати математично коректні, але штучні і незрозумілі конструкції, вдовольняючись тим, що вони дозволяють з достатньою точністю передбачати результати експериментів та спостережень.

## Симетрія і проблема абстрактних об'єктів

Разом з тим прогрес науки (в тому числі і прогрес техніки експерименту та спостереження) змінював не тільки наші уявлення про «дуже велике» і «дуже мале»,



Фелікс Кляйн

але й змушував змінити кут зору, під яким ми, здавалось би, бачимо і добре знайомі речі. Вже у своїй «Ерлангенській програмі» (1872 р.), досі ще не цілком осмисленій, великий німецький математик Фелікс Кляйн сформулював загальний підхід до наукових теорій, заснований на поняттях «відносність» і «симетрія». Праці Кляйна поєднували механіку з геометрією таким чином, що для порівняння цих дисциплін створювалась єдина основа у вигляді загальної концепції геометричного та механічного руху. Для традиційної геометрії предметом вивчення був рух, точкове перетворення, що переводило рівні (конгруентні) фігури одна в другу, так щоб кожна точка однієї фігури співпадала з відповідною точкою другої. Для сучасної

геометрії предметом вивчення є *те, що залишається незмінним* при всяких рухах даного об'єкта. Трудність, яка виникає при реалізації такого підходу, споріднена з парадоксами, що з'являються в обґрунтуванні математики (парадокс множини всіх множин, що не є власними підмножинами). Неможливо відмовитися в обґрунтуванні математики від поняття множини (класу), і доводиться приймати принцип, згідно з яким кожній ознаці (властивості) відповідає множина. Але як бути з множинами, які утворюються через заперечення? Прийняття існування множин викликає суперечність. По-своєму вона виявляється як в теорії множин, так і в геометризованій механіці. Логічну спорідненість ідеї симетрії з теоретико-множинними парадоксами показав рано померлий блискучий фізик Г. А. Соколик<sup>1</sup>.

Перед нами класична проблема рівності чи тотожності, сформульована колись Гераклітом (не можна двічі увійти в одну і ту ж ріку). Власне, тут можна було б говорити про ототожнення різних фігур, які мають однакову властивість — бути рівною іншій. Однак ми не маємо підстав говорити про *дві* конгруентні фігури, оскільки не існує жодної ознаки, яка б дозволила нам розрізнити ці фігури. Це все одно, що розглядати одну й ту ж людину в різний час як дві різних людини. Або дві фігури, що переміщуються по площині, як об'єкти, що не мають між собою нічого спільного, крім *місця*, яке вони займають на дошці, папері тощо.

Поняття «місце» належить до Арістотелевої фізики і панувало до наших часів у формі уявлення про Всесвіт як порожнє середовище («абсолютний простір»), в якому переміщується предмет. «Об'єкт рухається» значить, що об'єкт, залишаю-

<sup>1</sup> Соколик Г. А. Симметрия в современной физике // Философские проблемы теории тяготения Эйнштейна и релятивистской космологии. К., 1965.

чись тим самим, міняє тільки місце свого існування. По суті закон інерції, сформульований Галілеєм, співпадає з принципом Ляйбніца щодо тотожності інерційного руху і спокою, бо не потребував уявлення про «місце»: «Властивості речей завжди і скрізь є такими ж, якими вони є тут і тепер». Це між іншим означає, що геометрія вивчає не властивості фігур, а те, що залишається незмінним, коли предмет «міняє місце», або *інваріант перетворень координат* фігури. В наведених словах Ляйбніца йдеться не тільки про обов'язковість закону тотожності для діяльності мислення, не тільки про повторюваність результатів експерименту як умови для його прийняття, але й про інваріант перетворень — *симетрію* фізичних законів, або відносність в широкому сенсі слова.

«І ось на тлі сотень спроб побудувати задовільну теорію явищ мікросвіту виник новий метод, нова форма міркувань, позбавлена на перший погляд чітких основ. Це — метод симетрій, що виявився дуже ефективним в застосуванні саме до тих процесів, для яких стара теорія безсила»<sup>1</sup>.

В «Фейнманівських лекціях з фізики» ідея симетрії фізичних законів пояснюється таким чином: «Коли ми говоримо, що зображення симетричне, то цим ми хочемо сказати, що одна його частина така ж, як друга. Професор Вейль дав таке визначення симетрії: предмет симетричний, якщо його піддати якій-небудь операції, після якої він буде виглядати, як і спочатку. Наприклад, якщо ми повернемо вазу на 180 градусів навколо вертикальної осі і вона не змінить свого зовнішнього вигляду, то ми говоримо, що обидві сторони вази симетричні»<sup>2</sup>. Свої міркування щодо смислу фізичних законів автори підсумовують наступним чином: «Смисл будь-якого твердження — річ, яка здавна, з незапам'ятних часів, цікавила і бентежила філософів, а вже смисл фізичних законів тим більше мусить хвилювати нас, адже повсюдно вважається, що в цих законах містяться якісь реальні знання».

Механіка, побудована за аналогією з геометрією, відрізняється від останньої тим, що вводить новий параметр — часово-просторові координати. «Найбільш принципова відмінність механічних рухів якраз і полягає в тому, що в механіці враховується чинник часу, в той час як геометрія взагалі не знає цього поняття»<sup>3</sup>. Взнявши за вихідне спільність абстрактної і досвідної науки, спираючись на типи міровизначення довжин і кутів, одержуємо дев'ять можливих геометрій, в тому числі і Евклідову, і «геометрію Галілея»<sup>4</sup>.

Таким чином, рух пізнання вже не уявляється як поступове просування від конкретного до абстрактного, від одиничного до загального, неначе підйом по східцях, що ведуть до все абстрактніших вершин шляхом поступового відкидання конкретного. На найнижчих, *конкретних* поверххах наукової побудови знаходяться імена одиничних об'єктів. «Сяючими вершинами» для Арістотеля були *категорії*.

З того часу, коли стало ясно, що закони збереження можуть бути записані так, що вони визначають певні операції вимірювання, дослідників не перестає хвилювати проблема критеріїв прийнятності смислу формальних конструкцій в теоретичному природознавстві. На широке, навіть естетичне значення проблеми смислу

<sup>1</sup> Соколик Г. А. Симметрия в современной физике // Философские проблемы теории тяготения Эйнштейна и релятивистской космологии. К., 1965.

<sup>2</sup> Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. М., 1965. С. 191.

<sup>3</sup> Яглом И. М. Принцип относительности Галилея и неевклидова геометрия. М.: Наука, 1969. С. 27.

<sup>4</sup> Там само. С. 240 і далі.

звернув увагу Герман Вейль. Спираючись на «Ерлангенську програму», він підкреслював: «Слід мати на увазі, що поряд з цим математика відіграє центральну роль в побудові духовного світу. Заняття математикою подібно до міфотворчості людей, в яких проявляється їх власна людська натура, духовно організуюча воля і які приводять їх до вираження світової гармонії»<sup>1</sup>. Якщо в стародавній ученості поєднувалися міфологія з елементами досвідної науки, то в наш час, як це не дивно, нерідко наука немов би повертається до архаїчних уявлень. Від Середніх віків європейська вченість знаходила вираз в різних концепціях номіналізму і реалізму. Сучасні метаматематичні теорії також поділяються на номіналістичні та реалістичні. В обох формулюваннях основою залишалось уявлення про непорушний об'єкт, властивості якого змінюються або в реальності, в розвитку, або в процесі його теоретичної побудови. Самі об'єкти мають або матеріальну, або духовну природу.

В геометричних репрезентаціях механіки приховано, може, найголовніше, що знаменувало перехід європейської науки від її попередників — досвідний, експериментальний характер знання. Дев'ять геометрій неначе породжуються чистим мисленням із вихідних апріорних засад. Наука будується за дедуктивними принципами навіть там, де йдеться про емпіричні узагальнення.

Залишається відкритим питання, чи не закладені наші знання уже в визначеннях вихідних понять. Стара Кантова апорія набуває форми питання, поставленого великим французьким математиком Анрі Пуанкаре: чи не є вся математика способом твердити, що  $A$  дорівнює  $A$ ?

Логіка формалізує поняття доказу. Оскільки вона розглядає докази як математичні об'єкти, вона сама будується як математична дисципліна. Способів формалізації логічного виведення існує декілька; виділяють зокрема числення класичного (гільбертівського) типу, числення натурального виведення і секвенціальні числення генценівського типу<sup>2</sup>. Можна сказати, що математична логіка вивчає не просто доказ в дедуктивних науках, а *дедуктивні теорії* з погляду їх внутрішньої зв'язаності.

Теорія є цілісним об'єктом, і окремі речення (твердження), що входять до її складу, слід розглядати як елементи, що є *частинами* чогось *цілого*. З точки зору метаматематики теорія є множина речень, замкнених відносно вивідності<sup>3</sup>. Іншими словами, теорія є множина теорем. Уточнення поняття теорії вимагає уточнення мови, якою теорія формулюється, і явним чином задається поняття виводу — так, щоб на основі вигляду формул теорії можна було судити, істинні вони, виконувані чи хибні. В такому випадку уточнене поняття «теорія» вказує на ті й тільки ті речення, які істинні *в даній теорії*.

Ми говоримо про понятійний каркас мови теорії, про виділення в ній істинних речень на базі того чи іншого розуміння істинності і доказу. Варто звернути увагу на неясність самого терміну «поняття». В працях засновника логіки Арістотеля визначення поняття «термін» (себто поняття «поняття») належить до слабких місць його силогістики. Якщо судження або речення відрізняється від інших виразів чи частин виразу за зовнішнім виразом (крапкою в кінці речення, особливою інто-

<sup>1</sup> Вейль Г. Феликс Клейн и его место в современной математике // Ф. Клейн. Лекции о развитии математики в XIX столетии. Т. 1. М., 1989. С. 425.

<sup>2</sup> Див. Смирнов В. А. Логические методы анализа научного знания. М. 2002. С. 25 і далі.

<sup>3</sup> Там само. С. 37.

нацією в усному мовленні), то поняття (в латинських текстах — *notio, conceptus*) є лише границею, межею поділу цілісного речення за смыслом («мовленням про сутність буття»). Відповідне місце Арістотеля в перекладі А. В. Кубицького звучить таким чином: «У будинку началом руху є <будівниче> мистецтво і будівничий, «тим, для чого» (метою) — продукт, матерією — земля і каміння, формою — поняття» (τοῦ δ' εἶδος ὀλογοῦς).<sup>1</sup> Що є, а що не є поняттям — це ми визначаємо, спираючись на інтуїцію; строгих критеріїв тут немає. Відсутність чітких формальних ознак поняття не дозволяла побудувати задовільної теорії визначення і класифікації. Ця проблема була порушена з розвитком математичної логіки та метаматематики і, як її розв'язання, була запропонована Готтлобом Фреге концепція смислу і значення. З того часу було сформульовано декілька конкурентних концепцій логічної семантики, але концепція Фреге залишається найбільш прозорою і переконливою.

Суть своєї теорії значення і смислу Фреге сформулював таким чином: «Значення власного імені — це сам предмет, позначений цим іменем, уявлення, яке при цьому у нас виникає, цілком суб'єктивне. Між значенням і уявленням можна умістити смисл, який, на відміну від уявлення, хоча й є суб'єктивним, все ж не є сам предмет».<sup>2</sup> ...Смыслом імені однозначно визначається його денотат. Якщо в складному імені якусь складову цього імені замінити на *синонім*, тобто ім'я, що має той самий смисл, то смисл складного імені не зміниться. Поряд з цим в математиці вживаються вирази, що містять змінні і перетворюються на імена після підстановки замість змінних імен об'єктів з області підстановки — імен об'єктів з області значень змінних. Такі вирази називаються *іменними формами*<sup>3</sup>.

Тут умисне наведено статтю не з філософської чи логіко-семантичної, а з математичної публікації, оскільки тут більш прозорим є смисл тексту, точніше, його структура. Те ідеальне оточення імені, без якого немислимий знак, той невловимий смисл, про який можна тільки сказати, що він є «те, що ми розуміємо, коли за своєю ім'я» (А. Черч) або «інформація, пов'язана із відповідним знаком» (Б. В. Бірюков), — цей безтілесний субстрат в математичних текстах набуває зримого характеру *функції* або *операції*, результатом якої стане денотат. Апеляція до виразів «природної мови» була б менш виразною. Хоча вона не менш правомірна, оскільки врешті-решт логічна семантика повинна узгоджуватися з лінгвістичною.

Зате в прикладах із природної мови виразніше видно основну ідею концепції смислу і значення Фреге («трикутник Фреге», ім'я—смисл—денотат). А саме, згідно з Фреге, смисл може бути денотатом в залежності від контексту, саме тому можливі правильні підстановки: ім'я вказує на об'єкт, як на річ, — не важливо, матеріальну чи ідеальну. При переведенні мовлення в інтенціональний контекст смисл його стає денотатом. Так, «Нікарагуа» є ім'я об'єкта — держави в Центральній Америці, і речення «Манагуа — столиця Нікарагуа» істинне, зате «Всі знають, що Манагуа є столиця Нікарагуа» хибне. Порушення цього принципу розрізнення семантичних рівнів приводить до відомого з давнини семантичного парадоксу «брехун» («я говорю, що я брешу»).

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика VII, 2, 996b 8.

<sup>2</sup> Фреге Готтлоб. Логика и логическая семантика. М. 2000. С. 233.

<sup>3</sup> Плиско В. Е. Имя // Математическая энциклопедия. Т. 2. М., 1979. С. 525.

## Знакові системи в соціальному контексті

Насамперед виходимо з розрізнення *мови* і *мовлення (тексту)*, прийнятого лінгвістами після Гумбольдта, але не використовованого в логіці (логічній семантиці). Аналіз мови з цієї точки зору буде різнитися в залежності від того, чи розглядаємо ми мову як певну структуру, а чи предметом аналізу є у нас текст або реалізована структура. В обох випадках результатом аналізу повинен бути опис мовної структури єдиної реальності, з якою має справу аналітик. Структури, мова, логіка тощо є результат опису, або формальної реконструкції норм, якими свідомо або несвідомо керуються люди, вступаючи в діалог або продукуючи тексти.

В філософській літературі говорять про моделі мови і моделі світу. Як абстрактні конструкції, що знаходяться в певному співвідношенні з мовою, що є предметом формального аналізу, так і емпіричний матеріал, що підлягає певній теоретичній обробці, є засобами вивчення і презентації певної реальності. Попередня робота з емпіричним та теоретичним матеріалом дозволяє побудувати моделі (абстрактні або реальні), на яких здійснюються певні операції.

Якщо модель побудована правильно, результати операцій тією чи іншою мірою збігаються з реальністю. Звичайно, навіть опис нескладної роботи над моделлю вимагає уточнень використовуваних понять, але це можна робити окремо.

Далі, комунікація (виробництво і розуміння текстів) розглядається в трьох вимірах, традиційно співвідношуваних з розумом, волею та почуттям. Теорія мовних актів розрізняє в актах комунікації *локутивну*, *іллокутивну* та *перлокутивну* цілі. Існує класифікація можливих іллокутивних цілей, і надалі я буду використовувати запропонований раніше варіант такої класифікації<sup>1</sup>. Умовно ці

виміри можна назвати *когнітивним*, *спонукальним* та *експресивним* — у відповідності з тими іллокутивними цілями, які мають дані мовні (мовленнєві) акти.

Щодо семантики мовних актів, то аналіз здійснюється на емпіричній основі чисто умоглядного розрізнення «смислу» і «значення» знаків і показано, що перший відноситься до сфери синтезу (*неперервний*, континуальний аспект смислової сторони знаків), другий — до сфери аналізу (*дискретний* аспект смислової сторони знаків). Смысл формально найповніше виражається в *конструюванні* (правилах вживання знаків, операціях, правилах побудов знакової конструкції), чітко і дискретне «значення» — в «денотатах», абстрактних і конкретних *об'єктах*, однозначно поіменованих знаками. Надалі такий принцип буде поширено на всі виміри комунікації.

Нарешті, і це знаходить своє втілення у праці відділу логіки і методології науки з теорії дискурсу, мовна практика (сукупність актів мовлення) розглянута як така, що здійснюється з певною стратегією, розрахованою на *прийняття* комунікативних актів (*пропозицій*) їх учасниками. В центрі уваги таким чином опиняються не

<sup>1</sup> Див.: Попович М. Раціональність та виміри людського буття. К., 1997.

стільки норми, за якими продукуються тексти, що претендують на істинність, а на-самперед норми, за якими продуковані тексти приймаються або відкидаються.

Дискурс містить систему санкцій, які узаконюють (легітимізують) прийняття і відкинення тверджень. Йдеться не про (психологічну) лабораторію наукового відкриття, що залишиться глибокою таємницею індивідуальної психіки, а про *умови прийняття* пропонованих гіпотез за принципом *зрозумілості* або *відкидання* їх як *незрозумілих*.

Виходячи з цих загальних положень, повертаємося до семантики знакових систем у їх соціальному функціонуванні.

Лібералізм в європейській цивілізації раніше формулює свою ідеологію, ніж консерватизм; власне, консервативна політична ідеологія в історії Європи є відповіддю на декларації і принципи лібералізму. «Лібералізм — творіння західно-європейської культури і, в основному, продукт уже греко-римської середземноморської цивілізації», — писав блискучий знавець правової історії Росії та Європи В. В. Леонтович. Зазначивши такі античні корені європейського лібералізму, як поняття правової особистості і суб'єктивного права, в першу чергу права на приватну власність, а також античні інституції, в яких громадяни брали участь в управлінні державою, він вказував на «два історичних джерела західноєвропейського лібералізму: на феодалну систему і на незалежність духовних влад від світських в Середні віки»<sup>1</sup>. Грунтуючись на цих засадах, політична і правова ідеологія демократичної Європи і Америки виробила *принципи прав і свобод людини*, що становлять основи сучасних форм гуманізму. В 20-х роках сформувалась теорія «стилів мислення» (М. Вебер, К. Маннгейм). Як приклади різних «стилів мислення Маннгейм розглядав лібералізм і консерватизм. Ці витоки дали результати в різних типах політичної практики і політичної ідеології: лібералізмі та консерватизмі. Нижче буде йти мова про «глибинну семантику» політичних течій, а не їх конкретний соціально-політичний зміст.

Карл Маннгейм підкреслював, що консерватизм не тотожний традиціоналізмові. Консерватизм виникає при спробах розв'язання з *традиціоналістських* позицій *сучасних* проблем, що стоять перед кожним сучасним суспільством, а саме: «1) досягнення національної єдності, 2) участь народу в правлінні, 3) включення держави в світовий економічний порядок, 4) розв'язання соціальної проблеми»<sup>2</sup>. За цих умов, за Маннгеймом, формується «морфологія консервативної думки», яку він за аналогією з мистецтвом називав консервативним «стилем мислення». Маннгейм описує те, що сьогодні називають *дискурсом* і що можна розцінювати як *умови прийнятності* даного рішення для певної суспільної верстви чи суспільства в цілому. З цими поправками аналіз Маннгеймом як «форм консервативного мислення», [і] так «форм мислення ліберального» і «мислення революційно-соціалістичного» відповідає сьгоднішнім уявленням.

Політичний консерватизм є опозиція революційним способам мислення і дії. Консерватизм не приймає не стільки змін, скільки загальних принципів; його стратегія — виходити з конкретних цілей в конкретних ситуаціях. Зазначені політичні задачі сучасної держави консерватизм прагне розв'язувати в контексті *конкрет-*

<sup>1</sup> Леонтович В. В. История либерализма в России, 1762—1914. Париж, 1980. С. 2.

<sup>2</sup> Манхейм Карл. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 598.

ності, обмежуючи діяльність безпосередньо даним і за умов «відторгнення всього, що несе спекуляцію, або гіпотезою»<sup>1</sup>. Що ж до ліберально-прогресистської діяльності, орієнтованої на далекосяжні майбутні цілі, то вона спирається не на цілісність і конкретність реальності, а на *можливості*, і «втікає від конкретності не тому, що хотіла б замінити її іншою конкретністю, але тому, що вона прагне створення іншої *системної вихідної точки* для подальшого розвитку»<sup>2</sup>. «Консервативний реформізм» ґрунтується на заміні одних *одиночних факторів* (особистостей чи законів) іншими, тоді як ліберальний реформізм прагне до зміни *системи як цілого*, виходячи з певних принципів засад. Якщо прогресивна (ліберальна) думка бачить дійсність в категоріях *можливості і норми*, то консервативна — в категоріях *історії*.

З погляду теорії мовленнєвих актів комунікативна діяльність людини може розглядатися в трьох вимірах в залежності від мети, яку вона переслідує: когнітивному, спонукальному та експресивному.

Як можна розглядати окремі комунікативні акти — чи належать вони до різних дискурсів (вимірів), чи в кожному акті наявні всі виміри? Наприклад, чи існує самостійна експресивна сфера комунікації поряд з когнітивною чи спонукальною? Поза сумнівом, такі мовленнєві акти, як вигуки («Ах!», «Ганьба!», «Ура!») або оцінкові вирази («На жаль...», «Радий

повідомити, що...») і так далі безумовно є експресивними, але чи спроможні вони сформувати *окремий текст експресивного характеру*? Експресивними актами є, зокрема, жестикуляція чи міміка. Але чи може жест бути *окремим самостійним текстом*, а не тільки супроводом текстів, що мають когнітивні чи спонукальні іллокутивні цілі?

Саме при врахуванні іллокутивних цілей великі тексти можна розглядати як експресивні, якщо вони, крім когнітивного і спонукального навантаження, мають на меті вираження внутрішнього стану агента і *ця іллокутивна ціль є головною* в даному мовленнєвому акті. Таку мовну діяльність можна розглядати як *жест* або *позу* в широкому, загально-семіотичному розумінні слова (на відміну від побутової *жестикуляції*).

Емоційна сфера взагалі відноситься до внутрішнього світу людини і діє не тільки «всередині», а й «в глибині» людського ества. Людина переживає сама і суто індивідуально. Метою експресивного мовленнєвого акту є вираз, вираження; експресія у власному розумінні звернена не на співбесідника, її об'єктом є внутрішній стан *Ego*. В експресивному дискурсі, видами якого є різні дискурси мистецтва, особливого значення набуває *гра*. Гра не є ціллю емоційної та іншої експресії — експресивна діяльність сама по собі не має цілі або є самоціллю. Однак вираження внутрішнього стану має результатом створення «другої реальності», уявного світу, в якому людина вдруге переживає своє життя. Якщо в когнітивному вимірі співвідносяться думки (слова) і зовнішня реальність, то в експресивному вимірі — вираз (слова, жести, фарби тощо) має відповідати внутрішньому стану дієвця (автора експресивної дії). Експресивний вираз *правдивий*, якщо він відображає дійсні переживання; гра актора «відповідає реальності» в

<sup>1</sup> Манхейм Карл. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 601.

<sup>2</sup> Там само.

тому розумінні, що його поведінка на сцені відповідає тим емоціям, які мав би переживати персонаж п'єси. Фальш у грі актора — це невідповідність того, що він робить на сцені, тому внутрішньому станові, який він виражає. Але якщо учасник комунікативного акту виражає свої почуття, то, значить, він має в цьому потребу, комусь ці свої почуття йому необхідно висловити. У експресивного акту є вторинна і неявна ціль. Такою неявною ціллю експресивного акту можна вважати *запрошення до співпереживання*. Виражаючи свої почуття, людина явно чи неявно шукає підтримки у своїх ближніх, намагається позбутися самотності.

Як вид комунікації експресивні акти є запрошеннями до співпереживання. Однак мистецтво не є *спільним* переживанням. Коли в глядацькому залі сидять люди, захоплені спектаклем, виконанням музики чи кінофільмом, це зовсім не є колективним переживанням. Кожен сприймає і переживає культурний акт самотин. Колективним переживанням є *навіяне* переживання — в стані трансу, екстазу, в стані гіпнозу. Мистецтво, що досягало б своєї мети завдяки гіпнозу, перестало б бути мистецтвом.

Однак колективне переживання — не ілюзія і не вигадка. Містичний досвід відноситься саме до цієї сфери, і характерно, що при всій глибокій його індивідуальності він залишається найпевнішим засобом введення в транс цілих великих груп. Можна говорити *про критерії прийнятності чужого екстатичного стану*, вивчаючи цей містичний досвід і взагалі колективний транс. Аналіз переходу від колективних екстатичних переживань у діонісійському трансі до театру трагедії (Ф. Ніцше, В. І. Иванов) є, власне, аналізом виникнення мистецтва.

Що ж до процедури прийняття і відторгнення в сфері експресивної діяльності, то тут можна завжди визначити структури, які забезпечували прийняття культурних новацій *за традицією*. Існують і конвенційні, умовні форми. Так, умовність іманентна світу обрядів та ритуалів. При цьому умовні символічні форми можуть бути настільки освяченими і пережитими в особистому досвіді і культурній пам'яті, що сприймаються з щирим хвилюванням, мають самотійне емоційне і естетичне забарвлення.

Якщо спонукальний мовленнєвий акт, безумовно, належить до комунікації, то дія, елементом якої він виступає, не є комунікацією, обміном повідомленнями. Безпосередньою метою дії, спрямованої на іншу людину — адресата, є, принаймні до певної міри, підкорення його (адресата) волі діючого (агента дії), тобто контроль над адресатом і поразка адресата. Поразка адресата, як правило, є не самоціллю, а засобом досягнення якоїсь мети агента. Саме тому можливі компроміси між протидіючими агентами.

Якщо в сфері розуму критерієм прийнятності тверджень є доказ, доведення їх істинності, то в сфері волі, в сфері практичної дії таким критерієм є не просто результат, а *ефективність*. Ефективність визначається при порівнянні зусиль (затрат, засобів) і цілі, яка в результаті досягається. При цьому ціллю слід називати саме ту *реальну подію чи реальний предмет, що стали результатом зусиль, а не смисл події*. Так, результатом дії покарання є не «відновлення справедливості», «священна помста» чи щось подібне, а сама реальна подія — страждання чи смерть покараного. Від самого по собі результату слід відрізнити *смисл*, осмислення, значення (в тому числі так зване *об'єктивне значення*) цього результату. Причинення



адресатові страждань чи навіть його убивство є зло, яке може мати різний смисл. Зло може бути ціллю дії, але найчастіше агент, керуючись мотивами ефективності дії, просто не зважає, чи спричиняє його дія комусь страждання, чи ні.

Ефективність дії може бути виміряна найбільш точно, в тому числі засобами статистики — у випадках, коли можна оцінювати наслідки дії лише з певними імовірностями. Однак ефективність не може бути єдиним критерієм.

Відповідно раціональні критерії діють і в таких вимірах буття, як спонукальний (зокрема владний) і експресивний. Тому логіка практичної діяльності і навіть логіка почуттів цілком можливі і ефективні. Однак приймаються або відкидаються в цих сферах пропозиції зовсім не обов'язково більш раціональні — тут, в інших дискурсах, діють інші правила прийняття.

Корисно співставити з аналізом і синтезом міркувань ефективності і юридичної прийнятності, з одного боку, і моральнісної прийнятності — з іншого. А саме, з боку аналітичного і розглядувана як конструкція, дія оцінюється через її наслідки, і обирається найефективніший шлях до бажаного наслідку. Але моральнісний вибір принципово не може бути здійснений винятково через обрахунок наслідків дії. Прикладом міркувань подібного роду, де пропозиції відкидалися не зважаючи на їх ефективність, є знамениті спокуси Христові в пустелі після Його Хрещення, що покладені в основу «Легенди про великого інквізитора» Достоєвського. По суті це — теологічні переформулювання моральнісних проблем, що з ними стикається людина в повсякденні.

Моральнісні проблеми виникають як наслідок співставлення дії не з її причинами чи наслідками, а з тим *цілим*, що «більше суми частин». Тому суспільство не вдовольняється наявністю самих лише *mores* — просто «норм», йому потрібні розрізнення норм закону і норм моралі і відповідно — злочину і гріха, а отже, відповідальності перед законом як *кари* і відповідальності перед мораллю як *покаяння*. Закони можуть бути несправедливими, і тоді до них слід ставитися як до відхилення від норм (девіації). Парадокс в тому, що оцінка законів на справедливість чи несправедливість сама мусить мати легітимний характер.

Владний дискурс є, зокрема, регуляція насильства. І якщо йдеться про чисто *моральний смисл* дії, то його неможливо знайти ні в мотивах, ні в критерії ефективності. Проблема моральної оцінки відноситься до *смислу дії* в якомусь іншому, більш широкому розумінні.

Більш точний аналіз моральнісного смислу дії можливий засобами теорії культурної стратегії та культурних універсалій (Анна Вежбіцка). З цієї точки зору най-

З точки зору ліберальних норм, відповідальність може бути тільки особистою і не може бути колективною. Наскільки така позиція характерна для різних цивілізацій, дозволяє судити аналіз поведінкових норм, що безпосередньо відносяться до експресивної сфери, а посередньо свідчать про глибинні таємниці культури влади і спонукування.

цікавіше полягає в тому, що стає доступним внутрішній механізм навіть не артикульованих мовно способів усвідомлення свого зв'язку з своєю спільнотою. Так, характерна для східних культур самосвідомість вимагає насамперед врахування приналежності Я до спільноти «своїх», що знаходить вияв, наприклад, в східній традиції ганьбити себе і своїх родичів як способі ввічливої поведінки. Для японців неприйнятна поведінка англосаксів, яка

сприймається як самовихваляння і ганьблення чужих. Особиста відповідальність за скоєні вчинки теж знаходить цілком неприйнятний для європейських норм вираз.

Наївно було б, звісно, думати, що японці не обмінюються повідомленнями і не розуміють мовних актів, або що в них переважають спонукальні виміри мовлення. Але, як показують японські дослідники, в дискурсі японської культури визначальною є спонукальна домінанта. Слово насамперед — це жест, який щось виражає для того, щоб до чогось спонукати. Слово включене в ритуали і церемонії спілкування. Спільне обговорення справ для солідарного і колективного їх розв'язання ніколи не було соціальною нормою в далекосхідних культурах.

Англійська поведінкова культура заохочує прямий вираз думок і бажань, при цьому — на відміну від багатьох європейських — заохочує і компроміс. Але це виявляється в принципі більшості, абсолютно чужому Сходові. Рішення більшості в східних культурах недостатньо. Японці теж прагнуть до компромісу, навіть у формі малосмислених підсумкових виразів-узагальнень, і консенсус завжди прагнуть досягти перед засіданням. Голосування уникають. Як зазначає Вежбіцка, *люди повинні вести себе, як одна людина*.

Звідси та обставина, що її Сьодзабуру називає культурою *зору*, на відміну від культури *слова*. Мовчазне спостереження, так властиве японцю, породжує не тільки свою культуру мовчання, — в тісній групі «своїх», де не треба нікого перекопувати, бо солідарність поведінки поза сумнівами, говорять більше очима, як наголошує Сьодзабуру. Сублимацією щоденного буття на рівні духовності є насамперед *картина*, сповнена гармонії, а не той «показ словами» (грецьке *deiknumi*), який з часів «Одіссеї» визначав дрейф західної культури до раціональності.

Метафізика особистості, яка так гостро відчута японцями, властива всій далекосхідній культурі, джерелом якої був Китай. Саме в китайській традиції надзвичайно переважає силова, спонукальна компонента комунікації. Саме китайській культурі не властивий діалог в європейському слова значенні, що з такою гіркістю відносили до себе японські автори. В китайській культурі формується характерна для далекосхідної традиції норма співвіднесення особи і суспільства, яка всю поведінку будує так, щоб для узгодження Я з його безпосереднім оточенням уникнути всіляких спроб протиставлення Я іншим «своїм», наперед сконструювати поведінкові стратегії, що дозволили б партнеру уникнути неприємностей. Цікаво, що в Стародавньому Китаї чиновник, якого публічно звинуватили в злочині чи недбалості, мусив подати у відставку. Вважалося моральним, якщо він при цьому помститься тому, хто його образив, убивши його жінку або дитину (що рівноцінне «псуванню майна»). Але водночас вважалося неморальним, якщо він буде робити вигляд, ніби нічого не сталося. Публічне спричинення неприємності є катастрофа, і неістотно, хто в цьому винний, — її слід уникнути. В кінці XIX століття вельможа Лі Хунчжан кааявся перед імператрицею Цзи Сі в тому, що сталася велика повінь ріки Хуанхе: це була не хитрість чиновника, а ритуал, бо принцип далекосхідної культури — не шукати винного, а усувати неприємності.

Але якщо сучасна японська культура гостро відчуває гнітючий тиск антигуманної архаїки, то принаймні в офіційній культурі комуністичного Китаю болюча реакція на неї не відчувається.

В європейській культурі вузлом владних відносин завжди була проблема свободи. Особливості сприйняття цієї проблеми, що відображені в поведінковій



Анна Вежбіцка

культури і «культурних сценаріях», характеризують ментальність окремих національних культур.

Анна Вежбіцка зазначає<sup>1</sup>, що в російській культурі, як і в англійській чи німецькій, є різниця між поняттям *свободи* (аналогії — в латинському *libertas*) і *волі* (в англ. *freedom*). Свобода-*liberty* є інституційним явищем, тоді як відповідник національного походження (*freedom, Freiheit, воля*) має сенс насамперед звільнення, унезалежнення від чогось. Дійсно, пор. у Пушкіна: «...темницы рухнут, и *свобода* вас встретит радостно у входа» — якби зустрічала *воля*, це був би акт особистого звільнення, не більше, але декабристів має зустріти суспільство з правовими інституціями *свободи*. Зате «на свете счастья нет, но есть покой и *воля*» — еквівалент особистого щастя сприймається не як соціальний інститут, а як суто особиста незалежність. На відміну від *freedom, воля* в російській культурі має

присмак хаосу, свавілля, *вольниці*.

В польській культурі, як зазначає Вежбіцка, *воля* відносилась саме до юридичних (чи, точніше, некодифікованих традиційних) привілеїв і вільностей шляхетського стану (*zlota wolnosc*). Коли ж Польща втратила незалежність і була поділена сусідами, *zlota wolnosc* стала насамперед саме державною самостійністю, незалежністю.

Саме таким було розуміння свободи («вольності») в давні козацькі часи і на Україні. Касіян Сакович у «жалоснім вірші на погріб зацного рицаря Сагайдачно-го» писав:

Золотая вольность, так еї называют,  
Доступити еї всі пилне ся старают  
Леч она не каждому может бити дана,  
Толко тим, што боронят Ойчизни і пана.  
Менством еї рицери в войнах доступуют,  
Не грошми, але крв'ю ся еї докупуют.

Свобода-«вольність» у авторів барокових творів аж до Сковороди оспівується як «ліпше і зацнійше добро» (Антоній Радивилівський) і завжди протиставляється «неволі». Але це добро, що може бути здобуте лише власною кров'ю, по-шляхетському і по-козацькому, набуває впродовж віків в Україні насамперед соціальних, а не національних характеристик.

В українських «культурних сценаріях», як і в російських, в розумінні *волі* переважає *незалежність в соціальному плані*. Більше того — це незалежність від пана і панського. Пригадаємо Шевченкове: «*На вольній*, бачиться, бо й сам / Уже не панський, а *на волі*». Воля в першу чергу протистоїть кріпаччині-рабству (*неволі*). І як логічне продовження теми волі — «І на *своім* веселім полі / *Свою* таки пшеницю жнуть».

<sup>1</sup> Див.: *Вежбицкая Анна*. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

## Наука как часть культуры

Тему статьи лучше было бы обозначить «Культура науки и культура как целостность», а еще лучше — просто «Научная культура». Однако речь идет в любом случае не о культуре исследовательской техники и даже не о влиянии идеала научной истины на общее умонастроение эпохи и данного народа, а о тех общекультурных тенденциях, которые порождаются наукой или поддерживаются ею и которые противостоят иным культурным тенденциям, имеющим иные истоки.

В некотором смысле мы возвращаемся таким образом к дискуссиям вокруг Модерна (эпохи Просвещения), и я с самого начала хотел бы подчеркнуть два обстоятельства, выносящие предлагаемый сюжет за рамки обычных рассуждений на эту тему. Действительно, новоевропейская культура, ассоциируемая с Просвещением или эпохой Разума и именуемая последнее время «Модерном», во многом обязана идеологии молодой новоевропейской науки, прежде всего математики и механики. Справедливо критикуя т. н. «Модерн», не будем забывать, что его рационализм противостоял тогда самому дремучему обскурантизму и культ разума имел высокое нравственное значение. Но речь не об этом. Во-первых, почему-то упускается из вида, что Просвещение не было единственной идеологией века и его оппоненты — барокковая контрреформация, а затем романтизм — временами были гораздо более влиятельными течениями. Во-вторых, поражения того стиля мышления или той культуры, которую я хотел бы назвать «научной культурой», связаны отнюдь не со слабостями «культа Разума», а со специфическими обстоятельствами развития самых передовых направлений науки конца XIX — начала XX века, т. е. той эпохи, которую собственно и называли в ту пору Модерном.

Вполне справедливо её характеризуют как эпоху возрастающего релятивизма и падения уверенности в том, что наука достигает объективной истины. Вернемся, однако, к самокритическому мировоззрению той собственно «модернистской» науки. Была ли в переломную эпоху опровергнута хотя бы одна принятая истина? Точнее говоря, было ли выброшено из научного багажа хотя бы одно общепринятое *уравнение*? Если так поставить вопрос, то нетрудно убедиться, что в эпоху великой ломки устоявшихся представлений наука *не пожертвовала ни одной истиной*. Научное развитие совершалось либо в новых направлениях, трудно согласовывавшихся с традицией (как, например, квантовая механика), либо в более абстрактных сферах, требовавших для перехода к традиционным некоторым «сумасшедшим» дополнительным допущениям. Однако сами по себе законы природы в их математической формулировке в крайнем случае оказывались приблизительно, но не ложными.

Если что и менялось кардинальным образом, так это *понимание* общепринятых истин или *смысл* соответствующих уравнений. Действительно, представление об эфире, в котором плавают тела, оказалось таким же несостоятельным, как и образ маленькой частички-атома, похожей на крошечный бильярдный шарик. Релятивизм питался невозможностью составить *наглядный образ*, эквивалент-

ный абстрактному теоретическому описанию реальности, а ничего иного для соотнесения теории и реальности наука не имела.

Отбрасывая наглядный образ, свергнув контроль чувственной представимости высоких абстракций, наука беспрепятственно двинулась вперед по пути создания чисто формальных конструкций, лишь в предельном случае соотносимых с эмпирической реальностью. Это освобождение от пут повседневного опыта дало могучий стимул математическому языку и техническим средствам естествознания, но одновременно привело к торжеству того способа мышления, который можно назвать *экстенциональным* и который характерен прежде всего для математики.

В теории множеств аксиома экстенциональности позволяет отождествлять два множества, которые состоят из одних и тех же элементов, или, переводя сказанное на язык логики, два понятия, имеющие один объём, — независимо от того, по каким признакам «сжаты» элементы в эти множества или каково содержание этих понятий. Смысл функции получает объёмное представление — например, функция (операция) «умножить на два» представляется как множество правильных утверждений « $1 \times 2 = 2$ », « $2 \times 2 = 4$ », « $3 \times 2 = 6$ » и т. д. или бесконечная последовательность троек чисел (1,2,2; 2,2,4; 3,2,6) и т. д. При этом понимать, что такое собственно «умножить», не обязательно и даже излишне.

Можно рассматривать науку как совокупность чисто формальных операций над объектами, а в некоторых частных случаях интерпретировать формальные преобразования на эмпирически наблюдаемых объектах, и всё. Для предсказания опыта этого вполне достаточно, и иного понимания вовсе и не нужно.

Экстенциональное мышление оперирует объектами и стремится свести смысл операции к соответствующим комбинациям объектов.

Это и было тем жупелом «омертвляющего объективирующего псевдомышления», который просто вызывал ненависть у Хайдеггера. По его убеждению,

там, где есть предсказуемый прагматически проверяемый результат, вообще нельзя говорить о мысли. Именно глубокая неприязнь к такой научной системе мышления, отождествляемой с позитивизмом, либерализмом, еврейством и так далее, толкнула выдающегося немецкого мыслителя к нацизму, и серьёзно охладило его пыл только то обстоятельство, что наци охотно обращались к прагматически эффективной науке и её носителям-«либералам», если это сулило прагматическую выгоду в технике.

В подобных ассоциациях есть историческое содержание, что можно проиллюстрировать на теории стилей мышления Карла Маннхайма, одного из представителей либерального круга немецких учёных 20—30-х годов. С точки зрения Маннхайма, либеральный стиль мышления предполагает опору не на конкретную реальность саму по себе, а на те возможности, которые в ней таятся, и потому либерализму свойственна апелляция к абстрактным принципам. Либеральное (и революционное) изменение действительности исходит из картины нового желательного *целого*. Что же касается консервативного стиля мышления, тесно связанного с романтизмом, то его «основополагающим мотивом» является конкретное бытие, и реформирование его он принимает только как изменения элементов при сохранении целого. Романтизм может исходить из радикально новых схем

будущего, но в отличие от либерализма он исходит не из абстрактных принципов, а из чувственной оценки, страстей, пристрастия. Поэтому и революционный романтизм имеет тенденцию легко эволюционировать к консерватизму.

«Соответствие мыслей действительности» понимается либо как соединение (разделение) в мысли того, что соединено (разделено) в действительности, либо как утверждение о существовании того, что существует реально. В обоих случаях мы апеллируем к объектам мысли и объектам реальности, то есть мыслим экстенционально.

Экстенциональному способу мышления свойственна склонность к корреспондентному понятию истины в любой из его Аристотелевых формулировок.

Альтернативой экстенционального мышления является установка на смысл или интенциональность. Характерно, что обе тенденции очерчены в основополагающих работах конца XIX в. в области логических оснований математики, прежде всего у Фреге. (Между прочим, разделение смысла и значения у Фреге имеет основание в исследованиях средневековых логиков-томистов.) Теория значения и смысла Фреге полностью принята Гуссерлем, принявшим в качестве исходного пункта именно смысл. Феноменологический анализ начинается с идеи о том, что значение (денотат, объект) есть функция смысла; феноменолог не отрицает внешнего мира — он прослеживает, как объекты конструируются в сознании, находясь при этом внутри Я как внутри некоей капли, где он обнаруживает тенденции, направленные вовне. Философ, принявший феноменологическое вероисповедание, не смеет выходить за пределы своей «капли» иначе, чем констатируя *интенции* — устремления, направленные вовне, но ни в коем случае не может сопоставлять мир Я и мир не-Я. В качестве примера такого незаконного сопоставления Хайдеггер приводит автопортрет художника в углу ренессансной картины; Я творца превратилось здесь в вещь среди вещей, такой же наблюдаемый предмет или объект, как и все прочие изображённые в картине объекты, тогда как Я мастера есть «лишь» отношение его к изображенному миру, выраженное в картине как целом, интенции, определяющие смысл универсума художника. Соответственно, истина превращается в философии типа хайдеггеровской просто в «событие» яркого «освещения» и «видимости», т. е. предполагает некое понимание мира.

