

# Дух і Літера

ОСОБИСТІТЬ: ВАСИЛЬ ГРОССМАН

ЕТОС

ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТРАВЕРЗИ

КИЇВСЬКЕ КОЛО

ДІАЛОГ

СОФІЯ–ЛОГОС

СВІДКИ ЕПОХ

КИЇВ

2010