При этом неожиданно сложным оказывается понятие существования. С точки зрения любой романтической философии воспринимаемый мир есть лишь видимость, за которой как бы находится нечто подлинное, что и подлежит открытию. По сути дела это представление коренится в религиозном «удвоении» мира на мир тварный, мир «небесный» (идеальный), который составляет существо брэнной тварности, а за этими ипостасями сотворенного мира кроется еще мир творящий, то есть Бог. История человечества есть неподлинный мир, его действительное развитие есть движение к пришествию Антихриста, хилиазму и Страшному суду. Эта «многослойность» бытия в субъективистском варианте отражается в множественности понятий существования и бытия, вплоть до различия между Бытием и Бытиём (Sein und Seyn) у Хайдеггера, в истоках своей философии наиболее близкого к католицизму.

Движение мысли как мысли понимающей, т. е. феноменологический анализ интенций, исходящих от субъекта, и рассматривающий объективные тенденции только изнутри Я, упирается в необходимость преодолеть солипсизм. Это практически означает, что наряду со всеобъемлющей сферой Я постулируется некое Мы, сознание которого столь же непосредственно дано, как и сознание Я. Это понимающее Мы в случае Хайдеггера оказалось национальным самосознанием, что и было истоком его нацистского грехопадения. Подобное движение романтической идеологии к национальному «истоку понимания мира» было прослежено Маннхаймом на материалах немецкого романтизма.

Таким образом, культура научного мышления не вполне совпадает с культурой современного общества по своим основополагающим мотивам. Несмотря на то, что субъективизм с национал-романтическим привеском был существенно скомпрометирован духовным родством с нацизмом, в середине прошлого столетия его влияние усилилось на почве возрастающей неприязни к техническому прогрессу и его социальным последствиям. У нас сегодня международный кризис либерализма отзывается возрождением экзистенциальной философии, в чем можно видеть кризис также и научной культуры мышления. При этом экстенциональный стиль мышления науки действительно ответственен за ее идейные поражения.

Действительно ли такой раскол мысли неизбежен в XXI веке? Обречен ли западный мир на поверхностную экстенциональность там, где он хочет быть убедительным, и неизбежно ли его дополнение интенциональным мышлением с сильным креном к романтизму, а то и иррациональному в культуре, в том числе политической?

Я надеюсь, что это не так.

Прежде всего формальные конструкции и экстенциональные методы мышления — лишь одна из неизбежных сторон интеллектуального развития человечества. Науке столь же свойственна потребность в *понимании* полученных ею ре-

Наука склонна рассматривать истинность скорее феноменологически, интенционально, чем в стиле корреспондентной теории; если теория принята, то она и только она говорит правду о мире, и задача заключается в том, чтобы понять, что же она говорит.

зультатов, и она вовсе не удовлетворяется прагматической выгодностью формальной схемы. О тенденциях, связанных с расширением информационного подхода, и идейном содержании синергетики здесь говорить не место, но я хотел бы сказать, что они далеко выводят науку за пределы позитивистской идеологии науки.

Во-вторых, кризис рационализма заключается не в крушении понятия истины, а в признании разнообразия дискурсов человеческой коммуникации и того факта, что принятие некоторых утверждений вовсе не обязательно есть результат их доказательств. В дискурсе силовом или императивном аргументы имеют совсем иной вид и не апеллируют к истине. Что же касается той сферы человеческого общения, которую Ханна Арендт определяла как сферу действия (в отличие от труда и праксиса) и характеризовала как игровую, как театр, то здесь критерии приемлемости и неприемлемости совсем уже ничего общего не имеют с доказательством.

Но человечество никогда не жертвует ни одной истиной, если она принята по правилам рационального дискурса, то есть *доказана*.

## Место Львовско-Варшавской школы в аналитической философии XX века

Львовско-Варшавская школа стала выдающимся явлением в логике и философии XX ст. не только потому, что ею были предложены интересные и перспективные решения фундаментальных методологических проблем логики и метаматематики. Польская логико-философская школа занимала определённую позицию в методологическом споре, расколовшем европейскую мысль ещё в эпоху, когда только складывались основные парадигмы философии Нового времени. Речь идёт о противостоянии концепций, которые в логике получили название формализма и психологизма, но на самом деле касались отнюдь не только логической проблематики.

В логической литературе XIX — начала XX ст. господствовало направление *психологизма*. Логика («формальная логика») по традиции, сложившейся в европейских университетах ещё со Средних веков, занимала прочное место в системе образования, но практически не изменялась по своему содержанию. Попытки внести свежую струю в понимание и изложение логической проблематики в основном были направлены на устранение наследия схоластики и на описание реальных мыслительных процессов, истолкование понятий, суждений и умозаключений как некоторой психологической реальности. В сущности, это был эмпиристский подход к объекту логического исследования, так как речь шла об описании логических форм в том виде, как они представляются в чувственном опыте, реально — в самонаблюдении. Такая тенденция была характерна для многих гуманитарных наук; в частности, в исторической науке, где складываются школы, интерес которых направлен на психологию эпохи. Фактически речь шла не о психологии и психологизме, а о способах изучения духовного мира человека и интеллектуальной деятельности в том числе.

«Кризис очевидности» коснулся прежде всего геометрии и теоретической физики. Хорошо известны проявления кризиса оснований в математике, связанного с открытием парадоксов теории множеств. Следует, однако, отметить, что подобные кризисные явления охватывали и гуманитарную. С точки зрения философии важно подчеркнуть парадоксальность проблемы природы человека, засвидетельствованную всей историей культуры. Если некоторое свойство имманентно человеку, если оно не случайно, а вытекает из его сущности или природы, то именно оно может стать отправным пунктом для анализа. Но человек сам определяет свою природу, сам ищет исходный пункт анализа своего Я. И, таким образом, определение исходных позиций анализа природы человека само

Так называемый «кризис очевидности» на переломе XIX—XX веков поставил научную мысль перед проблемой логического обоснования теоретического знания.



обусловлено этой человеческой природой. Угроза непредикативности, таким образом, возникает из самой постановки вопроса о природе человека. Впрочем, проблемы гуманитарии тогда не слишком волновали ученых-естественников, и рассуждения о природе человека относились скорее к некоей метафизике, статус которой был непонятен. Лишь после Второй мировой войны в связи с принятием ООН в 1948 г. Великой Хартии прав и свобод человека проблема природы человека оказалась и для широкой общественности не только абстрактно-философской, но и практически актуальной.

В «Критике практического разума» Канта третья антиномия «чистого разума» сопоставляется с антиномией «практического разума». Речь идёт об одновременной приемлемости логически несовместимых нравственных императивов, один из которых («эпикурейский») исходит из стремления человека к удовлетворению личных желаний и потребностей, а другой («стоический») — из ориентации человека на абстрактные принципы добродетели. «Эпикурейский» императив по видимости может быть описан непосредственно, так как желания и потребности проявляются в чувственном опыте, но «стоический» императив задаётся только системой принципов. Каким образом могут быть совмещены оба пути решения проблемы? Напрашивается мысль, что здесь, при анализе «стоических» добродетелей, философ-аналитик должен уступить место историку или этнологу, который на конкретном фактическом материале покажет, зависели ли большие исторические события от свободного выбора действующих лиц, и если зависели, то в какой степени. Однако сама по себе правомерность обращения к эмпирическому материалу подвергается сомнению, когда речь идёт об анализе *норм* человеческой деятельности, как теоретической, так и практической.

Можно сколько угодно изучать деятельность человека или построение и процесс проверки и принятия научных теорий, но это не даст нам ответа на вопрос, что такое истина и ложь, добро и зло именно как *нормы* интеллектуальных и нравственных практик. Опыт покажет нам, что реально случилось, но не покажет, что *должно* быть.

Не только психология мышления, но и традиционная логика были обращены к психологическим реалиям деятельности мышления, и нормативный характер мышления и доказательства в традиционной логике оставался нераскрытым. Движение вперед в изучении процессов мышления с нормативной точки зрения осуществлялось в ходе всё большего применения в логике понятий и методов математики. Логики-традиционалисты не воспринимали символической логики и оценивали её как «формалистические» упражнения, лишённые содержания, пока плодотворность логико-математических методов не была продемонстрирована в основаниях математики, а потом и в компьютерной технике. В свою очередь «формалисты» обвиняли традиционалистов в подмене логики психологией мышления, да к тому же старомодной, основанной на интроспекции (самонаблюдении).

Обращение к этим давним спорам сегодня важно потому, что нынешняя аналитическая философия широко использует эмпирические исследования в области лингвистики, этнологии, психоанализа и даже физиологии высшей нерв-

ной деятельности. Что произошло — потеря первоначальных ориентаций или расширение базиса исследований с сохранением основных методологических ценностей?

Одним из итогов эпохи Просвещения стало убеждение в том, что разрешение фундаментальных проблем науки является делом самой науки. Эту концепцию называли позитивизмом, хотя позитивизму чаще приписываются иные, агностические и скептические, общие идейные установки. По крайней мере, позитивизм при любом понимании этого термина стремится передать разрешение фундаментальных проблем науки, таких как устранение источников антиномий, в руки самой науки. В этом смысле Львовско-Варшавская школа и аналитическая философия вообще может быть охарактеризована как часть общего позитивистского движения.

Традиция, наиболее ярким представителем которой является Кант, исключала возможность исследования норм эмпирическим путём. Сколь бы убедительным ни было описание того, каким путём добиваются результатов в этических практиках или в открытии истины реальные люди в реальных обстоятельствах, это описание не может в принципе указать, как *надо* действовать. В науках о природе нельзя спрашивать, как надо действовать, а можно лишь открыть объективную необходимость, в согласии с которой одни явления следуют за другими. Но эта «объективная необходимость» оказывается скорее правилами построения, гарантирующими доказательность теоретических конструкций, а не некое реальное, от человека не зависящее положение дел. В науках же о духе следует устанавливать нормы, но не эмпирическим путём, а путём анализа. Такова была общая установка философии «позитивной науки» XIX—XX ст.

К этой, аналитической, с точки зрения «психологизма» — «формалистической» традиции принадлежала и Львовско-Варшавская школа.

С общей философской точки зрения важно, что парадоксы — это не просто ошибки, они возникают на почве каких-то фундаментальных трудностей при формулировании оснований каждой большой теории. Проблема устранения антиномий, в эпоху Просвещения в общем виде наиболее выразительно поставленная Кантом, на самом деле является острейшей внутренней проблемой самой науки, прежде всего математики, которая не может позволить себе смириться с тем, что логические противоречия будут существовать в теории в скрытом виде и будут проявляться неожиданно, разрушая все принятые теоретические конструкции. Научная мысль в течение веков вела подлинную борьбу против угрозы логической противоречивости, сводившей, казалось, к нулю огромные усилия, с которыми строилась картина мира.

«Нормальная», «позитивная» наука прежде всего пытается решать общие проблемы, возникающие перед нею, своими собственными средствами. Современная формальная логика, в том числе логические теории Львовско-Варшавской школы, принадлежит к тем средствам, которые были развиты «позитивной» наукой, и прежде всего математикой.

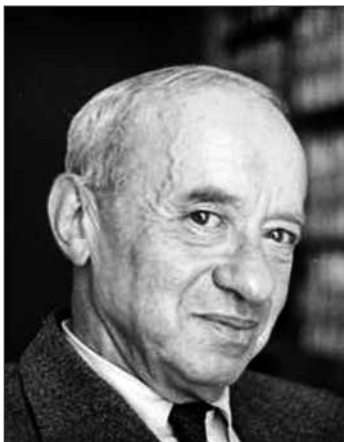
Надо сказать, что та логика, которая была принята в качестве нормативного предмета преподавания, логика в стиле психологизма, оказалась совершенно непригодной для решения новых задач.

Анализ противоречий, появляющихся в научном мышлении в наименее ожидаемых местах, требует использования логики. С точки зрения логики парадоксы — не более чем логические ошибки, связанные с употреблением непредикативных понятий. Поэтому, казалось бы, большой проблемы нет — достаточно найти в логических структурах «узкие места» и исправить ошибки, уточнив нужные понятия. В частности, в парадоксах, связанных с понятиями существования и несуществования, находят выражение обычные логические ошибки, нарушающие правила недопущения «логического круга» в определениях: определяемый предмет не должен принимать участие в собственном определении (требование *предикативности* понятий). Что касается формализованного языка, то требование предикативности понятий означает, что определяемая формула не должна содержать связанной переменной, в область изменения которой входит определяемый предмет. Аналитическая философия, стремившаяся к максимальной точности, — а к ней принадлежала и философия Львовско-Варшавской школы, — строила свои конструкции по возможности на логическом языке, чтобы было ясно, где может возникнуть непредикативность. Однако если установить опасные места оказалось не так трудно, то полностью устранить угрозу никак не удаётся. Мы теперь знаем, что программа логического анализа достаточно богатых формализованных языков ограничена в своих возможностях, в том числе и в возможностях устранения непредикативности.

Результаты, полученные учеными Львовско-Варшавской школы, были поразительными. Перечислять их не имеет смысла. Можно лишь отметить, что в этой школе были переосмыслены и высшие достижения традиционной логики, в частности изложенные в средневековых трактатах «о неразрешимых» (*de insolubilibi*). Схоласты любили парадоксы, а один из них, англичанин Адам из Бальзама, который в XII ст. учил в Париже на Новом мосту, внёс неоценимый вклад в науку двумя своими логическими загадками. Первая из них вошла в математику под названием «парадокса Галилея» (авторство Адама установлено сравнительно недавно)

и касается важного свойства бесконечных множеств, широко используемого в современной метаматематике. Другой парадокс Адама является той формулировкой древнего парадокса «лжец Эпименид», анализ которого привёл Альфреда Тарского к теории истинности.

Проблема, которая решается в теории Тарского, знакома европейской культуре давно: согласно Диогену Лаэртскому, апорию «Лжец» (критянин Эпименид говорит: «все критяне лгуны») придумал Эвбулид, живший в IV ст. до н. э. Апории этого типа и строил Адам из Бальзама. Буридан придал апории «Лжец» форму, использовавшуюся во Львовско-Варшавской школе как лучший пример семантического парадокса: «все, написанное в этом фолианте, ложно» (*propositio scripta in illo foliant oest falsa*), а кроме



Альфред Тарский

этого выражения ничего в фолианте нет<sup>1</sup>. К слову сказать, исследования логиков и философов Львовско-Варшавской школы в значительной степени реабилитировали схоластическую логику, выразив её содержание на современном логическом языке и раскрыв тем самым универсальность обсуждавшихся в ней проблем.

Теория истины Тарского имеет технический характер, центром её является теорема, представляющая собой семантический аналог известной теоремы Гёделя (обе теоремы доказаны одновременно и независимо обоими математиками в 1931 г., но Альфред Тарский опубликовал свой доклад по-польски; в немецком переводе он появился в 1934 г.). Теоремы Гёделя и Тарского, как известно, говорят о неполноте достаточно богатых формализованных языков. Важно отметить, что выражение «определить понятие истины» означает в метаматематических теориях, что отмечены (определены, выделены, указаны) все предложения, истинные в данной теории, и *не означает, что объяснен смысл понятия «истина»*. Иными словами, математическая логика определяет объём понятия «истинное предложение» и не определяет его содержания.

Однако в качестве исходного пункта рассуждений служит содержательная формула

$X$  истинно, если и только если  $p$ , где  $X$  — имя  $p$ .

Например,

Предложение «снег бел» истинно, если и только если снег бел, где «снег бел» — имя предложения, говорящего, что снег бел.

Соответствующие интуиции восходят к так называемому здравому смыслу и обоим определениям истинности, которые дал Аристотель в «Метафизике». Эти определения звучат следующим образом:

(1) «Прав тот, кто считает разделённое разделённым и соединённое соединённым, ошибается тот, чья мысль противоположна действительному положению дел»<sup>2</sup>;

(2) «Говорить о том, что существует, что оно не существует, или о том, что не существует — что оно существует — ложно; тогда как говорить о том, что существует, что оно существует, или о том, что не существует, что оно не существует — истинно»<sup>3</sup>.

Схема Тарского по существу неявно использует то же понятие «на самом деле», которое явным образом употребляет Аристотель. Главное отличие общей концепции Тарского состоит в том, что у него вводится различие между языковыми выражениями и выражениями, говорящими о языковых выражениях (мета-язык). Это и позволяет избежать противоречий.

Споры вокруг аристотелевского определения истины и корректности его в свете теоремы Тарского имеют на деле гораздо более глубокий смысл и обнаруживают как глубину прозрений мыслителей Львовско-Варшавской школы, так и известную односторонность её общих позиций.

<sup>1</sup> См.: *Стяжкин Н. И.* Становление идей математической логики. М., 1964. С. 41.

<sup>2</sup> *Аристотель.* Метафизика. IX, 10, 1051b.

<sup>3</sup> Там же. 1, 7, 27.

Последнее столетие — а может быть, и больше, чем столетие, — в научном сознании, в культуре научного мышления проходит под знаком противостояния двух концепций истинности. Первую можно было бы назвать аристотелевской, хотя оба определения истинности в «Метафизике» Аристотеля просто формулируют позиции здравого смысла, принимаемые до философской рефлексии: истинным считается утверждение о принадлежности некоторого свойства некоторому индивиду, если на самом деле это свойство принадлежит этому индивиду. Или же истинным является утверждение о существовании некоего объекта, если и только если на самом деле некий объект существует. В определении истины Тарским отсутствует выражение «на самом деле», но оно неявно подразумевается во второй части эквиваленции. С точки зрения Тарского достаточно, чтобы интуитивное представление о том, какое предложение мы считаем истинным, было неким предельным случаем, а построенное по его схеме общее определение позволяло избежать парадоксов и соответствовало научной практике.

Но важно то, что определение истинности по Тарскому характеризует «истинный» относит не к содержанию предложения, а к его имени ( $X$  истинно, где  $X$  — имя  $p$ ). Таким образом более строгое, чем у Аристотеля, и устраняющее противоречия определение истинности формулирует в общем случае ту интуицию, которая связана с иной, чем у Аристотеля и в интуиции «здравого смысла» позицию.

«Аристотелевскую» позицию понимания истины как совпадения, согласования мыслей и действительности называют еще *корреспондентной* теорией истины (от *correspondence* — ‘соответствие’, старофранцузского слова, происшедшего от названия обмена письмами, то есть собственно *корреспонденции*, и потом — от понятия ‘отвечать на письмо’). Вторая концепция имеет чисто философское происхождение и заключается в том, что истина есть определённый способ логического согласования утверждений, и ничего больше. Давнее латинское *cohaerentia* ‘сцепление, связь’ в научной литературе с XVI ст. означало именно внутреннюю логическую связность текста, исключавшую логическую противоречивость.

Когда Тарского упрекали, что фактически он принимает формулировку «белизна присуща снегу» и, таким образом, допускает в мире платонистскую сущность «белизна», он отвечал, что уточнение понятия в формализованном языке избегает парадоксов, неизбежных в неточном «естественном языке», и что уточненное формализованное понятие при определённых дополнительных допущениях даёт нам привычные для здравого смысла и естественного языка представления. В целом критика аристотелевского понимания истинности формулируется как критика корреспондентной теории истины. Единственно правильной и логически безупречной попыткой избежать платонизма считается *когерентная* теория — теория истины как определённого рода отношений между знаковыми последовательностями, основанная на чисто синтаксических критериях. При этом самым авторитетным аргументом выступает ссылка на теорию истины Тарского, теорема которого позволяет избежать парадоксов именно благодаря пониманию истинности как свойства *имени* предложения.

То определение истинности, которое предложил Тарский, — или, лучше сказать, та схема, которая может быть использована и на уровне интуиции, и на строго формальном теоретическом уровне — является примером уточнения понятий, имеющего общеметодологическое значение. Несомненно крайне важное прикладное, техническое значение теории Тарского: она позволяет сравнивать формализованные теории по степени их общности, пользуясь критерием определмости истинности. Если понятие истины в одной теории может быть определено средствами другой, то эта другая теория является более богатым языком. Общий принцип «аранжировки» языков по разным семантическим уровням, разделение выражений на языковые и метаязыковые позволяет избежать широкого класса антиномий. Можно уверенно говорить о том вкладе в общую теорию истины, которую представляет собой теория Тарского.

Теория Тарского, а также многие другие результаты, полученные в рамках Львовско-Варшавской школы, несомненно способствовали прояснению общей методологической ситуации в современном научном познании. Особенно это касается дилеммы «номинализм — реализм», связанной с оценкой статуса абстрактных объектов в научной теории. К Львовско-Варшавской школе принадлежали учёные разных философских взглядов — от материалистического номинализма («реизм» Котарбиньского) до платонизма в духе католической философии (Лукасевич). Тем не менее общее направление поисков скорее можно охарактеризовать как номиналистическое. В русле номинализма формулируются и основные установки теории истинности по Тарскому. Как известно, последовательно провести в жизнь номиналистические установки не удалось ни одному исследователю оснований математики. Но важен не только конкретный вопрос о возможностях реализации платонистских и номиналистических проектов, но и более общий вопрос: чего мы на самом деле добиваемся, когда строим для некоей общей концепции её более или менее строгую формальную модель?

Деятели Львовско-Варшавской школы исходили из определённого ответа на поставленный вопрос: с их точки зрения построение хорошего формализованного языка не просто служит эффективности рассматриваемой концепции, но и проясняет идейное существо решаемой проблемы. Наиболее ярко это проявилось в историко-научных исследованиях школы. После работ Котарбиньского и особенно Лукасевича по истории логики не просто история логической науки, но и её традиционное и современное состояние получили совершенно новую оценку.

Так, как увидел силлогистику Аристотеля Лукасевич, не видел её до сих пор никто. Лукасевич в книге «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики» (русский перевод М., 1959) впервые показал структуру логического учения Аристотеля как аксиоматической теории и рассмотрел подходы Аристотеля к теории модальностей с точки зрения современного состоя-



Ян Лукасевич

ния модальной логики. Возникает вопрос: действительно ли тот Аристотель, которого мы увидели «с точки зрения современной формальной логики», и есть подлинный Аристотель, Аристотель «на самом деле»? И вообще, если мы строим формальный аналог некоторой научной концепции современными средствами, добиваемся ли мы более глубокого понимания её сущности, или современная реконструкция есть не более чем полезное использование старых замыслов на базе новых технологий?

Этот вопрос может быть задан и относительно тех ценностей и концепций, которые мы относим к сфере гуманитарии.

Чтобы ответить на этот вопрос, полезно посмотреть на те же страницы истории логики не глазами логика-математика, не с помощью различных формальных моделей, а глазами историка культуры, пытающегося восстановить ход интеллектуального развития по возможности ближе к историческому контексту. Посмотрим на предпосылки возникновения логического учения Аристотеля в философии Платона.

Согласно А. Ф. Лосеву, в древнегреческом языке слово *εἶδος* имело много значений — «вид», «образ», «образец», «род», а родственное ему слово *ἰδέα* означало просто 'то, что видно или что понятно', воспринятую вещь. Древние греки, в том числе Платон, не различали в слове *εἶδος* значения 'вид — разновидность' и 'внешний вид', зато разницу между тем, что позволяет видеть-понимать и тем, что есть следствием видения (*ἰδέα* — увиденный объект) представлялась им существенной. При этом главное внимание Платон уделял именно эйдосу, а не идее. Как внешний вид эйдос может быть синонимом слова *σχεμα* и даже — у Аристотеля — *μορφέ*, то есть *форма*. Намного позже пришло различие «внутренней формы» (структуры) и «внешней формы» (вида).

Эйдос есть в то же время логико-грамматическая категория — «то, что говорится о...», или *сказуемое*, по-латыни — *предикат*. Субъект же, или подлежащее, есть в одно и то же время и логико-грамматический субъект, и определённый субстрат или вещественная основа. Таким образом, выражение «А есть В» («В есть эйдос А») понимается как «В присуще А», «о подлежащем А говорится В», или «говорится, что субстрат А имеет вид В», или «говорится, что А есть разновидность некоторого В».

Таким образом, с точки зрения интуиции («ментальности») древнего грека отношения между субъектом и предикатом не симметричны. Но Платон уже подготовил Аристотеля, предполагая, что и субъекту, и предикату соответствует некоторый абстрактный объект (например, «добродетель» в случае «Сократ добродетелен»), поскольку его интересовало прежде всего, существует ли добродетель и иные подобные объекты. Именно у Аристотеля вводится принцип симметричности субъекта и предиката, так как он принимает обращение суждений («Все А суть В» эквивалентно «Некоторые В суть А»). Вместе с тем узаконивается отождествление субъекта и предиката с абстрактными объектами, что создает основу для аксиоматического по существу построения логики.

С этими общими интуициями связано противостояние между Платоном и Демокритом. Оно заключалось вовсе не в идеализме одного и материализме другого. Платон исходил из целостности предмета восприятия, состоящего из частей,

которые сами по себе как материальные образования ничего не значат. Демокрит исходил из того, что на самом деле вещи, видимые нами как нечто целостное, представляют собой комбинации частей — возможно, руководствуясь образом слова, состоящего из букв или звуков, каждый из которых сам по себе смысла не имеет. Для Демокрита целое происходит из элементов, которые в этом смысле первичны. Для Платона целое первично по отношению к частям. Спрашивать, кто из них прав, бессмысленно.

Позволяет ли в данном случае историко-эмпирический подход лучше понять природу Аристотелевой силлогистики? Представляется, что ответ однозначно положителен. Можно ли для понимания достижений Аристотеля использовать «точку зрения современной формальной логики»? Несомненно.

Напрашивается вывод, что обе точки зрения являются взаимно дополнительными.

Нельзя не вспомнить о том, что именно во Львовско-Варшавской школе родилась «онтология Лесневского» — концепция множеств, исходящая не из идеи «множество и его элементы», а из интуиции «множество как целое и его составные как куски» (*bryły*).

Тот же вывод о дополнительности исходных философских концепций напрашивается при ином, чем у Тарского, истолковании его же схемы истинного предложения. Достаточно принять иную, чем во Львовско-Варшавской школе, теорию значения — теорию смысла и значения Фреге.

Вернёмся к семантике, в которой выделены три члена — имя, смысл и денотат. Будем — в духе Фреге — различать предложение  $p$  как ту реальность, о которой говорится в предложении, знаковую последовательность « $p$ » как имя этого предложения и ' $p$ ' — смысл предложения  $p$ . Метаязыковый предикат «истинный» будем рассматривать как сокращённую запись выражения «Истинно, что...», а само это выражение рассматривать как один из интенциональных операторов. Тогда (согласно Фреге) предложение, о котором идёт речь, употребляется в непрямом, интенциональном контексте, и *денотатом его есть его смысл*.

Если  $p$  есть то, о чём говорит предложение, то « $p$ » есть его имя. Определение истинности Тарского выглядит следующим образом:

Истинно, что « $p$ », если и только если  $p$ , где « $p$ » — имя  $p$ .

С позиций семантики Фреге определение истинности будет выглядеть иначе: Истинно, что ' $p$ ', если и только если  $p$ , где ' $p$ ' — смысл  $p$ .

Истинность или ложность с этой точки зрения есть свойство *смысла*, а не имени или знаковой последовательности.

Аналитические исследования оснований математики не дают окончательного ответа, какая из версий метаматематики — номиналистическая или «платонистская» — более корректна. В общем принимаются все версии. В течение первой половины XX ст. было предложено несколько аксиоматических теорий множеств; наиболее удобной и универсальной является система  $ZF$  (её идеи сформулировал Цермело в 1908 г., завершённый вид она получила благодаря Френкелю в 1922 г.). Ряд других систем исходит из разных конкретных целей, как, например, теория типов Рассела, основывавшаяся на представлении об устранении непредикативности как источника парадоксов. Используется также теория  $NF$  (*New*



*Foundations*) Куайна (1937), которая пыталась основываться на номиналистических принципах, избегая теоретико-типовых сложностей.

В общем, можно сказать, что не удалось построить такое грандиозное теоретическое сооружение, которое умещало бы в себе все математические дисциплины и позволило бы одним взглядом с птичьего полёта окинуть всё, чтобы убедиться, что всё в порядке. В этом смысле задачи, которые ставила перед собой

Метаматематика довольствуется тем, что на стыке дисциплин ничего опасного не происходит и спокойно занимается математической практикой.

аналитическая философия науки, в том числе и Львовско-Варшавская школа, оказались слишком амбициозными.

Более того, проекты, которые были выдвинуты и обоснованы в пионерский период логического анализа, оказались слишком односторонними и неизбежно

должны были быть дополненными. При этом обращение к эмпирическому материалу отнюдь не замутило атмосферу беспристрастного научного поиска, зато взаимно обогатило точную науку и гуманитарную. А разнообразие формальных моделей познавательных процессов, свойственное 20—30-м годам, продолжает оставаться источником новых идей. И в этом Львовско-Варшавская школа сохраняет свою неповторимость.

## Логико-методологический анализ языка науки и проблемы представления знания

*Материалы к отчету о коллективной работе Отдела логики и методологии науки по украинско-российскому проекту 2012 года*

В дедуктивных теориях, в особенности таких, которые используют аксиоматический метод, доказательство имеет вид последовательного выведения одних суждений из других таким образом, чтобы *способы выведения* допускали точный анализ. В опытных науках способом обоснования истинности являются экспериментальные факты или результаты наблюдения, описанные особым образом, предполагающим необходимую для убедительности теории точность измерений и воспроизводимость данных опыта, а также связь опыта с теоретической частью знаний. Аналитическая философия с начала её возникновения ориентировалась на дедуктивные науки как на свой образец, как на основное средство, позволяющее преодолеть психологизм в методологической области.

При этом принципиально исключается возможность привлечения эмпирического материала опытных наук, ибо обращение к опыту позволяет описать реальный процесс познания и действия такими, какими они *есть*, но не показывает, какими они *должны быть*. Сфера долженствования постигается, таким образом, логическим (аналитическим) путём, но отнюдь не обобщением фактического положения дел в реальном научном исследовании. Это позволяет аналитической философии всё более приближаться к исследованиям, математическим по языку и методам, но отдаляет философский анализ от опытной науки и тем более от иных явлений культуры.

В современной литературе аналитической принято называть такую философию, которая предлагает по возможности точные решения философских проблем *путём анализа языка*. Понятие «язык» употребляется здесь в самом широком смысле слова — как язык науки (т. е. по сути понятийная структура научной теории) и как т. н. «естественный язык», и даже, может быть, как язык культуры в целом. Научность и точность анализа обеспечивается методами формализации, благодаря которым истинность предложений устанавливается путём вывода или доказательства. С этой точки зрения аналитическая философия является эмпирической наукой, так как опирается на факты логической деятельности; поэтому её называли также *логическим эмпиризмом*. Альтернативный подход в философии науки отождествляется обычно с психологизмом, в полемике с которым складывалась методология дедуктивных наук на рубеже XIX и XX столетий.

В целом можно рассматривать исследования смысла и истинностного значения в современной логике и лингвистике как *уточнение понятий* «смысл», «значение», «истина», «доказательство» и иных близких понятий, которые можно отнести к общей теории знаков — *семиотике* (или, в другой традиции, *семасиологии*). Впрочем, логика не предлагает средств, которые позволили бы определить,

какие последовательности знаков являются осмысленными, а какие — неосмысленными (бессмысленными, абсурдными). Логика удовлетворяется определением осмысленных предложений как таких знаковых последовательностей, которые могут быть истинными или ложными (Гильберт). Можно констатировать тот факт, что знаки и знаковые последовательности бывают осмысленными и неосмысленными, и *только осмысленные знаковые последовательности подвергаются оценке на истинность и ложность.*

Аналитическая философия ставила своей целью определение надёжности систем знания, прежде всего хорошо построенных научных теорий. Средством анализа служило выяснение логической структуры научной теории, определение парадоксов (логических противоречий), которые в ней могут возникнуть, и выработка способов избегания таких противоречий. Примером крайне интересного парадокса может быть отношение экстенциональной и интенциональной характеристик класса (множества), т. е. по существу объёма и содержания понятий. Два множества считаются (с экстенциональной, объёмной точки зрения) одним и тем же множеством, если они состоят из одних и тех же элементов. Это содержательное требование в аксиоматических теориях множеств получает выражение в т. н. аксиоме экстенциональности. Но теория множеств также принимает и иное требование: некоторые элементы образуют множество, если они обладают одним и тем же свойством. Совокупность элементов, таким образом, может быть «сжата» в множество, если все члены этой совокупности обладают одним и тем же свойством. Но в таком случае если одни и те же элементы «сжаты» в множества на основании различных свойств, мы получим различные множества. Важно отметить, что логико-математическая реконструкция стремится выразить все результаты анализа в экстенциональных характеристиках. Например, определение понятия «истина» требует прежде всего указания на все истинные (в данной системе знания) высказывания — не важно, нужна ли при этом их содержательная характеристика.

За многие годы исследований в аналитической философии обнаружено множество слабых мест в исходных предпосылках анализа, а также в способах применения полученных результатов. Можно выделить три главных значения термина «теория», применяемых физиками и другими естествоиспытателями. В первом случае этот термин обозначает общие или фундаментальные теории, во втором — результаты применения общих теорий для объяснения и описания конкретных физических явлений, в третьем речь идёт о любой структуре знания — от универсального утверждения до гипотезы и модели. В общем, можно сказать, что понятие «язык науки» является не более чем полезной метафорой. В предлагаемом исследовании намечен путь для разрешения проблемы представления реальности научными теориями, связанный с их структурно-номинативной реконструкцией. В работе предлагаемые результаты иллюстрируются анализом одной из версий квантовой теории поля. Показано, что логико-лингвистическая система квантовой теории поля использует не одну, а много разных математических языков.

Больших успехов достигла аналитическая философия в расширении логического анализа на область естественного языка. Важно подчеркнуть, что в логике

отсутствовало различие языка и речи. В лингвистике после Гумбольдта различают язык как некоторую *структуру*, создающую возможность порождения текстов, и *речь* как реализацию языковых структур, как осуществление языковой компетенции. Это различие несущественно для логики — логика абстрагируется от различия действительного и возможного в языковой деятельности, отождествляя язык как структуру и речь (текст) как реализацию структуры. Для логики важно, являются ли принимаемые наукой истины аналитическими, т. е. обоснованными одними лишь теоретическими соображениями, или синтетическими, точнее — положениями, принимаемыми в силу их соответствия фактам. Различие между языком как некоей структурой и речью (текстом) как её воплощением в реальном исследовании, диалоге или ином виде коммуникации, с этой точки зрения неинтересно. Абстракция отождествления языка и речи вполне плодотворна и оправдана, несмотря на неполноту достаточно богатых формализованных языков; соображения неполноты существенны постольку, поскольку существует вопрос, что добавляет к сообщению, содержащемуся в истинном предложении, знание о том, что данное *истинное* предложение ещё и *доказуемо* в данном языке. Однако абстрагирование от различия языка и речи имеет свои пределы, как и каждая полезная абстракция.

Философия языка, основанная на исследовании именно текстов или речевых актов, исходит из предпосылки о различии языка и речи. Средством для исследования «естественных языков» является, в частности, построение аналитической модели языка, позволяющей по некоторым совокупностям неупорядоченных данных делать выводы о строении языковых механизмов. Учёт различия между языком и речью позволяет обходить множество трудностей, в частности избегать опасности т. н. психологизма. Описание — в том числе логическими средствами — реальных процессов интеллектуальной деятельности расширяет возможности анализа языка науки, предоставляет средства эмпирического обоснования выдвинутых положений и не растворяет логику как теорию того, что в мышлении должно быть, в материале, свидетельствующем о том, что происходит в мышлении — и не только в мышлении — на самом деле.

В связи с этим в работе рассмотрено логическое исследование как реализация некоторой аргументационной парадигмы. Аргументационный подход в логической семантике подчёркивает необходимость привлечения процедуры оправдания, а именно он достигает экспликации имплицитного смысла утверждения через манифестированное оправдание. Это может быть сделано как реконструкция аргумента, выводом которого является утверждение, смысл (значение) которого устанавливается, либо как построение нового аргумента, одной из посылок которого является это утверждение.

Экспликация инференциального содержания понятий и утверждений достигается за счёт определённого логического словаря. Аргументация является своего рода практикой использования логического словаря. Как практика манипуляции с условными утверждениями (правилами вывода) аргументационная

Аргументация и диалог, а не только логический словарь, эксплицируют материальные инференциальные отношения.

семантика концентрирует своё внимание на основаниях перехода от посылок к выводу. Аргументационная диалогическая артикуляция осуществляется через атаку утверждения, содержание которого устанавливается, его посылок и выводов из него, а также связывающих их правил. Аргументационный подход усиливает выразительные возможности формальной артикуляции инференциального содержания понятий и утверждений, ибо аргументационная процедура задаёт порядок использования правил. В отличие от подхода, в котором правила вывода имеют одинаковую мощностность, в аргументационном подходе правила зависят от поддерживающих его аргументов.

В контексте аналитического прагматизма аргументационная семантика может быть расширена до аргументационной теории значения языковых выражений и содержания убеждений.

Представление знаний может быть исследовано при опоре на динамический аспект функционирования знаний, для чего необходима разработка формальных систем, позволяющих репрезентировать неполную, нечёткую и противоречивую информацию.

В исследовании показано также, что известных пороков психологизма можно избежать также и путём логической реконструкции психоанализа. Особое внимание уделяется построению «логики бессознательного» средствами интенциональных логик, а также реконструкции ключевых понятий психоаналитического дискурса средствами этой системы. В частности, построена логическая модель проективной идентификации и на её основе проанализированы механизмы смещения и сгущения, а также феномен «идентификации по предикату».

Развитие логических средств анализа знаний привело к критике основополагающих представлений семантики, в частности теории смысла и значения Готлоба Фреге. В предложенном исследовании анализируется противопоставление т. н. новых теорий референции (Ф. Реканати, Д. Каплан, М. Локвуд, Дж. Пэри) семантической теории Фреге. Ставится вопрос: Элиминируют ли новые теории референции традиционную проблему значения и смысла? Можно ли считать концепцию Фреге преодоленной новейшим развитием проблематики смысла и референции? Ответы на эти вопросы ищутся путём анализа прямой референции на основе работ Реканати и др. Для их решения используется концепция указательного поля, предложенная в своё время Карлом Бюлером, а также анафорической референции и дейксиса, ведущие к продуктивному решению проблем репрезентативных измерений мысли и речи. Рассмотрение аргументации Я. Хинтика в пользу референциального подхода позволяет ставить вопрос о дополнении теории смысла (значения) и теории референции. Исследуется также «глубинный фрегеанизм» новых те-



Каарло Яакко Юхани Хинтика

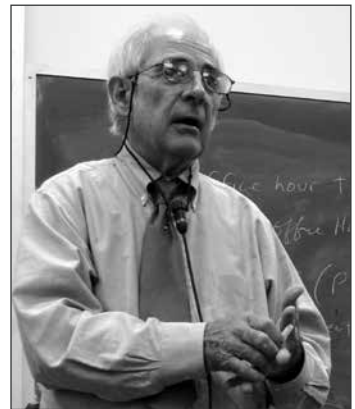
орий референции, позволяющий дать отрицательные ответы на вопросы о перспективах теории Фреге, поставленные выше.

В конечном итоге логический анализ языка и теория речевых актов имеют одну цель — анализ семантических структур, глубинных и поверхностных. Но пути этого анализа различны, что сказывается и на результатах. В частности, анализ текста методами теории речевых актов различает контексты или измерения, в которых осуществляется речь. Не касаясь пока классификации контекстов, отметим, что обычная для логического анализа оценка предложений на истинность или ложность применима только к одному виду контекстов — в классификации Сёрля к *ассертивным* предложениям, или *утверждениям*.

Теория Фреге имеет то преимущество, что она позволяет говорить об операциональном определении значения и смысла через контекст рассуждения. Как известно, Фреге различал значение выражения и его смысл; значение есть объект, являющийся функцией смысла. В прямой речи объектом (денотатом) выражения является некоторый объект, в косвенной речи объектом становится его смысл. Постановка выражения в контекст косвенной речи является хорошим средством анализа смысла предложения. Используем известный пример предложения «Тегусигальпа является столицей Гондураса».

Это предложение всегда, во всех контекстах истинно, но в косвенной речи (напр., «все знают, что Тегусигальпа является столицей Гондураса») смысл предложения превращается в его денотат, и целое может быть ложно, как в данном примере. Это хорошо известное положение следует рассмотреть как один из примеров ассертивов или ассертивного предложения по Сёрлю (далее сокращённо *Ass*), начинающегося с ассертивных слов «утверждать», «заявлять», «уверять» и так далее (см. примеры ассертивов в статье Сёрля и Вандервеке<sup>1</sup>). Ассертивные предложения имеют форму «*Ass*, что *S*», где *Ass* есть *интенциональный оператор*, а *S* есть описание некоторого *положения дел*. Будем говорить, что на выражение *S*, перед которым стоит «что», действует интенциональный оператор *Ass*, содержащий ассертивные слова. Если раньше сторонники концепции Фреге ограничивались примером типа «*x* знает, что...», то философы, исследующие язык через его реализацию в речевых актах, существенно расширили класс выражений, вводящих сообщение о положении дел в интенциональный контекст, т. е. играющих роль интенциональных операторов.

Предлагается рассматривать в качестве интенционального оператора также выражение типа «*Истинно, что...*». По форме оно ничем не отличается от других ассертивов, но по существу дела обосновывает определённое понятие истины. Как известно, нередко определение истинности по Тарскому истолковывается как свидетельство в пользу чисто феноменологического представления об исти-



Джон Роджерс Сёрл

<sup>1</sup> Сёрль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986. С. 253.

не как соответствии утверждения правилам синтаксиса языка («правилам употребления»). Выражение «истинно, что  $S$ » трактуется как «Предложение « $S$ » истинно», а « $S$ » (т. е.  $S$  в кавычках) обозначает *имя*, т. е. последовательность знаков, написанных на доске, бумаге, пергамене и т. п. В противном случае возникает смешение языка и метаязыка, а это чревато противоречиями. Никакое «соответствие мыслей действительности» при таком понимании истины не предполагается. Это — так называемое *когерентное* понимание истинности, соответствующее релятивистской трактовке познания. С этой точки зрения формализмы, используемые наукой, и прежде всего математические, имеют только чисто операциональное значение и служат лишь для предсказания результатов наблюдения или эксперимента, но ничего не говорят о мире. Такое понимание как будто соответствует требованию различать язык и метаязык, так что денотатом истинного предложения является некоторая знаковая последовательность, которую можно преобразовывать по определённым правилам.

Альтернативой является *корреспондентное* понимание истинности. Если истинность понимается как соответствие (корреспонденция) мыслей и действительности, то, помимо философских сомнений в существовании абстрактных объектов, слово «истинный» будет относиться к языку, что порождает логические парадоксы типа «лжец» («я говорю, что я лгу»).

С предлагаемой точки зрения предложение, находящееся под действием интенционального оператора «истинно, что...», как и под действием любого иного ассертива, находится в позиции косвенной речи, и денотатом его является *смысл* подоператорного выражения  $S$ . Попросту говоря, свойство «истинный» характеризует не знаковые последовательности, а их смысл. Таким образом сохраняется соответствие интуитивному представлению об истинности как свойстве знания и выполняются требования различения языкового и метаязыкового уровней.

Какими категориями пользуются участники коммуникации, вступая в коммуникацию, связанную с действием? Можно, конечно, по-прежнему оставаться в рамках классической логики и исходить из понятий «истинно» и «ложно», а также «возможно» и «вероятно». В конце концов, мыслительные операции также являются действиями, и понятие функции можно уточнять, опираясь на интуитивное понятие операции (Чёрч). Однако в исходном пункте рассуждения суггестивного типа опираются на нечто совершенно иное, чем истинность. Оценка на истинность есть там и только там, где есть утверждение. Между тем предложения, относящиеся к *побуждениям* разного рода, ничего не утверждают, они лишь обязывают одного из (или обоих) участников коммуникации сделать нечто. Действие не может быть истинным или ложным, оно измеряется какими-то иными мерами. Это должна быть какая-то теория (или философия) *поступка*.

Как оценивается смысл и значение поступка или события? С экстенциональной точки зрения поступок оценивается по его последствиям. Иными словами, смысл действия есть совокупность событий, ставших или могущими стать его последствиями. Множество таких событий должно быть конечным, и это, кажется, является невыполнимым условием. Однако со временем последствия поступка угасают в результате взаимодействий с последствиями иных поступков,

и в конечном итоге можно ограничить цепь последствий во времени, сколь бы оно ни было длительным. Далее, в праве под последствием события (поступка) имеется в виду не некая абстрактная характеристика ситуации (например, «ухудшение международных отношений» или «ослабление трудовой дисциплины»), а вполне конкретное событие (например, «нанесение увечий» или «получение прибыли»). Предполагается, что к последствиям действия относятся события, добрый или злой характер которых понятен без дополнительных исследований-оценок.

Совмещение экстенциональной и интенциональной оценки представляет собой фундаментальную проблему прагматического измерения. С экстенциональной точки зрения *два поступка имеют одно и то же значение, если их последствия совпадают*. Но в таком случае выбор может быть продиктован независимо от того, какова мотивация действия, какие средства — добрые или злые — будут избраны для реализации цели. Поступок может находиться в согласии с нормами добродетельного поведения, но приводить к тяжёлым последствиям («благими намерениями устлана дорога в ад»). И наоборот — поступок может нарушать элементарные нормы нравственности, но при этом последствия этого нарушения благоприятны для участников коммуникации (принцип «цель оправдывает средства»). Вообще, оценка поступка по его последствиям открывает дверь для жестокости и бесчеловечности, оправдывая аморальность и незаконные вынужденной (разумной) необходимостью.

Можно отметить характерную для эпохи Просвещения попытку Канта использовать в качестве критерия совокупность духовных сил, которые человек должен использовать, чтобы совершить тот или иной поступок. Один и тот же поступок даётся одному человеку

Проблема оценки действия состоит в выборе критериев, по которым следует ранжировать действия по шкале «добро — зло».

без нравственных усилий, а другому — с напряжением воли, преодолением тяготения к эгоистичному решению или просто инерции лени. Интересно отметить, что в чём-то это похоже на определение стоимости товара Адамом Смитом и Карлом Марксом: для Маркса, как и для Канта, речь идёт о «сгустке труда», только у Канта это — концентрация не затрат физического и умственного труда, а затрат духовных сил, требуемых для совершения поступка. Опора на процесс объективации внутренних сил в обоих случаях приводит к парадоксальным выводам: как для Канта поступок не имеет ценности, если он не требовал внутренней борьбы, так для Маркса не имеет стоимости товар, в который не вложен человеческий труд (например, целина, водные ресурсы, лесные угодья и т. п.).

Роль принципа затрат энергии можно лучше понять, если исходить из деления действий на осмысленные и неосмысленные. Приравнивание товаров к определённому количеству товаров или денег имеет смысл лишь в определённых границах. Вне этих пределов *экономический* обмен становится абсурдом, бессмыслицей. Таким абсурдом в экономике является продажа товара по цене ниже себестоимости. С позиций товаропроизводителя такой обмен, оставаясь обменом, становится бессмысленным *экономически*. Но он может быть необходимым



с иной точки зрения — например, с расчетом на будущее или в соответствии со своим символическим смыслом.

Поучительным примером связи логики и опытной науки с метафизикой может быть обсуждение проблемы дарения в научной литературе. Может показаться странным, что эта проблема вообще заинтересовала логиков. Но именно Бертран Рассел сделал попытку определить феномен дарения средствами логики. В терминах логики факт передачи некоторой вещи в дар он описывал как предложение типа «*A* даёт вещь *B* некоторому *C*». На неудовлетворительность такого определения обратил внимание Пирс, отметив, что здесь не видна самая основная характеристика дара — некий закон или обычай, согласно которому определяются различные формы перехода предмета *B* от субъекта *A* в собственность субъекта *C*. Этот норматив передачи Пирс назвал *ментальным* элементом, который находится на более высоком уровне коммуникации, чем «голое действие», но всегда наличествует. Таким образом в логический анализ включилось то «ментальное» обстоятельство, которое может быть *умыслом* действия.

С излагаемой в работе точки зрения важно то, что проблематика, обсуждаемая в аналитической философии, имеет непосредственную связь с привычными для метафизики проблемами добра и зла, столь, казалось бы, далёкими от сухих логических построений.

## Аналитическая философия как эмпирическое исследование

*Философия науки и научная философия.* Существуют такие школы и направления в современной философии, которые не претендуют на статус научных и вполне удовлетворяются признанием в качестве особого рода публицистики или даже художественной литературы. Но в том случае, когда исследования философского характера стремятся достичь *истины* в любом смысле этого слова, они обязаны соотнести свои методы и результаты с общенаучными. В таком случае то, что утверждается в философии, должно быть обосновано таким же образом, как это принято в науке.

В дедуктивных теориях, в особенности таких, которые используют аксиоматический метод, доказательство имеет вид последовательного выведения одних суждений из других таким образом, чтобы *способы выведения* допускали точный анализ. В опытных науках способом обоснования истинности являются экспериментальные факты или результаты наблюдения, описанные особым образом, предполагающим необходимую для убедительности теории точность измерений и воспроизводимость данных опыта, а также связь опыта с теоретической частью знаний. Аналитическая философия с начала её возникновения ориентировалась на дедуктивные науки как на свой образец, как на основное средство, позволяющее преодолеть психологизм в методологической области.

При этом принципиально исключается возможность привлечения эмпирического материала опытных наук, ибо обращение к опыту позволяет описать реальный процесс познания и действия такими, какими они *есть*, но не показывает, какими они *должны быть*. Сфера долженствования постигается, таким образом, логическим (аналитическим) путём, но отнюдь не обобщением фактического положения дел в реальном научном исследовании. Это позволяет аналитической философии всё более приближаться к исследованиям, математическим по языку и методам, но отдаляет философский анализ от опытной науки и тем более от иных явлений культуры.

В современной литературе аналитической принято называть такую философию, которая предлагает по возможности точные решения философских проблем путём анализа языка. Понятие «язык» употребляется здесь в самом широком смысле слова — как язык науки (т. е. по сути понятийная структура научной теории) и как т. н. «естественный язык», и даже, может быть, как язык

Способом соединения философии с наукой является построение философских концепций таким же образом и с такой же степенью обоснованности, как это делается в науке. Здесь уместно говорить и об опытных, и о дедуктивных науках, так как философия должна считаться с различными научными технологиями и методологиями.

культуры в целом. Научность и точность анализа обеспечиваются методами формализации, благодаря которым истинность предложений устанавливается путём вывода или доказательства. С этой точки зрения аналитическая философия является эмпирической наукой, так как опирается на факты логической деятельности; поэтому её называли также логическим эмпиризмом. Альтернативный подход в философии науки отождествляется обычно с психологизмом, в полемике с которым складывалась методология дедуктивных наук на рубеже XIX и XX столетий.

Аналитическая философия исследует логические трудности, которые возникают в опытных и дедуктивных науках и проявляются в виде логических противоречий (антиномий). Антиномии не являются простыми логическими ошибками — их возникновение связано с основными, фундаментальными абстракциями, принимаемыми при построении научной теории. Уточнение понятий как раз и имеет целью обнаружение и, так сказать, блокирование антиномий. Однако уточнение понятий теорий высокой степени абстрактности не только приводит к крупным теоретическим успехам, но и имеет свою цену, которую исследователь неизбежно должен платить. Уточнение логических понятий превращает их в математические объекты. Теория доказательства требует предварительной формулировки логико-математического языка, средствами которого производится построение точного аналога «наивной», содержательной теории-объекта. Само доказательство в этом точном аналоге рассматривается как математический объект, а теория доказательства строится как теория, математическая по своим средствам.

В целом можно рассматривать исследования смысла и истинностного значения в современной логике и лингвистике как *уточнение понятий* «смысл», «значение», «истина», «доказательство» и иных близких понятий, которые можно отнести к общей теории знаков — *семиотике* (или, в другой традиции, *семасиологии*). Впрочем, логика не предлагает средств, которые позволили бы определить, какие последовательности знаков являются осмысленными, а какие — неосмысленными (бессмысленными, абсурдными). Логика удовлетворяется определением осмысленных предложений как таких знаковых последовательностей, которые могут быть истинными или ложными (Гильберт). Можно констатировать тот факт, что знаки и знаковые последовательности бывают осмысленными и неосмысленными, и *только осмысленные знаковые последовательности подвергаются оценке на истинность и ложность*.

Практически исследователи игнорируют то обстоятельство, что математически уточнённая теория базируется на некоторой интуиции доказательства (вывода), которой уточнённое понятие должно соответствовать по крайней мере в некотором предельном случае. Это относится и к иным фундаментальным логическим интуициям — понятиям «понятие» и «суждение», эксплицируемым соответственно как одноместный и нуль-местный предикат. Уточнение понятий путём их формализации стремится представить их в объёмном, экстенциональном измерении. Формализация понятий вывода и истины даёт возможность определить понятие истины для данной содержательной теории в том смысле, что даёт точные критерии распознавания истинных предложений. То же относится к по-

нению доказательства: понятие доказательства определено для данной теории, если указано множество всех доказуемых в ней предложений. Это приводит в некоторых случаях к потере интенционального измерения знаков. Но когда говорят об определении понятия «истина», не следует понимать это в интенциональном измерении, как «раскрытие содержания понятия».

Между тем высокая точность определений не всегда нужна для практики, а отвлекаться от содержательного понимания далеко не всегда полезно. Не только исследователь в области точных наук, но и любой гуманитарий и вообще любой человек, руководствующийся здравым смыслом, опирается на логические интуиции, общие для всех народов и культур. В некоторых случаях для анализа человеческой деятельности, в том числе познавательной, достаточно схематически представить интуиции, по различным соображениям не поддающиеся более точной математической экспликации.

*Анализ антиномий в логике и философии.* Хорошо известно высказывание Канта о великих тайнах, которые представляют собой звёздное небо над нами и нравственный закон внутри нас. Это высказывание можно понимать как метафорическое определение существа любого философского исследования. Именно при постижении мира как Космоса «над нами» и «внутри нас» возникают логические антиномии или парадоксы, которые всегда были предметом философского анализа.

Можно ли считать, что проблема непротиворечивости основного корпуса человеческих знаний в результате многолетнего философского анализа в каком-то смысле решена? Удобно начать с примера понятия бесконечности. Рассуждения о том, существует ли бесконечность (и бесконечен ли мир, в котором мы живём), завершаются обычно констатацией противоречия: о бесконечности мира можно говорить с той же степенью убедительности, как и о его конечности. В философии эпохи Просвещения наиболее ясно эта мысль обосновывалась в философии Канта.

С современной точки зрения рассуждения Канта нельзя считать убедительными, так как в них нет ясно сформулированных средств контроля над применяемыми способами доказательства. Обратимся к метаматематическим средствам анализа, позволяющим наиболее точно сформулировать способы доказательства и выводы. С точки зрения современной логико-математической теории задача анализа бесконечности сводится к задаче построения бесконечного множества путём обнаружения такого свойства, которое присуще бесконечным множествам и не присуще множествам конечным. Наличие бесконечного множества объектов в теории множеств обеспечивается т. н. аксиомой бесконечности. Существует много формулировок этой аксиомы, или множество аксиом бесконечности, которые могут быть сведены к аксиоме бесконечности Дедекинда. Принятие эквивалентности аксиомы Дедекинда другим аксиомам бесконечности требует в свою очередь принятия т. н.



Юлиус Вильгельм Рихард  
Дедекиннд

аксиомы выбора, которая сама вызывает большие сомнения, так как явно неконструктивна. Присоединение аксиомы бесконечности к основной аксиоматике теории множеств само по себе не ведёт к противоречию, но только при условии, что эта основная аксиоматика непротиворечива.

Что это значит в свете вопроса, который ставил Кант? И получили ли мы более глубокое понимание того, что значит «бесконечность», когда уточнили это понятие средствами логики и теории множеств?

К сказанному следует добавить, что логический анализ математического понятия бесконечности не имеет прямого отношения к вопросу о том, конечен или бесконечен *мир*, в котором мы живём. Проблема бесконечности или конечности Вселенной изучается в релятивистской космологии, и только эта (опытная!) наука может дать ответ на вопрос, бесконечен ли универсум. Другое дело, насколько предлагаемый ответ является убедительным, полным и понятным. Поскольку он формулируется математическими средствами, вопрос о том, как правильно понимать утверждения теории и истолковывать математические формализмы, принимаемые в качестве истинных, сам по себе является дискуссионным.

Конечно, не всё укладывается в систематику Канта. Примером крайне интересного парадокса, не получившего места в известных схемах категорий, может быть отношение экстенциональной и интенциональной характеристики класса (множества), т. е. по существу объёма и содержания понятий. Два множества считаются (с экстенциональной, объёмной точки зрения) одним и тем же множеством, если они состоят из одних и тех же элементов. Это содержательное требование в аксиоматических теориях множеств получает выражение в т. н. аксиоме экстенциональности. Но теория множеств также принимает и иное требование: некоторые элементы образуют множество, если они обладают одним и тем же свойством. Совокупность элементов, таким образом, может быть «сжата» в множество, если все члены этой совокупности обладают одним и тем же свойством. Но в таком случае если одни и те же элементы «сжаты» в множества на основании различных свойств, мы получим различные множества. Теории множеств по-разному уходят от противоречия, но считаться с ним обязана каждая из них.

*Анализ языка и анализ речи.* В лингвистике после Гумбольдта различают *язык* как некоторую *структуру*, создающую возможность порождения текстов, и *речь* как реализацию языковых структур, как осуществление языковой компетенции. Это различие несущественно для логики — логика абстрагируется от различия действительного и возможного в языковой деятельности, отождествляя язык как структуру и речь (текст) как реализацию структуры. Для логика важно, являются ли принимаемые наукой истины аналитическими, т. е. обоснованными одними лишь теоретическими соображениями, или синтетическими, точнее — положениями, принимаемыми в силу их соответствия фактам. С точки зрения идеологии дедуктивных наук если заданы аксиомы геометрии Евклида, то тем самым уже задана и теорема Пифагора, и все другие теоремы. Различие между языком как некоей структурой и речью (текстом) как её воплощением в реальном исследовании, диалоге или ином виде коммуникации с этой точки зрения неинтересно. Абстракция отождествления языка и речи вполне плодотворна и оправдана, несмотря на неполноту достаточно богатых формализованных язы-

ков; соображения неполноты существенны постольку, поскольку существенен вопрос, что добавляет к сообщению, содержащемуся в истинном предложении, знание о том, что данное *истинное* предложение ещё и *доказуемо* в данном языке. Однако абстрагирование от различия языка и речи имеет свои пределы, как и каждая полезная абстракция.

Средством для исследования «естественных языков» является, в частности, построение аналитической модели языка, позволяющей по некоторым совокупностям неупорядоченных данных делать выводы о строении языковых механизмов. В математической лингвистике следует уточнить, что в данном случае выражение «неупорядоченные данные» относится не к языку, а к речи<sup>1</sup>.

Философия языка, основанная на исследовании именно текстов или речевых актов, исходит из предпосылки о различии языка и речи.

Известна брошенная кем-то из учёных фраза: «Физика есть то, что делают физики». Это не парадокс и не игра слов, а довольно хорошее определение научной дисциплины как реальности. При слове «физика» (как и при других аналогичных словах) в представлении возникают книжные полки, справочники, в крайнем случае какие-то приборы или экспериментальные установки. Но сами по себе, без человека, без физика книги и приборы мертвы. Реально существуют и действуют люди, занимающиеся наукой, пишущие что-то на доске, читающие, спорящие, задающие друг другу вопросы, ищущие возможные ответы, проектирующие экспериментальные установки и так далее. Наиболее близким к реальности было бы *диалогическое* описание науки, или представление науки как полилога (в частном случае диалога). Книжная цивилизация сформулировала образ научной дисциплины как *монолога*, соответственно книги как *монографии* (привычным парадоксом является выражение «коллективная монография»). Исторически в европейской цивилизации диалоги и предшествовали монографиям; в древних Афинах переход к монографиям-монологам соответствует переходу от Платона к Аристотелю.

Но и в монологическом построении знания существенно принимать во внимание вопросы, стоящие как бы за спиной монологического изложения. В логической семантике Колмогорова пропозициональные переменные рассматриваются как вопросы или как задачи, постоянные — как ответы на вопросы или как решения задач. Так, пропозициональная переменная  $p$  интерпретируется как задача «найди истинностное значение задачи  $p$ », импликация  $p \rightarrow q$  как задача «сведи решение задачи  $q$  к решению задачи  $p$ », аналогично для отрицания и дизъюнкции. Конструктивная семантика, развитая А. Н. Колмогоровым, А. А. Марковым, Н. А. Шаниным, с философской точки зрения близка к построениям интуиционизма, а общее представление о познании как вопросно-ответной процедуре развито Р. Коллингвудом и М. М. Бахтиным.

Можно указать на английский эмпиризм и в особенности на Френсиса Бэкона, сформулировавшего, как мне кажется, самую интересную идею эмпиризма. Эта

<sup>1</sup> См., напр.: *Гладкий А. В.* Аналитическая модель языка // Математическая энциклопедия. Т. 1. М., 1977. С. 247.

идея заключалась в том, что результаты опыта имеют смысл постольку, поскольку они являются ответами на вопросы, поставленные в теории. Сразу же обнаружилась и некоторая внутренняя парадоксальность этого образа, вызывавшая представление о «теоретической загруженности» опыта и подозрение в том, что всякая теория тавтологична.

В конечном итоге логический анализ языка и теория речевых актов имеют одну цель — анализ семантических структур, глубинных и поверхностных. Но пути этого анализа различны, что сказывается и на результатах. В частности, анализ текста методами теории речевых актов различает контексты или измерения, в которых осуществляется речь. Не касаясь пока классификации контекстов, отметим, что обычная для логического анализа оценка предложений на истинность или ложность применима только к одному виду контекстов — в классификации Сёрля к *ассертивным* предложениям, или *утверждениям*.

*Теория значения и теория истины.* Теория значения имеет целью уточнение основных семантических понятий, пригодных для анализа языка и речи. В современной логике уточняются традиционные понятия «понятие», «суждение», «умозаключение»; очевидно, что если термин «понятие» и близкий к нему по смыслу лингвистический термин «слово» принадлежат к характеристикам *языка*, а именно относятся к его *словарю*, то термины «суждение» и соответственно «предложение» принадлежат к характеристикам *речи*.

Предложение (естественного языка) имеет форму или структуру  
 $x$  есть (элемент множества или класса)  $P$

или

$x$  имеет свойство  $P$

или

$x$  делает  $P$  ( $x$  — о-м делается  $P$ )

и т. п. Можно найти множество способов отобразить в схеме структуру, соответствующую в речи подлежащему и сказуемому. В общем случае будем обозначать её (структуру предложения) как  $P(x)$ .

В математической логике понятие «понятие» является уточнением частного случая функции, а именно одноместного предиката  $P(x)$ , где  $x$  — переменная, пробегающая по области индивидных объектов, образующих *объём* понятия, а значением функции является «истина» или «ложь». *Содержание* понятия — это всё то, что может быть понято, когда усвоено  $P(\dots)$ , или смысл  $P(\dots)$ . С большой долей приближённости можно говорить, что  $P(\dots)$  есть признак или признаки каждого  $x$ , для которого  $P(x)$  истинно. Приближённость вызвана неопределённостью понятия «смысл». Можно говорить, что смысл предиката  $P(x)$  есть информация, которую несёт  $P(\dots)$ .

Предложенная схема согласуется с интуицией и с формальной теорией значения и смысла Фреге—Чёрча. Согласуется она и с теорией значения Виттгенштейна (значение как употребление — *meaning as use*), но с одной поправкой. Следует различать значение как *употребление* и значение как *правила употребления*. Используя аналогию с шахматами, следует различать *правила*, согласно которым ходят на доске фигуры, и сами возможные *ходы*, которые в данной конкретной игровой ситуации могут сделать игроки. Первые относятся к языку шахмат, вто-

рые — к «тексту», т. е. положению дел, складывающемуся на доске. Очевидно, что концепция *meaning as use* относится к реальному «употреблению» знаков-фигур; в таком случае вполне можно рассматривать возможные ходы как смысл ситуации (сложившегося на доске положения дел). И правила игры, и конкретную игровую ситуацию можно характеризовать как *use* (употребление), но правила образуют язык, а конкретное «употребление» относится к области стратегии и тактики.

Теория Фреге имеет то преимущество, что она позволяет говорить об операциональном определении значения и смысла через контекст рассуждения. Как известно, Фреге различал значение выражения и его смысл; значение есть объект, являющийся функцией смысла. В прямой речи объектом (денотатом) выражения является некоторый объект, в косвенной речи объектом становится его смысл. Постановка выражения в контекст косвенной речи является хорошим средством анализа смысла предложения. Используем известный пример предложения «Тегусигальпа является столицей Гондураса». Это предложение всегда, во всех контекстах истинно, но в косвенной речи (напр., «все знают, что Тегусигальпа является столицей Гондураса») смысл предложения превращается в его денотат, и целое может быть ложно, как в данном примере. Это хорошо известное положение следует рассмотреть как один из примеров ассертивов или ассертивного предложения по Сёрлю (далее сокращённо *Ass*), начинающегося со ассертивных слов «утверждать», «заявлять», «уверять» и так далее (см. примеры ассертивов в статье Сёрля и Вандервеке<sup>1</sup>). Ассертивные предложения имеют форму «*Ass*, что *S*», где *Ass* есть *интенциональный оператор*, а *S* есть описание некоторого *положения дел*. Будем говорить, что на выражение *S*, перед которым стоит «что», действует интенциональный оператор *Ass*, содержащий ассертивные слова. Если раньше сторонники концепции Фреге ограничивались примером типа «*x* знает, что...», то философы, исследующие язык через его реализацию в речевых актах, существенно расширили класс выражений, вводящих сообщение о положении дел в интенциональный контекст, т. е. играющих роль интенциональных операторов.

В таком случае мы можем говорить о трёх основных измерениях знаков и знаковых последовательностей: если *p* есть предложение некоторого языка, то объектом *p* (значением или денотатом предложения) является некоторое *положение дел*, объектом '*p*' есть *смысл предложения p* и объектом «*p*» есть соответствующий *знак или имя предложения p*.

Предлагается рассматривать в качестве интенционального оператора также выражение типа «*Истинно, что...*». По форме оно ничем не отличается от других ассертивов, но по существу дела обосновывает определённое понятие истины. Как известно, нередко определение истинности по Тарскому истолковывается как свидетельство в пользу чисто феноменологического представления об истине как соответствии утверждения правилам синтаксиса языка («правилам употребления»). Выражение «истинно, что *S*» трактуется как «Предложение «*S*» истинно», а «*S*» (т. е. *S* в кавычках) обозначает *имя*, т. е. последовательность знаков,

<sup>1</sup> Сёрль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986. С. 253.



написанных на доске, бумаге, пергамене и т. п. В противном случае возникает смешение языка и метаязыка, а это чревато противоречиями. Никакое «соответствие мыслей действительности» при таком понимании истины не предполагается. Это — так называемое *когерентное* понимание истинности, соответствующее релятивистской трактовке познания. С этой точки зрения формализмы, используемые наукой, и прежде всего математические, имеют только чисто операциональное значение и служат лишь для предсказания результатов наблюдения или эксперимента, но ничего не говорят о мире. Такое понимание как будто соответствует требованию различать язык и метаязык, так что денотатом истинного предложения является некоторая знаковая последовательность, которую можно преобразовывать по определённым правилам.

Альтернативой является *корреспондентное* понимание истинности. Если истинность понимается как соответствие (корреспонденция) мыслей и действительности, то, помимо философских сомнений в существовании абстрактных объектов, слово «истинный» будет относиться к языку, что порождает логические парадоксы типа «лжец» («я говорю, что я лгу»).

С предлагаемой точки зрения предложение, находящееся под действием интенционального оператора «истинно, что...», как и под действием любого иного ассертива, находится в позиции косвенной речи, и денотатом его является *смысл* подоператорного выражения *S*. Попросту говоря, свойство «истинный» характеризует не знаковые последовательности, а их смысл. Таким образом сохраняется соответствие интуитивному представлению об истинности как свойстве знания и выполняются требования различения языкового и метаязыкового уровней.

Этим не исчерпываются возможные двусмысленности, связанные с определением истинности. В логике двусмысленность наличествует уже потому, что метаязыковое свойство «быть истиной» приписывается не только предложениям, но также и некоторым объектам, принадлежащим к семантике языка. Так, к исходным понятиям любой логической системы относятся пропозициональные переменные, значениями которых являются *объекты* «истина» и «ложь» (символически *t* и *f*). В терминологии Фреге объекты *t* и *f* являются *денотатами* пропозициональных имён. Могут быть построены и такие логические аксиоматики, в которых наряду с пропозициональными переменными используются и пропозициональные константы *t* и *f*. Принятие *t* и *f* в качестве объектов — значений переменных исторически было естественно тогда, когда строились логические исчисления как алгебры особого рода, где значениями формул могут быть только 1 или 0. Но наша интуиция с трудом принимает представление об истине как некоторой вещи, объекте, денотате. Естественно считать, что пропозиция (предложение) именуется или называет некоторое *положение дел* («...цель утверждения в состоит в том, чтобы сказать, как “обстоят дела”»<sup>1</sup>).

Логика признаёт, что смысл у имён существует, но ей безразличны все свойства содержания (смысла) предложения, кроме одного — их истинности или ложности. Поэтому мы соглашаемся в порядке математизации основных пред-

<sup>1</sup> Сёрль Дж., Вандервекен Д. Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986. С. 252.

ставлений логической семантики принять такую оценку как «соответствие действительности или реальному положению дел», приписывая истинному предположению значение 1, ложному — значение 0. Могут быть приписаны также численные значения в интервале между 1 и 0, интерпретируемые как вероятности того, что данное предложение истинно.

Теперь рассмотрим интуитивное представление о выводе (доказательстве). Доказательство можно представить как процесс, происходящий в диалоговом режиме, когда выдвигаются предположения, которые оспариваются, подвергаются проверке и в конце концов либо принимается *одна из конкурирующих гипотез*, либо оценивается вероятность истинности каждой *из них*. Иными словами, доказательство есть реализация некоторого языка или аналог в логике того, что называется в лингвистике *речью*. Речь адресована кому-то и говорит о чём-то, но для упрощения будем рассматривать её как монологический процесс, т. е. процесс, в ходе которого некто сам ставит себе вопросы и сам себе на них отвечает. В исходном положении имеется некоторая совокупность знаний  $T$  или компетенция, включающая знание языка (в любом смысле слова) и правил пользоваться им. На основе такого знания  $T$  исследователь ставит вопрос  $s$ ? Это — первый этап, этап правильной постановки вопроса, этап, который в реальности требует нередко большого интеллектуального труда и умения сводить решение сложных вопросов к решению простых. Дальнейший шаг заключается в формулировке всех возможных ответов, или гипотез, схематически

$$T, s? /— s1 \vee s2... \vee ...sn (1)$$

Приведенная здесь схема не является логической формулой, знак, похожий на дизъюнкцию, означает просто слово «или», знаки, похожие на пропозициональные переменные, не принимают значений  $t$  или  $f$ , а сообщают о некотором положении дел. Но можно по определённым правилам приписать истинностные значения буквам и формулам, в частности, вероятность того, что каждая из гипотез  $si$  окажется истинной.

Процесс доказательства предложения  $si$  заключается в выдвижении альтернативных гипотез, обосновании того, что выдвинуты все возможные гипотезы, выдвижении аргументов за и против каждой из них и отбрасывании тех, вероятность которых оказывается равной нулю — до тех пор, пока не останется только одна. От концепции фальсификации Поппера данная схема отличается тем, что рассматривается только конечное множество гипотез и, т. о., процесс фальсификации становится конечным. Схема доказательства через фальсификацию является не более чем интуитивной схемой, но различные уточнения её могут привести к различным логическим системам.

Путь к уточнению понятия «смысл» может лежать через измерение вероятности, а значит, и использование понятия информации. Информацию содержит последовательность знаков, если принятие её уменьшает некоторую исходную неопределённость выбора. О любом сигнале (знаке, последовательности знаков) мы говорим, что он несёт информацию, если его принятие влияет на вероятность истинности гипотез (возможных ответов). Если возможные вопросы и ответы

взаимосвязаны, можно говорить о целостном *контексте*, с которым связана система предложений. *Аргумент* является предложением, присоединение которого к контексту (схеме (1)) изменяет вероятность истинности гипотез. Можно ввести понятие «информация, содержащаяся в аргументе  $hi$  относительно вопроса  $s?$ ». Максимальной будет информация в случае, если осталась одна пара альтернативных гипотез  $hi$  и  $hj$  и если аргумент позволяет отбросить одну из этих гипотез. Слово «смысл» приобретает более чёткие контуры: некоторое предложение *имеет смысл* относительно вопроса  $s?$  при условии  $T$ , если принятие его (предложения) влияет на вероятность истинности каких-либо гипотез, совместимых с  $T$ . Соответственно выражение не имеет смысла относительно вопроса  $s?$ , если оно не изменяет вероятности выдвинутых гипотез. Произвольное предложение не имеет смысла (в данном контексте), если принятие его не влияет на вероятность любого ответа, возможного в данном контексте.

*Проблема аналитичности.* Здесь сразу возникает проблема единственности денотата имён классов, определённых и неопределённых дескрипций, существования, аналитичности и т. д. Отметим, что в первопорядковом языке четкая формулировка изложенных выше представлений даст нам теорию L- и F-истинности и теорию семантической информации Карнапа — Бар-Хиллела, основывающейся на идеях Лейбница об «истинах разума» и «истинах факта» и идеях Канта об аналитических и синтетических суждениях. Однако определение аналитической истинности будет зависеть от того, как задан язык, т. е. как сформулирована предварительная информация, заключённая в  $T$ . Аргументы могут подыскать в  $T$  или получить из  $T$  путём вывода, и тогда предложение, принятое на их основании, является аналитической (логической) истиной; но они могут быть по отношению к  $T$  всего лишь гипотезами, истинность которых устанавливается путём эксперимента или наблюдения. Развитие теории и заключается в её переформулировании таким образом, чтобы максимальное число эмпирически установленных истин получалось путём вывода из теории  $T$ . В идеальном случае все истинные утверждения теории получаются из теории без обращения к опыту; такая теория называется дедуктивной. Для того, чтобы теория приобрела дедуктивный характер, её необходимо переформулировать, нередко довольно искусственным образом. Проблема полноты теории решается в каждом отдельном случае; ясно, что достаточно богатые теории неполны. Понятие аналитичности оказывается относительным, одно и то же утверждение в теориях разной степени строгости может оказаться аналитическим либо синтетическим (предложением факта) в зависимости от характера языка теории. Развитие теории является т. о. не просто кумулятивным процессом собирания фактов, но и постоянной перестройкой языка теории, движением к построению теории как дедуктивной системы.

Примером из области опытных наук может служить утверждение о пропорциональности гравитационной и инертной массы в физике и космологии. Тот факт, что сила ускорения одинаково действует на разные тела, был установлен ещё Галилеем; достаточно высокой точности эксперимент Этвёша в 1890 г., многократно повторенный в 60-х гг. XX в., устранил всякие сомнения в том, что инертная и весовая массы строго пропорциональны. Но вплоть до появления общей теории относительности этот закон имел эмпирический характер (статус F-истины). Тео-

рия Эйнштейна специально построена так, чтобы принцип пропорциональности гравитационной и инертной масс входил в состав исходных теоретических положений релятивистской космологии, что потребовало кардинального изменения представлений о пространстве и времени. Поскольку теория может быть обобщена и представлена как частный случай более абстрактной теории, относительность вычленения аналитических истин из общего корпуса человеческого знания представляется вполне убедительным выводом из истории науки. К тому же даже для относительно законченной формулировки научных теорий задача их строгого аксиоматического построения нередко представляется излишней роскошью.

Возникает вопрос, что считать «новым знанием»? Является ли новым знанием хорошо известное старое, если оно впервые используется в качестве аргумента для подтверждения или отбрасывания гипотез? Можно было бы удовлетвориться положительным ответом на этот вопрос, но возникает иная проблема: является ли старое предложение в новом контексте тем же самым? Насколько зависит смысл предложения от его контекста?

Для отдельного предложения представляется наиболее удобным различать смысловые функции отдельных элементов предложения. В структуре  $P(x)$  (« $x$  имеет свойство  $P$ ») имя  $x$  указывает на некоторый объект, а смысл предиката  $P()$  и есть информация, которую «содержит»  $P()$  и которая необходима для распознавания индивида  $x$ . Таким образом, в предложении подлежащее только указывает на некоторый объект, в то время как сказуемое *сообщает* нечто о данном объекте (содержит смысл или информацию об  $x$ ). Такой подход исходит из положений о референции, развитых в своё время Б. Расселом и породивших большую литературу в русле логической теории речи (теории речевых актов<sup>1</sup>).

Однако он не согласуется с принципами, лежащими в основе логики со времён Аристотеля. Фундаментальным для построения логической теории является принцип обращения суждений, согласно которому выражение типа «все  $S$  суть  $P$ » преобразуется в выражение типа «некоторые  $P$  суть  $S$ ». Ян Лукасевич отметил, что и субъект, и предикат с точки зрения логики обозначают классы, а не индивиды, — иначе обращение суждений было бы невозможно. Поэтому обычный, «школьный» пример умозаключения «Все люди смертны, Кай человек, следовательно, Кай смертен» попросту неверен, так как суждение «Кай (есть) человек» не может быть преобразовано в «Некоторый человек есть Кай», ибо не существует свойства «быть Каем». Логика в аристотелевской формулировке имеет дело только с общими сущностями, классами, то есть имеет дело лишь с экстенционалами или выражениями, которые могут быть представлены как экстенционалы. Тем не менее понятия «признак» и «класс» различаются хотя бы по позиции субъекта и предиката в структуре предложения.

*Побуждающие или суггестивные предложения.* Принимая во внимание утверждение Сёрля о том, что существует пять и только пять иллокутивных целей<sup>2</sup>, объединим три из них в один тип, так как все они побуждают говорящего или

<sup>1</sup> См. по этому поводу: Н. Вяткина. Прямая референция и способы ее презентации // Логико-методологический анализ языка и проблема представления знания. К.: Философские диалоги, 2014. С. 85—109.

<sup>2</sup> См. Searle J. R. A taxonomy of illocutionary acts // Searle J. R. Expression and Meaning. Cambridge, 1979.

слушающего к некоторым действиям. Это — *комиссивная, директивная и декларативная* цели. Последняя состоит в том, чтобы изменить статус речи уже самим произнесением предложения (например, фразой «клянусь!» и подобными фразами, именуемыми чаще *перформативами*). Если выражение «клянусь!» рассматривается как сообщение о том, что я произношу клятву, оно относится к ассертивам и не порождает новых логических проблем. Но клятва в собственном смысле придаёт речи особый характер, создавая некую атмосферу обязательности выполнения последующим словам, вынуждая говорящего вести себя определённым образом. Если перформативы побуждают к определённому поведению косвенно, создавая новые условия коммуникации, то комиссивы (далее сокращённо *Com*) прямо обязывают *говорящего* сделать нечто, а директивы (*Dir*) пытаются заставить сделать нечто *слушателя*; примеры первого — «обязываюсь», «обещаю», «согласен» и т. п., примеры второго — «прошу», «требую», «предлагаю» и т. д.<sup>1</sup> Эти интенциональные операторы можно было бы назвать *прагматическими*, поскольку они характеризуют практические действия или поступки. Обобщая классификацию Сёрля, будем говорить в дальнейшем о трёх категориях дискурса — ассертивной (познавательной), суггестивной (прагматической) и экспрессивной.

Какими категориями пользуются участники коммуникации, вступая в коммуникацию, связанную с действием? Можно, конечно, по-прежнему оставаться в рамках классической логики и исходить из понятий «истинно» и «ложно», а также «возможно» и «вероятно». В конце концов, мыслительные операции также являются действиями, и понятие функции можно уточнять, опираясь на интуитивное понятие операции (Чёрч). Однако в исходном пункте рассуждения суггестивного типа опираются на нечто совершенно иное, чем истинность. Оценка на истинность есть там и только там, где есть утверждение. Между тем пред-

Действие не может быть истинным или ложным, оно измеряется какими-то иными мерами. Это должна быть какая-то теория (или философия) поступка.

ложения, относящиеся к *побуждениям* разного рода, ничего не утверждают, они лишь обязывают одного из (или обоих) участников коммуникации сделать нечто.

Для интенциональных операторов побуждающего (прагматического) типа должна быть развита принципиально

иная система оценок, чем оценка на «истину» и «ложь». Задача сконструировать такую систему может показаться надуманной и слишком сложной. Между тем в интуиции такая система всегда существует, и мы ею постоянно пользуемся, не подозревая об этом. Это — оценки на «добро» и «зло». Именно так мы оцениваем поступки, принимая добрые и отвергая злые; и именно в этой плоскости конструируется главная антиномия «практического разума», порождаемая проблемой относительного добра и относительного (меньшего) зла. По существу прагматическим масштабом в каждой национальной культуре является её правовая система, которая каждому нарушению закона или обычая ставит в соответствие его

<sup>1</sup> Searle J. R. A taxonomy of illocutionary acts // Searle J. R. Expression and Meaning. Cambridge, 1979. R. A taxonomy of illocutionary acts // Searle J. R. Expression and Meaning. Cambridge, 1979.

«цену» в виде определённой меры наказания. По существу система мер наказания имеется в виду и тогда, когда речь идёт не только о правовых девиациях, но и об отклонениях от нравственных норм поведения. Скорее речь идёт не об аналогиях истинностной оценки в прагматических измерениях деятельности, а об аналогиях прагматических оценок в познании, поскольку его можно рассматривать как деятельность.

*Экстенционал и интенционал в прагматическом измерении.* Для оценки прагматических контекстов действия проведём аналогию с экстенциональным (соответственно интенциональным) измерением в познавательном измерении.

Как оценивается смысл и значение поступка или события? С *экстенциональной* точки зрения поступок оценивается по его последствиям. Множество таких событий должно быть конечным, и это, кажется, является невыполнимым условием. Однако со временем последствия поступка угасают в результате взаимодействий с последствиями иных поступков, и в конечном итоге можно ограничить цепь последствий во времени, сколь бы оно ни было длительным. Далее, в праве под последствием события (поступка) имеется в виду не некая абстрактная характеристика ситуации (например, «ухудшение международных отношений» или «ослабление трудовой дисциплины»), а вполне конкретное событие (например, «нанесение увечий» или «получение прибыли»). Предполагается, что к последствиям действия относятся события, добрый или злой характер которых понятен без дополнительных исследований-оценок.

Смысл действия есть совокупность событий, ставших или могущими стать его последствиями.

Интенциональный способ оценки события (поступка) заключается в соотношении его с некоторой *ценностью* или выражающей её *нормой*, позволяющей квалифицировать поступок как благо или зло. Эти нормы предшествуют опыту каждого отдельного индивида и в этом смысле являются априорными и вневременными.

Совмещение экстенциональной и интенциональной оценки представляет собой фундаментальную проблему прагматического измерения. С экстенциональной точки зрения *два поступка имеют одно и то же значение, если их последствия совпадают*. Но в таком случае выбор может быть продиктован независимо от того, какова мотивация действия, какие средства — добрые или злые — будут избраны для реализации цели. Поступок может находиться в согласии с нормами добродетельного поведения, но приводить к тяжёлым последствиям («благими намерениями устлана дорога в ад»). И наоборот — поступок может нарушать элементарные нормы нравственности, но при этом последствия этого нарушения благоприятны для участников коммуникации (принцип «цель оправдывает средства»). Вообще оценка поступка по его последствиям открывает дверь для жестокости и бесчеловечности, оправдывая аморальность и беззаконие вынужденной (разумной) необходимостью.

Но возможно ли такое определение добра и зла, которое не зависело бы от контекста действия? Имеются ли основания для абстрактного гуманизма, неизбежно связанного с идеей абсолютности добра?

Многочисленные примеры условной и относительной оценки добра и зла использовались философами со времён Сократа. Релятивность, относительность нравственных норм является фактом истории культуры, существует она и сегодня, нередко даже в различных регионах одной и той же страны. Но следует заметить, что есть сегодня и нормы-побуждения, и нормы-запреты, формулируемые в международном праве таким образом, что нарушение их не оправдывается никакими особыми условиями. Хотя споры об абсолютном добре и абсолютном зле не угасают и сегодня, это поле человеческой деятельности не так сомнительно, как сфера относительных ценностей. Вечный пример использования неприятных лекарств для укрепления здоровья убедителен, однако многие авторы и сегодня считают неприемлемой идею «меньшего зла»; согласно максималистским представлениям, зло, подобно известной ложке дёгтя в бочке мёда, не бывает меньшим или большим, оно или есть, или его нет. В российской культурной традиции проблема «меньшего зла» иногда называется «проблемой Достоевского» (можно ли войти в светлый храм, если это будет требовать хотя бы одной слезы ребёнка). Здесь мы видим проблему цели и средств, занимавшую такое важное место в истории мысли: в философии — как проблема происхождения добра и зла, и в богословии — как проблема теодицеи.

Но с излагаемой здесь точки зрения важно то, что проблематика, обсуждаемая в аналитической философии, имеет непосредственную связь с привычными для метафизики проблемами добра и зла, столь, казалось бы, далёкими от сухих логических построений.

Поучительным примером связи логики и опытной науки с метафизикой может быть обсуждение проблемы *дарения* в научной литературе. Может показаться странным, что эта проблема вообще заинтересовала логиков. Но именно Бертран Рассел сделал попытку определить феномен дарения средствами логики. В терминах логики факт передачи некоторой вещи в дар он описывал как предложение типа «*A* даёт вещь *B* некоторому *C*». На неудовлетворительность такого определения обратил внимание Пирс, отметив, что здесь не видна самая основная характеристика дара — некий закон или обычай, согласно которому определяются различные формы перехода предмета *B* от субъекта *A* в собственность субъекта *C*. Этот норматив передачи Пирс назвал *ментальным* элементом, который находится на более высоком уровне коммуникации, чем «голое действие», но всегда наличествует. Таким образом в логический анализ включилось то «ментальное» обстоятельство, которое может быть *умыслом* действия.

Важность умысла при характеристике действия иллюстрирует старый еврейский анекдот, нередко вполне серьёзно обсуждаемый в логической литературе. Некий коммивояжер едет из Киева в Одессу (в польской версии анекдота приводятся польские города. — *М. П.*), и вдруг в Жмеринке в купе входит конкурент и спрашивает, куда коммивояжер направляется. Тот ищет выход из ситуации и рассуждает: если я скажу ему, что я еду в Одессу, он тоже поедет туда и испортит мне всё дело. Так я ему скажу, что еду в Кишинёв. Но тогда он догадается, что на самом деле я еду в Одессу. Так я ему скажу, что еду в Одессу, и он подумает, что я еду в Кишинёв». И он отвечает: «Я еду в Одессу». «Рабинович, я знаю, что вы едете в Одессу, — говорит ему конкурент, — но зачем вы меня обманываете?»

Этот анекдот прекрасно обнажает суть проблемы умысла. Если отвлечься от «ментального содержания» коммуникации, анекдотический Рабинович говорит правду, но на самом деле он пытается дезинформировать собеседника. Это относится к уровню умысла, без которого невозможно дать оценку суггестивному предложению. Решение проблемы заключается в том, что с учётом умысла предложение «Я еду в Одессу» оценивается не на истинность или ложность, а на успех (т. е. на добро для говорящего) или неудачу (зло для говорящего). При этом в расчёт принимается длительная (стратегическая) перспектива, элементарные шаги в которой оцениваются с точки зрения отдалённого конечного результата. Философская проблема возникает тогда, когда неудача на малом отрезке действия, нарушающая нравственные нормы, т. е. зло, влечёт за собой события, сулящие крупный выигрыш. Сознательная ложь «во спасение» выступает здесь как частный случай меньшего зла.

Интересно, что почти одновременно с исканиями логиков Рассела и Пирса по философии дарения этой теме посвятил своё исследование выдающийся французский этнолог и социолог Марсель Мосс. Изучая обычаи индейских племён Северной Америки, связанные с коллективными трапезами по разным поводам (т. н. *потлач*), преимущественно в связи с браками, Мосс обратил внимание на неумёмную щедрость ритуальных угощений, необъяснимую рациональной мотивацией. Единственный умысел, который можно приписать этим безудержным тратам ресурсов, — это стремление поставить гостей в ситуацию *долга*, т. е. обязательства ответить хозяевам таким же безмерным угощением. Дарение приобретает таким образом характер не простого перемещения вещи из одних рук в другие, а создание такой «ментальной сущности», как *долг*, создающий систему взаимных зависимостей.

Обмен дарами — процесс, консолидирующий сообщество. Древнейшие формы обмена дарами — общие трапезы и обмен брачными партнёрами. Экономически выгодные отношения обмена товарами — по-видимому, более поздняя форма «обмена человеческой деятельностью», отпочковавшаяся от чисто символических форм. Перерыв процесса дарения/отдаривания порождает как бы прерывание, продолжение процесса. Если отдаривание вообще не наступает, «должник» попадает в состояние *бесчестия*, *срама*. Аналогичен процесс отплаты за нанесенное зло. Институт кровной мести, который существует у всех народов как предшественник экономической отплаты — выкупа, хорошо объясняет, кто с архаической точки зрения является субъектом действия. Убийцей или иным носителем зла в сообществе с архаичными институтами является *не индивид*, реально содеявший зло, а *род*, к которому принадлежит данный индивид, почему и возможен институт кровной мести.

С этой точки зрения представляет интерес институт *жертвы*. Человеческое кровавое жертвоприношение также было обменом дарами между богами и людьми, и смысл его также может быть пересмотрен в свете концепции дарения/отдаривания Марселя Мосса. Взгляд на жертву как на меркантильный торговый акт обмена между людьми и сверхъестественными силами достаточно наивен. Такое понимание жертвы не даёт возможности объяснить, почему в качестве объекта для обмена с богами избирается человек, а не какая-либо материальная ценность. К тому же есть все основания полагать, что в жертву приносили не только первый приплод домашних животных, но и первого ребёнка в семье, отзвуком чего явля-



ются библейские истории о принесении в жертву Авраамом любимого сына Исаака и грандиозный миф о принесении в жертву Богом своего сына Иисуса.

Теория поступка, независимо от того, на каком фактическом материале она реализуется и в какой мере она опирается на логический анализ, должна рассматривать социальные отношения не просто как перемещения людей и предметов в пространстве и времени, но как *реализацию замыслов*. Тот «ментальный элемент», о котором писал Чарльз Пирс, включается не только при планировании действия, призванного реализовать некоторую цель, но и соответствие самой цели, т. е. ряда желаемых последствий действия, нормам, с которыми надлежит считаться любому действию в любом контексте.

Проблема оценки действия состоит в выборе критериев, по которым следует ранжировать действия по шкале «добро — зло». Можно отметить характерную для эпохи Просвещения попытку Канта использовать в качестве критерия совокупность духовных сил, которые человек должен использовать, чтобы совершить тот или иной поступок. Один и тот же поступок даётся одному человеку без нравственных усилий, а другому — с напряжением воли, преодолением тяготения к эгоистичному решению или просто инерции лени. Интересно отметить, что в чём-то это похоже на определение стоимости товара Адамом Смитом и Карлом Марксом: для Маркса, как и для Канта, речь идёт о «сгустке труда», только у Канта это — концентрация не затрат физического и умственного труда, а затрата духовных сил, требуемых для совершения поступка. Опора на процесс объективации внутренних сил в обоих случаях приводит к парадоксальным выводам: как для Канта поступок не имеет ценности, если он не требовал внутренней борьбы, так для Маркса не имеет стоимости товар, в который не вложен человеческий труд (например, целина, водные ресурсы, лесные угодья и т. п.).

Роль принципа затрат энергии можно лучше понять, если исходить из деления действий на осмысленные и неосмысленные. Приравнивание товаров к определённом количеству товаров или денег имеет смысл лишь в определённых границах. Вне этих пределов *экономический* обмен становится абсурдом, бессмыслицей. Таким абсурдом в экономике является продажа товара по цене ниже себестоимости. С позиций товаропроизводителя такой обмен, оставаясь обменом, становится бессмысленным *экономически*. Но он может быть необходимым с иной точки зрения — например, с расчетом на будущее или в соответствии со своим символическим смыслом.

Собственно, таким экономическим нонсенсом является *дарение*, в том числе и безмерно щедрые пиры. Таким же абсурдом является вообще жертва, в том числе ослабленный её вариант — аскеза. Но все подобные формы «обмена человеческой деятельностью» (Маркс) имеют иной, социальный смысл, поддерживая традиционное сообщество в состоянии солидарности.

Но существуют такие общественные нормы, придерживаться которых обязательно, *при любых условиях*, независимо от материальных и духовных затрат, сколько бы это ни стоило бы человеку. Они образуют, так сказать, метамораль и очерчивают область действий, за пределами которой ничто не имеет никакого смысла. Оценка «большее зло» и «меньшее зло» зависит от контекста обстоятельств и может вести к добру или злу. Здесь надо считать.

Но есть вещи, которых нельзя делать ни при каких обстоятельствах.

## Опыт анализа языка дедуктивных наук и современная гуманитария

Обмен идеями между естественными и общественными науками (*Naturwissenschaften* и *Geisteswissenschaften*, «науками о духе») совершался и совершается через философию. В XIX ст. под вопрос было поставлено само существование этого посредника, так как естественные науки всё больше включают в себя проблематику, ранее отводившуюся философии. Вершиной процесса эмансипации науки от философии стало развитие метаматематики, а классические метаматематические подходы развиты Готтлобом Фреге (1879 — его «*Die Grundlagen der Arithmetik*»), что подтверждается возвратом к переосмыслению его наследия в последние десятилетия. Теория смысла и значения Фреге стала основой дальнейшего развития как логической семантики и аналитической философии, так и феноменологии Гуссерля, а значит, и ее ответвлений — таких как экзистенциализм и родственные ему «философии жизни».

Аналогичный процесс эмансипации от старой (*трансцендентальной*) философии произошел в гуманитарии и получил у Ницше название «смерти Бога». Согласно Хайдеггеру, Ницше «распознал» в западном культурном сознании так называемый *нигилизм*, суть которого выразил словами «Бог умер». «Это значит: «христианский Бог» утратил свою власть над сущим и над предназначением человека. «Христианский Бог» здесь одновременно служит ведущим представлением для «сверхчувственного» вообще и его различных истолкований, для «идеалов» и «норм», для «принципов» и «правил», для «целей» и «ценностей», которые учреждены «над» сущим, чтобы придать сущему в целом цель, порядок и, как вкратце говорят — смысл»<sup>1</sup>. Представление о смысле и цели существования человека и человечества, находящихся как бы вне их реальной жизнедеятельности, вне истории, и называют трансцендентальностью смысла.

Старая проблема соотношения *Naturwissenschaft* и *Geisteswissenschaft* приобретает сегодня черты дискуссии о Модерне и Постмодерне. Модерн, то есть новоевропейская культура, ассоциируемая с Просвещением или эпохой Разума, многим обязана идеологии молодой новоевропейской науки, прежде всего математики и механики. Справедливо критикуя т. н. «Модерн», не будем забывать, что его рационализм противостоял тогда самому дремучему обскурантизму, и культ разума имел высокое нравственное значение. Поражения того стиля мышления или той культуры, которую называют культурой Модерна, связаны отнюдь не со слабостями «культа Разума», а со специфическими обстоятельствами развития самых передовых направлений науки конца XIX — начала XX века.

Вполне справедливо её характеризуют как эпоху возрастающего релятивизма и падения уверенности в том, что наука достигает объективной истины. Эпоху «Постмодерна» связывают как раз с крушением идеала истинности. Но была ли

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. С. 64.

в ту переломную эпоху опровергнута хотя бы одна принятая истина? Точнее говоря, было ли выброшено из научного багажа хотя бы одно общепринятое *уравнение*? Если так поставить вопрос, то нетрудно убедиться, что в эпоху великой ломки устоявшихся представлений наука *не пожертвовала ни одной истиной*. Научное развитие совершалось либо в новых направлениях, трудно согласовывавшихся с традицией, либо в более абстрактных сферах, требовавших для перехода к традиционным некоторым «сумасшедшим» дополнительным допущениям. Однако сами по себе законы природы в их математической формулировке в крайнем случае оказывались приблизительными, но не ложными.

Если что и менялось кардинальным образом, так это *понимание* общепринятых истин или *смысл* соответствующих уравнений. Релятивизм питался невозможностью составить *наглядный образ*, эквивалентный абстрактному теоретическому описанию реальности, а ничем иным для соотнесения теории и реальности наука не располагала. Отбрасывая наглядный образ, свергнув контроль чувственной представимости высоких абстракций, наука беспрепятственно двинулась вперед по пути создания чисто формальных конструкций, лишь в предельном случае соотносимых с эмпирической реальностью. Это освобождение от пут повседневного опыта дало могучий стимул математическому по языку и техническим средствам естествознанию, но одновременно привело к торжеству того способа мышления, который можно назвать *экстенциональным* и который характерен прежде всего для математики.

Разъяснение этого обстоятельства возвращает нас к теории Фреге, равным образом интересной как для естественников, так и для гуманитариев.

С точки зрения Фреге, в каждом осмысленном выражении различаются имя (знак или символ сам по себе), смысл и денотат (значение). Очень важно подчеркнуть, что денотат, т. е. любой — конкретный или абстрактный — *объект*, названный данным именем, всегда может быть точно указан, тогда как смысл представляет собой нечто эфемерное, чего хотелось бы избежать, заменив его совокупностью объектов, на которые он указывает. Иными словами, если мы понимаем смысл некоторого выражения, то мы можем указать на совокупность всех объектов, названных этим выражением. Смысл представляется множеством объектов; смысл однозначно определяет денотат (названный объект). Это и есть идея экстенциональности.

В теории множеств аксиома экстенциональности позволяет отождествлять два множества, которые состоят из одних и тех же элементов, или, переводя сказанное на язык логики, два понятия, имеющие один объём, — независимо от того, по каким признакам «сжаты» элементы в эти множества или каково содержание этих понятий. Смысл функции получает объёмное представление в виде множества  $n$ -ок объектов. Экстенциональное мышление оперирует объектами и стремится свести смысл операции к соответствующим комбинациям объектов. Можно рассматривать науку как совокупность чисто формальных операций над объектами, а в некоторых частных случаях интерпретировать формальные преобразования на эмпирически наблюдаемых объектах. Для предсказания опыта этого вполне достаточно, и иного понимания вовсе и не нужно.

Это и было тем жупелом «омертвляющего объективирующего псевдомышления», который вызывал просто ненависть у Хайдеггера. По его убеждению, там, где есть предсказуемый прагматически проверяемый результат, вообще нельзя говорить о мысли.

Экстенциональный способ мышления склонен к корреспондентному понятию истины в любой из его Аристотелевых формулировок. «Соответствие мыслей действительности» понимается либо как соединение (разделение) в мысли того, что соединено (разделено) в действительности, либо как утверждение о существовании того, что существует *на самом деле*. Но превращение корреспонденции мыслей и реальности в одну из возможных интерпретаций абстрактной знаковой системы лишает Аристотелево представление об истинности интуитивного и философского содержания.

В какой степени экстенциональная идеология оправдала себя в метаматематике? На этот вопрос можно ответить вполне четко. Применительно к предложениям (пропозициональным переменным) объектом, названным именем предложения, является истина или ложь. Принцип экстенциональности означает, что если мы поняли смысл предложения, то тем самым поняли, истинно оно, ложно или выполнимо. Это, конечно, замечательно четкое условие для дедуктивных наук: в них истинным по смыслу предложениям должны соответствовать выводимые (доказуемые). И мы можем с уверенностью сказать, какие из дедуктивных теорий полны, а какие неполны. Сегодня мы точно знаем, в каких пределах математическое знание (дедуктивные науки) могут быть сведены к некоей логической структуре. Задача обоснования математики, поставленная пионерами этого движения на рубеже XIX—XX столетий, в полном объеме невыполнима.

Альтернативой экстенционального мышления является установка на смысл или интенциональность. Теория значения и смысла Фреге вдохновила и Гуссерля, принявшего в качестве исходного пункта именно смысл. Феноменологический анализ начинается с идеи о том, что значение (денотат, объект) есть функция смысла; феноменолог — субъективист, но он не отрицает внешнего мира — он лишь прослеживает, как объекты конструируются в сознании, оставаясь при этом внутри *Я* как внутри некоей капли, где он обнаруживает тенденции, направленные вовне. Философ, принявший феноменологическое вероисповедание, не смеет выходить за пределы своей субъективной в объективный мир «капли» иначе, чем констатируя *интенции* — устремления, направленные вовне, но ни в коем случае не может сопоставлять мир *Я* и мир *не-Я* с некоей внешней позиции. Соответственно, истина превращается в философии просто в «событие» яркого «освещения» и «видимости», т. е. предполагает некое *понимание* мира. Экстенциональным теориям истины, основывающимся на значении как денотате, противостоит интенциональное, исходящее из смысла как понимания.

При этом неожиданно сложным оказывается понятие *существования*. С точки зрения любой романтической философии воспринимаемый мир есть лишь видимость, за которой как бы находится нечто подлинное, что и подлежит открытию. По сути дела, это представление коренится в религиозном «удвоении» мира на мир тварный и мир «небесный» (идеальный), который составляет существо брэнной тварности, а за этими ипостасями *сотворенного* мира кроется еще мир *тво-*

рящий, то есть Бог. История человечества есть с этой точки зрения неподлинный мир, его действительное развитие есть движение к пришествию Антихриста, хилиазму и Страшному суду. В светском варианте этому соответствует достижение цели прогресса человечества («прыжок из царства необходимости в царство свободы»). Эта «многослойность» бытия в субъективистском варианте отражается в множественности понятий существования и бытия вплоть до различия между Бытием и Бытиём (Sein und Seyn) у Хайдеггера, в истоках своей философии наиболее близкого к католицизму. Марксистское понимание объективной экономической истории как подлинного исторического бытия также исходит из этого дуализма «подлинной сущности» и «видимого существования».

Рационалистическая культура научного мышления не вполне совпадает с культурой современного общества по своим основополагающим мотивам. Несмотря на то, что субъективизм с национал-романтическим привеском был существенно скомпрометирован духовным родством с нацизмом, в середине прошлого столетия его влияние усилилось на почве возрастающей неприязни к техническому прогрессу и его социальным последствиям. При этом экстенциональный стиль мышления науки действительно ответственен за ее идейные поражения.

Но формальные конструкции и экстенциональные методы мышления — лишь одна из неизбежных сторон интеллектуального развития человечества. Науке столь же свойственна потребность в *понимании* полученных ею результатов, и она вовсе не удовлетворяется прагматической выгодностью формальной схемы.

Проблема понимания исторического прошлого, мотивации поступков людей иных эпох, или — в синхронном разрезе — проблема взаимопонимания разных культур и цивилизаций, контактов между различными ментальностями — является наиболее острой и с научной, и с практико-политической точки зрения. Общие идеи логической семантики могут быть здесь использованы в качестве подхода. Так, в общем случае аналогом понятия «смысл» является понятие *ценности*, ибо различие ценностей предполагает и различие способов отождествления и различения объектов. С другой стороны, понятие смысла как функции, как способа действия или алгоритма находит соответствие в социологическом понятии *нормы*. Теория смысла и значения может быть объединена с теорией ценностей и норм.

Идея разделения дискурсов и выделения в каждом из них собственных критериев приемлемости или неприемлемости предложений вытекает из результатов аналитической теории речевых актов и может быть хорошим аргументом против постмодернистской критики разума и науки. Она позволяет учесть тот элемент свободной воли, который отделяет «науки о духе» от естествознания.

Кризис рационализма заключается не в крушении понятия истины, а в признании разнообразия дискурсов человеческой коммуникации и того факта, что принятие некоторых утверждений вовсе не обязательно есть результат их доказательства.

Особенность Geisteswissenschaft заключается вовсе не в принципиальной иррациональности их предмета. Ответственные науки используют понятие структуры, родственное понятию инварианта, и стремятся к такому использованию теории культуры, которое позво-

лило бы рассматривать результаты решений конкретных субъектов со всей их мотивацией.

До семидесятых годов XX ст. в западной исторической литературе преобладали исследования в рамках определённых *структурно-социальных* объяснительных теорий. «Речь шла о господстве в социальной истории макроперспективы, для которой не имеет значения всё, что не относится к развитию государства, складыванию мирового рынка и образованию классов — пролетариата, буржуазии или служащих»<sup>1</sup>. Среди этих теорий преобладали неомарксизм, в частности в формулировке Альтюссера, и структурализм разного вида. Во Франции так называемая «школа “Анналов”» (журнал «Анналы» основан в 1929 г. Марком Блоком и Люсьеном Февром) избежала линейных построений, что отразилось в эволюции названия его печатного органа: вначале оно звучало как «Анналы экономической и социальной истории», уже после войны — как «Анналы. История. Социальные науки», а потом «Анналы. Экономика. Общества. Цивилизации». Тем самым вопрос ставился о *взаимодействии* экономических, культурных и социальных структур, а не о детерминированности историко-культурного процесса экономическим. Так, собственно, рассматривалась история Максом Вебером и его сторонниками. Уже такие теории ставили под сомнение макроперспективу как исходный пункт исследования. Тем не менее критика 80-х годов коснулась всех направлений, усматривая недостаток их всех в том, что за структурами исчезал реальный человек. «За этим подходом усматривалось слишком линейное, ориентированное на идею прогресса, европоцентристское представление об истории, питавшееся духом теории модернизации, авторы которой односторонне интерпретировали идеи Макса Вебера»<sup>2</sup>.

После эпохальной книги К. Леви-Стросса «Печальные тропики» (1955) французский структурализм подверг сомнению идею прогресса, выдвинув на первый план образ «доброго дикаря», забытого после Жан-Жака Руссо. Однако не столько теоретические неудачи, сколько гибель концепции «доброго дикаря» под руинами трибальных конфликтов в странах, освобождённых от колониализма, скомпрометировали романтический структурализм и вместе с ним само понятие «структура».

Несколько иначе идея включения индивидуальных мотиваций в предмет рассмотрения историка формулируется как замена исторического «футуризма» (то есть телеологического подхода к прошлому) «презантизмом», то есть рассмотрения современности (*présent*) как реализованной истории. По-разному эта идея воплощается Броделем, Жаком Ле Гоффом, Пьером Нора, но вследствие широты охвата мате-



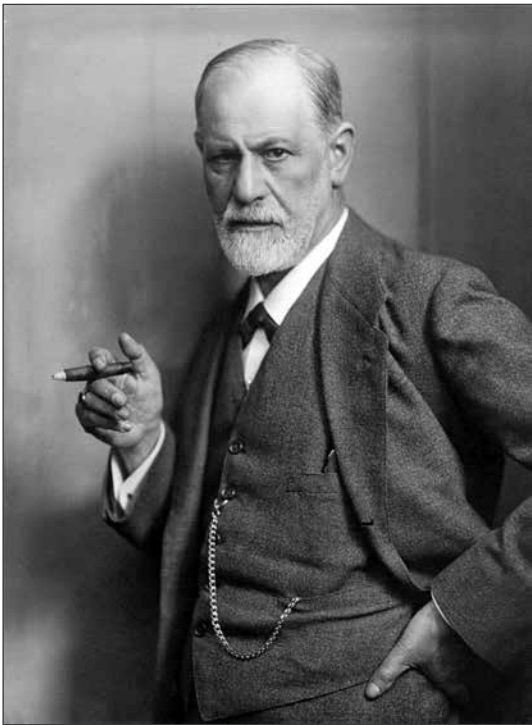
Клод Леви-Стросс

<sup>1</sup> Дингес Мартин. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности» // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 96—97.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

риала всюду наявны этнологические мотивы. «Своей статьёй «Возвращение события» Пьер Нора установит связь между двумя типами истории: да, историк занимается событием, но иным, до пределов нагруженным смыслами, антропологизированным, — словом, таким, в котором прочитываются разные слои времени большой длительности»<sup>1</sup>.

Подобное «мышление эпохами» неминуемо ставит вопрос о трансляции культурных форм на уровне личной ментальности и персонального поведения. Откуда берутся у отдельной личности, жизнь, помыслы и действия которой — лишь отблеск на поверхности вечного течения бытия, эти спрятанные мотивации, определяющие её персональные решения? Эти вопросы можно игнорировать до тех пор, пока личные видения и действия незаметны за универсальностью структур. Но достаточно философу и историку сменить угол зрения и посмотреть на бытие как вечное *теперь*, для которого будущее в каждый данный момент открыто, — и всё меняется. Проблема трансляции мотивов и норм от поколения к поколению представляется неразрешимой.



Зигмунд Фрейд

периода забвения было, по Фрейду, возвращено в этническую память в виде невероятного почтения со смесью любви и страха. Латентный период, по его подсчетам, продолжался около десяти столетий, а потом комплекс вины нашел выра-

Это можно проиллюстрировать на дискуссиях вокруг работы Зигмунда Фрейда о пророке Моисее. Наиболее обсуждаемая на протяжении последнего десятилетия книга Фрейда — последняя его книга «Этот человек Моисей и монотеизм»<sup>2</sup>. Фрейд обратился к своим представлениям об отношении архаического человека к родительской власти потому, что иначе не мог объяснить чрезвычайной власти памяти о Моисее над поколениями еврейского народа. Действительно, простое припоминание вождя и пророка племенной общности не могло приобрести подобной силы, если бы оно не ложилось на какие-то глубинные коллективные парадигмы. Чтобы пояснить силу Моисеева имени, Фрейд и выдвинул гипотезу об убийстве Моисея-«отца» собственным племенем, разозлённым неудачами похода к «Земле обетованной». Убийство, вытесненное в коллективное подсознание, после латентного

<sup>1</sup> Артог Франсуа. Время и история // *Анналы на рубеже веков*. М., 2002. С. 154. Статья П. Нора напечатана в сборнике «Faire de l'histoire», t. I. P., 1974.

<sup>2</sup> См.: *Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt am Main, 1954.

жение в культе праотца и пророка Моисея, приобретя невероятную силу именно благодаря глубоко укорененному в массовом подсознании чувству вины.

В обсуждении концепции Фрейда единодушно отмечается необоснованность допущений и отсутствие механизмов вытеснения памяти об убийстве праотца и сохранении её на протяжении такого длительного латентного периода где-то в коллективном подсознательном «Оно»<sup>1</sup>. Здесь мы встречаемся с трудностью, аналогичной допущению «структур за человеческими спинами».

Можно поверить в объяснение на основе «Эдипового комплекса», если речь идет об индивиде с его многоуровневой психикой; но сообщество, нация не есть «коллективный индивид».

Стремясь преодолеть безликость исторического объяснения, Бурдье ввел понятие *habitus'a* — модели поведения, позволяющей индивиду приемлемо вести себя в обществе и уверенно чувствовать себя. В поле социальных отношений нет линейной зависимости факторов, как думают марксисты, а существуют разные *формы капитала* — экономический, социальный, культурный (Бурдье). Если у Бурдье структуры все еще действуют «за спиной» реальных индивидов, то Гардтвиг, Дингес и др., продолжая традицию Макса Вебера, опираются на социологическую теорию «стилей жизни» и «стилей поведения». История из теории социальных структур превращается в историю культуры и даже в историю культурных ментальностей.

Развитие философии т. н. «точных наук», как и развитие философии гуманитарии, уже не вернется к представлению о некоем «трансцендентном смысле», находящемся вне реальности и над реальностью и определяющем смыслы конкретных утверждений естествознания и математики так же, как и событий личной и исторической жизни человека. Это, однако, не означает ни исчезновения целостности явлений природы, ни бессмысленности человеческого бытия. Наиболее плодотворными являются в гуманитарии теоретико-информационные и синергетические аналогии. Однако исследователь в области гуманитарии сталкивается с дополнительными трудностями, поскольку детерминистские представления в его области имеют еще более ограниченные области применения, чем в современном естествознании.

<sup>1</sup> См.: Ассман Ян. Монотеизм и память. «Моисей» Фрейда и библейская традиция // *Анналы на рубеже веков*. М., 2002.



# Логіка і дія. Культурні універсалії

## Особистість і культура

В останній чверті ХХ століття намітились контури якщо не кризи, то радикального повороту в гуманітарії і соціальних науках, пов'язаного з компрометацією телеологічних концепцій людського буття як передданого прогресу, тобто як руху людства до певного цивілізаційного зразка — мети розвитку.

Передусім потребують перегляду і уточнення загальні концепції та власне поняття “прогрес”, “культура”, “цивілізація”. Йдеться про таку експлікацію інтуїтивних понять, яка дозволила б розрізнити, які культури є насправді однією і тією ж культурою, які — двома різними культурами, яка з культур вища і прогресивніша. Те ж стосується поняття “цивілізація”.

Цілком зрозуміло, що навіть знаряддя праці, вироби та інші предмети *матеріальної* культури самі по собі, без умінь користуватися ними, без розуміння їх

Культура кожної людської спільноти репрезентована множиною чи сукупністю *речей* — знарядь праці, предметів побуту, книжок, рисунків тощо. Можна сказати, що культура є сукупність предметів (зокрема, символів або знаків), що служать виробництву і репродукції життя людини в суспільстві. Це стосується всіх явищ, в тому числі і археологічних культур.

функцій у суспільстві нічого не варті. Деякі народи архаїчних культур не зберігають майже жодних речей, що ними користувалися їх предки або й вони самі: все, що в них є, — це *уміння* зробити потрібні речі та їх використовувати. Цього виявляється достатньо для підтримання життя в первісному колективі. Що ж стосується духовної культури, то набір інструментів симфонічного оркестру так само мало говорить про музичну культуру, як алфавіт національного письма — про дану національну літературу. Куль-

тура даної спільноти — це все те, що необхідно *знати, уміти, пережити*, щоб жити в даному людському оточенні.

Культура, таким чином, завжди специфічна для кожної спільноти, повністю зрозуміла тільки в ній і в дану епоху, транслюється від покоління до покоління певними, специфічними для даної спільноти засобами, є спільним надбанням певної групи. Фактом історії культури є та обставина, що культура людства *дискретна*, розпадається на культури окремих груп. Культурний розвиток людства здійснюється через *новації* у відносно ізольованих, дискретних культурних групах, подібно до того, як еволюція видів у світі живого здійснюється через окремі популяції. Можна навіть твердити, що об'єднання людей в культурну групу передбачає наявність механізмів, схожих на *імунітет* у функціонуванні організму: щоб підтримувати культурну цілісність, необхідно відкидати певні новації як несумісні з даною цілісністю, її цінностями та нормами.

Сказане вище є швидше загальноприйнятними тривіальностями — доти, доки не йдеться про конкретні ситуації, особливо конфліктні. Практично інколи неможливо розрізнити, коли ми говоримо про різні культури, а коли — про різні “редакції” однієї культури. Як порівнювати різні культури? Що таке “відстань між культурами”? Аналогічна проблема експлікації (уточнення понять) постала перед лінгвістами, коли вони прагнули дати визначення *мови*. Адже кожна мова реально є сукупністю діалектів чи говірок, що ними користується певна спільнота людей. У якому випадку про такі діалекти можна говорити як про *одну й ту ж мову*, а коли «насправді» всі чи деякі діалекти становлять *різні мови*? Слово *насправді* взято в лапки, оскільки дуже часто різниця (“відстань”) між мовами набагато менша, ніж різниця між деякими діалектами однієї мови. Наприклад, відстань між чеською і словацькою мовами набагато менша, ніж відстань між сучасною літературною китайською мовою та діалектами Центрального Китаю. Літературною арабською мовою ніхто в арабському світі не розмовляє: в спілкуванні використовуються місцеві діалекти.

Проблеми подібного роду класифікацій називають *проблемами ідентичності*.

Незважаючи на відносність і наявність впливу позалінгвістичних факторів, лінгвісти все-таки шукають об’єктивних критеріїв ототожнення і розрізнення мов. Пропонується зокрема називати мовою сукупність діалектів, *через яку поширюються певні мовні новації*. Наприклад, через слов’янський мовний масив в першій чверті другого тисячоліття нашої ери поширюються такі явища, як падіння так званих редукованих *ь, ъ*, — напівголосних, напівприголосних звуків; перетворення вузького звука, проміжного між *e* та *i* та позначуваного на письмі через «ять», на українське *i*, російське *e*; зміна музичного наголосу на експіраторний. При цьому, що дуже істотно, ці явища відбувалися в різних зонах, в різний час, в різних комбінаціях і з різними лінгвістичними наслідками.

Дійсно, якщо група діалектів є діалектами однієї мови, то мовні новації перебігатимуть через усю групу. Але чи є запропонований критерій достатнім? Чи не може мовна новація перебігати по різних мовах? Мусимо визнати, що такий критерій недостатній — аналогічні зміни відбуваються й у віддалених мовах, що інколи утворюють т. зв. *мовні союзи*, об’єднані спільністю лінгвістичних, зокрема фонетичних, особливостей.

Можна аналогічним чином описати перебіг новацій не тільки по простору мови, але й взагалі по культурному середовищу, по групі культур чи субкультур. Новація — наприклад, елементи певного художнього стилю — поширюється на великій області з різними культурними наслідками, але наштовхується на бар’єр різнорідних культур, що нерідко їх або просто не сприймає, або змінює їх смисл. Так, можемо визначити Ренесанс як суто італійське явище, можемо простежити перебіг через величезний культурний простір Європи новацій, пов’язаних з явищем італійського Ренесансу, але вже в мусульманському світі впливи Ренесансу настільки поверхові і незначні, що навряд чи можна їх назвати ренесансними в точному розумінні слова.

Підхід до культури за аналогією з лінгвістикою має свої небезпеки. Якщо в лінгвістиці, як правило, немає сенсу співставлення різних мов за принципом «вища — нижча», «краща — гірша», то культура може бути і високорозвиненою,

і примітивною. Критерії «вищого» і «нижчого» ми в загальному випадку застосуємо не до мов, а до текстів, сформульованих на цих мовах. Мовні та культурні релікти надзвичайно глибокої давнини нерідко беруть участь у формулюванні наймодерніших ідей, що пронизують різноманітні області й форми культури.

В подібних ситуаціях використовується поняття “цивілізація”. Проблема ідентифікації особистості з певною групою, зокрема нацією або класом, специфічна в кожному конкретному випадку й іноді є дуже драматичною. Як правило, термін “цивілізація” вживається тоді, коли розглядається розвиток *різних* культур та його механізми.

## Структура і текст

Будемо за аналогією з мовознавством розрізняти культуру і сукупність її «мовних» засобів так само, як ми розрізняємо *мовлення* (текст, реалізацію мовної компетенції) і *мову як сукупність норм і лексик*, що дозволяє будувати і розуміти тексти.

Ототожнення в логіці науки мови і мовлення має свої підстави, але свої підстави має і введене ще Гумбольдтом на початку XIX ст. розрізнення понять “мова” і “мовлення”.

Щоб лінгвістичні новації поширювались на даній сукупності діалектів, потрібно, щоб ці діалекти мали певну «схильність» до сприйняття саме цих новацій і мали «імунітет» щодо якихось інших впливів — адже мова здатна сприйняти не все, що завгодно. Це можливо, якщо вони мають однакову *структуру*. Діахронний аналіз, тобто вивчення змін у часі, має бути доповнений синхронним аналізом — вивченням стабільних структур.

В результаті формулюється той загальний підхід, що його називають теорією культурних універсалій.

До сімдесятих років XX ст. в західній літературі переважали дослідження в рамках певних *структурно-соціальних* пояснювальних теорій, в центрі яких — парадигма *прогресу*. «Ішлося про панування в соціальній історії макроперспективи, для якої не має значення все, що

Культурні універсалії — найзагальніші поняття, що охоплюють і сферу “високої”, професійної культури, і поведінкову культуру повсякдення.

не відноситься до розвитку держави, складання світового ринку і утворення класів — пролетаріату, буржуазії або службовців»<sup>1</sup>. Серед цих теорій переважали неомарксизм, зокрема в формулюванні Альтюссера, та структуралізм різної редакції. Французький структуралізм після епохальної книги К. Леві-Стросса «Печальні тропіки» (1955) підважив ідею прогресу, висунувши на перший план образ «доброго дикуна», забутий після Руссо. В Німеччині структуралізм «Білефельдської школи» самовизначався як «історична соціальна наука». У Франції так звана шко-

<sup>1</sup> Дингес Мартин. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности» // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 96—97.

ла «Анналів» уникла лінійних побудов, що відбилося в еволюції назви її друкованого органу: вже після війни вона звучала як «Аннали. Історія. Соціальні науки», а потім «Аннали. Економіки. Суспільства. Цивілізації». Тим самим питання ставилося про *взаємодію* економічних, культурних і соціальних структур, а не про лінійну детермінованість історико-культурного прогресу, передусім прогресом економічним. Цивілізація розглядається як особливий, найзагальніший культурний організм, як продукт взаємодії окремих, відносно закритих структур, в розвитку якого бере участь особистість з її мотивацією, ідеалами та передсудами.

Узагальнення лінгвістичних критеріїв на теорію культури ґрунтується, таким чином, в необхідність визначення *культурних структур* за аналогією із мовними структурами і у зв'язку активності індивіда з життєдіяльністю груп. Однак методологічно важливе уточнення понять не використовується в логіці та методології науки аж до 50-х рр. минулого століття. Філософи звернулись до аналізу мовлення як емпіричної реальності комунікації, на відміну від логіків-математиків, що зосередили зусилля в математичній теорії доказу. Підхід до філософії мови як філософії мовлення започаткований уже Грайсом в його теорії мовленнєвих актів (1957 р.) і розвивається в школах аналітичної філософії Остіном, Серлем та іншими на матеріалі “природної мови”.

### Теорія мовленнєвих актів

Англійське *speech act* перекладають як «мовленнєвий акт», хоча *speech* означає і *мовлення*, і *вимова*, і *промова*, і *говірка*, взагалі *акт говоріння*. Відповідником англійського *speech* є французьке *la parole*, що перекладається на українську як *мовлення*. Аналітична філософія звертається до емпіричного матеріалу лінгвістики, розрізняючи мову як структуру і мовлення як її реалізацію в тексті. Звідси її інтерес до діалогічної побудови мовлення. Один із творців сучасної логіки й дедуктивних наук узагалі Давид Гільберт говорив, що смисл має вираз, який може бути істинним або хибним. Природно, що сучасна логіка прийняла концепцію Гільберта. Хоча сам Гільберт жартома говорив, що замість слів “точка”, “пряма” і “площина” в його аксіоматичній системі геометрії можна говорити “стіл”, “стілець” і “пивна кружка”, в метафоричній формі тут сформульовано цілу програму, що підсумувала багатівіковий розвиток геометрії.

Було б помилкою вважати формули аксіоматичної системи Гільберта уточненням понять “стіл” чи “стілець”. Створено формальну систему, в якій відображено суттєві зв'язки між реченнями, істотні для розв'язання питання про повноту і несуперечливість оригіналу. При цьому довелося припустити, що жодні апеляції до смислу символів не потрібні. Достатньо припущення, що “мати смисл” означає “бути істинним або хибним” — і нічого більше. В детальному аналізі смислової структури речення та його елемен-



Давид Гільберт

тів дедуктивні науки не мають потреби. Тільки сучасна лінгвістика почала розглядати структуру мовлення і виявила можливості розгляду внутрішньої структури елементів тексту. Лексична семантика, що починалася як чисто прикладна дисципліна, використовувана спочатку для створення словників різного роду, породила теорію смислу, а пізніше і теорію культурних універсалій, в якій можливе порівняння смислів різних культурних явищ.

В будь-якій культурі люди обмінюються новинами, щось просять, щось наказують, виражають своє ставлення до всяких речей (наприклад, скаржаться на хвороби, кепкують, співчують, виражають страх чи ненависть, сміються тощо). Іншими словами, структура комунікації (типи комунікативних актів) тотожні для всіх культур. Однак в різних культурах типи комунікації осмислюються, оцінюються, регулюють поведінку по-різному. Так, сміх завжди є виразом емоційного ставлення до висловлюваних речень. Але існує *культура сміху*, різна в різних суспільствах. В традиційній китайській культурі поведінки, повідомляючи співбесіднику про свій сімейний траур, було прийнято всміхатися — щоб нікого не засмучувати. В Південному Китаї звернутися до незнайомої людини зі словом “сину” — значить важко образити її. Існує також багата і різноманітна *культура плачу*. Найпростіші, здавалось би, емоції функціонують в комунікації як *культурні акти*.

Методологія науки звернулася до уявлення про продукування тексту як певного роду діалог. Діалог є насамперед явище мовлення (сукупність мовних актів).

Кожне речення може бути зрозумілим тільки як відповідь на явне чи приховане в контексті питання. Аналіз смислу в контексті, а отже, класифікація і аналіз контекстів — шлях до вивчення “архітектури цивілізацій” через аналіз цілей і наслідків комунікації.

Кожен діалог завжди явно чи неявно являє собою сукупність *питань і відповідей*, які і окреслюють смисли висловлених в ньому речень. В монологічному тексті (наприклад, у статті чи книзі) питання можуть бути приховані в *контексті*, що в ньому пишеться і сприймається дана стаття чи книга. Але їх можна реконструювати, бо саме вони остаточно визначають смисл сказаного.

Питання виникають в ході діалогу, і найістотніше в даному випадку, що не все можна в даному контексті запитати. Певні питання були б безглуздими, бо вони не стосуються тематики, обговорюваної учасниками діалогу. З іншого боку, деякі речення, висловлені учасниками діалогу, не є ані питаннями, ані відповідями і тому не мають сенсу в даному контексті, хоча, взагалі кажучи, не є безсенсовними. Процес комунікації здійснюється таким чином, що певних питань ми не можемо задавати, і тому певних речень не можемо «чути». Ми маємо *настанови* на те, щоб не сприйняти певні тексти.

Теорія мовленнєвих актів класифікує різні типи комунікації за їх цілями. Яку мету переслідує учасник комунікації, вимовляючи певне речення? Наприклад, я хочу висловити думку про те, що завтра буде сонячна погода. Що я мав на увазі, коли сказав: «завтра буде хороша погода»? Це може бути просто *повідомлення* або прогноз погоди, тобто передача певного *знання*. Це може бути натяк на те, що ми згідно з попередньою домовленістю маємо разом піти на пляж, тобто *спонукання*

до певної дії. Нарешті, це може бути *виразом почуття* задоволення від того, що дощі, нарешті, закінчилися. Цілі промовляння в усіх трьох випадках різні.

Уже опис процесів комунікації дозволяє зробити висновок, що оцінка виразу на істинність і хибність не є єдиною можливою підставою для аналізу природної мови. Дещо спрощуючи запропоновану Серлем типологію *цілей* мовленнєвих актів, можна говорити про три типи актів — *когнітивні*, *спонукальні* та *експресивні*. Перший тип має на меті повідомлення, або передачу нових *знань*, другий — різні типи *спонукань* до дії (у Серля виділяються три типи спонукань), третій — *вираження* певного внутрішнього стану учасника комунікації, *особистої оцінки*, в тому числі чисто емоційної.

Більш широко можна те ж саме говорити про цілі (мотиви) і види не тільки окремих комунікативних актів, а й *людської діяльності в найширшому розумінні* («виміри людського буття»). Комунікацію будемо розглядати в трьох вимірах, аналогічно до класифікації цілей. Умовно ці виміри можна назвати *когнітивним*, *спонукальним* та *експресивним* — у відповідності з тими цілями, які мають дані мовні акти.

Когнітивну комунікацію в окремих випадках теж можна розглядати як здійснення *владних відносин* (Мішель Фуко), оскільки аподиктична необхідність доказу певної сукупності тверджень не залишає вибору і в такий спосіб *примушує* прийняти доведене твердження. Кожне прийняття істини є водночас результат інтелектуального примушування, що й дало привід противникам насильства з етичних міркувань відкидати істину тому, що вона має елементи примусу.

Прийняття істини як примусу є одним із параметрів соціального виміру пізнання. Соціологія пізнання аналізує *культуру прийняття істини* та має справу з доказом, розумінням, сумнівом, вірою та іншими можливими оцінками знань. Існує культура доказу — наприклад, доказу в праві (судовій практиці). Як доказ оцінюються різні речі і вирази. Наприклад, існували нібито способи виявлення відьом та іншої «нечистої сили» в культурах примітивного типу. І тут чітко можна вказати нижчу і вищу культури.

Філософська концепція дискурсу запропонована в кінці 60-х — на поч. 70-х рр. Мішелем Фуко саме як концепція *влади*. Для Фуко йшлося про владу не просто як про відносини між особистостями, а як про певну атмосферу, що ніби заповнює культурний простір і в яку занурюються негайно, як тільки вступають у спілкування. Можна сказати, що й атмосфера пошуку істини пронизує ситуацію комунікації, бо передумовою спілкування є мовчазна угода про те, що мовці будуть говорити один одному правду. Опір владі, що є природним супроводом всієї людської історії, набуває страхітливого характеру, коли йдеться про опір

Когнітивні висловлення мають ціллю повідомлення істини і відкидання хиб, спонукальні — спонукання до дії, експресивні — вираження внутрішнього стану мовця (дівця).



Мішель Фуко

*владі розуму*. Визнання критерію доказовості як єдиного критерію істини і єдиної можливої санкції для прийняття сукупності тверджень стосується тільки *знань*, а не *дій*. Тому механізм доказу і спростування не має прямого відношення до поневолення особистості. Відповідно раціональні критерії діють і в таких вимірах буття, як спонукальний (зокрема владний) і експресивний, але не є основними критеріями прийняття і неприйняття пропозицій. Логіка практичної діяльності і навіть логіка почуттів цілком можливі і ефективні. Однак приймаються або відкидаються в цих сферах пропозиції зовсім не обов'язково більш раціональні — в інших дискурсах діють інші правила прийняття.

Істинність у будь-якому з трьох вимірів можна розуміти як певного роду співпадіння з реальністю. В когнітивному вимірі співвідносяться думки (слова) і *зовнішня щодо мовців реальність*, в спонукальному вимірі — замір (намір) та наслідки вчинку (дії), а в експресивному вимірі — вираз і поведінка (слова, жести тощо) має відповідати *внутрішньому* стану дієвця. Уточнення різного роду дають можливість побудувати теорії комунікації, що зокрема узгоджуються з інтуїтивним (“наївним”) розумінням істинності. Не менше вимагають уточнення експресивні контексти. Вираження внутрішнього стану тут має результатом створення «іншої реальності», уявного світу, в якому людина ніби вдруге переживає своє життя. Тому в експресивному дискурсі, видами якого є різні дискурси мистецтва, особливого значення набуває *гра*. Фальш у грі актора — це невідповідність того, що він робить на сцені, внутрішньому станові, який він прагне виразити. Гра є, так би мовити, моделлю експресивного акту, бо вона має справу з особливою ігровою реальністю — *нібито* реальністю, створюваною людиною для вираження її внутрішніх потреб.

В станах екстазу чи трансу, колективного співпереживання, що на ранніх етапах історії невіддільне від естетичного самовираження, гра від дійсності не відчленована, і жертва містерії знаходиться в трансі так само, як інші її учасники. Екстаз залишається і в розвинутих суспільствах як пережиток архаїки, але в реальності, створеній мистецтвом, все переживається як *гра*, і кожен глядач спектаклю переживає *сам*, а не *приєднуючись до інших*, і зберігає свою індивідуальність у переповненому залі. Було б безглуздо, якби в трагедії Шекспіра на кожному спектаклі Отелло справді душив Дездемону; однак в містеріях колись справді убивали одного з учасників, і тільки значно пізніше — *трагоса* (козла).

### “Схема Фромма”

Найбільш актуальним для дослідження цивілізацій є аналіз владних вимірів як цілком автономних чи навіть незалежних від економічних або ідеологічних чинників.

Історик може оцінювати і реалізовані, і не реалізовані проекти, політик — проєктовані дії, так що вислів “історія не знає умовного способу” не має нічого спільного з дійсністю.

Спонукальні контексти мають справу з оцінкою дії, а не знань, потрібних для виконання дії. Критерієм прийнятності спонукальних пропозицій є насамперед їх *ефективність*. Ефективність визначається співвідношеннями цілей,

які ставить перед собою дієвець, до наслідків проєктованої дії. Дійсність є історією, а не сукупністю неупорядкованих фактів, саме тому, що історія є сукупність *можливостей*, зокрема втрачених.

Однак ефективність не може бути єдиним і не завжди навіть головним критерієм прийнятності в спонукальному дискурсі. Ефективна дія повинна узгоджуватися з правовими нормами, які в ідеалі формують несуперечливу систему контролю за прийнятністю дій у суспільстві. Доказ того, що пропонується дія є ефективною і узгоджується з правом, в принципі має бути достатнім для вибору дії (прийняття пропозиції). Однак в ряді випадків ефективна і з правного боку коректна пропозиція мусить бути відкинута з *моральнісних* міркувань.

*Моральнісний вибір принципово не може бути зведений до обрахунку наслідків дії.*

Прикладом міркувань подібного роду, де пропозиції відкидалися не зважаючи на їх ефективність, є знамениті диявольські спокуси в пустелі після Хрещення Христового, що покладені в основу «Легенди про великого інквізитора» Достоєвського. По суті це — філософсько-теологічні переформулювання моральнісних проблем, що з ними може стикатися кожна людина в повсякденні.

Моральнісні проблеми виникають як наслідок співставлення дії не з її причинами чи наслідками, а з тим *цілим*, що «більше суми частин». Тому суспільство не вдовольняється наявністю самих лише *mores* — просто «норм», йому потрібні розрізнення норм закону і норм моралі, і відповідно — злочину і гріха, а отже, відповідальності перед законом як *кари* і відповідальності перед мораллю як *покаяння*.

## Відповідальність

Тема особистої та колективної відповідальності стала по-новому актуальною в ході й по закінченню Другої світової війни. Відповідальність нацистського режиму не вичерпується найстрашнішими його діями. Досить згадати, що в Німеччині працювало 2,7 млн *рабів*, набраних з населення колишнього СРСР, зокрема з українців. До них слід було ставитися як до робочої худоби. Так само, як до скотини, ставилися до слов'ян на окупованих територіях; в Райхскомісаріаті «Україна» не дозволено було жодної освіти для місцевого населення, розстрілювали польських дітей в Генерал-губернаторстві, якщо викривали заняття в підпільних школах. Загалом нацизм в Німеччині був таким проваллям в її цивілізаційному розвитку, що його слід вважати соціально-психологічною аномалією типу масової параної. Це не тільки не знімає відповідальності з тих, хто цю параною підтримував, а й підвищує її, бо масові психози творилися здоровими і втягненими людьми.

В поясненнях феномену нацизму на початку панували посилання на таку нібито характерну рису німців, як авто-

З точки зору європейських норм, відповідальність може бути тільки особистою і не може бути колективною. Моральна відповідальність, проте, є в певному розумінні колективною, оскільки приналежність до групи, в якій зроблено неспокутуваний гріх, вимагає від члена спільноти свідомого ставлення до цього гріха. Людина має свідомо і критично сприйняти всю історію своєї спільноти й тим самим скинути з себе тягар її помилок і гріхів предків.



ритарна особистість. Виходячи з цього, аналізували ситуацію в Німеччині Фромм, Адорно та інші<sup>1</sup>. Пізніше переважає аналіз німецького тоталітаризму як культурного явища<sup>2</sup>. В цьому ж напрямку аналізує особливості німецької культури засобами теорії «культурних універсалій» Анна Вежбіцка<sup>3</sup>.

Зрештою в масовій літературі переважила концепція «тонкої патини цивілізації», за висловом сучасного історика Ганса Моммзена, згідно з якою звіра можна знайти, злегка пошкрябавши пересічну людину кожної національної культури. До цього близькі міркування Ганни Арендт щодо «банальності зла», викладені в її звіті про процес Айхмана в Єрусалимі. Згідно з Ганною Арендт, носіями зла є не якісь особливі кати, а прості пересічні люди, які, не замислюючись, роблять свою маленьку роботу в сірій рутині бюрократичної буденності. Зло банальне — не банальна ідеологія, яка концентрує зло в людях і використовує його.

Такий оцінковий компроміс продовжувався в німецькій літературі до 80-х років; 1980 р. вийшла книга консервативного історика Ернста Нольте, який намагався частково виправдати гітлерівське «остаточне розв'язання єврейського питання». Згідно з Нольте, фактично після 1938 р. євреї та німці як спільноти були в стані війни — адже голова Єврейського агентства Хаїм Вейцман після погрому 1938 р. закликав до бойкоту німецьких товарів, тобто, за Нольте, фактично від імені євреїв оголосив німцям війну. Дискусії серед істориків закінчились засудженням позиції Нольте, який, зрештою, поновно висунув подібні концепції після краху СРСР; але час від часу спалахують нові дискусії навколо негасимо болючої проблеми відповідальності за фашизм. Нові суперечки викликала книжка американського історика Деніела Гольдгагена «Добровільні кати Гітлера». Гольдгаген на матеріалах одного поліцейського батальйону доводив, що злочини творили не якісь особливі нацисти і фанатики, а нормальні резервісти, мобілізовані в загальному порядку<sup>4</sup>.

Варто підкреслити, що проблема полягає не тільки в Голокості. З особливою, нечуваною жорстокістю нацизм ставився до більшості своїх сусідів. Голокост євреїв і винищення ромів в 1943 р. займають надзвичайне місце, тому що йшлося про *масове убивство всіх*, від німечних стариків до маленьких дітей, «винних» лише в одному — в приналежності до певної нації.

## Деградація особистості

В нормі у кожній особистості, незалежно один від одного, діють різні критерії, що регулюють її поведінку, тобто в нормі особистість багатовимірна. Порівнюючи класифікацію цілей комунікації, запропонованої теорією мовленнєвих актів, із

---

<sup>1</sup> Adorno Th., Frenkel-Brunswik E., Levinson O. J., Sanford R. N. The authoritarian personality. N. Y., 1950; Fromm E. The fear of freedom. L., 1960.

<sup>2</sup> Dahrendorf Ralf. Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München, 1968.; Weatherford Jack M. Deutsche Kultur, amerikanisch betrachtet. Berlin, 1978; Nuss Bernard. Das Faust Syndrom. Ein Versuch über die Mentalität der Deutschen. Bonn, 1993.

<sup>3</sup> Вежбіцкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

<sup>4</sup> Див.: Нудельман Рафаил. Возвращение в ад // Окна. 1996. 5, 12 и 19 декабря.

схемою, що запропонована психіатром і філософом Еріхом Фроммом, можна говорити про три види здатності людини:

— здатність самокритично оцінювати власні бажання та інтереси і їх відповідність до об'єктивної дійсності (почуття реальності),

— спроможність комбінувати власну владу над людьми з підпорядкуванням іншій владі,

— здатність вільно виражати свою емоційність без порушення поведінкових заборон (зокрема статевих, таких, як заборона інцесту).

Без опори на ці здатності — об'єктивності розгляду, уміння збалансувати підкорення владі та застосування влади, уміння володіти собою — неможливо налагодити діалог.

Описана схема не діє в чистому вигляді, завжди мають місце певні «зсуви» системи координат. Аномалії можливі при «ковзанні» структури дієвця в двох напрямках:

— До граничного індивідуалізму — як зростання егоцентричності (рух до егоїзму і навіть нарцисизму — повної самозакоханості і несамокритичності), як наростання жорстокості і прагнень до влади із спричиненням страждань іншому (садизм аж до некрофілії), як руйнування глибинних норм і заборон (насамперед синдром інцесту, «едіпів комплекс»). Рух у цьому напрямі («вниз») є *деградація*, розпад особистості; при повному розпаді особистості всі виміри співпадають в точці, стають нерозрізнюваними, людина стає одномірною.

— До граничного розчинення Я в колективності. «Верх» («точку розвитку»), абсолютну протилежність крайньому індивідуалізму, теж слід вважати аномалією, оскільки всі виміри людини і тут сходяться в точку.

Співпадіння критеріїв в одній точці означає, просто кажучи, невміння і небажання розрізнити «я хочу» і «це неможливо».

Дивовижне співпадіння принципів аналізу мовленнєвих актів з класифікацією комунікації за «схемою Фромма». Ілюструють або підтверджують паралелізм психологічних принципів та принципів мовлення дані про девіації (відхилення від норми). Сфера нормального може бути ширша чи вужча, але тільки глибоко психічно хворі індивіди її зовсім не мають.

Переважання того чи іншого мотивів дії веде за собою зміщення схеми. Можна тлумачити «верх» і «низ» схеми індивідуальної психіки як характеристику гранично нонконформістської і гранично конформістської особистості. Рух «вгору» співпадав би з наростанням полегшеної жертвовності аж до легковірної навіюваності, до повної відсутності опору пануючим у середовищі настроєм.

Таким чином, сухі описи комунікативних актів можуть бути доповнені і обґрунтовані характеристиками індивідуальних вчинків та подій, що поєднувало б макро- і мікрорівні людської діяльності. Взагалі кажучи, в будь-якому суспільстві знайдеться своя ніша для кожного соціально-психологічного типу. Йдеться про ситуації, коли рухи певних типів стають масовими й охоплюють значну частину населення.

Особистості з яскраво вираженим зміщенням центру ваги «вниз» до егоцентризму нерідко не мають фатально зловісного складу психіки тому, що компенсують егоцентризм, жорстокість і чуттєву нестриманість сильними «верхніми»

соціальними і моральнісними мотиваціями. Рух «вгору» (відповідно «вниз») по схемі може мати компенсаторну «проекцію» в протилежному напрямку, що з напруженням утримує особистість в нормі, незважаючи на явно зміщений характер її психічного складу. Крім того, навіть особистість з яскраво індивідуалістичними рисами може виражати свій склад психіки насамперед у духовній творчості, коли порушення прийнятих норм компенсується відкриттями нових культурних перспектив. Вплив особистості на чутливу в цьому відношенні масу завжди існує як можливість і може спалахнути з силою, що залежить від харизматичного складу лідерів.

### Масові рухи. Конформізм і нонконформізм

Конформістській консервативній свідомості відповідає масова реакція, яку психоаналітики визначають як «занепокоєність *id*» («воно», в філософії Гайдеггера — *man*, безлике «вони=хтось»). Особи конформного типу приписують групі «чужих» риси, які вони підсвідомо вбачають в самих собі і ненавидять як ознаки власної безхребетності та безликості: відсутність честолюбства, безвідповідальність, лінощі, глупота, а також «низька» плотськість — ознака «нижнього світу»: неохайність, сморід, підвищена і нестримана чуттєвість. Такими рисами певні групи населення легко наділяють ті соціальні або етнічні «зовнішні групи», які належать до культурно *інших* класів чи націй і (або) зайняті переважно «нижчою» працею.

В такий спосіб егоцентризм проникає у вищі мотивації, утворюючи прихований шар "*під-Я*", "*підсвідомість Я*".

За своїм характером ідеологія «*над-Я*» спрямована до елітарності та ієрархії. Привабливість подібної ідеології та масової психології полягає в тому, що вона дає масам відчуття приналежності до еліти, незважаючи на ієрархічність організації, наслідком якої є зміщення більшості групи на нижчий рівень ієрархії. Всі тим не менш мають ілюзію «причетності». В кримінальних та напівкримінальних групах у нас це називається психологією «шістьорки», найнижчої рангом, проте, через причетність до групи, захищеної та ілюзорно вищої від псевдоелітарних некримінальних «лохів». Насправді така система цінностей і самооцінок властива культурним низам суспільства, *псевдоеліті*, що справжню власну еліту схильна запідозрювати в зраді й у солідарності з зовнішньою групою.

В марксистській літературі багато довільних конструкцій було пов'язано з історією ранніх стадій розвитку людського суспільства, походженням і рушійними силами класів, які привели до утворення держави. Вважалось, що безкласове суспільство передуює всім соціально-економічним формаціям, потім складається класова нерівність, як наслідок — експлуатація людини людиною, експлуатовані й експлуаторські класи, розпад родового ладу і держава як спосіб насильницького придушення інтересів визискуваних трудящих. Така схема породжувала штучні конструкції боротьби багатих і бідних, вождів і трудящих. Зокрема, вона ігнорує шлюбні класи, які утворюють заборони і зобов'язання не тільки сімейного, біологічного характеру. Так звані шлюбні класи — головний соціальний наслідок заборон шлюбів з близькими родичами (інцест). Можна сказати, що заборона інцесту

вперше проклала шлях поділу суспільства на групи, поставивши рамки для шлюбних стратегій. Аналіз мотивації батьків — ініціаторів шлюбних стратегій — свідчить про те, що вибір наречених керувався не тільки економічними інтересами сімей, але й іншими цінностями, зокрема авторитетом роду (див. Бурдье).

Поділ суспільства на групи з визначеними функціями, зокрема владними, такий же старий, як і людство. “Первісно-общинний лад” мав чітку внутрішню структуру з обов’язковими для всіх членів спільноти поведінковими та соціальними функціями й нормами. Опис сімейних відносин, аналіз термінології спорідненості являє собою окрему задачу, але результати досліджень антропологів мають бути враховані філософами. Марксистські історики сім’ї, шлюбу і державності зупинилися на теорії Моргана, значною мірою застарілої.

Так, у деяких архаїчних спільнотах мати називається так само, як і її сестри, батько — як його брати<sup>1</sup>. Зусилля поколінь теоретиків були зосереджені на тому, щоб знайти родинні групи, які найкраще б відповідали термінам, що означають сімейні структури. З запропонованої тут точки зору сімейна номенклатура може виступати водночас як владна. Інтерпретація термінології спорідненості радше свідчить про те, що в архаїчному суспільстві біологічні відносини (відносини спорідненості) мали ту ж соціальну функцію, що і владні. Терміни, які відносяться до однієї і тієї ж особи, вживаються як у біологічному розумінні, так і в соціально-політичному, так що “батько” в одному, соціальному контексті виявляється “племінником” в іншому, біологічному контексті. Ще 1935 р. Б. Агінський<sup>2</sup> говорив про суперечність між біологічною та соціальною зумовленістю систем спорідненості. Зазначу, що подібну “суперечливість” відкрила і проаналізувала М. Франчук на матеріалах джерел з історії Київської Русі. Насправді суперечності тут немає — є суміщення функцій, внаслідок чого старша віком людина може водночас бути “старшим”, а може бути й молодшим в соціальній ієрархії.

Насамперед ідеться про те, що владні відносини розвивались незалежно від інших, але батьківська влада виконувала функції *влади взагалі*. Сімейні та родові структури первісно одні й ті ж, і у багатьох народів збереглася подвійна класифікація: поділ “за посадами” і поділ суспільства на групи “за спорідненістю”. Носієм батьківської влади ставав старший в роду, а оскільки все в відносинах спадкоємців з часом переплутувалось, наслідування влади перетворювалось на міжусобиці. З утвердженням владних структур від старовини до наших днів критерієм упорядкованості суспільного колективу є перехідний період, коли визначається, хто ж старший.

Структурна невпорядкованість суспільства — як в архаїці, так і в сучасності — знаходить вияв у відсутності чітких процедур переходу влади від лідера-особистості до його наступника.

Те ж стосується “нижчих”, підпорядкованих класів. Звертає увагу на себе той факт, що в різних кінцях світу раби називаються так само, як діти. Точніше, підвладні люди входять до однієї категорії «челяді» (*familia*), серед якої окремо виділяються підвладні, які входять до «сім’ї» добровільно і можуть так само добро-

<sup>1</sup> Див.: Крюков М. В. Система родства китайцев. М, 1972.

<sup>2</sup> Там само. С. 114.

вільно вийти з-під влади глави сімейства (князівська дружина, “люди довгої волі” у монголів і подібні вільні військові групи). Природним на ранніх етапах вважалося право домовладки на життя і смерть челяді, в тому числі синів і дочок. Відповідно в скруту їх можна було і продавати. Так, літописи повідомляють, що в голодний рік новгородці продавали своїх жінок і дітей. Різні форми владних відносин осмислюються через метафору «батько-діти», і патріархальна любов-відданість так само притаманна владній системі, як і ненависть до деспотизму і жорстокості, невіддільних від архаїчної “педагогіки”. Адже ще в Києво-Могилянській академії пороли спудеїв по суботах “на всяк випадок”.

### **Влада батька у ”вигаданих спільнотах”**

Лише в певних, визначених традицією поколіннях групи одноплемінників дійсно є спорідненими, а у випадках, коли втрачається безпосередній родинний зв'язок індивідів, на допомогу приходять міфологія. У деяких тюркомовних народів такі ланцюжки поколінь (*шежере* або *сезере*), як можна судити з документів, відповідали дійсності до великої давнини, але на певних щаблях реальні зв'язки спорідненості поступаються міфологемам. Аналогічні системи спорідненості приносить нам Біблія (“Авраам роди Ісаака, Ісаак роди Іакова” і т. д.) В Мойсеєвому П'ятикнижжі є розділ «Числа», який трактує зовсім не арифметику, а генеалогію єврейських царів і племен. Генеалогія або «книга життя» — це книга, в яку Бог вписує живих і звідки він виписує померлих. Це така ж структура Порядку, як і Дерево життя або Дерево пізнання. І числа невіддільні від неї, як і від світового дерева: один, два, три, чотири, особливо сім, а найдовершеніше десять — ці та інші похідні від них числа є світові ритми, предмет роздумів пізнішої *каббали*.

Відгомони далекого минулого живуть і сьогодні в міфологемах, якими ми користуємося свідомо чи несвідомо. Прикладом може бути не раз згадуваний “едіпів комплекс”. Міф про царя Едіпа втілювався в трагедіях Есхіла, Софокла і дійшов до нас, сьогоднішніх читачів та глядачів, від часів античності. Великий гріх, який сам того не відаючи вчинив Едіп, полягав у тому, що він убив власного батька і одружився з власною матір'ю. Дізнавшись про те, що він порушив давні заборони, Едіп осліпив себе. Два страшних гріхи сотворив Едіп — порушив заборону на інцест і підняв руку на батька. Це — ті підвалини, на яких тримається суспільний лад з часів заборони інцесту. І хоча заборона інцесту і синовній непослух сталися в глибокій давнині, гріх Едіпа, а, точніше, порушення ієрархії з батьком на чолі міцно сидить в пам'яті людства.

Пригадаймо, що уже в наш час живими були вирази “цар-батюшка” і “батько” як лідер, переважно партизанський.

### **Як батьківським титулом легітимізується влада?**

Найбільш обговорюваною впродовж останнього десятиліття працею Фрейда є остання його книга «Ця людина Мойсей і монотеїзм»<sup>1</sup>. Фрейд звернувся до своїх уявлень про двоїсте ставлення архаїчної людини до батька і батьковбивства тому,

<sup>1</sup> Див. Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Frankfurt am Main, 1954.

що інакше не міг пояснити надзвичайної влади пам'яті про Мойсея над поколіннями єврейського народу. Справді, просте пригадування вождя і пророка плеїної спільноти не могло набути такої сили, якби воно не лягало на якісь глибинні колективні парадигми. Щоб пояснити силу Мойсеєвого імені, Фрейд зробив припущення про убивство Мойсея-«батька» власним племенем, розлюченим невдачами походу до «Землі обітованої». Убивство, витіснене в колективну підсвідомість, після «латентного періоду» забуття було, за Фрейдом, повернуте в етнічну пам'ять у вигляді неймовірної пошани з сумішшю страху і любові.

Сьогодні важко твердити, якими саме шляхами міфологеми пройшли до сучасності. Але загадки історико-культурного ряду повинні бути розшифровані — інакше ми втратимо зв'язок із минулим. З цієї точки зору, як символ влади — влади незаперечної та абсолютної — образ Отця зберігається довше і краще інших.

Ідея убивства деспотичного праотця синами на ґрунті сексуальної конкуренції лежить в основі вчення Фрейда про едіпів комплекс. Кожна смерть є жертва в ім'я роду, і усвідомлення неминучості смерті є синонімом усвідомлення примату колективності. З цієї точки зору кривава жертва, хоч як це ні парадоксально, є кроком до гуманізації самосвідомості людства. Як зазначив Мірча Еліаде, кривава жертва була усвідомленням особливого характеру опозиції «життя—смерть», знаковим виокремленням смерті з життєвого потоку і свідченням ставлення до смерті як до чогось надзвичайного і значущого. Смерть в ритуалі замінюється *знаком смерті*. Спільнота жива, доки в ній збалансовані життєві сили та сили смерті.

Для компенсації невірноваженості й служить переживання історичної цілісності етносу в його релігійно-міфологічній формі. Якщо воно здійснюється в формах світових релігій, це відчуття цілісності неминуче доповнюється міфологічними ідеологіями, що обґрунтовують концепцію національної місії та обраності («національна ідея»). Хоч би якою послабленою і видозміненою була ідея нечистоти «чужого» (світу, де панує «буржуазна ідеологія» тощо), вона доживає до наших днів.

Можна відзначити культурний образ, який давав можливість на щось сперти парадигму єдиного Бога. Це — образ письма і книги. Пізніше в християнському викладі, в Євангелії від Іоанна, це набуло класичного формулювання: «Спочатку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог»<sup>1</sup>. Книга є опредметнена мисль, мислення і числення, що стало річчю. Світ ніби книга, і книга ніби світ. Книга розгортається подібно до небесного шатра, і горе, якщо будуть зламані печаті Всесвіту, знищене Слово і згорнуто небо в сувій. Цей образ став засадничим у апокаліптичних видіннях Іоанна Богослова.

Тим самим з'являється початок і кінець часу, історія випрямляється в лінію. *Відкриття, вираження, збавлення, що має реалізуватися в кінці часів, неминучі, бо був початок.*

Залежність чи незалежність індивіда від обставин, зокрема від соціального середовища, ми знайдемо в різні часи та в різних місцях. Цей шар свідомості, а краще сказати, точку біфуркації, в якій

Співвідношення особи — етносу — соціальної інституції являє собою глибинний шар сублимованої свідомості в кожній культурі.

<sup>1</sup> Іоанн, 1:1.

система “звалюється” на одну з можливих траєкторій, можна назвати ідейним ядром кожної цивілізації. Дотичні до цієї проблематики духовні колізії визначають усе, що в кожній культурі буде приховане за високим мистецтвом і поведінковою культурою. Універсалії культури тим не менш втілюються в різну культурну тканину, і часом подібні структури здаються безмежно далекими одна від одної.

Історія показує різноманітність форм “доступу” індивіда до загального і загальнолюдського, заангажованості в майбутньому через минуле. В різних цивілізаціях по-різному знаходять вираз суспільний і індивідуальний інтерес. Як вони поєднуються, який “рисунок” утворюють — це буває видно лише “заднім числом”, коли одна з безлічі можливостей реалізується. В китайській цивілізації з глибокої давнини держава була тим чинником, який тримав у цілісності населення величезної території з надзвичайно строкатою мовно-культурною різноманітністю. На індійському субконтиненті функції держави були вкрай обмеженими, зате суспільство було не тільки порізане на соціально-культурні прошарки, але й поєднане кастовим ладом і кастовими поведінковими заборонами. В деяких випадках, як, наприклад, у тій же Індії офіційна мова хінді являє собою континуум говірок, де через декілька поселень носії діалектів хінді перестають розуміти одне одного. В Папуа така ворожість, таке агресивне ставлення до “чужих” поширюється вже на безпосередніх сусідів. Шлях від “Я” до чужого різноманітний.

Зрештою, всі культури індивідуалістичні в тому розумінні, що кожна особистість дбає про себе, передусім підтримує у своєму соціумі те, що співпадає з її інтересами. Врівноваженістю між різними соціальними інституціями та діяннями

Історія демонструє різноманітні комбінації егоїзму і альтруїзму, якими керуються індивіди, що належать до певної культури.

конкретних індивідів досягається солідарність суспільства, необхідна для нормального функціонування спільноти.

Як за цих умов можна говорити про групову відповідальність і навіть про колективне авторство вчинку?

Можна говорити про активну підтримку гітлерівського режиму великою частиною середніх верств, охоплених національним ентузіазмом і сліпо відданих харизматичному лідеру, та військово-бюрократичними колами, які були позбавлені бездумного ентузіазму і ставилися до наці та їх фюрера радше іронічно, але діяли як *право-консервативні союзники* нацизму. За умов війни та її передодня ці кола представляла *армія*. Фінансова та промислова еліта Німеччини радше поділяла настрої обережного союзника нацистів, властиві вищому генералітетові та офіцерству, — але, треба сказати, в силу свого «фахового» власницького егоїзму максимально користалася з можливостей, які їм надавали перемоги нацистської держави, не зупиняючись перед участю у військових злочинах.

Реальність полягала в тому, що ліберальна частина німецького політикуму була розгромлена, інтелігентна еліта нації або знаходилася в еміграції, або була під суворим контролем, радикальна антифашистська ліва частина була фізично винищена або сиділа в таборах. Для того, щоб паралізувати волю нації до опору, достатньо — при добре поставленому репресивному апараті — по одному

активному донощику на сотню громадян. А загальний настрій ентузіазму може створити й третина народу, якщо вона добре організована і користується повною підтримкою тоталітарної держави. Як це відбулося на німецькому мовному матеріалі?

Слово *Angst* означає страх, але не чітко визначений страх перед чимось конкретним (німецьке *Furcht*), а безадресний страх як емоційний стан взагалі. Початково латинське (літературне) *angustia* означало «горе», «розлад», — тобто *depressio*. В сучасному розумінні «несвідомого страху» це слово почав вживати Мартін Лютер, що відіграв величезну роль у становленні сучасної літературної німецької мови<sup>1</sup>. Можна було б говорити про «революцію страху», здійснену Лютером, як у нас говорять про «революцію сміху» Петра Першого (О. М. Панченко). І це дає можливість по-новому побачити Фаустову проблему.

Адже Фауст у Гете рятується від диявола і перемагає його не в порядку *Ordnung*'у, а в безмежній і безконечній *силі особистості!* Оптимістичний прогресизм Гете перемагає диявола як двійника і тінь людську, як вічну загрозу нормальному життєутвердженню і як страждання-*Angst*. Це — напівмістичний порив. Німецька містика взагалі предстає як засіб боротьби з дияволом *через співжиття з ним*, це *християнська тінь диявола*, що виражає Лютеровий неспокій духу. Демонізація неспокою — спосіб подолання метафізичного Страху — чорнильниця, кинута Лютером в кут його келії, де він побачив сатану. І немає потреби в якихось дуже складних і вразливих аналогіях: адже Шопенгауер — це не тільки колишній секретар Гете, але й його тінь, його Мефістофель, а із Шопенгауера виростає песимістична і трагічна культура німецького індивідуалізму від Вагнера до Ніцше. Такі культурологічні побудови узгоджуються із спостереженнями про демонізацію єврея, який набуває рис Мефістофеля і виступає як двійник і доповнення «німецької сутності».

Інакше виглядає співвідношення особистості і спільноти в японських національних традиціях колективізму.

Основне правило японської соціальної психології — «необхідність постійно рахуватися з невираженими емоціями інших (особливо негативними) і упереджувати їх»<sup>2</sup>. Японський автор Кітаяма зазначає, що у всій поведінковій культурі японців домінує вираження необхідності пристосовуватися до інших, взаємозалежність з іншими. «Імовірно, ...що спостережувана в японській культурі тенденція до самоприниження являє собою форму адаптації до культурного середовища, в якому панує *концепція особистості як одного із взаємозалежних її членів*»<sup>3</sup> (курсив мій. — М. П.). Англійська поведінкова культура заохочує прямий вираз думок і бажань, при цьому — на відміну від багатьох європейських — заохочує і компроміс. Це виявляється в принципі більшості, абсолютно чужому Сходові. Рішення більшості в Японії недостатньо. Японці теж прагнуть до компромісу, навіть у формі малосмислених підсумкових виразів-узагальнень, що закінчують кожну нараду, і завжди прагнуть досягти консенсусу перед засіданням. Голосування уникають. Як зазначає Вежбіцка, *люди повинні вести себе, як одна людина*.

<sup>1</sup> Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

<sup>2</sup> Там само. С. 677.

<sup>3</sup> Там само. С. 664.



Помста і викупна жертва — ось давні підвалини справедливості, без огляду на природу того і другого. Особливості дії, мотивованої відповідальністю, полягають передусім у суб'єкті жертви. Найкраще це видно на практиці кривавої помсти. Адже груповий характер помсти говорить про груповий характер злочину, тобто “авторство” дії приписується всьому роду “кровників”. А це своєю чергою говорить про те, що в уявленні і практиках монархій, принаймні на певній стадії, править державою не монарх, а рід монарха, *династія*, що знаходить вияв у важкі часи міжусобиць.

Чи можна у світлі яких би не було страхітливих фактів відновлювати колективну відповідальність, зокрема цілих націй? Констатуємо різницю підходів у цьому питанні: з ліберальної точки зору, з *точки зору європейських правових принципів відповідати може тільки особистість, яка вчинила злочин або причетна до злочинної групи*. Покарані учасники поліцейських акцій чи ні, чи були вони ентузіастами катувань і убивств, а чи просто боялись репресій за непослух, вони — кожен особисто — є воєнними злочинцями, і взаємні прощення чи порозуміння їх з колишніми жертвами неможливі.

## Росія

Корисно нагадати риторику двадцятих-тридцятих років, щоб оцінити риторику сучасної Росії. Ось витяг із Конституції СРСР 1924 року (розділ I, “Декларація про утворення СРСР”): “Воля народів радянських республік, що зібралися недавно на з’їзди своїх рад і одностайно прийняли рішення про утворення “Союзу Радянських Соціалістичних Республік”, служить надійною запорукою в тому, що Союз цей є добровільним об’єднанням рівноправних народів, що за кожною республікою забезпечене право вільного виходу з Союзу, що доступ в Союз відкритий всім соціалістичним радянським республікам, як існуючим, так і тим, що мають виникнути в майбутньому, що нова союзна держава стане гідним увінчанням закладених ще в жовтні 1917 року основ мирного співжиття і братського співробітництва народів, що воно послужить вірним оплотом проти світового капіталізму і новим вирішальним кроком на шляху об’єднання трудящих усіх країн у Світову Соціалістичну Радянську Республіку”<sup>1</sup>.

Йдеться не про риторику тільки, а про *легітимацію* всього того, що пережила і переживає Росія, а з нею і підлеглі їй народи. Світова (*всесмирная*) держава була реальною ціллю революціонерів Ленінського призову. “Марксистсько-ленінське вчення” виправдувало і легітимізувало війну і революцію. Фактично ця легітимація зруйнувалася на зламі 20—30-х років.

Шокуюче враження справляє насамперед формулювання легітимації великими і величними цілями тієї держави, яку так загадково і безглуздо назвали “СРСР”. Безглуздо тому, що ніяких Рад насправді ніколи не було, була диктатура і режим особистої влади, з чисто формальною імітацією певних демократичних інститутів. В якому розумінні це утворення можна назвати соціалістичним — це окреме питання, а світовою

<sup>1</sup> Распад СССР: документы и факты. Т. I. М., 2009. С. 87.

держава “СРСР” ніколи не стала. Однак космічний розмах революціонерів епохи Громадянської війни, епохи Леніна і Троцького показує нам, від чого комуністи 30-х років відмовились, полишивши риторичну “світової революції”. Виправдати жертви і жорстокості війн, що потрясли колишню Російську імперію декілька років, неможливо ніякими видимими цілями, але автори політичних конструкцій “диктатури пролетаріату” відчували, що мусить іти мова про грандіозну, нечувану криваву катастрофу, в порівнянні з якою Перша світова війна становить лише незначний епізод. По суті, мова ішла про Апокаліпсис, “кінець світу”, після якого тільки і починається історія як “царство свободи”.

Офіційно ніхто гасла “світової рволюції” не відміняв, тема просто непомітно щезла із засобів масової інформації, її витіснили пара цитат із Леніна, які стосувалися “перемоги соціалізму в окремо взятій країні”. Насправді відмова від основного принципу легітимзації Жовтневого перевороту — підготовки Світової революції та Світової диктатури пролетаріату як вищої мети соціального розвитку — повністю оголила ідейний ресурс більшовицького заклоту. Тепер держава створювалась не для тих чи інших визначених цілей — *держава СРСР створювалась для самої себе, для держави СРСР*. Критерієм визначення того, чи потребує та чи інша зарубіжна політична сила чи особистість підтримки, стало питання, як ставиться вона до СРСР. І нічого дивного немає в тому, що мірою прогресу та відданості світовому комунізму стала в результаті безумовна підтримка Сталіна.

А як же Росія з її трагедіями і надіями, великою культурною спадщиною і граничною обмеженістю державних цілей?

Акад. М. Нечкіна писала в статті «Россия» в 1930 р.: «Россия — б. название страны, на территории к-рой образовался Союз Советских Социалистических Республик»<sup>1</sup>. Тут найцікавіше оте “б.” — що значить “*бывшая*”. Воно означає порожнину, територію, на якій колись була розміщена Росія. Але не тільки природа не терпить порожняви — культура, культурний вакуум теж мусить бути заповнений. Контури цієї колишньої Росії проступали “на території” країни все більше і більше. Сьогодні, нарешті, маємо “русский мир”, триколон і двоголового орла, союз православ’я з владою Кремля.

Що ж відділяє сучасну Росію від миколаївської Росії православ’я, самодержавства і “народності”?

Тут досить констатувати, що території, на яких панувала російська мова, далеко виходили (і виходять зараз) за межі етнічної Росії, й існує російськомовний масив, який у мовному відношенні має проміжний (лімінальний, маргінальний) характер. Якою є онтологія мови, що досі панує на величезній території колишньої імперії?

Що об’єднувало людей, що проживали на території колишнього СРСР? Передусім російська мова, якою послуговувалися і росіяни, і люди інших національностей.

Відразу можна сказати, що спроби знайти особливості “російського характеру” в російській мові безперспективні. Якій мовній стихії, яким неусвідомленим структурам свідомості відповідає російська “мовна свідомість”?

<sup>1</sup> Нечкина М. Россия // Малая советская энциклопедия. Т. 7. М., 1931. С. 427.

Щоб розуміти природу і особливості народу, що живе в Росії, мовні дані можна використати лише як допоміжний матеріал. До речі, немає “романо-германських культур” — невірно говорити навіть про “романо-германські мови”: є мови романські, що походять від латини, є мови германські.

Спроби визначити риси “романо-германських культур”, здійснювані слов’янофілами XIX ст. і сьогоdnішніми “євразійцями”, не мають перспектив.

Зрештою, певні мовні структури відображають специфічні для мов “культурні стратегії”. Анна Вежбіцька зазначає<sup>1</sup>,

що в російській культурі, як і в англійській чи німецькій, є різниця між поняттям *свободи* (аналогії — в латинському *libertas*) і *воли* (в англ. *freedom*). Свобода-*liberty* є інституційним явищем, тоді як відповідник власного національного походження *freedom, Freiheit, воля*) має сенс насамперед звільнення, незалежнення від чогось. Дійсно, пор. у Пушкіна: «...темниці рухнут, и *свобода* вас встретит радостно у входа» — якби зустрічала *воля*, це був би акт особистого звільнення, не більше, але декабристів має зустріти суспільство з правовими інституціями *свободи*. Зате «на свете счастья нет, а есть покой и *воля*» — еквівалент особистого щастя сприймається не як соціальний інститут, а як суто особиста незалежність. На відміну від *freedom, воля* в російській культурі має присмак хаосу, свавілля, *вольниці*. В польській культурі, як зазначає Вежбіцька, *воля* відносилась саме до юридичних (чи, точніше, некодифікованих традиційних) привілеїв і вільностей шляхетського стану (*zlota wolnosc*). Коли ж Польща втратила незалежність і була поділена сусідами, *zlota wolnosc* стала насамперед саме державною самостійністю, незалежністю.

Саме таким було розуміння свободи («вольності») в давні козацькі часи і на Україні. Свобода-«вольність» у авторів барокових творів аж до Сковороди оспівується як «ліпше і зацнійше добро» (Антоній Радивиловський) і завжди протиставляється «неволі». Це добро можна здобути власною кров’ю, по-шляхетському і по-козацькому.

Маємо певні уявлення про цінності, якими керувалось європейське суспільство — принаймні після Великої французької революції. Ці вищі цінності — свобода, рівність, братерство; прийняття їх не обов’язково означає, що ці цінності приймають усі члени суспільства. За і проти цінностей свободи, рівності і братерства люди боролись і помирали, але і для прихильників, і противників свободи ці гасла знаходилась в центрі боротьби. Сьогодні формули вищих цінностей набули дещо пом’якшеного характеру — йдеться про *свободу, справедливість і солідарність*.

Апеляція до фундаментальних цінностей, що визначають поняття прогресу у світлі європейських координат, повинна враховувати і зворотний бік медалі: якщо є прогрес, то має бути і його протилежність. Консервативна Європа виразила цю протилежність відомою формулою графа С. Уварова “самодержавство, православ’я, народність”. Формула Уварова насправді є не більше ніж перелицьована давня формула цінностей консервативного характеру — Бог, цар, батьківщи-

<sup>1</sup> Див.: Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

на (*Бог, царь и отечество*). Якщо повернутись до старовини, то можна бачити в цій потрібній формулі-гаслі відгомони глибокої архаїки. Триєдина сутність світу наявна як апіорна умова світосприйняття і дії; функції жерців поступово брали на себе воїни, військові вожді, але модель світу як ідеал залишалась трифункціональною. Соціальний світ символізував ці функції космічними образами (Сонце, Місяць, зорі) та образами сімейного мікрокосму (батько, мати, діти). Структура космосу мала відповідники як в мікрокосмі (сімейному), так і в макрокосмі (небо і земля як реалії і координати). Сліди цього найдревнішого упорядкування хаосу в космос знаходимо в фольклорі<sup>1</sup>.

Світоглядні структури, особливо ті, що виражені в фольклорі, досить стійкі і консервативні, хоча з часом сприймаються винятково як літературні та інші штампи. Деякі з них перетворюються на звичні формули, що втілюють прийняті для широких мас цінності. Такою була, як говорилося вище, формула-гасло “свобода, рівність, братерство”, “антигаслом” якої стала формула “православ’я, самодержавство, народність”. Цікава дискусія, яка спалахнула навколо поняття “народність”. Вперше термін цей вжив харків’янин Сомов, тут же його підхопили Одоевський і близькі до цього кола літератори-слов’янофіли. Формула графа Уварова здавалась вдалим пристосуванням самодержавної ідеології до патріотичних умонастроїв, що запанували в суспільстві після війни 1812 р. Залишалась небезпека разом з патріотизмом принести в Росію з Заходу демократичне світовідчуття. Тому після певних дискусій формульну “народність” трактували як особливу видозміну ідеї самодержавства. Лідери слов’янофільського руху починали з формулювань туманної ідеї народності, які дозволили б вкласти в цю ідею демократичний і антикріпосницький зміст, але ворожість щодо Заходу спрямовувала полемічний запал на захист самодержавства. Читаємо у М. Данилевського — автора другої половини ХІХ ст.: «Всеславянский союз есть единственная твердая почва, на которой может расти самобытная славянская культура — условие *sine qua non* её развития... Мы видели выше, что с общей культурно-исторической точки зрения Россия не может считаться составною частью Европы ни по происхождению, ни по усыновлению...»<sup>2</sup>

Прагнення захистити і підтримати сильну державу привело лідерів так званого євразійства до апології величчю монгольської імперії. Так, М. Трубецкой писав у 30-х роках: «Таким образом, в исторической перспективе государство, которое можно называть и Россией, и СССР (дело не в названии), есть часть великой монгольской монархии, основанной Чингис-ханом»<sup>3</sup>.

Спорідненість структур деспотизму не пояснюється самим лише злякисним впливом татаро-монгольського іга, про що зокрема свідчить історичний епізод, що стався за сотню років до вторгнення монгольських військ у Східну Європу.

Йдеться про княжіння князя Андрія, сина Юрія Долгорукого. Суздальський князь Юрій Мономахович на прізвисько Долгорукий з третього заходу захопив престижний “золотий Київський стіл” і свого сина Андрія посадив княжити в Вишгороді. Правління Юрія Долгорукого закінчилось для нього нещасли-

<sup>1</sup> Див.: Попович М. В. Мировоззрение древних славян. К., 1985.

<sup>2</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 337.

<sup>3</sup> Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М., 1995. С. 213.

во — його нібито отруїли кияни. Андрій Юрієвич, порушивши волю батька, утік з Києва, де він був спадкоємцем великого князя, до себе додому в Суздаль. Він не скористався можливостями захопити престол у Києві і поселився навіть не у Володимирі, а в селі Боголюбове. Численну рідню і найвпливовіших бояр Андрій вигнав із свого князівства, намагався як міг шкодити Києву («Чего стоит один только трехдневный погром Киева в 1164, сопоставимый разве что с ужасами монгольского нашествия, ведь войска Андрея не щадили никого и ничего: ни женщин, ни стариков, ни детей, ни храмов»<sup>1</sup>, пише російський історик І. М. Данилевський). Це був не такий уже рідкісний приклад кривавих князівських усобиць, що притягнув увагу до себе завдяки В. Ключевському, який сказав, що князь Андрій був “перший справжній великорос”. Ситуація, в якій опинився князь Андрій, відома ще давнім римлянам, які вирішували питання, що краще — бути останнім в столиці чи першим у провінції. Андрій був не перший, хто вибрав провінцію. Але йшлося не просто про місце в ієрархії, а в тій владі, яку хотів одержати — і одержав — князь у далекій провінційній глибинці. Він прагнув стати “самодержцем” і став ним, хоча був зрештою убитий, як і його батько. Шлях до абсолютної влади був відкритий, а після завоювання Русі монгольським військом влада одержала характер “азіатчини”.

Поворот до абсолютизму і деспотії назрів, таким чином, ще до монгольського завоювання і виглядав як перемога провінціалізму з його деспотизмом над столицею. Перелом характеризував М. Грушевський таким чином: «До середини XII ст. кождий важнійший князь бажає полишити в Київі якусь пам’ятку по собі, по своїм князюванню. Кождий київський князь ставить свій патрональний монастир — по свому християнському імені. Менші князі ставлять часом церкви або роблять значнійші жертви до вже готових церков... В XIII в. князі вже не стараються лишити по собі пам’ятку в Київі, противно — вони розтягають з Київа та Київщини зібране там добро»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.). М., 2000. С. 91.

<sup>2</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. Т. II. К., 1992. С. 298.

## Логіка пізнання і логіка дії

У останній чверті ХХ століття намітились контури якщо не кризи, то радикального повороту в гуманітарії і соціальних науках, пов'язаного з компрометацією телеологічних концепцій людського буття як передданого прогресу, тобто як руху людства до певного цивілізаційного зразка чи мети розвитку.

До сімдесятих років ХХ ст. в західній літературі переважали дослідження в рамках певних структурно-соціальних пояснювальних теорій, в центрі яких — парадигма прогресу. «Ішлося про панування в соціальній історії макроперспективи, для якої не має значення все, що не відноситься до розвитку держави, складання світового ринку і утворення класів — пролетаріату, буржуазії або службовців»<sup>1</sup>. Серед цих теорій переважали неомарксизм, зокрема в формулюванні Альтюссера, та структуралізм різної редакції. Французький структуралізм після епохальної книги К. Леві-Стросса «Печальні тропіки» (1955) підважив ідею прогресу, висунувши на перший план образ «доброго дикуна», забутий після Руссо. В Німеччині структуралізм «Білефельдської школи» самовизначався як «історична соціальна наука». У Франції так звана школа «Анналів» уникла лінійних побудов, що відбулося в еволюції назви її друкованого органу: вже після війни вона звучала як «Анналі. Історія. Соціальні науки», а потім «Анналі. Економіки. Суспільства. Цивілізації». Тим самим питання ставилося про *взаємодію* економічних, культурних і соціальних структур, а не про детермінованість історико-культурного прогресу економічним. Цивілізація розглядається тепер як особливий, найзагальніший культурний організм, як продукт взаємодії окремих, відносно закритих структур. Цивілізація є множина або сукупність культур.

Такий загальний підхід почасти долає раціоналістичну обмеженість Просвітництва і Модерну, однак, залишає «за спиною» центральну фігуру історичного процесу — живу, активну людину.

Критика 80-х років торкнулася всіх напрямків, вбачаючи недолік їх усіх у тому, що за структурами зникала реальна людина. «За цим підходом вбачалося надто лінійне, орієнтоване на ідею прогресу, європоцентристське уявлення про історію, що живилося духом теорії модернізації, автори якої однобічно інтерпретували ідеї Макса Вебера»<sup>2</sup>.

Як пише цитований вище німецький історик Мартін Дінгес, вихід західні вчені шукають на шляхах використання ідей англосаксонської «культурної антропології». Йдеться про таке використання теорії культури, яке дозволило б говорити про рішення конкретних суб'єктів з усією їх мотивацією. Прагнучи подолати безликість історичного пояснення, П'єр Бурдьє ввів поняття *habitus'u* — моделі поведінки, дотримання якої дозволяє індивіду впевнено почувати себе і поводитися в суспільстві, зокрема завдяки приховуванню своїх справжніх намірів та інтен-

<sup>1</sup> Дингес Мартин. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности» // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 96—97.

<sup>2</sup> Там само. С. 97.

цій<sup>1</sup>. *Habitus* репродукує або видозмінює соціальну структуру в полі соціальних відносин. В цьому полі, згідно з Бурдьє, немає лінійної залежності факторів, як вважають марксистки, а існують три форми капіталу — економічний, соціальний і культурний. Якщо у Бурдьє, як зазначають його критики, структури все ще діють «за спиною» реальних індивідів<sup>2</sup>, то Гардтвіг, Дінгес та ін., продовжуючи традицію Макса Вебера, спираються на соціологічну теорію «стилів життя» і «стилів поведінки». Історія, таким чином, з теорії суспільних структур перетворюється на історію культури і навіть на історію культурних ментальностей.

Однак і тут доводиться виходити за межі емпіричних досліджень повсякденності та сукупності життєвих конфліктів окремих індивідів у сферу абстракцій. Чи не найнаочніший приклад подібного комплексного підходу навів Люсьєн Февр в розмові з Клодом Леві-Строссом. Він запропонував вивчити історію... гудзика. «Февр хотів, щоб історики замислились над такими проблемами, як поява і поширення гудзика. Він прекрасно усвідомлював, що наявність або відсутність цієї скромної деталі костюма означає важливий рубіж і між типами людської поведінки, оскільки один стиль одягу пред'являє більше вимог до тіла, другий же — до матеріалу; все це — як у взаємно доповнюючих сферах текстильного ремесла і людської поведінки, так і в пов'язаних з ними інших сферах — йдеться про появу особливих манер і осанки, мистецтва жити і способів поводитися в суспільстві, які відрізняють одну цивілізацію від іншої»<sup>3</sup>.

Дещо інакше ідея включення індивідуальних мотивацій в предмет розгляду історика формулюється як заміна історичного «футуризму» (тобто телеологічного підходу до минулого) «презантизмом», тобто розгляду сучасності (*present*) як реалізованої історії. По-різному ця ідея втілюється Броделем, Жаком Ле Гоффом, П'єром Нора, але скрізь наявні етнологічні мотиви. «Своєю статтею «Повернення події» П'єр Нора врешті встановить зв'язок між двома типами історії: так, історик займається подією, але іншою, до межі навантаженою смислами, антропологізованою — словом, такою, в якій прочитуються різні шари часу великої тривалості»<sup>4</sup>.

Користуючись теоретико-інформаційною термінологією, можна сказати, що семіотику цікавлять не сигнали, а вміщена в них інформація. Інформація є там, де сигнал сприймається не як фізична причина події чи змін у системі, а як спосіб зменшити невизначеність поведінки цієї системи. Іншими словами, система має здійснити *вибір* (в найпростішому випадку — розпізнати сигнал), і фізична подія є знак (сигнал), якщо її сприйняття системою впливає на можливості вибору поведінки. Знаком є все, що використане системою як сигнал для вибору.

Тому при розгляді соціальних процесів, зокрема, до уваги треба взяти не лише стандарти поведінки, а й *новації*, ті ситуації, коли в поведінці відбуваються зміни, коли з'являється *ініціатива* носіїв стандартів, яка може бути або непоміченою, або придушеною, або призвести до несподіваних змін. І, як ми знаємо з теорії катастроф, ініціатива може бути поштовхом випадковим та фізично слабким, але

<sup>1</sup> Bourdieu P. Zur Soziologie der symbolischen Formen. F. a. M., 1970.

<sup>2</sup> Див.: Дингес Мартин. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности» // Одиссей. Человек в истории. 2000 М., 2000. С. 105.

<sup>3</sup> Levi-Strauss C. Histoire et ethnologie // Annales. ESC. 1983. 6. P. 1217.

<sup>4</sup> Артоз Франсуа. Время и история // Анналы на рубеже веков. М., 2002. С. 154. Стаття П. Нора видрукувана в збірнику: Faire de l'histoire, T. I. Paris, 1974.

наслідки її можуть бути зливopodobними і звалити систему на нову структуру, новий режим існування і функціонування.

Культура кожної людської спільноти репрезентована множиною чи сукупністю *речей* — знарядь праці, предметів побуту, книжок, рисунків тощо. Можна сказати, що культура є сукупність предметів (зокрема, символів або знаків), що служать виробництву і репродукції життя людини в суспільстві. Цілком зрозуміло, що навіть знаряддя праці та інші предмети *матеріальної* культури самі по собі, без умінь користуватися ними, без розуміння їх функцій у суспільстві нічого не варті. Деякі народи архаїчних культур не зберігають майже жодних речей, що ними користувалися їх предки або й вони самі: все, що в них є, — це *уміння* зробити потрібні речі та їх використовувати. Культура спільноти — це все те, що необхідно *знати, уміти, пережити*, щоб жити в даному людському оточенні.

Культура, таким чином, завжди специфічна для кожної спільноти, повністю зрозуміла тільки в ній і в дану епоху, транслюється від покоління до покоління певними, специфічними для даної спільноти засобами, є спільним надбанням певної групи. Культура локалізована в просторі і часі. Фактом історії культури є та обставина, що культура людства *дискретна*, розпадається на культури окремих груп і епох. Розвиток людства здійснюється через новації (в тому числі приховування, “мовчання”) у відносно ізольованих, дискретних культурних групах, подібно до того, як еволюція видів у світі живого здійснюється через окремі популяції — “кузні еволюції”. Можна навіть твердити, що об’єднання людей в культурну групу передбачає наявність механізмів, схожих на імунітет у функціонуванні організму: щоб підтримувати культурну цілісність, необхідно відкидати певні культурні новації як несумісні з даною цілісністю, її цінностями та нормами.

Незважаючи на відносність і наявність впливу позалінгвістичних факторів, лінгвісти все-таки шукають об’єктивних критеріїв ототожнення і розрізнення мов. Ще у 20-х роках М. С. Трубецкой пропонував називати мовою сукупність діалектів, *через яку поширюються певні лінгвістичні новації*. Наприклад, через слов’янський мовний масив в першій чверті другого тисячоліття н. е. поширюються такі явища, як падіння так званих редукованих *ь, ъ*, — напівголосних, напівприголосних звуків; перетворення вузького звука, проміжного між *e* та *i* та позначуваного на письмі через «ять», на українське *i*, російське *e*; зміна музичного наголосу на експіраторний. При цьому, що дуже істотно, ці явища відбувалися в різних діалектних зонах в різний час, в різних комбінаціях і з різними лінгвістичними наслідками, що й дозволяє говорити не тільки про різні діалекти, а й про різні мови.

Можна аналогічним чином описати перебіг новацій по культурному полю або групі культур чи субкультур. Новація, — наприклад, елементи певного художнього стилю, — поширюється на великій області з різними культурними наслідками, але наштовхується на бар’єр нерозуміння (у випадку, коли йдеться про



М. С. Трубецкой



індивідів) або інших форм відторгнення (у випадку різнорідних культур). Так, можемо визначити Ренесанс як суто італійське явище, можемо простежити перебіг через величезний культурний простір Європи новацій, пов'язаних з явищем італійського Ренесансу. А вже в мусульманському світі впливи Ренесансу настільки поверхові і незначні, що можна їх проігнорувати. При цьому ренесансні впливи мали різний характер, утворювали різні комбінації і спричиняли різні наслідки в різних європейських національних культурах.

Підхід до культури за аналогією з лінгвістикою має свої небезпеки. Якщо в лінгвістиці, як правило, немає сенсу співставлення різних мов за принципом «вища — нижча», «краща — гірша», то культура може бути і високорозвиненою, і примітивною. Критерії «вищого» і «нижчого» ми в загальному випадку застосовуємо не до мов, а до текстів, сформульованих на цих мовах. Релікти надзвичайно глибокої давнини беруть участь у формулюванні наймодерніших ідей. Слід за аналогією розрізняти культуру і сукупність її «мовних» засобів (структур) так само, як ми розрізняємо *мовлення* (текст, реалізацію мовної — і не тільки мовної — компетенції) і *мову як сукупність норм і лексичного ресурсу, що дозволяють будувати і розуміти тексти*.

Як правило, елементи осмисленого тексту незрозумілі без контексту промовляння. Контекст неявним чином містить вказівку на питання, відповідь на які містить текст. Зрозумілими поза контекстом тексти можуть бути тільки елементарні тексти високої точності.

Перші тексти наукового характеру писалися в формі діалогів. Сучасний “монологічний” (“монографічний”) науковий текст приховує діалог автора з самим собою. Водночас здатність задавати питання самому собі і шукати на них відповіді є не просто літературним прийомом, а певним щаблем розвитку самосвідомості.

В теорії мовленнєвих актів речення розрізняються за їх *цілями*. Що я мав на увазі, коли сказав: «завтра буде хороша погода»? Це може бути просто *повідомлення* або прогноз погоди, тобто передача певного *знання*. Це може бути натяк на те, що ми згідно з попередньою домовленістю маємо разом піти на пляж, тобто *спонування до певної дії*. Нарешті, це може бути *виразом почуття* задоволення від того, що дощі, нарешті, закінчилися. Існує класифікація можливих цілей комунікації (див. Остін, Сёрль, Вандервекен), і надалі я буду використовувати запропонований раніше спрощений варіант такої класифікації<sup>1</sup>. А саме, можна говорити про три типи комунікативних актів — *когнітивні*, *спонукальні* та *експресивні*. Перший тип має на меті повідомлення про стан справ, і з цієї точки зору речення оцінюються як істинні або хибні. Вся історія наших знань побудована на семантиці “істина/хиба”, тобто на продукуванні і передачу нових *знань*. Але безглуздо питати, істинна чи хибна команда — наприклад, “Руки вгору!” Другий тип містить *спонування до дії*, зокрема й інтелектуальної чи духовної. Нарешті, можливі побудови третього типу — *вираження* (експресії) певного внутрішнього стану учасника комунікації, особистої *оцінки*, в тому числі й чисто емоційної, і теоретичної. Когнітивні висловлення мають ціллю повідомлення істини, спонукальні — команди та інші запрошення до дії, експресивні — вираження внутрішнього стану співроз-

<sup>1</sup> Див.: Попович М. Раціональність та виміри людського буття. К., 1997.

мовників. З цих засад будується класифікація комунікативних актів, що приблизно описує процес діалогу.

У будь-якій культурі люди обмінюються новинами, щось просять, щось наказують, виражають своє ставлення до всяких речей (наприклад, скаржаться на хвороби, кепкують, співчують, виражають страх чи ненависть, сміються тощо). Так, сміх завжди є виразом емоційного ставлення до висловлюваних речень. Але існує *культура сміху*, різна в різних спільнотах. В традиційній китайській поведінковій культурі, повідомляючи співбесіднику про свій сімейний траур, було прийнято всміхатися — щоб нікого не засмучувати. Існує також багата і різноманітна *культура плачу*.

У різних культурах типи комунікації осмислюються, оцінюються, регулюють поведінку по-різному.

Звертаючись до багатоманіття цілей учасників комунікації, ми повертаємося до давніх дискусій, що спалахнули — здавалось би, цілком несподівано — навколо проблеми прогресу і традиції в останні роки, проблеми прийнятності і неприйнятності текстів (пропозицій), включно з такими критеріями, які не можна вважати логічними. І тут одразу виникає аналогія з психоаналітичними студіями.

Психоаналіз має справу з відхиленнями від норми. Якщо йдеться про оцінку на істинність/хибність оцінюваних тверджень, то девіації можливі в напрямках надмірної критичності щодо власних припущень (гіперкритицизм) та надмірної довірливості щодо припущень середовища (недостатній критицизм, сліпа віра). Свідомість вимагає самосвідомості.

Деградація особистості можлива в двох напрямках:

— до граничного індивідуалізму — як збільшення егоцентричності (рух до егоїзму і навіть нарцисизму), як наростання жорстокості і прагнень до влади із спричиненням страждань іншому (садизм аж до некрофілії), як руйнування глибоких норм і заборон (насамперед синдром інцесту, «едіпів комплекс»). Рух в цьому напрямі («вниз») є *деградація*, розпад особистості; при повному розпаді особистості всі виміри співпадають, людина стає одномірною.

— До граничного розчинення Я в колективності. «Верх» («точку розвитку»), «святість» чи «пасіонарність», абсолютну протилежність крайньому індивідуалізму, теж слід вважати аномалією, оскільки всі виміри людини і тут сходяться в точку.

Ці поняття застосовні до аналізу індивідуальної психіки, але можуть бути використані також і для характеристики соціальних груп. Можна знайти аналогії між психічно хворою людиною і характеристиками певної спільноти, переважна більшість членів якої психічно здорова, але як ціле в певних ситуаціях веде себе як психопат.

Когнітивну діяльність теж можна розглядати як здійснення *владних* відносин (Мішель Фуко), оскільки аподиктична необхідність доказу певної сукупності тверджень не залишає можливості вибору і в такий спосіб *примушує* прийняти доведене твердження. Таким чином, у суто інтелектуальній діяльності має місце інтелектуальний примус, як і в судовому процесі. Це дало привід частині «постструктуралістів» з етичних міркувань відкидати прагнення до істини як елемент насильства. Однак інтелектуальний примус дуже далекий від насильства, він

добровільний і дозволяє іти на компроміси, не жертвуючи істиною. Насильство вимагає ламання чужої волі, спрямування дій у бік страждань, хоч би вони були освячені “вищими цілями”.

Вище йшлося про психоаналітичну концепцію особистості, засновану на ідеях Фрейда, але в сучасності вона була істотно розвинута і змінена. Власне філософська концепція влади запропонована Мішелем Фуко. У Фуко йшлося про владу не просто як відносини між особистостями, а як про певну атмосферу, яка ніби заповнює культурний простір і в яку занурюються негайно, як тільки вступають у спілкування з середовищем. Опір владі набуває страхітливого характеру, коли йдеться про опір владі розуму.

Критерієм прийнятності пропозицій у вимірі практичної дії є насамперед її *ефективність*. Ефективність дії може бути виміряна достатньо точно, в тому числі засобами статистики. Однак ефективність не може бути єдиним критерієм прийнятності в спонукальному дискурсі.

Ефективна дія повинна узгоджуватися з правовими нормами, які в ідеалі формують несуперечливу систему контролю за прийнятністю дій у суспільстві. Довказ того, що пропонована дія є ефективною і узгоджується з правом, в принципі має бути достатнім для вибору (прийняття) дії. Однак в ряді випадків ефективна і з правого боку коректна пропозиція мусить бути відкинута з *моральнісних* міркувань.

*Але моральнісний вибір принципово не може бути здійснений виключно через обрахунок і оцінку наслідків дії.*

Моральнісні проблеми виникають як наслідок співставлення дії не з її наслідками, а з тим *цілим*, що «більше суми частин». Тому суспільство не вдовольняється наявністю самих лише *mores* — просто «норм», йому потрібні розрізнення норм закону і норм моралі і відповідно — злочину і гріха, а отже, відповідальності перед законом як *кари* і відповідальності перед мораллю як *покаяння*.

З цим пов'язана проблема *правової і моральної* відповідальності. З точки зору європейських норм, відповідальність може бути тільки особистою і не може бути колективною. Моральна відповідальність, проте, є в певному розумінні колективною, оскільки приналежність до спільноти, в якій зроблено неспокутуваний гріх, вимагає від члена спільноти свідомого ставлення до цього гріха. Людина має свідомо сприйняти всю історію своєї спільноти та скинути з себе тягар її помилок і гріхів.

За поясненнями глибинних механізмів культурних процесів Фрейд звертається до архаїчних етапів розвитку людських спільнот, коли здійснювалися колективні вчинки, що потім були витіснені в колективну підсвідомість. Культура формувалася в *одновимірному просторі*.

В архаїчній свідомості всі виміри якщо не тотожні, то рівноцінні і нерозрізнювані. В психоаналізі йдеться не про зведення всіх вимірів до сексуального, а про нерозрізнюваність вимірів в архаїчній культурній свідомості. Влада батька є такою ж метафорою пригніченої сексуальності, як пригнічена сексуальність є метафорою соціальної влади. При цьому ідеологема влади (а отже, також насильства і смерті) чуттєво забарвлена так само, як чуттєвість любові і життя замішана на переживанні влади і насильства.

Серед «протовладних» складових *libido* можна припустити наявність інстинкту першості, який в людських спільнотах, так само як в усіх тваринних, штовхає індивіда до вищого щабля ієрархії, від слабших до сильніших. Наявність інстинкту першості у тваринному світі доведена етологією (наукою про поведінку); можна думати, що прагнення підвищити свій ранг у спільноті належить до найдавніших інстинктів людини. Знову ж таки сексуальна компонента цього владного *libido* тим сильніша, чим примітивніша психіка, чим вона ближча до одномірності. При ковзанні по спонукальному виміру «вниз» в напрямку деградації особистості інстинкт танатосу набуває форм садизму і врешті некрофілії.

Поєднуючи психоаналітичну трактовку Беттлгейма—Яновіца<sup>1</sup> зі схемою Фромма і приймаючи, що йдеться не лише про психологічну мотивацію дій окремих індивідів, а про великі соціальні групи та про масові механізми функціонування системи соціальних цінностей, можна все-таки говорити про пануючий у певному соціальному колі тип «колективного безсвідомого».

Видається, що плідним був би шлях співставлення зі схемою Фромма психоаналітичних засобів вивчення *масової свідомості й масових рухів*. А саме, важливо, як у масовій свідомості може відобразитися «зовнішня група», тобто спільнота «чужих». Тут у схему, що описує психічний склад індивіда, вміщується і масовий рух великих груп. При цьому, в залежності від характеру масового руху, він захоплює і виносить на поверхню індивідів відповідного психологічного типу.

З цієї точки зору *конформістській* свідомості відповідає масова реакція, яку психоаналітики визначають як «занепокоєність *id*» («воно», в філософії Гайдеггера — *man*, безлике «вони=хтось»). В схемі Фромма конформістській свідомості відповідає «верхній поверх» з некритичністю прийняття знань, вірувань, команд, мазохістським комплексом страждання і аскези, страхом, що сковує чуттєвість. Особи конформного типу приписують групі «чужих» («воно») риси, які вони підсвідомо вбачають в самих собі і ненавидять як ознаки власної безхребетності та безликості: відсутність честолюбства, безвідповідальність, лінощі, глупота, а також «низька» плотськість — ознака «нижнього світу»: неохайність, сморід, підвищена і нестримана чуттєвість. Такими рисами великі групи населення легко наділяють ті соціальні або етнічні «зовнішні групи», які належать до культурно *інших* класів чи націй і зайняті переважно «нижчою» працею. Подібна психологія, зокрема, характерна для нижчого рівня середнього класу), що прагне вивищитися за рахунок сусіднього вищого рівня нижчого класу. Належачи до нижчих і упосліджених страт, подібні конформістські групи затверджуються на «чужих», вбачаючи в них той соціальний *низ*, який мусили б, але не хочуть бачити в самих собі.

Але існують і масові передсуди іншого, «елітарного» («ніцшеанського») і нонконформістського типу, і властиві вони зовсім не еліті. Вони відповідають «нижньому поверху» індивідуальної свідомості з прагненням до волюнтаризму, аутизмом, жорстокістю і послабленим почуттям реальності. Психоаналітики визначають їх як «стурбованість над-Я» («*super-Ego*») і вбачають в них перенесення на групу «чужих» таких (підсвідомо констатованих або очікуваних у самих собі)

<sup>1</sup> Див., напр.: Bettelheim B., Janovitz M. Social change and prejudice. N.-Y., 1964. Див. також: Пемму-грю Т. Расовые отношения в США: социологическая перспектива // Американская социология. Изд. Толкотт Парсонс. М., 1972.

індивідуалістичних вад і пороків, як надмірне честолюбство, хитрість і спритність, лицемірність і нечесність, небезпечно гострий розум, небезпечна солідарність дії. Свідомість подібного типу — це *маргінальна* свідомість. Ворогом, що його наділяють такими рисами, виявляються найчастіше посередники між даною спільнотою і вищими класами або більш багатими і цивілізованими націями; класичним прикладом подібних масових передсудів є антисемітизм. «Стурбованість над-Я» є в даному разі не переживанням дійсної вищості особи над оточенням, а зміщенням центру особистості, за схемою Фромма, «вниз», в бік некритичної самооцінки. Індивідуалістично і егоцентрично налаштовані особистості такого типу об'єднуються солідарністю *проти* дійсного чи уявного ворога в групу, яка прагне набути рис елітарно і ієрархічно організованої спільноти.

Зрозуміло, що маси можуть легко піддаватися імпульсам колективної поведінки. З цієї точки зору в маси може легко проникати саме конформістська ідеологія, яка вимагає некритичної віри в харизматичного лідера. Власне, про таку соціальну психологію мас писав Гюстав Лебон («Психологія натовпу», 1895).

За своїм характером ідеологія «над-Я» спрямована до елітарності та ієрархії. Привабливість подібної ідеології та масової психології полягає в тому, що вона дає масам фальшиве відчуття приналежності до еліти, незважаючи на ієрархічність організації, наслідком якої є вміщення більшості групи на нижчий рівень ієрархії.

Та частина мас, яка активно сприймає ідеологію псевдоелітарності, насправді консервує і агресивно захищає свою ницість, а це є ознакою чорні або плебейства в широкому культурно-соціологічному значенні слова.

Всі тим не менш мають ілюзію «причетності». В кримінальних та напівкримінальних групах у нас це називається психологією «шістьорки», найнижчої рангом, проте, через причетність до групи, захищеної та ілюзорно вищої від позаструктурних некримінальних «лохів». Насправді така система цінностей і самооцінок властива культурним низам суспільства, *псевдоеліті*, що справжню власну національну еліту схильна запідозрювати в зраді й у солідарності з зовнішньою групою.

Ми сьогодні сприймаємо апеляцію «Люди добрі!» як само собою зрозумілий зворот — адже хто б апелював до людей злих! Наталя Яковенко показала всю нетривіальність цього виразу. Виявляється, тільки «добрі люди» в давній українській історії могли бути свідками в суді (юридична формула: «а при том были светки, віры годные»). Формули, в яких свідки згадуються поряд з «добрими людьми» як соціально однопорядкові особи, датуються з 90-х років XIV ст. («а при том были земляне й свидци... иных при том добрых людей землян много было»); з кінця XV ст. свідки — а вони обов'язково мали бути «добрими людьми» — набувають юридичного статусу і *доповнюються* в суді «добрими людьми» як публічними представниками суспільства<sup>1</sup>.

В «Литовських статутах» з «людей добрих» виключалися іновірці; Антоній Радивилівський в проповідях пояснював, що «злыми людьми» є всі «непобожные жидове, турки, татары и прочие еретики». В «Лівонських правдах» поч. XIII—сер. XIV ст. свідки згадуються поряд з «добрими людьми» як публічними представниками суспільства<sup>1</sup>.

В «Литовських статутах» з «людей добрих» виключалися іновірці; Антоній Радивилівський в проповідях пояснював, що «злыми людьми» є всі «непобожные жидове, турки, татары и прочие еретики». В «Лівонських правдах» поч. XIII—сер. XIV ст. свідки згадуються поряд з «добрими людьми» як публічними представниками суспільства<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Див.: Яковенко Наталя. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002. С. 110 і далі.

XIV ст. для «добрих мужів» вживаються синоніми «чесні мужі», «мужі, гідні довіри», «безпорочні мужі», «надійні мужі». В «Саксонському Зерцалі» поняття «безпорочності» уточнюється: безпорочні — це ті, «чиї права не були зганьблені впродовж чотирьох поколінь з боку обох дідів і обох бабів і батька та матері»<sup>1</sup>. Якщо хтось із прямих предків мав якусь справу з судом, тінь падала на *добре ім'я* нащадків.

Тут з'являється мотив, що поєднує різні культури та епохи. В Україні поняттю безпорочності, за Яковенко, відповідає уявлення про «значну» людину («шляхта Володимир-Волинського повіту воліла б на посаду «тутешнього возного поветового, добре значного, осілого мети, а не такого, который ани урядови тутошнему и никому в земли Волынской знаемый не ест»<sup>2</sup>). «Значність» або «безпорочність», що дозволяє вважатися «віри гідним» і свідчити в суді, вимагає, щоб людина була осілою і предки її були знані впродовж кількох поколінь. Чим більше поколінь відомо *даному локальному осередку*, тим «значніший» і *знатніший* рід. Йоаникій Галатовський повчав, що в жалобі покійному треба похвалити увесь його рід «от старожитности, же то ест старожитній дом, юж килка сот албо тысячу албо и болше літ на світі трваєт»<sup>3</sup>. Давність роду відігравала виняткову роль у визначенні «вірогідності»; найвищу ступінь мала династія або «народ» в цілому (зрештою, це не протиставлялось — правитель і весь його рід репрезентували всіх «добрих мужів», усю «землю», яку в Київській княжі часи називали «народ».

У тюрків існували для кожної сім'ї «шежере» (так у казахів; у башкир — «сезере», варіації цього слова — у інших тюркських народів) — родоводи, що дивовижно точно відповідали реальності впродовж десятка поколінь, а вже потім були легендарними і змінювались в залежності від змін статусу даного роду-племені у великих державоподібних об'єднаннях. Подібні «шежере» подибуємо в книзі «Числа» в Біблії. Легендарні «Авраам роди Ісаака, Ісаак роди Якова» і так далі є спробою пояснити, чому всі коліна євреїв є «свої». Трибальна свідомість саме й є *квазіродовою* свідомістю подібного роду — незалежно від кількості членів племені «чужих», що в силу різних причин приєднувались до племені. Проте, етнос-«плем'я» завжди об'єднаний легендою про походження від спільних предків.

В етногенетичних легендах уявлення про спільних предків витісняються легендами або міфологізованими реальними історіями про правлячі династії. Демонструючи претензії князів Острозьких на роль національних лідерів України-Русі, Наталя Яковенко на матеріалах панегіриків, написаних на честь своїх панів інтелігентними князівськими слугами, показує народження «історії» походження роду князів Острозьких від міфічного «Руса» і далі нібито через Данила Галицького до сім'ї всемогутніх волинських магнатів<sup>4</sup>. Уявлення про те, що князівський рід «від старожитності, старожитній дім, вже кілька сот або тысячу або й більше літ на світі триває», не тільки звеличувало князя, а й дозволяло йому репрезентувати всіх тих «своїх», хто не мав такого «значного» родоводу.

<sup>1</sup> Див.: Яковенко Наталя. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002. С. 112.

<sup>2</sup> Там само. С. 113.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. С. 231—269.

Як власне люди сприймаються саме «добрі люди» — бо тільки на них безумовно поширюються правила людського співжиття. Навіть у кінці XVIII століття в Німеччині, де все населення було розписане за дев'ятьма станами, сама по собі приналежність до стану не гарантувала соціального статусу; *Besitzer*, що недавно переселився з іншої місцини, не мав громадянських прав. Людина, що одержувала громадянські права не спадково, а в результаті асиміляції, ще залишалась для громади маргіналом. До неї, як і до інших «мужів», *Maenner*, пред'являлися вимоги поводитися *пристойно*, у відповідності з місцевими звичаями і нормами престижу кожного стану.

Характерно, що в «Саксонському Зерцалі» нормується число поколінь, які роблять людину «тутешньою». Це число відповідає числу поколінь «дітей одного батька» (по вертикалі і горизонталі), за якими перестає діяти кровна спорідненість із усіма висновками щодо заборон пошлюблення (тобто заборон інцесту), правил носіння жалоби, майновими претензіями і т. д. Поза межами «своїх»-*родичів*, але в колі «своїх», знаходяться *тутешні*, і разом це окреслює коло людей-*народу*, за якими визнаються усі людські права і норми. Це поняття лежить в основі усвідомлення приналежності до одного етносу-«народу». Всі інші знаходяться під сумнівом (*підозрілі*), а дехто (в християнську епоху — іновірець) і завідомо поза межею (не *віри гідний* — і напевно не гідний попасти в рай після смерті).

У світових релігіях усі вірні уявляються членами однієї спільноти — і як структури, і як множини людей. Однак відкритим залишається питання, чи належать *грішники* до цієї спільноти. В західному християнстві склалася традиція неальтернативного поділу вірних на грішників і не-грішників, що пізніше вилилася в концепцію чистилища.

Перенесення уявлення про «своїх» на релігійну спільноту, однак, не змогло викоринити архаїчних уявлень у середовищі рядових християн. У воєнних сутичках приналежність противників до однієї релігії не мала жодного значення, історія повна випадків блюзнірського глумління єдиновірців над священними реліквіями ворога.

Грубі прокльони та брутальна лайка були частиною цієї діяльності з ліквідації сакрального потенціалу противника. Козаки перед боєм роз'їжджали перед ворожими лавами, поливаючи противника сороміцькою лайкою; це було рудиментом давніх звичаїв. В «дискусіях» християн з язичниками, відтворених літописами, Д. С. Ліхачов розпізнав стандартні звинувачення-лайки там, де дослідники шукали опису язичницьких культів. Численні дослідження російського «мату» не враховують тієї обставини, що паплюження предків і особливо матері противника було найдійовішим методом його дискредитації, оскільки руйнувало родовід і перетворювало ворога в ніщо.

Аналогічно для віруючого поляка з подібною свідомістю «матка Боска» залишалася «Ченстоховскою» або «Остробрамскою». Ще більш локальними є культи чудодійних ікон у православ'ї, оскільки роль зображень і в богослов'ї східного християнства інша, ніж в католицизмі (про що далі). Пограбування київських церков Юрієм Долгоруким було цілком зрозумілим з точки зору тогочасної масової християнської ментальності.

Йдеться про те, що християнство як світова релігія прагнуло до універсальних цінностей, тоді як масова свідомість продовжувала жити в просторі локальних (етнічних та територіальних) групових цінностей. Поняття «свій/чужий» в їх офіційній церковній трактовці не співпадали з класифікаціями масової свідомості. В критичних ситуаціях партикуляризм виявлявся сильнішим, ніж християнський універсалізм.

Характерна для східних культур самосвідомість вимагає насамперед врахування приналежності Я до спільноти «своїх», що знаходить вияв, наприклад, в традиції ганьбити себе і своїх родичів як способі ввічливої поведінки. Для японців неприйнятна поведінка англосаксів, яка сприймається як самовихвалювання і ганьблення чужих. Особиста відповідальність за скоєні вчинки теж знаходить цілком неприйнятний для європейських норм вираз.

В Японії правила не особи, а сімейні клани. Строго співвідпорядковані один одному були і великі соціальні групи: на першому місці за престижністю були воїни (самураї), на другому — селяни, вже далі йшли міські стани — ремісники і, на останньому місці, купці. Найвищою моральністю, власне, взірцем моральності взагалі, була моральність військових, сформульована в кодексі «Шлях самурая». Ідеал самурая — покора своєму сеньйору та абсолютна лояльність щодо нього, самозречення, безстрашність, стоїцизм; усе це зображено уже в епосі XV століття.

Основне правило японської соціальної психології — «необхідність постійно рахуватися з невираженими емоціями інших (особливо негативними) і упереджувати їх»<sup>1</sup>. Японський автор Кітаяма зазначає, що у всій поведінковій культурі японців домінує вираження необхідності пристосовуватися до інших, взаємозалежність з іншими. «Імовірно, ...що спостережувана в японській культурі тенденція до самоприниження являє собою фому адаптації до культурного середовища, в якому панує *концепція особистості, як одного із взаємозалежних її членів*»<sup>2</sup> (курсив мій. — М. П.).

Японці теж прагнуть до компромісу, навіть у формі малосмислених підсумкових виразів-узагальнень, і консенсус завжди прагнуть досягти перед засіданням. Голосування уникають. Як зазначає Вежбіцка, *люди повинні вести себе, як одна людина*.

Маємо дещо інший, ніж в Європі, варіант переходу від нормального стану індивідуальної психіки до пасіонарності (святості): відхід «вгору» по схемі Фромма не до повної самовіддачі в абсолютній вірі, а до повного розчинення в анонімній безособовій стихії — з тим же результатом втрати «я», віддачі його вищим силам.

Сьогоднішня критичність Японії щодо самої себе і своєї «безсловесності» сама має бути сприйнята критично. Попри всі поверхово-поведінкові та глибинно-цивілізаційні традиційні відмінності від Заходу, які безумовно істотно зміню-

Англійська поведінкова культура заохочує прямий вираз думок і бажань, при цьому — на відміну від багатьох європейських — заохочує і компроміс. Але це виявляється в принципі більшості, абсолютно чужому Сходові. Рішення більшості в Японії недостатньо.

<sup>1</sup> Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999. С. 677.

<sup>2</sup> Там само. С. 664.



ють характер західних інститутів, коли вони реально функціонують в Японії, ця країна все ж сьогодні належить до одного культурно-політичного простору з європейсько-американським світом. Гострі самооцінки, які ми зустрічаємо у кращих представників японської культури, радше демонструють нам ті особливості взаємозв'язку особи і суспільства, які в Японії були спільні з далекосхідною цивілізацією і які Японія сьогодні зживає.

Виникає спокуса ввести різні типи особистості, — наприклад, розрізнити Я як феномен психіки, Я-індивіда і Я-особистість і визначити, яке Я діяло в якому історичному контексті. Зокрема, привабливо виглядає концепція, що зв'язує «Я-особистість» із пізньоєвропейським (ренесансним або реформаційним) етапом розвитку культури. Так, наприклад, можна датувати «народження» повноцінного Я 1493 роком, — роком, коли вперше в історії художник намалював автопортрет, до того ж із поясненням від першої особи (йдеться про Дюрера). Сюди легко додати появу в Європі особистого авторства (хоча саме фактом особистого авторства уже антична філософія і література відрізняється від «близькосхідної словесності»<sup>1</sup>).

Психоаналітична концепція особистості пов'язана з *почуттям людської гідності*, що є з цієї точки зору фундаментальним захисним механізмом Я. Захист людської гідності сьогодні належить до невідчужуваних людських прав і свобод. В історії нерідкі випадки, коли приниження «чужого» було природним компенсаторним механізмом захисту гідності («самоповаги») індивіда, пов'язаним саме з витісненням в підсвідомість почуття власної ницості і перенесенням самозвинувачень із себе на «чужого». Історію прогресу можна розцінювати і з позицій розвитку Я як гуманізацію самосвідомості людства і становлення суспільства, в якому все ефективніше захищається людська гідність.

Сьогодні можна з упевненістю сказати, що спроби вивести з економіки всі «сировинні», соціальні відношення, — відношення, що нормативно регулюють вольову сторону людського буття, в тому числі і мораль, і право, — не підтвердилися фактичним матеріалом. Критика економічного матеріалізму, розпочата знаменитою працею Макса Вебера про вирішальну роль протестантської етики в розвитку ринкової економіки, була початком розвитку уявлень про нелінійність суспільних процесів і нелінійну взаємозалежність соціальних структур. Поза всяким сумнівом владні структури і нормативи мають самостійні, незалежні від економічних витoki.

До сьогодні недооцінюється роль сімейних відносин як моделі соціальних відносин взагалі. Звертає увагу на себе той факт, що в різних кінцях світу раби часто називаються так само, як діти. За знаковою еквівалентністю стоїть той факт, що влада над чужими осмислювалася так само, як влада над «своїми» в сім'ї.



Макс Вебер

<sup>1</sup> Див.: Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / Аверинцев С. // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 13—76.

Підвладні люди входять до однієї категорії *челяді* (*familia*), серед якої окремо можуть виділятися підвладні, які входять до «сім'ї» добровільно і можуть за власною волею вийти з неї (мають право «взяти слово назад»). Раб прямо не корелює з низьким соціальним статусом — міністеріали на Заході, тіуни та інші князівські люди на Русі, різні категорії воїнів і воєначальників в ісламському світі були рабами. Характерно, що в Римі аж до імператора Августа сини мали таке ж обмежене право власності (*некулій*), як і раби, і здобутий ними в походах *трофей* вважався власністю батька. Природним скрізь вважалось право домовладки на життя і смерть челяді, в тому числі синів і дочок. Відповідно їх можна було і продавати. В Русі договори між князями з зобов'язанням не брати *полону* доживають до XIV століття, до того ж приблизно часу продавали на руській Півночі в голодні роки жінок і дітей.

Ввівши в цивілізацію ідею єдиного абстрактного Бога, «видимого всім і невидимого», стародавнє єврейство наділило його і абстрактними властивостями. Семітський Господь втілює всі ті ж функції розуму, волі і почуття, які було помічено в індоєвропейській трифункціональності жерців, воїнів та продуктивної сфери суспільства. Якщо в ранніх текстах переважає атрибут Царства, необмеженої жорсткої влади, то пізніше чітко вирисовуються три основні атрибути чи функції єдиного Бога: *творіння, одкровення і вирятування* (рос. *избавление*). Можна співставити з ними експресивний, когнітивний і силовий (спонукальний) виміри буття.

Монотеїзм, як і інші релігії, відкриває «приховане», «невидиме» — дихотомія видимого і прихованого притаманна всім вірам, але в монотеїзмі іудеїв невидиме і приховане виявляється *принципово* невидимим, «без-образним». У зв'язку з цим відкривання прихованого набуває метафізичної форми *одкровення*.

Тим самим з'являється початок і кінець часу, історія людських і Божих дій випрямляється в лінію. Наслідок усіх дій — кінцевий пункт цієї прямої — виражає смисл практичної діяльності, волі і чину людського. В кінці часів має реалізуватися *вирятування, збавлення*. Кінець неминучий, бо був *початок, творіння світу з нічого*. Вирятування має прийти як подолання всіх горестей і нещастя, а насамперед найбільшого нещастя роду людського — смерті.

Священики служили тільки у святилищах, пророки проповідували всюди, де збирався народ, — на вулицях і торжищах, біля міських воріт і у дворах храмів (не в найсакральніших частинах храму, куди доступ мали тільки когени).

В діяльності пророків бачимо зразок неформальної, «антиструктурної» спільноти, що протистоїть легітимній і формальній інституції священнослужительства. Пророк має риси шамана, виключаючи тільки специфічно шаманський зв'язок з вищими силами *через посередників*, — пророк спілкується *прямо з Богом*, точніше, «чує голос Божий» (не обов'язково розуміючи його) і, як знаряддя Боже, повідомляє його людям. Пророк діє в трансі, його бачення екстатичне. Священик діє протилежно спрямованим чином — не «згори вниз», а «знизу вгору», передаючи від людей прохання і молитви до Бога. Він, а не пророк, належить до громади. Пророк викриває громаду, судячи її ніби ззовні. Разом з тим роль пророка не просто більша, ніж роль когенів, — адже і сам інститут священників встановлено *пророком* Мойсеєм: шаманство було перше. У відділеному від Іудеї північному єврейському царстві Ізраїлі не було когенів, а були тільки пророки.

Левіт — консерватор, хранитель духовної спадщини. Пророк — новатор, духовний мутант, провісник долі.

Там, де етнолог Леві-Стросс побачив альтернативу європейському індивідуалізму, психоаналітик Фрейд побачив манію величі. Звичайно, він розумів, що тут не йдеться про психічну хворобу, але симптоми були надто переконливі. Насправді тут маємо яскравий приклад «масового психозу», культурного феномену, що визначає масову поведінку цілком нормальних людей, і однак, характеризується рисами, що в індивідуальному прояві були б симптомами душевної хвороби. Ненормальною тут є «нормативна особистість», що визначає оцінки особистої поведінки членів спільноти, в більшості своїй цілком нормальних. Більшість членів спільноти, перебуваючи в нормі, тим не менш високо оцінює людей з акцентуованою психікою або й психічно ненормальних індивідів, і ці останні мають більше шансів у суспільстві з аномальними орієнтаціями.

Повертаючись до схеми Фромма, можна сказати, що центр ваги «нормативної особистості» в даному випадку неначе зміщений «вниз», до волонтаристських і егоцентричних мотивацій, визначених вірою в магічну силу Я. Агресивно-індивідуалістичною поведінка може бути лише у окремих індивідів; нормальність у більшості досягається некритичним сприйняттям агресії обраних, якій довіряють як зразку. «Падіння вниз» у нормативних стандартах компенсується некритичністю масової свідомості і ковзанням її «вгору», до екзальтованої самовідданості.

В середземноморських цивілізаціях поєднання пророцької і власне священницької функцій відбулося на основі монотеїзму, що й визначило в подальшому співвідношення рухів «згори вниз» і «знизу вгору» в практиці та ідеології цивілізацій, ґрунтованих на Біблії.

Ян Ассман, полемізуючи у французьких «Анналах» з фрейдистською інтерпретацією походження Мойсеєвого монотеїзму<sup>1</sup>, відкидає версію первісного батькоббивства, трансформованого в релігію жертвоприношення, а разом з нею відкидає і саму ідею психоаналітичної «археології духу», вважаючи, що вся історія забування і спомину лежить у Біблії на поверхні. Ключовою є фраза Мойсея, сказана ним своєму народові у прощальній промові: «Тільки шануйся і старанно бережи душу свою, щоб тобі не забути тих справ, які бачили очі твої, і щоб вони не виходили з серця твого у всі дні життя твого; і повідай про них синам твоїм і синам синів твоїх»<sup>2</sup>. Ассман показує, яку складну «мнемотехніку» для невпинного згадування цих справ заповідає Мойсей, і нагадує про паралель між «винайденням пам'яті» і встановленням моралі, проведену Ніцше. Він посилається на думку Ніцше про надзвичайні жорстокості, як от випалювання клейма на тілі, що ними через біль і страх закріплювали соціальну пам'ять. «Екстериторіаль-



Ян Ассман

<sup>1</sup> Переклад статті див.: Ассман Я. Монотеїзм и память. «Моисей» Фрейда и библейская традиция // *Анналы на рубеже веков: антология*. М., 2002.

<sup>2</sup> Втор. 4:9.

ність згадування здається мені пов'язаною найтіснішим чином з неземним, потойбічним характером одкровення. Не випадково Біблія вміщує одкровення Закону в пустелю. Щоб вступити в новий світ заповіту і єдинобожжя, народу довелося вийти з Єгипту; і тепер все залежало від рішучості залишитися в цьому новому світі, навіть на умовах Землі обітованної. Це значить, що закони, які слід було нагадувати і яким треба було підкорятися, — не закони цієї землі, але екстериторіальні закони гори Синай. Підкоряючись закону, народ зобов'язаний жити на землі, як мандрівник-чужинець»<sup>1</sup>.

З екстериторіальністю іудаїзму Ассман пов'язує основну його ідею — ненаочність, надчуттєвість Бога, його неуявлюваність. Без цього не було б монотеїзму як такого: відчувані та зображувані язичницькі боги завжди локальні, те і друге є ознакою ідолопоклонства. Язичництву-многобожжю притаманне компромісне ставлення до чужих богів і прагнення про всяк випадок асимілювати сили, духів вод, землі і гір, що владарюють на освоєній (вчора ще чужій) території. Єдиний Бог можливий тільки як Бог, що протистоїть будь-якій тварності і навіть ідеальній сутності тварного. Його не можна локалізувати навіть іменем — ніхто не знає Божого імені або всіх (імовірно, безконечної множини) Його імен.

В Книзі Іезекіїла говориться, що пророк «з'їв сувій»<sup>2</sup>. Читання і розуміння книги уявляється як з'їдання її.

Світ ніби книга, і книга ніби світ. Книга розгортається подібно до небесного шатра, і горе, якщо будуть зламані печаті Всесвіту, знищене Слово і згорнуто небо в сувій. Цей давньоєврейський образ став засадничим у апокаліптичних видіннях християнина Іоанна Богослова.

Книга є опредметнена думка, мислення і числення, що стало річчю. Вся пошана до слова перенесена на цю річ, і євреї не знищували сакральні книги — їх закопували в синагогах, ховали, як людей.

Варто сказати, що подальший крок зробила грецька культура, ввівши знаки і для голосівок. Літера стала *атомом*, з якого складається слово; кожна зокрема літера і кожен зокрема звук не мають нічого спільного зі смислом, а у слові все разом виявляється осмисленим. Ця ідея, зрозуміла давнім грекам, можливо, стала інтуїтивною основою ідеї *атомізму* — в останній головне не сама по собі дискретність світу, а те, що ціле принципово відмінне від його складових частин.

Мова і мовлення, таким чином, є всього лише *знак* Божої присутності, а знаки можна міняти. В Біблії немає того семіотичного релятивізму, який диктується грецьким письмом і приймає повну умовність знака і його повну незалежність від смислу. Біблія ще сповнена поваги до матеріального субстрату Слова. Але умовність знака вже покладена в основу ідеології, а неприйняття «ідолопоклонства» саме і означає неприпустимість ототожнення Божественного смислу з будь-яким його знаковим втіленням.

Таким чином, світові релігії можливі тільки в епоху письма, яку раніше взагалі вважали ознакою цивілізації. А з сакралізацією письма прямий контакт з вищими силами уявляється неможливим. Служителі культу керуються священними кни-

<sup>1</sup> Переклад статті див.: Ассман Я. Монотеїзм и память. «Моисей» Фрейда и библейская традиция // *Анналы на рубеже веков: антология*. М., 2002. С. 136—137.

<sup>2</sup> Іез. 2:9; 3:3.

гами, з'являється потреба в однозначному тлумаченні текстів і все професійнішому посередництві між Богом і людьми, що поглинає найдавнішу протилежність між векторами жрецької діяльності. Релігія втрачає транс і екстаз.

Якщо можливість пізнання світу речей і навіть можливість пізнання Бога не викликають сумнівів, — адже світ речей тварний і його можна просто бачити, а Бог нетварний і його можна споглядати тільки безпосереднім шляхом раціональної інтуїції («як апостол Павло бачив Бога»), — то шлях тлумачення знаків є шлях візіонерський, шлях, по суті, маячні і галюцинацій. «Це насамперед сни. Цей величезний пласт «духовних візій», як посередник між тілом і розумом, мав величезне значення для середньовічної культури. В цих межах розвиваються нарративні жанри, від «Апокаліпсису» до «Божественної комедії» Данте, що зіграли основоположну роль в розвитку релігії і літератури на Заході. В різний час з ним був зв'язаний духовний досвід Гільдегарди Бінгенської, Бернара Клервоського і Брігітти Шведської, а також *оповістки про мандри душі в загробний світ* (курсив мій. — М. П.); від візій Фурси і Дрітгельма у викладах Беди Шанованого до візій Тругдала і Теркіля. Тут же можна знайти звичайно коротші оповідання про зміст снів, часто від першої особи»<sup>1</sup>.

Іудейський Бог більше схожий на Варуну, ніж на Мітру. Він постійно вимагає доказів вірності, ревниво стежить за відданістю обраного народу і карає цілі покоління за гріхи предків. В цих побутово сприйнятих проявах знаходить вираз абстрактна сутність Бога і його вимога до вірних — усіма силами підтримувати *пам'ять*. Своєю чергою вірні беруть на себе сакральне зобов'язання — *Заповіт*.

Ідея заповіту Бога з обраним народом, його порушень євреями і нових заповітів є центральною в Старому Заповіті. «Ось наступають дні, говорить Господь, коли Я укладу з домом Ізраїлю і з домом Юди новий заповіт, — не такий заповіт, який я уклад з батьками їх в той день, коли взяв їх за руку, щоб вивести їх із землі Єгипетської; той заповіт мій вони порушили, хоча я залишався в союзі з ними, каже Господь. Але ось заповіт, який Я укладу з домом Ізраїлевим після тих днів, каже Господь: вкладу закон Мій в нутрощі їх і на серцях їх напишу його, і буду їм Богом, а вони будуть Моїм народом. І вже не будуть вчити один одного, брат брата і говорити: «пізнайте Господа», бо всі самі будуть знати Мене, від малого до великого, каже Господь, тому що я прощу беззаконня їх і гріхів їх уже не згадаю більше»<sup>2</sup>.

Але на ділі в іудаїзмі такої рівності всіх вірних перед Богом ніколи не було. У Старому Заповіті постійно проводиться різниця між ізраїльським народом і обраним народом всередині Ізраїлю<sup>3</sup>. Обрані з обраних — наслідок гріховності «обраного народу», неспроможного «самі знати Його» і жити так, ніби закон Його «вкладений в нутрощі» їх. Навіть у обраного народу закон «написаний на серцях» лише його еліти, через яку народ звертається до Бога з мотивами-жертвами та через яку Він сповіщає народу свою волю. Проте, «обрані»-еліта не були пророками. Це були *мідрашім*, мудреці, сильні своїм знанням Книги і умінням зрозуміти й

<sup>1</sup> Шмитт Жан-Клод. Культура imago // Аннали на рубеже веков. Антологія. М., 2002. С. 82.

<sup>2</sup> Єремія. 31, 31—34.

<sup>3</sup> Див. зокрема Davidson R., Leaney A. R. C. Biblical Criticism. Penguin, 1970. P. 292; Хилл Кристофет. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 292.

простити. Вся потреба в екстатичному єднанні з надприродним вдовольняється містикою «книги Зогар», каббалою.

Концепція «обраного народу» залишається в тіні, доки вона сусідить з політико-релігійними концепціями миропомазання монарха. Досить було захитатися ідеології католицизму, як християни-реформісти повернулися до ідеї «обраного народу» в її біблійному формулюванні. Ідеологи безлічі напрямів англійського реформізму і діячі Англійської революції одностайно твердять, що обраним народом стали англійці як «справжні християни». За словами Джона Мільтона, Бог дав одкровення «згідно із своїм звичаєм, спочатку своїм англійцям»<sup>1</sup>. «Бог віддав себе нам», говорив Джон Філд англійському народові. «Господь укладає заповіт із тим народом, якому він дає печаті [тобто таїнства] свого заповіту» (Картрайт). «Бог поклав свій заповіт милості до Англії... бо англійська нація проголосила Ісуса Христа і вся була запечатана печаттю Заповіту» (Джордж Джіффорд)<sup>2</sup>.

Англійська революція переживалася її учасниками та сучасниками в образах Біблії, насамперед — Старого Заповіту. Коли Англія утихомирилася і настав час великого компромісу, виникли спроби аналогічного самовизначення колоністів в Америці. «Тільки провал благочестивої революції в Англії дав північно-американським колоністам нове почуття їх особливого статусу. В 1702 р. Коттон Мейзер говорив, що Бог «позирає» на Нову Англію, щоб вона стала Новим Єрусалимом»<sup>3</sup>.

Але ні американська, ні французька революція не проголосили себе Новим Єрусалимом. Настала епоха нових парадигм — епоха Просвіти або, як її зараз прийнято називати, «проект Модерну». На зміну образу «обраного народу» прийшли образи «історичної місії» та «національної ідеї».

Характерно, що кривава жертва була колись не стільки батьковбивством, скільки синовбивством і жертвою первістка, про що свідчать численні матеріали, в тому числі біблійні (як драма Авраама і Ісаака, так і драма Бога-Отця і Ісуса Христа). Батьковбивство має в історії обряду інше значення — це не стільки принесення батька в жертву, скільки ритуальне успадкування сили предків через поїдання їх тіла<sup>4</sup>. Так, зрештою, як поїдалась «сила» убитого ворога (відповідний старовинний самурайський звичай відновлювали японські мілітаристи в роки останньої війни). Смерть як кривава жертва стає символом неперервності життєвого ряду і підтримує цю неперервність, з ходом культурної історії все більше втрачаючи свою криваву буквральність і перетворюючись на серію символічних натяків («смертю смерть поправ»). Смерть в ритуалі замінюється *знаком* смерті.

Основним наслідком монотеїзму є заборона *людських* жертв. І християнство, й іудаїзм виключають людську жертву. Зрештою, ідея синовбивства так само наявна в християнстві, як і в іудаїстській Біблії: Авраам готовий убити свого сина Ісаака, але в момент, коли він вже заніс ножа над сином, він чує Божий голос — Богу достатньо *готовності* принести найкривавішу жертву. В християнстві Господь приносить у жертву сина свого Ісуса Христа і дозволяє розіп'яти його *на хресті*,

<sup>1</sup> Хилл Кристофер. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 289.

<sup>2</sup> Там само. С. 291.

<sup>3</sup> Там само. С. 290.

<sup>4</sup> Див.: Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.

конструкції, що символізує упорядкованість всесвіту «на всі чотири сторони». Жертва в обох випадках приноситься не Богу, а Богом (як і жертва першолюдини-Пуруші в індійській міфології) і актом розчленування символізує перетворення хаосу в космос. Але людської жертви тут немає. *Право на людське жертвоприношення відібрано у людей і передано Богу.*

В іудаїзмі — як пізніше і в християнстві, і в ісламі — утверджується нова ідея: тільки Бог може приносити людську жертву і тим самим упорядковувати світ через смерть. Творіння світу завершується тим, що Адам приречений на смерть Богом — смертність роду людського як трагедія людини винесена в «горній світ», перетворена на акт упорядкування Богом людського світу, і «внизу», в бутті, в буденності і повсякденності «не убий» стає абсолютною цінністю. Життя і смерть відділяється від людського світу, для якого не повинно бути категорії «забрати життя». Це явище відноситься до аномалії, до кари за злочин.

Коли Єрусалимський Храм було зруйновано і жертвоприношення зникло, місце урочистих процедур заклання і спалення жертви зайняли молитви. Молитва стала тим самим способом упорядкування хаосу в космос, яким служила спільна з Богом трапеза.

Нарешті, ще один вид аскези — добровільна відмова від мислення через свідоме прийняття догматів і підкорення екстатичному візіонерству.

Тема апокаліпсису неявно звучить тільки в деяких книгах Старого Заповіту, зокрема у Екклесіаста, але вона задана вже образом світу як книги, що має початок і кінець.

Андре Неер, франко-єврейський письменник, відкрив філологічну тонкість в одному з найглибших і найпрекрасніших розділів Старого Заповіту, книги Кохелет (Екклесіаст), написаний, очевидно, царем Іудеї Шломо (Соломоном). «Бачив я всі діла, які робляться під сонцем, і ось, все — суєта і томління

духа! Криве не може зробитися прямим, і чого немає, того не можна рахувати. ...І віддав я серце своє тому, щоб пізнати мудрість і пізнати безумство і дурість; пізнав, що і це — томління духа. Тому що в mnogій мудрості многа печаль; і хто примножує пізнання, примножує скорботу»<sup>1</sup>. Слово «суєта» має печальні конотації безвиході і марності, але в оригіналі тут — слово, що позбавлене оцінкових конотацій і означає просто «пара», «дух», «видих». Життя людське як пара і видих; безслідне і невідчутне, воно розчиняється в небутті. «Рід проходить, і рід приходить, а земля перебуває ввіки. ...Немає пам'яті про колишнє; та й про те, що буде, не лишиться пам'яті у тих, котрі будуть потім»<sup>2</sup>.

Спроби поглянути на світ з абсолютної позиції, з відстані безмежного часу ведуть до повної втрати людини і поколінь. Тут зародок апокаліптичного бачення світу, і тут зародок хасидської життєрадісності, — бо не суєта і безглуздість є людське життя, а пара і дихання. Життя існує, але тільки для нас, цієї пари і цього видиху буття: «Хто знаходиться між живими, тому є ще надія, бо і псу живому ліпше, ніж мертвому леву. ...Отже, йди, їж з веселістю хліб твій і пий в радості серця вино твоє, коли Бог благоволить до діл твоїх. ...Все, що може рука твоя робити, по

<sup>1</sup> Еккл. 1:14, 15, 17, 18.

<sup>2</sup> Еккл. 1:4, 11.

силах роби; бо в могилі, куди ти підеш, немає ні роботи, ні роздуму, ні знання, ні мудрості»<sup>1</sup>.

Андре Неер звернув увагу, що слово, неточно перекладене як «суета» і звучить на івриті «евель» («суета сует» — «аколь евель», «все є пара, подих»), є іменем сина Євиного, що наводиться у нас як «Авель». Авель, як дух, видих і пара, зникає бездітним, без спадкоємців, убитий братом своїм Каїном. Ім'я «Каїн» походить від «кіна», що значить «володіти», «мати». Це слово майнуло і в рядках другого розділу книги Екклесіаста (Кохелет), де могутній цар Шломо оповідає нам, чим він володів і скільки всього він зробив: «І озирнувся я на всі діла мої, які зробили руки мої, і на труд, яким трудився я, роблячи їх; і ось, все — суета (евель) і томління духа, і немає від них користі під сонцем!»<sup>2</sup> Точніший переклад, наведений Неером, звучить: не «томління духа», а «пасіння вітру». Не «користі», а «нічого». «І ось: все евель: пасіння вітру, і немає від них нічого під сонцем»<sup>3</sup>.

Авель був молодшим, другим сином, пастухом, а не землеробом, як його грубий і примітивний старший брат. Авель не мав спадкоємців, діти його є чиста можливість, що умерла разом з ним, те саме «ніщо», яке не можна (в Книзі життя) рахувати. Каїн мав дітей багато, що з погляду давніх євреїв було страшенно важливо, — і ось Всесвітній потоп забирає і нищить все, бо все, що «маю» і чим «володію», є також пара, видих і суета. Залишається лише Ной, але він не з потомства Каїнового, а з потомства третього сина Адама і Єви, Шета (Сіфа): Бог, говорить Єва, «поклав мені інше сім'я замість Авеля, якого убив Каїн»<sup>4</sup>. Неер пояснює строфу з Екклесіаста: «Бачив я всіх живих, що ходять під сонцем: з другою дитиною, що займає його місце»<sup>5</sup>. Він пише: «Статус усіх живих, які ходять під сонцем, такий: вони ходять з другою дитиною (а це означає, з Авелем, оскільки він і був другою дитиною Адама і Єви), і ходять з ним тому, що всі вони — діти Шета, діти того, хто був покликаний замінити цю другу дитину»<sup>6</sup>.

Це дозволяє прочитати і п'ятнадцяту строфу останнього розділу Екклесіаста: «Закінчення книги: все почуто». Бог почув все, до нього дійшла і пара, подих, видих, — такий кінець. «Аколь нішма» — так звучить ця завершальна фраза, що цілком симетричне початковому «аколь евель» — «все є подих».

Тут відповідь на питання, поставлене на початку. В синодальних перекладах це питання звучить якимось прагматично: «Що користі людині від усіх трудів її, якими трудиться вона під сонцем?»<sup>7</sup> В оригіналі Шломо питає: «*Ma itron?*» — яка *решта*? Що лишилось? Перша відповідь — нічого не лишилось, все «евель», пара, Авель. Більш глибока відповідь, яка закінчує книгу Кохелет на оптимістичній ноті: *Бог усе почув*.

Характерно, що апокаліптичний мотив тут виявляється не в провіщенні всесвітньої катастрофи типу потопу чи іншої фізичної небезпеки, а в сумному визна-

<sup>1</sup> Еккл. 9:4, 7, 10.

<sup>2</sup> Еккл. 2:11.

<sup>3</sup> Неер А. О книге Кохелет // Евреи и еврейство. Иерусалим, 1991. С. 174.

<sup>4</sup> Буття 4:25.

<sup>5</sup> Еккл. 4:15.

<sup>6</sup> Неер А. О книге Кохелет // Евреи и еврейство. Иерусалим, 1991. С. 177.

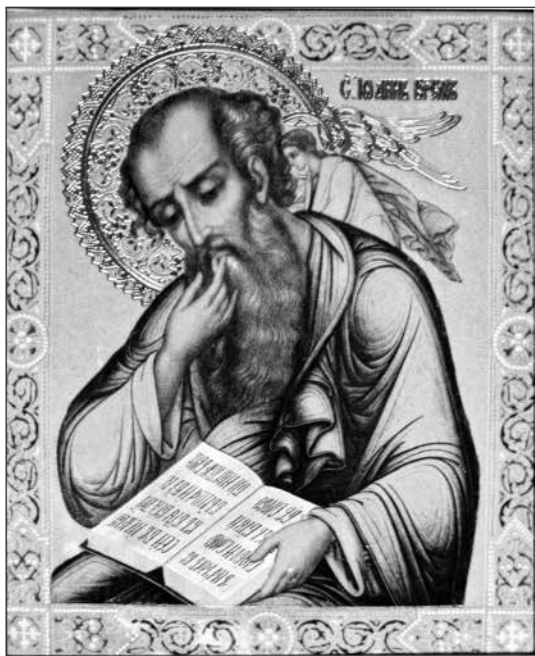
<sup>7</sup> Еккл. 1:3.



ні неминучості всезагального забуття. Всі зусилля є пасіння вітру, все перетворюється на подув вітру, і тільки Бог має все почути і пам'ятати.

У християнстві від початку апокаліптичні візії мають характер провіщення *абсолютного* «кінця світу», не тільки духовної катастрофи чи фізичної руйнації, а й повного торжества хаосу. Картина кінця світу дана у візіях святого Іоанна Богослова, «Одкровення» якого завершують Євангеліє. Кінець світу символічно зображається як ламання семи печатей, що ними закріплено «Книгу Буття». Якщо співставити символічні картини того, що відбувається при зламі кожної печаті, з першою Мойсеєвою книгою «Буття», то стає очевидним, що картина «кінця світу» є інверсією «днів творіння». Одкровення Іоанна Богослова передвіщує повернення Всесвіту до первісного стану, коли не було ще навіть «безвидної і пустої землі і тьми над безоднею».

Пророцтво Іоанна, за формою — потік галюцинацій, за характером образності ближче до фольклорних витоків Біблії, ніж добре відредаговані равінами інші її частини. Воно є виразом великого страху, який заповнив серця християн в перші століття Нової ери. Сьогодні стан суспільств, що виростили на християнській культурі, породжує інші психологічні труднощі й масові розлади, і нам залишається незрозумілою атмосфера, в якій європейська культура перебувала аж до часів Просвітництва. До епохи патристики християнство не мало усталених культів і догматики, загально визнаних свят і обрядів, тому що вірні жили в обстановці неперервного трагічного «свята» — постійного чекання Страшного суду і Другого пришествя. Не усвідомлюючи цієї атмосфери постійного метафізичного страху, не можна встановити духовні зв'язки з минувиною. Наявність масових апокаліптичних страхів свідчить про те, що суспільство сприймало співвідношення молитви і кари не так, як нам сьогодні уявляється.



Апостол Іоанн пише Євангеліє. Ікона

Однак включення візій Іоанна Богослова до канонічного корпусу Святого Письма не говорить про те, що раннє християнство було громадою, охопленою великим страхом. Навпаки, радше християнська віра в близьке Друге пришествя давала людям надію, вгамовувала той страх і неспокій, який панував тоді в масовій свідомості. Головний урок для істориків полягає в тому, що історія культури розглядається досі надто раціоналістично, як політична історія або як історія пізнання. «Великий страх» належить до експресивного дискурсу, що надто тісно в ті часи був переплетений з іншими. Жах перед перспективою загальної катастрофи є тією рисою суспільної свідомості на зламі

тисячоліть, яка визначала не тільки сакралізацію галюцинацій Іоанна ідеологами християнства, а й всі сторони культури.

Великою загадкою залишаються досі Хрестові походи, тисячоліття яких Європа відзначала нещодавно. Масові рухи, в тому числі хрестовий похід дітей, сприймаються сьогодні як якісь незрозумілі духовні конвульсії. Принаймні вириковується картина культурного простору тієї пори: пам'ять виділяла в історичному часі ті місця (локуси), які їй видавалися найсуттєвішими, в просторі так само панувала уявна географія. В результаті Середньовіччя живе у спогадах про муки Хрестові так, неначе вони були вчора, і чекає Страшного суду так, неначе він настане завтра, а центром міфологічної географії епохи залишається Палестина.

Раціональні підстави для масових страхів, здавалось би, легко простежити в XIV—XV століттях, коли Європу винищувала чума. 1357 р. в Кафі (Феодосії) почалась пандемія «чорної смерті», яка впродовж шести років не покидала

Спалахи пасіонарності, напівреальні, напівтеатральні битви й королівства на Святій землі заповнюють історичну арену, — аж до містерій госпітальєрів та іоаннітів, що переходять у міфологію масонства епохи «проекту Модерну».

Європу. Друга хвиля епідемії прокотилася через Європу після 1360 р. Папа Климент VI ще 1348 р. назвав чуму «таємним судом Божим», а медичний факультет Паризького університету тоді ж пояснив спалахи чуми появою *міазмів* — зараженого повітря — під дією особливого розташування планет, що уявлялось наслідком карі Божої за людські гріхи; після поширення 1426 р. французької редакції висновку сприйняття пандемії як карі, наслані Богом *не на грішників, а на увесь рід людський*, стало загальноприйнятим. Так сприймав трагедію людства і Боккаччо в «Декамероні». Загроза чуми зменшилась, а потім і зникла в Європі тільки в другій половині XVII ст.<sup>1</sup> Однак і зникнення безпосередньої загрози людності Європи не поклало кінець апокаліптичним страхам і переживанням. Передчуття вселенської катастрофи притаманне Європі часів Ренесансу, Бароко і Реформації так само, як і часів Середньовіччя. На різних її кінцях загроза сприймалась по-різному.

В Україні та в Росії суспільство чекало апокаліпсису в 1666 році. 1648 р. під покровительством царського духівника і, очевидно, самого царя Олексія Михайловича в Москві надруковано «Книгу про віру», складену українцем — ігуменом Києво-Михайлівського монастиря Нафанаїлом — компіляцію з численних текстів, передовсім Захарії Копистенського та різних рукописних збірників. В останньому розділі «Про Антихриста» говорилося: «Яко много предотечев, но и Сам уже близ есть по числу, еже о нем 666 — число бо человеческо есть антихристово, кто весть, аще в сих летех 1666-х явственнх предотечев его или того самого не укажет, а тот Антихрист человек будет, беззаконния сын, и родится, яко же глаголет Ипполит Римский, от девицы нечистыя жидовки сущи, от колена Данова, и будет исперва смирен, и добре житие проходя, и сотворит чудеса не истинною же, но привидением, и все действо дияволе воспримет и возлюбит жида, и возвысит их, а

<sup>1</sup> Див.: Бульст Найтхард. Почитание святых во время чумы // Одисей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 152.

правоверных прелюте изгнати будет, и седм лет, по Ксанфопулу Каллисту, или пол-4 (три з половиною. — М. П.) года, по Зизанию, царствовать будет, и многих прелстит, и отлучит от Правды...»<sup>1</sup>. «Впродовж останніх десятиліть XVII століття сталися кардинальні зміни в суспільній свідомості, — пише А. Л. Юрганов. — Ще в 1648 р. вважалося — з посиланням на текст Нового Заповіту — що день Господень прийде «як тать вночі»...: тепер же явлення Дня Господня, до якого християни повинні бути завжди готові, зводилося до індивідуальної смерті. *Всесвітній масштаб події змінився особистісним*»<sup>2</sup> (курсив мій. — М. П.).

В Західній Європі маємо ту ж картину апокаліптичних очікувань, але в найпередовіших країнах вони, так би мовити, ставляться на наукову основу. «Від Непіра до Ісаака Ньютона найбільші математики свого часу займалися тим, що намагалися визнати хронологічний смисл із темних прорікань Біблії. Повільно формувався консенсус, який припускав, що хід подій, який веде до кінця світу, схоже, починається в 1650-х роках або принаймні в 1690-х»<sup>3</sup>. «Єпископи і сер Ісаак Ньютон все ще зберігали академічний інтерес до датування Мілленіуму, але коли Джон Мейсон 1694 р. оголосив, що Христос прийде в Уотер Стретфорд у найближчий день Трійці і натовпи зібралися, щоб його вітати, і стали усупільнювати своє майно, Мейсон не був арештований і посаджений в тюрму як небезпечний агітатор: йому запропонували полікуватися. Все змінилося за сорок років»<sup>4</sup>.

У німецькій мові слово *Angst* означає страх, але не чітко визначений страх перед чимось конкретним (нім. *Furcht*), а безадресний страх як почуття взагалі. Початково латинське (літературне!) *angustia* означало «горе», «розлад», — тобто *депресію*. В сучасному розумінні «несвідомого страху» це слово почав вживати Мартін Лютер, що відіграв величезну роль у становленні сучасної літературної німецької мови<sup>5</sup>. Можна було б говорити про «революцію страху», здійснену Лютером, як у нас говорять про «революцію сміху» Петра Першого (О. М. Панченко).

Чи *angustia-Angst* є специфічно німецькою національною хворобою, чи тут у специфічній для німців формі виразилося світовідчуття, властиве всій Європі до раціоналістичного Модерну? Уже Фромм розглядав схильність до порядку як наслідок «страху перед свободою». Існує чимало культурних фактів, які можуть бути витлумачені як свідчення особливої покори німців наказам і прескрипціям<sup>6</sup>. Так, Анна Вежбіцка підводить до більш широкого погляду: до визначення несвідомого страху (*Angst*) як джерела прагнення до порядку. Вона дослідила німецькі надписи-заборони і показала їх командний, імперативний характер у порівнянні не лише з англійськими, а й з австрійськими відповідниками.

В культурологічних дослідженнях Дарендорфа, Нусса, Везерфорда, Вежбіцкої *порядок, die Ordnung*, розглядається як ключове поняття німецької національної культури. І, що істотно, це дає можливість по-новому побачити фаус-

<sup>1</sup> Юрганов А. Л. Из истории табуированной лексики. М.: Одиссей, 2000. С. 201.

<sup>2</sup> Там само. С. 204.

<sup>3</sup> Хилл Кристофер. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 289.

<sup>4</sup> Там само. С. 53.

<sup>5</sup> Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

<sup>6</sup> Див.: Henting Hartmut von. Vortschritts- u. Ordnungs-Ethos. В., 1996.

тівську проблему. Адже Фауст у Гете рятується від диявола і перемагає його не в порядку-*Ordnung*'у, а в безмежній і безконечній *силі особистості!* Оптимістичний прогресизм Гете перемагає диявола як двійника і тінь людську, як вічну загрозу нормальному життєутвердженню і як страждання-*Angst*. Це — напівмістичний порив. Німецька містика взагалі предстає як засіб боротьби з дияволом *через співжиття з ним*, це *християнська тінь диявола*, що виражає Лютеровий неспокій духу. Демонізація неспокою — спосіб подолання метафізичного Страху — чорнильниця, кинута Лютером в кут його келії, де він побачив сатану.

І немає потреби в якихось дуже складних і вразливих аналогіях: адже Шопенгауер — це тінь Гете, його Мефістофель, а із Шопенгауера виростає песимістична і трагічна культура німецького індивідуалізму від Вагнера до Ніцше. Такі культурологічні побудови прекрасно узгоджуються із спостереженнями про демонізацію єврея, який набуває рис Мефістофеля і на ділі виступає як двійник і доповнення «німецької сутності».

Наскільки переконлива така онтологія зла?

Передусім можна вказати на більш прозаїчні мотиви німецького прагнення до порядку, ніж містичні страхи. Можливо, протестантська етика тому і лягла так зручно на німецький побут, що вже мала історичні передумови. Подолання хаосу німецька культурна традиція починала з осередку порядку — із власного дому, *Heim*, поняття якого розширювалося до *Heimat* — батьківщини. Батьківщина, або «рідна сторона», розглядалась як місце, де людина виросла і де вона могла почувати себе в безпеці<sup>1</sup>. «Найгірше, що може статися з німцем, — це втрата батьківщини»<sup>2</sup>. Батьківщина мислиться тут як звичний порядок речей, в якому кожна людина легко знаходить своє місце.

Акуратність і порядок у германській культурі з'являються раніше, ніж середньовічні чекання апокаліпсису і протестантська етика; можна послатися вже на матеріали давньої германської археології.

Зрештою, у всіх народів поділ світу на «свій» і «чужий» базується на уявленні про власний дім як максимально «свій» світ. В німецькому варіанті, можливо, відлунює варварська воєнно-демократична давнина, часи, коли німці колонізували простори Центральної Європи і жили як напіввоєнна громада, здатна за найменшим сигналом привести себе в готовність до дії в загальній військовій організації. Кожен знає *своє місце* і знаходить його *сам* — це і є модель німецького *Ordnung*'у, яка походить з бойових порядків.

І тут не така вже велика відстань до традиційного англосаксонського індивідуалізму: адже індивідуальне рішення та індивідуальна відповідальність лежали в основі також і англійського порядку і громадського побуту, що був побутом колонізаторів чужих, кельтських островів. Чіткість, з якою цей давній морський народ реагує на катастрофу, проявляючи глибоко вкорінену здатність спокійно рятувати спершу слабших, потім сильніших, найменше шансів залишаючи капітану і керівникам, є проявом не просто альтруїстичної самовідданості, а прекрасно

<sup>1</sup> *Вежбицкая Анна*. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999. С. 601.

<sup>2</sup> *Nuss Bernard*. Das Faust Syndrom. Ein Versuch über die Mentalitaet der Deutschen. Bonn, 1993. С. 178.

організованого і упорядкованого індивідуалізму. Індивідуалізм есквайрів спускається в міську англійську культуру, але спочатку індивідуалізм утверджується в побуті феодалів — організаторів внутрішньої колонізації Британських островів, що добилися рівноваги з королем і створили парламент на базі давніх інституцій. *Ordnung* по-німецьки теж означає не тільки послухенство, але й розподіл обов'язків і відповідальностей; характерно, що німецьке суспільство грубуватогогалітарне в порівнянні, скажімо, з більш аристократичним австро-німецьким. Завоювання нових земель було перетворенням їх на *Heimat* і насадження *Ordnung*'у. Характерно, що в німецькому феодалізмі завжди було чітко розподілено права і взаємні обов'язки феодала, його суверена і його підлеглих.

Наведені міркування, суто семіотичні за своєю природою, не здадуться цілком переконливими для істориків (істориків культури і ментальності). Залишається — навіть в елегантній теорії культурних стратегій — не поясненою колосальна різниця в соціальній психології до-просвітницької, перед-Модернної Європи, що породжувала рухи, ґрунтовані на масових страхах-*Angst*, і Європою нових часів, зокрема і Німеччиною після XVIII—XIX століть. Пояснити нацистське провалля в німецькій громадянській і культурній історії традиційними «істинно-німецькими» співвідношеннями Страху і Порядку тим більше аж ніяк неможливо.

А почуттям не можна вірити на слово. Те, що позірно виглядає як раціональна конструкція, на ділі може бути симптомом неясних страхів, передчуттів і надій, що своєю чергою пов'язані з іншими соціально-психологічними феноменами.

Аналіз смислових структур, що визначали сприйняття історичного процесу людьми кожної епохи, має бути конкретним. І конкретно мають бути простежені механізми зв'язку індивідуальної поведінки члена спільноти з пануючими в суспільстві раціональними концепціями, нормами поведінки та умонастроями чи соціальними почуттями.

Якщо в суспільстві панує темний, неокреслений страх, невизначена тривога, слід на рівні повсякдення шукати джерел *депресії (angustia)* десь у надривному волюнтаризмі, в ненормальному наближенні до страждання і смерті, в неминучості брати на себе непосильні рішення. Це здається парадоксальним — адже про який вияв персональної волі та які особисті рішення можна говорити в тих традиційних культурах, якими були суспільства європейського Середньовіччя?

Але все пізнається в порівнянні. Те суспільно-зумовлене над-Я, та цензура, яку над поведінкою мало в ту епоху суспільство і насамперед релігія, створювали обстановку розриву між нормами та життєвими реаліями. Людина Середньовіччя почувала себе безконечно грішною, — і була нею з точки зору церковної моралі, бо життя було примітивним і вкрай важким, вимагало від кожного страшних зусиль. Адже саме відчуття того, що Бог невпинно стежить за поведінкою кожного і фіксує всі гріхи, чекаючи моменту, щоб *воздати*, є відчуттям параноїдального страху.

Так приблизно можна уявити загальну схему розкриття смислу тих знакових конструкцій, які тяжіли над свідомістю людей епох, що назавжди відійшли в незрозуміле минуле разом із своїми вірами й розчаруваннями, надіями та страхами, любов'ю і ворожістю.

## Злочин і кара

Сучасне політичне поняття «Європа», за більш-менш загальноприйнятими уявленнями, включає в себе ринкову економіку, політичну демократію і національну державність. Говорячи більш загальним чином, Європа як культурний феномен означає максимально можливу взаємну незалежність між різними вимірами людського буття. Це означає, грубо кажучи, незалежність влади від грошей, грошей — від влади і всіх їх разом від знань і ідеології. Когнітивна сфера, своєю чергою, максимально відділена від влади та грошей: в науку не входять економічні та політичні мотиви, церква відділена від держави, взагалі світогляд проголошено приватною справою. Звичайно, така система є ідеалом, але з усіх наявних європейська (євро-американська, атлантична, західна) культура найближче до цього ідеалу наближається.

Що значить «максимум можливого» для взаємної незалежності вимірів? Межі, якими окреслений цей максимум, — це межі людської свободи. На основі ідей Просвітницького лібералізму впродовж ХХ століття міжнародна спільнота сформулювала ті права і свободи людини, порушення яких вважається неприпустимим. Таким чином, явище багатоманітності й багатовимірності можна розцінювати також, виходячи з прав і свобод індивіда: європейське суспільство ґрунтується на незалежності особистості від контролю групи, корпорації, спільноти і її повній відповідальності. Альтернативним баченням було повне підпорядкування індивіда корпоративним колективістським вимогам і нормам.

Щоб визначити часові і просторові рамки Європи як культури, — зокрема культури політичної, — необхідно брати до уваги окреслені в такий спосіб критерії.

Перед християнською громадою постала проблема визначення не тільки «добрих» і «злих» людей, але й «добрих» і «злих» вчинків, можливо, зроблених «добрими людьми». З цього, власне, починається всяке, в тому числі архаїчне, *право*, але тут ідеться не тільки про правові критерії добра і зла. Засудження «злих» вчинків вічне, як і людство; розуміння того, що людина вільна у своєму виборі та відповідальна за нього, теж можна вважати рисою людського суспільства взагалі. Важко знайти глибше тлумачення проблеми вибору і гріха, ніж знамениті «спокушання Христа дияволом в пустелі», що увійшли до двох канонічних текстів Євангелія. Проте, аналіз і масової релігійної свідомості, і філософсько-богословських текстів різних епох і культур показує, що уявлення про добро і зло, злочин і кару можуть дивовижно різнитися в рамках однієї конфесії і однієї національної культури.

Якщо йдеться про риси європейської індивідуальності чи європейського індивідуалізму, можна шукати межі духовної Європи в розвитку уявлень про гріх і «добрі діла».

Наталя Яковенко зазначає, що «з утвердженням християнства попередні уявлення доповнюються ідеєю боговстановленості соціального порядку, згідно з якою його джерелом є Божа воля, дана людям в одкровенні (пор. у передмові Петра Могили до «Номоканону»: «закон несть токмо дар Божий, но сам Бог, дар давай»). Тому порушення «права» починає ототожнюватися з гріхом, виявом противної Богу «злої волі», а сам правопорушник сприймається як особа, що забула страх Божий, отже — вчинила гріх»<sup>1</sup>. Характерно, що гріх є наслідком дії за власним розсудом, відповідно до своєї власної волі: «Юридичним синонімом до «зłodія» — виконавця «злої дії», «злого учинку», стає «своєвольник», тобто людина, що наважилася на вчинок, противний Божій волі, бо керувалася “своєю злою волею”»<sup>2</sup>.

Виконання доброго вчинку є наслідком слідування не власній, а Божій волі. Це доповнюється уявленнями про злий, свавільний вчинок як слідування дияволу. Адже суть диявола в тому, що він *відпав* від Бога, діє не так, як усі ангели, тобто згідно з Божою волею, а *своєвільно*. «Антихристом, тобто противником Христа, можна було бути як за аналогією, так і по суті. За аналогією — значить за подобою, по суті — значить буквально. За аналогією антихрист (з малої літери) той, хто, наприклад, бреше, говорить неправду, творить всякий блуд. Антихрист по суті — саме Зло, він буквально син Диявола. У такого Антихриста було ще одне ім'я «Погибельный сын». Ніколи середньовічні люди не плутали ці поняття. Припустимо, якщо набирач богослужебного тексту помилився, про нього ще не можна сказати, що він «погибельный сын», — підстав явно недостатньо, але «блядин сын» — інвектива підходяча»<sup>3</sup>.

Добрі справи є наслідком слідування корпоративним нормам, злі справи чинить ідіотєц, *о-собь*, незалежний від солідарної групи, *своєвільний* індивід. Життя в Бозі мислиться не просто як слідування правовим нормам при вільному виборі вчинку, а немов би плин в течії, вийти з якої — значить, *відпасти*. Право і є Бог, сваволя і є Антихрист. Ці погляди зберігають основу архаїчної корпоративної правосвідомості, замінюючи трибальну солідарність ідеєю «обраного народу».

Європейський індивідуалізм знаходить яскравий вираз не стільки в протестантській етиці, скільки уже в засадах ідеології Ренесансу.

Народжена устремлінням італійських міських громад відродити свої давні корені культури, свідомість епохи *Rinascimento* знаменувала щось істотно більше, ніж «відродження», відновлення забутої античної спадщини. По-новому витлумачивши християнське уявлення про лю-

дину як образ Божий, ренесансна свідомість внесла могутній секулярний струмінь у тогочасну культуру, ґрунтовану на релігії, і поклала основу розвитку нових і нових культурних вимірів. Давнє протиставлення небесного і земного набуло нового змісту: навіть у своїй гріховності смертна людина виявилась образом безконечно-

<sup>1</sup> Яковенко Наталя. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002. С. 122.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Юрганов А. Л. Из истории табуированной лексики // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., С. 201.

го Бога. Тому папа Лев не гнівався, а сміявся, слухаючи «Похвалу глупоті» Еразма Роттердамського, а сам автор був удостоєний звання доктора теології.

Називати Візантійську спадщину «Сходом» слід з великими застереженнями. Візантійська православна культура є в істоті своїй спадкоємцем Риму і мислила себе як продовження його історії. Дійсно, епоха розвинутого (*класичного*) римського права *починається* з Юстиніана, з VI століття н. е., і панування у Візантії римської правової культури аніскільки не міняло деспотичного характеру імператорської влади. Сама ця абсолютна влада кесарів була розвитком, — чи краще деградацією — засад диктатури, закладених саме Римом. За своїми витоками римо-грецький «візантійський» деспотизм не мав нічого спільного з азіатським, «східним» деспотизмом.

Уже в ранній середньовічній культурній свідомості Європи маємо всі витоки тих тенденцій, що пізніше привели до типово європейського багатоманіття. Все починалося з розходження християнського Сходу і Заходу.

Ситуація в Римській церкві радше була винятковою для середземноморської цивілізації, оскільки внаслідок повної руйнації державності в Римі церква залишалася єдиною основою державного існування. Вона збирала податки, ремонтувала оборонні міські стіни та підтримувала в пристойному стані водопостачання. Католицька церква повинна була б стати теократичною державою, але політичним тілом її стала імперія завойовників-германців, що не могла підкоритися Ватикану і лише співіснувала з ним, проголосивши себе «Римською імперією германської нації» (згодом навіть «Священною»).

На Візантійському ж Сході церква була елементом державного, імперського деспотизму, а це означало сковзання до *одномірності* культурного простору і примітивізації релігійної та іншої культури. Наочно це виявилось у відносинах між церквою та образотворчими мистецтвами. У Візантії весь сакральний живопис, так само, як і архітектура чи музика, був повністю підпорядкований релігійній догматиці, і тут говорять про *істинний* образ. Критерії «істинності» образу богослови знаходили, звичайно, не в естетиці, а в церковній догматиці. Західне ж християнство, так би мовити, відпустило образотворчі мистецтва на свободу. Від естетики церковної образності вимагалось одне: вона повинна була допомагати церкві підтримувати стан релігійності. Румунський історик Данієл Барбу взагалі вважає, що саме тут містяться витоки глибоких розходжень між Сходом і Заходом християнського світу. «Особливі уявлення візантійської церкви про те, як слід створювати зображення, були, судячи з усього, однією з основних причин розколу між латинським і східним християнством як в плані історії ідей, так і в соціальному плані. Функція головного гаранта православ'я, якою ікона була наділена в Візантії з 843 р., породила більш централізований і в той же час менш спеціалізований і більш однорідний, ніж на Заході, тип економіки, знань і інтелектуальних об'єктів. ...Саме в питанні про владу над зображеннями константинопольська церква утвердилася у своїй інтелектуальній відособленості»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Барбу Даніель. Візантійський образ: создание и способы использования // Анналы на рубеже веков. М.: Антология, 2002. С. 59.



Незважаючи на певні відступи, в історії європейського Сходу і Заходу цей процес розколу навколо проблеми наочного сакрального образу поглиблюється. В правління Карла Великого створюються так звані *Libri Carolini*, спрямовані проти грецького «ідолопоклонства». Крутий поворот в латинській церкві до культу зображень, здавалось би, починається з раптового поширення на зламі X і XI століть, коли статую-релікварій Богородиці з Немовлям, *signum crucis*, замінило скульптурне зображення Розп'ятого, *imago crucifixi*. Проте, розквіт культової скульптури й узагалі культ зображень в католицизмі не порушив основної тенденції, оскільки не обмежував сакрального мистецтва естетичними нормами, а прагнув до його максимальної дії на особистість.



Жан-Клод Шмітт

Богословські дискусії навколо сакральних образів демонструють різноманітність витоків культу зображень X—XIII століть, — від містичних тенденцій до раціоналізації вчення про зображення в душі традицій папи Григорія Великого. Жан-Клод Шмітт, характеризуючи проповіді цього періоду, зазначає такі їх основні ідеї: «Хрест — це *signum* Христа, в якому Він вшановується; зображення Богородиці і святих дозволяє неписьменним пам'ятати священну історію, виховує чесноти, але у них є й інша функція: вони «збуджують внутрішній дух людини». Нарешті, *imago crucifixi* дозволяє дійсно уподобитися Христу, що страждає, оскільки завдяки погляду цей образ «відбивається в серці»<sup>1</sup>. Звичайно, культ зображень і в цьому випадку підпорядковує образотворче мистецтво релігійним потребам, посилюючи містичні елементи в

релігійній відправі, але це віднесено до виховної дії саме мистецтва, а не догматики. «...За два століття на зміну роздрібленому, обмеженому своїм вузьким простором суспільству XI ст. прийшло суспільство відкрите, ґрунтоване на такого роду стосунках, при яких кожен приватний інтерес — міський, монархічний чи папський — обов'язково співвідноситься з усіма іншими на рівні всього християнського світу. ...Але з цим досягненням прямо була пов'язана реалізація ще однієї функції: зображення потрібні були не тільки для того, щоб сконструювати християнське суспільство як ідеологічне ціле, а й для створення християнського суб'єкта в його особистому досвіді — сновидському чи містичному — спілкування з невидимим»<sup>2</sup>.

З таким дуалізмом містичного та раціоналістичного тлумачення зображень сусидить правовий дуалізм — поєднання в Середньовіччі традиційних правових культур з римським правом. Становлення в римській церкві уявлень про чистилище, як можливість для людських душ продовжити *після смерті* внутрішню роботу душі по очищенню від гріхів, є виявом спроб сумістити вічність як понадчасову сутність з тривалістю «звичайного часу» (Августин Блаженний). Суміщення світського і сакрального начала приводить врешті до політико-правових кон-

<sup>1</sup> Шмітт Жан-Клод. Культура imago // Аннали на рубеже веков: антологія. М., 2002. — С. 94.

<sup>2</sup> Там само. С. 97.

цепцій: «двох тіл короля» (Англія) і «політичного шлюбу короля з республікою» (Франція), що вже зовсім недалеко до політичної ідеології Просвітництва.

В результаті маємо подвійний образ свободи в сучасній європейській культурі, проаналізований сучасними семіотиками.

Анна Вежбіцка зазначає<sup>1</sup>, що в російській культурі, як і в англійській чи німецькій, є різниця між поняттям *свободи* (аналогії — в латинському *libertas*) і *волі* (в англ. *freedom*). Свобода-*liberty* є інституційним явищем, тоді як відповідник національного походження *freedom, Freiheit, воля*) має сенс насамперед звільнення, незалежнення від чогось. Дійсно, пор. у Пушкіна: «...темниці рухнуть, і *свобода* вас втретить радісно у входа» — якби зустрічала *воля*, це був би акт особистого звільнення, не більше, але декабристів має зустріти суспільство з *правовими інституціями свободи*. Зате «на світе счастья нет, а есть покой и *воля*» — еквівалент особистого щастя сприймається не як соціальний інститут, а як суто особиста незалежність. На відміну від *freedom, воля* в російській культурі має присмак хаосу, свавілля, *вольниці*.

В польській культурі, як зазначає Вежбіцка, *воля* відносилась саме до юридичних (чи, точніше, некодифікованих традиційних) привілеїв і вільностей шляхетського стану (*zlota wolnosc*). Коли ж Польща втратила незалежність і була поділена сусідами, *zlota wolnosc* стала насамперед саме державною самостійністю, незалежністю.

Саме таким було розуміння свободи («вольності») в давні козацькі часи і на Україні. Касіян Сакович у «жалоснім вірші на погріб зацного рицаря Сагайдачного» писав:

Золотая вольность, так її називають,  
Доступити її всі пилне ся старают  
Леч она не каждому может бити дана,  
Толко тим, што боронят Ойчизни і пана.  
Менством її рицери в войнах доступуют,  
Не грошми, але кров'ю ся її докупают.

Свобода-«вольність» у авторів барокових творів аж до Сковороди оспівується як «ліпше і зацнійше добро» (Антоній Радивилівський) і завжди протиставиться «неволі».

Але це добро, що може бути здобуте лише власною кров'ю, по-шляхетському і по-козачому, набуває впродовж віків в Україні — на відміну від Польщі — насамперед соціальних, а не національних характеристик. В українських «культурних сценаріях», як і в російських, в розумінні *волі* переважає незалежність в соціальному плані. Більше того — це незалежність від пана і панського. Пригадаємо Шевченкове: «*На вольній*, бачиться, бо й сам уже не панський, а *на волі*». *Воля* в першу чергу протистоїть кріпаччині-рабству (*неволі*). З волею пов'язана власність як логічне продовження теми волі — «і на *своім* веселім полі *свою* ж таки пшеницю жнуть». З іншого боку, *сваволя* відноситься до панської сфери, що відображає суперечність між формальною гарантованістю прав простої людини і реальністю безконтрольної шляхетсько-магнатської влади, властиву політико-правовому побуту Речі Посполитої.

<sup>1</sup> Див.: Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

Крок, зроблений християнством в розвитку правосвідомості, полягав не в тому, що християнство легітимізувало державу і право релігійною санкцією. В цьому відношенні воно лише замінило старі владні харизми новими.

Християнство створило нормативний світ, в якому право доповнювалося мораллю і ніколи повністю не вичерпувало всіх норм поведінки, а іноді й вступало в конфлікт з мораллю.

Найпізніша за часом виникнення, релігія ісламу орієнтувалась на пророцтва Могаммада («Магомета»), що становили Коран, і свідчення про його життя. На цій основі будуються всі нормативи людського буття, де правила повсякденної поведінки, правові норми та культові правила поєднуються в єдиному «законі

шаріату». *Моральні і правові оцінки збігаються в одному вимірі.* Різниці між гріхом та злочином, карою та покаанням в такій системі немає. Однак одномірність компенсується відсутністю в ісламі структури, аналогічній християнській церкві, — і у зв'язку з цим відсутня догматика, загальнообов'язкова для всіх вірних (*мумінів*). В ісламі розвивається *фікх*, правова наука, різна в різних школах (*масхабах*), хоч і нерозривно пов'язана з віровченням.

Євреї зберегли єдність моралі, культу і права, пристосували всі норми до Танаху. Це вимагало прокладання мостів між старовиною і новим часом, між забутими часами з їх незрозумілими нормами і навіть словами — та все новими й новими проблемами повсякденного і громадського життя. Це вимагало гнучкого ставлення до ритуалів, які просто не могли зберігатися від часів щедрих жертвоприношень до ХХ століття, та норм повсякденної поведінки, які мали в чомусь залишатися незмінними при неминучій зміні умов буття в чужорідному природному та соціальному середовищі. Граничний консерватизм вимагав мистецтва іносказання, аналогії, прихованого смислу. Одномірність компенсується вищим авторитетом мудреців (*мідрашім*), що ставлять доброту і розуміння вище формального вироку.

Норми релігійної поведінки в християнстві зливаються в одне ціле з нормами моральності, але правові норми відділено від моралі і культу. Злочин і кару відділено від гріха і покаання. Це відкривало нові перспективи в осмисленні гріха і злочину.

Чи не найпоказовішим прикладом європейського підходу до «колективного гріха» і колективної відповідальності може служити проблема відповідальності німців за злочини нацизму.

В поясненнях феномену нацизму на початку панували посилення на таку нібито характерну рису німців, як авторитарна особистість. Виходячи з цього, аналізували ситуацію в Німеччині

Фромм, Адорно та інші<sup>1</sup>. Пізніше переважає аналіз німецького тоталітаризму як культурного явища<sup>2</sup>. В цьому ж напрямку аналізує особливості німецької культури засобами теорії «культурних універсалій» Анна Вежбіцка<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Adorno Th., Frenkel-Brunswik E., Levinson O. J., Sanford R. N. The authoritarian personality. N.-Y., 1950; Fromm E. The fear of freedom. L., 1960.

<sup>2</sup> Dahrendorf Ralf. Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München, 1968.; Weatherford Jack M. Deutsche Kultur, amerikanisch betrachtet. Berlin, 1978; Nuss Bernard. Das Faust Syndrom. Ein Versuch über die Mentalität der Deutschen. Bonn, 1993.

<sup>3</sup> Вежбицкая Анна. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

Зрештою в масовій літературі переважила концепція «тонкої патини цивілізації», за висловом сучасного історика Ганса Моммзена, згідно з якою звіра можна знайти, злегка пошкрябавши пересічну людину кожної національної культури. До цього близькі міркування Ганни Арендт щодо «банальності зла», викладені в її звіті про процес Айхмана в Єрусалимі. За Ганною Арендт, носіями зла є не якісь особливі кати, а прості пересічні люди, які, не замислюючись, роблять свою маленьку роботу в сірій рутині бюрократичної буденності. Зло банальне — не банальна ідеологія, яка концентрує зло в людях і використовує його.

Такий компроміс продовжувався до 80-х років; 1980 р. вийшла книга консервативного німецького історика Ернста Нольте, який намагався частково виправдати гітлерівське «остаточне рішення єврейського питання». Згідно з Нольте, фактично після 1938 р. євреї та німці як спільноти були в стані війни — адже голова Єврейського агентства Хаїм Вейцман після погрому 1938 р. («кришталевої ночі») закликав до бойкоту німецьких товарів, тобто, за Нольте, фактично від імені євреїв оголосив німцям війну. Дискусії серед істориків закінчились засудженням позиції Нольте, який, зрештою, поновно висунув подібні концепції після краху СРСР; але час від часу спалахують нові дискусії навколо невгасимо болючої проблеми відповідальності за злочини фашизму. Нові суперечки викликала книжка американського історика Деніела Гольдгагена «Добровільні кати Гітлера». Гольдгаген на матеріалах одного поліцейського батальйону доводив, що злочини творили не якісь особливі нацисти і фанатики, а нормальні резервісти, мобілізовані в загальному порядку<sup>1</sup>.

Чи можна у світлі хоч би яких страхітливих фактів відновлювати колективну відповідальність, зокрема цілих націй? Констатуємо різницю постав в цьому питанні: з ліберальної точки зору, з точки зору європейських правових принципів *повідати може тільки особистість, яка вчинила злочин або до нього причетна*.

Покарані учасники поліцейських акцій чи ні, чи були вони ентузіастами катувань і убивств, а чи просто боялись репресій за непослух, вони — кожен особисто — є військовими злочинцями, і якісь взаємні прощення чи порозуміння їх з колишніми жертвами були б проявами хворобливої фантазії. Інакше стоїть справа з моральною відповідальністю людини, що належить до певної спільноти і приймає її історію, в якій є криваві плями. Тут залишається спадкоємність — насамперед *політична*, оскільки громадянин даної «нації-держави» сьогодні вільно і відповідально обирає свої політичні орієнтації.

Різні умоглядні конструкції «німецького менталітету», що нібито призвів націю до гітлеризму, підтверджують окремими фактами історії культури, в тому числі семіотикою «культурних стратегій», але вони недостатні для пояснення реалій історії. Деніел Гольдгаген концепцію особливого німецького антисемітизму, нібито на відміну від інших антисемітизмів *знищувального*, легко — і абсолютно непереконливо — аргументує численними посиленнями на німецькі та австрійські радикальні антисемітські книжки та організації. І що з того? В Німеччині століття асиміляції євреїв — XIX століття — не знало масових агресивно-антисемітських рухів з погромами, кривавими навітами тощо, а в Росії знало. І в імперії

<sup>1</sup> Див.: Нудельман Рафаїл. Возвращение в ад // Окна. 1996. 5, 12 и 19 декабря.

кайзера, і в Австро-Угорщині становище євреїв було більш захищене, ніж у Франції. Та й справа не тільки в антисемітизмі — пояснення вимагає взагалі факт достатньо масової підтримки безмежно жорстокого режиму.

Зрештою, а чи була така підтримка? З того часу, коли на виборах 1932 р. наці одержали свою *третину* голосів, жодним результатом «волевиявлення» вірити не можна, а соціологічних опитувань, природно, нацистська Німеччина не знала. Аналіз соціального складу і масової поведінки поліцейських батальйонів не може бути заміною доброї соціологічної виборки — ми не знаємо достеменно, як формувалися ці частини і чи було можливо вільно їх покинути. Реальність полягала в тому, що ліберальна частина німецького політикуму була розгромлена, інтелегентна еліта нації або знаходилася в еміграції, або була під суворим контролем, радикальна антифашистська ліва частина була фізично винищена або сиділа в таборах. Для того, щоб паралізувати волю нації до опору, достатньо — при добре поставленому репресивному апараті — по одному активному донощику на сотню громадян. А загальний настрій ентузіазму може створити й третина народу, якщо вона добре організована і користується повною підтримкою тоталітарної держави.

## Замість висновків.

### Проблема культурних універсалій

Якщо дослідження філософського характеру прагнуть досягти істини в будь-якому значенні цього слова, їх автори повинні співвіднести свої способи мислення і викладу із загальнонауковими методами та результатами. Основним емпіричним матеріалом, який брала до уваги аналітична філософія початку ХХ ст., був матеріал логіки, чому її називали також логічним емпіризмом. Дослідження аналітичної філософії дозволили істотно уточнити поняття “смысл”, “значення”, “розуміння”, “доказ”, “істина” та інші близькі поняття, які можна віднести до семантики або навіть загальної теорії знаків — семіотики. Певні труднощі, що виникали на цьому шляху, очікувалось подолати шляхом розширення досліджень з формалізованих мов до аналізу т. зв. “природних мов”.

Філософія, що прагне бути не тільки філософією науки, але й науковою філософією, одержала назву аналітичної, оскільки орієнтувалася на аналіз мови науки.

Однак аналіз структур “природних мов” все більше охоплював області теорії та історії культури, і гуманітарія все більше ставала галуззю “семіотики культури”. В результаті виявилась істотною для аналітичної філософії не стільки різниця між “формалізованою” і “природною” мовами, скільки різниця між “мовою” і “мовленням” (“теорія мовленнєвих актів”), істотна для лінгвістики, але, як здавалось, несуттєва для логіко-математичного аналізу. Зокрема розвивалися ті галузі аналітичної філософії, де йдеться не про істиннісну оцінку, а про інші види та критерії прийнятності/неприйнятності мовленнєвих виразів. На важливість аналізу таких видів мовлення, які нічого не стверджують і тому не оцінюються на істинність/хибність, звертав увагу ще Арістотель, але розвиватися в руслі т. зв. прагматики вони почали лише в середині ХХ ст.

Види комунікації, які мають на меті встановлення істинності мовленнєвих актів, утворюють особливе поле — так звану когнітивну комунікацію, основними категоріями якої є “істина” і “хиба”. Теорії значення (смыслу) мовленнєвих виразів, які створювалися після Фреге і Рассела, були розраховані насамперед на когнітивну комунікацію. Можливості семантичних теорій типу Фреге—Рассела—Вітгенштейна ще далеко не вичерпані, — навпаки, вони одержали новий імпульс у зв'язку з поворотом до дослідження практики мовлення. Так, у Фреге теорія прямих і непрямих контекстів пов'язана насамперед з виразами типу “Х знає, що...”, який розглядається як інтенціональний оператор, що перетворює прямий контекст в непрямий і (за Фреге) смысл речення в його денотат. Теорія мовленнєвих актів значно розширила список операторів когнітивного виду (слова “твердити”, “заявляти”, “запевняти” і т. д.). Вона також дозволяє вираз “Істинно, що...” розглядати як інтенціональний оператор, в області дії якого знаходиться речення, що

оцінюється на істинність/хибність. Тим самим вносяться істотні корективи в філософську трактовку поняття істини, — вона наближається до інтуїції, “здорового глузду”; істинність розглядається не як властивість *імені* речення, а як властивість *смыслу* речення (оскільки в непрямому контексті денотатом стає смисл виразу). Таким чином усувається протиставлення когерентної та кореспондентної теорії істини.

Аналогічне уточнення з наближенням до інтуїції можна здійснити і щодо поняття доказу. Доказ можна уявити як процес, що відбувається в діалоговому ре-

Від концепції фальсифікації за Карлом Поппером дана схема відрізняється тим, що розглядається тільки конечна множина гіпотез, так що процес фальсифікації стає конечним.

жимі, коли висуваються припущення, які піддаються сумніву, перевіряються і врешті-решт або приймається одна з конкуруючих гіпотез, або оцінюється імовірність істинності кожної з них.

Шлях до уточнення поняття “смысл” може лежати через вимірювання імовірності, а, значить, і використання поняття

“інформація”. Інформацію містить будь-яка послідовність знаків, якщо прийняття її (послідовності) зменшує певну вихідну невизначеність вибору. Про сигнал (знак, послідовність знаків) ми говоримо, що він несе інформацію, якщо його прийняття впливає на імовірність можливих відповідей (гіпотез). Можна ввести поняття “інформація”, яка міститься в аргументі *hi* відносно запитання *s?*. Слово “смысл” набуває чіткіших контурів: певне речення має смисл відносно питання *s?* за умов *T*, якщо прийняття його (речення) впливає на імовірність істинності яких-небудь гіпотез, сумісних з *T*. Відповідно вираз не має смислу відносно питання *s?*, якщо він не змінює імовірності висунутих гіпотез. Довільне речення не має смислу в даному контексті, якщо прийняття його не впливає на імовірність будь-якої відповіді, можливої в даному контексті.

Визначення аналітичності (аналітичної істинності) буде залежати від того, якою є задана мова (теорія, розглядувана як мова). Аргументи можна підшукати в наявному в *T* матеріалі і таким чином одержати їх шляхом виведення (аналіз), але аргументи можуть бути відносно *T* лише гіпотезами, для встановлення істинності яких потрібні ще додаткові факти. Розвиток теорії *T* полягає у переформулюванні таким чином, щоб максимальне число емпірично встановлених істин одержувалось шляхом виведення з теорії *T*.

З точки зору логіки обґрунтуванням пропонованої схеми розуміння і доказу може служити конструктивна або інтуїціоністська семантика, основи якої закладено А. М. Колмогоровим. Загальнофілософську схему пізнання як систему запитань і відповідей обґрунтовували в наш час М. М. Бахтін та Р. Коллінгвуд. Запропонований підхід дозволяє переглянути погляд на загальну теорію знаків — семіотику — як на сукупність трьох дисциплін: семантику, синтаксис і прагматику, що стала традиційною після узагальнюючих праць Чарлза Морріса.

Згідно з Серлем, існує п'ять і тільки п'ять видів комунікації, якщо виходити з їх іллокутивних цілей. Три з них можна об'єднати в один, оскільки в них йдеться про силові виміри комунікації. Прагматичний вимір об'єднує всі можливі “сило-

ві”, сугестивні типи контекстів — декларативи, комісиви та директиви — в одному. Вираз “Присягаюсь!” можна розуміти як констатацію факту присяги, і тоді він належить до когнітивної комунікації та оцінюється на істинність/хибність. Але якщо проголошення його означає урочистий акт присяги, це вже буде оператор, що надає певної морально-юридичної сили висловленню (перформативи). Оператори “зобов’язуюсь”, “обіцяю”, “згоден” (за Серлем, комісиви) тощо зобов’язують суб’єкта (мовця) зробити щось, а слова “прошу”, “вимагаю”, “пропоную” тощо змушують об’єкта дії до певних вчинків. Можна, звичайно, розглядати вказані комунікативні акти як способи спілкування, описувані логікою за допомогою операторів, що містять істиннісні оцінки. Однак у вихідному пункті міркування прагматичного типу спираються на щось зовсім інше. В інтуїції така система координат завжди існує: це — оцінки на “добро” і “зло”. В правових документах кожної епохи і кожної нації кожній девіації поведінки ставиться у відповідність певна міра покарання. Саме в цій площині конструюється головна антиномія “практичного розуму” (Кант), що породжується проблемою відносності добра і зла.

Включення в коло розглядуваних аналітичною філософією проблем аналізу “силових” видів комунікації дозволяє зробити більш прозорою проблему добра і зла, розрізнення методів, припустимих і неприпустимих в міжлюдському спілкуванні.

Предметом, який оцінюється у прагматичному вимірі, є вчинок. Для оцінки прагматичних контекстів дії проведено аналогію з екстенціональним та інтенціональним виміром в когнітивній комунікації. З екстенціональної точки зору вчинок оцінюється за його наслідками. Смысл вчинку є сукупність подій, що стали або стануть його наслідками. Множина подій-наслідків, можливо, безконечна, що зробило б задачу його оцінки нерозв’язною. Однак з часом наслідки вчинку, так би мовити, вгасають в результаті взаємодії з іншими наслідками, і в певному наближенні це дозволяє вважати ланцюг наслідків кінцевим. Припускається, що до наслідків дії (вчинку) відносяться події, добрий чи злий характер яких (значення для конкретних людей) ясне без усяких коментарів. З екстенціональної точки зору два вчинки мають одне і те ж значення, якщо їх наслідки співпадають.

Наближення оцінок дії до прийнятих в аналітичній філософії визначень об’єму і змісту (екстенціоналу і інтенціоналу) мовних виразів дозволяє більш точно поставити питання про відносність добра і зла. Якщо рівноцінними є два вчинки, наслідки яких співпадають, то не має значення, яка мотивація дії та які засоби обрано для досягнення мети (принцип “мета виправдовує засоби”). Таким чином, оцінка вчинку за його наслідками відкриває двері для жорстокості і нелюдськості, виправдовуючи аморальність і беззаконня вимушеною (“розумною”) необхідністю. Така оцінка є релятивістською, оскільки вона повністю залежить від контексту дії.

З інтенціональної точки зору оцінка події (вчинку) полягає у співвіднесенні її (його) з певною цінністю або з нормою, що її (оцінку) виражає. Норми, якими керується дівець, передують досвідові кожного окремого індивіда і в цьому розумінні є апіорними і позачасовими.



Релятивність моральнісних норм є фактом історії культури, існує вона і в сьогодні. Але слід зазначити, що є сьогодні й норми-мотивації, й норми-заборони, які формулюються в міжнародному праві таким чином, що порушення їх не виправдовується жодними особливими умовами. В російській культурній традиції проблема “меншого зла” іноді називається “проблемою Достоевського”. Тут ми бачимо проблему мети і засобів, яка займала таке значне місце в історії людської думки: в філософії — як проблема добра і зла, в теології — як проблема теодицеї. З цією проблематикою пов’язані дослідження таких феноменів історії культури, як дарування і обов’язок. Визначення ментальності різних народів і різних епох вимагає розуміння моральнісно-правових структур, характерних для кожного суспільства.

Проблема оцінки дії полягає у виборі критеріїв, за якими слід ранжувати дії за шкалою “добро” і “зло”. Варто зазначити спробу Канта ввести раціональні критерії в моральнісний світ. Один і той же вчинок дається одній людині без моральнісних зусиль, а іншій — з напруженням волі. В чомусь ця зазначена Кантом обставина аналогічна визначенню вартості товару Смітом і Марксом: для обох, як і для Канта, вартість (цінність) визначається “згустком праці”, тільки у Канта це — згусток духовних сил, а у Маркса — згусток (затрати) попередньої фізичної і інтелектуальної праці. Уже поверхові аналогії показують, наскільки значущими є ті проблеми, що потрапляють таким чином в галузь прагматики.

Оглядаючи динаміку дискурсів людського буття, ми стихійно чи свідомо керуємося певними категоріями при аналізі як глибокої давнини, так і сучасності. При цьому певне занепокоєння виникає вже тому, що ми користуємося сучасними за-

Важливо усвідомлювати, що існують такі суспільні норми, дотримуватися яких обов’язково за будь-яких умов, незалежно від матеріальних і духовних затрат, скільки б це не коштувало людині.

гальними поняттями для характеристики культурних феноменів, що, можливо, принципово повинні характеризуватися в інший спосіб. Але як інакше порівнювати різні цивілізації та різні епохи?

Радянська традиція заносить нас на «систему категорій», яка в марксистській філософії повинна була відтворити на новій основі гегелівську систему,

«матеріалістично переробивши» її. Критики марксизму давно зазначили, що це, власне, навіть не гегельянство, а аристотелізм у його новому обличчі. Обговорення проблеми культурних універсалій по суті почалося у нас із дискусій навколо «категорій середньовічної культури», ініційованої працями А. Я. Гуревича. Дискусії продовжуються і нині. Вони тільки сполучилися з обговоренням проблематики, висунутої лідерами «постмодерну».

Сучасні історичні та історико-культурні дослідження можна розглядати саме як *тексти* поряд із тими текстами документів та свідчень, що є предметом обговорення (Рікер). Релятивізація поняття «історичне дослідження», включення історичного дослідження до широкого кола текстів разом з його об’єктами знецінює всі зусилля історика знайти «справжній смисл» минулого. Написані ними праці перетворюються на «тексти поміж текстами», які вимагають нових текстів-аналізів і так далі до безконечності.

Логік міг би заперечити, що завжди слід розрізняти мову і метамову. До подібних застережень не дуже прислухаються гуманітарії, і вони мають певну рацію, оскільки в «нормальному» соціогуманітарному тексті неможливо виділити всі мовні прошарки за принципом «мова — метамова», та й ідеться не про мову, а про тексти. Істотнішим видається розрізнення не тільки текстів і метатекстів, а й відповідних дискурсів.

Тексти, які можна віднести до одного дискурсу, будуються за принципом прихованого цитування. Відкрите посилання на засвоєні масовою культурою твори минулого (пряме цитування) в художній культурі рідке, але неявним чином образність, створена попередниками, є базисом, на якому будується кожен твір. Попередня культура творить художній *простір*, в якому розгортаються нові й нові твори. Коли прямого цитування немає, а зрозуміти твір можна лише в просторі попередньої культури, художня культура набуває особливої тонкості і вишуканості; досить послатися на «Мертві душі» Гоголя, створені в просторі «Божественної комедії» Данте, чи на «Улісс» Джойса, що розгортається в просторі «Одіссеї» Гомера. В літературі «постмодерну» вже класичним став приклад «Імені рози» Умберто Еко. Тексти з багатоповерховим простором подібного роду ще чекають свого загально-культурологічного аналізу.

Однак, чи належить такий текст до художніх творів, а чи до есеїстики, він не претендує на когнітивні цілі. Ніхто не використовував Данте тому, що Данте «істинний». Цілком інша справа, коли тексти письменника стали предметом наукового аналізу. Аналітик, якщо це не псевдовчений, зобов'язаний доводити свої твердження так само, як це буває в усіх інших випадках у когнітивному дискурсі. Включення в науковий текст попередніх здобутків тут не є прихованим цитуванням: явні чи неявні цитації творять щоразу новий простір, тоді як наукові твори пишуться в утвердженому просторі або відкрито, з явно вираженими умовами творять новий простір. У будь-якому випадку збереження когнітивного характеру дискурсу вимагає застосовності критеріїв істинності до кожного твердження, побудованого в даному просторі.

Таким чином, коли ми здійснюємо не нову побудову в експресивному вимірі, скажімо, в художній творчості, а теоретичний аналіз з претензією на істинність його результатів, нас не повинно турбувати, якими категоріями ми при цьому користуємося. Реконструювавши *правильно* культурну епоху, ми завжди віднайдемо в ній не тільки окремі понятійні «вузли», але й *цілісність*, де поєднана ментальність людей з пануючими в еліті ідейними конструкціями.

Чи виявляться тут суцільні лінії, що поєднують епохи? Це — питання емпіричного дослідження. Так, поняття «свобода» сьогодні належить до центральних понять найрізноманітніших національних культур і в різноманітних галузях та дискурсах. Як було показано, в різні епохи і в різних культурах це поняття, навіть явно не виражене, завжди відіграло важливу роль. З іншого боку, давно втрачено універсальний зміст понять (уявлень) про *cure* і *varene*, що в архаїчних культурах були важливим кулінарним кодом. Відновлення цього змісту є цілком досяжною метою досліджень «археології смислів».

Для історика реконструкція давньої ментальності є передумовою правильного пояснення минулого, а разом з тим і сучасного. Не дуже це завдання відрізня-

ється від тих, що ними заклопотана філософія природознавства. Адже, як ми можемо твердити в результаті багатолітніх спроб розв'язати проблеми, поставлені наукою ХХ століття, йшлося по суті не про виявлені наукові помилки минулого. Внаслідок критицизму кінця ХІХ — першої половини ХХ століть не була по суті викинута жодна *доведена* раніше істина, наука не пожертвувала жодною здобутою нею формулою. Радикально мінялося *розуміння* прийнятих істин.

В науці про природу формальні математичні конструкції набагато переважають концептуальні побудови. В науці про людину ми ще тільки вчимося будувати формальні конструкції. Можливо, вони ніколи й не будуть такими самодостатніми, як у природознавстві. Тим не менш труднощі в розумінні мотивів дій наших предків порівнянні з труднощами встановлення смислу досягнень теоретичного природознавства.

Не буде великим перебільшенням, якщо ми пов'яжемо ці проблеми з великим завданням знайти порозуміння між людьми різних культур і цивілізацій, що населяють нашу планету.

# Зміст

|  |     |
|--|-----|
| Передмова. Мирослав Попович: філософія свободи. <i>Н. Вяткіна</i> .....            | 3   |
| <b>Частина 1. Семіотика Києва</b>  |     |
| <b>Часть 1. Семіотика Києва</b>  |     |
| Древний Киев — столица Руси .....  | 11  |
| <b>Частина 2. Україна в системі європейських цінностей</b>                         |     |
| <b>Часть 2. Украина в системе европейских ценностей</b>                            |     |
| Іван Котляревський та його «Енеїда» .....  | 115 |
| Микола Гоголь .....  | 124 |
| Петро Могила .....   | 131 |
| Князь Рєпнін .....   | 134 |
| «Історія русів» і Новгород-Сіверський гурток .....                                 | 141 |
| Чернігівський гурток Барановича .....  | 154 |
| Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів<br>«раннього Модерну» ..... | 163 |
| Образ малоросса в русской памяти .....   | 179 |
| Образ великоросса в украинской исторической памяти .....                           | 191 |
| Гуманізм Шевченка .....  | 211 |
| Спадщина Михайла Драгоманова .....   | 227 |
| Вернадський .....  | 232 |
| Петлюра .....  | 235 |
| До 70-річчя Івана Дзюби .....  | 256 |
| Євген Сверстюк .....   | 260 |
| Квіти Катерини Білокур .....   | 264 |
| <b>Частина 3. На тлі світової культури</b>   |     |
| <b>Часть 3. На фоне мировой культуры</b>   |     |
| Гуманізм .....   | 269 |
| Альбер Камю .....  | 272 |
| Бердяєв .....  | 277 |
| Об Андре Мальро .....  | 284 |
| Вступ до роздумів Мераба Мамардашвілі .....  | 294 |
| Джордж Оруелл .....  | 298 |
| <b>Частина 4. Дискурс культури: макро- і мікрвиміри</b>                            |     |
| <b>Часть 4. Дискурс культуры: макро- и микроизмерения</b>                          |     |
| Чи бути лібералам в Україні? .....   | 305 |
| Ліберальні цінності, або Роздуми біля парадного під'їзду Європи .....              | 310 |

|  |     |
|--|-----|
| Інтуїтивні уявлення про ментальність.....                  | 318 |
| Національне питання в країні «розвинутого соціалізму»..... | 339 |
| Модерн і Постмодерн: філософія і політика.....             | 346 |
| Мораль і політика.....                                     | 366 |
| Розум і свобода.....                                       | 369 |
| Філософія свободи.....                                     | 377 |
| Розум, етика, політика.....                                | 382 |
| Фаустівський дух.....                                      | 386 |

## **Частина 5. Нариси з аналітичної філософії**

### **Часть 5. Очерки по аналитической философии**

|  |     |
|--|-----|
| Відкрите суспільство.....  | 397 |
| Мисль—слово—дія.....   | 402 |
| Знакові системи в соціальному контексті.....                                       | 412 |
| Наука как часть культуры.....  | 419 |
| Место Львовско-Варшавской школы в аналитической философии<br>XX века.....          | 423 |
| Логико-методологический анализ языка науки и проблемы<br>представления знания..... | 433 |
| Аналитическая философия как эмпирическое исследование.....                         | 441 |
| Опыт анализа языка дедуктивных наук и современная гуманитария.....                 | 457 |
| Логіка і дія. Культурні універсалії.....   | 464 |
| Логіка пізнання і логіка дії.....  | 485 |
| Злочин і кара.....   | 509 |
| Замість висновків. Проблема культурних універсалій.....                            | 517 |

*Громадсько-політичне видання*

Серія «Великий науковий проект»

**ПОПОВИЧ**

Мирослав Володимирович

**ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ  
ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ**

*(Українською та російською мовами)*

Упорядники:

*Артюх Лідія Федорівна*

*Вяткіна Наталія Борисівна*

Головний редактор *О. В. Красовицький*  
Відповідальна за випуск *Л. І. Вакуленко*  
Художній редактор *О. А. Гугалова*  
Технічний редактор *Г. С. Таран*  
Комп'ютерна верстка: *В. А. Мурликін*  
Коректори *Н. М. Гапон, Р. Є. Панченко*

Підписано до друку 16.07.18. Формат 70×100 1/16.  
Умов. друк. арк. 42,57. Облік.-вид. арк. 43,48.  
Тираж 2000 прим. Замовлення №

ТОВ «Видавництво Фоліо»  
вул. Римарська, 21А, м. Харків, 61057  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
ДК № 5244 від 09.11.2016  
Сайт та інтернет-магазин видавництва:  
[www.folio.com.ua](http://www.folio.com.ua)  
Електронна адреса:  
[market@folio.com.ua](mailto:market@folio.com.ua)

Надруковано з готових позитивів  
у ТОВ «Видавництво Фоліо»  
вул. Римарська, 21А, м. Харків, 61057  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
ДК № 5244 від 09.11.2016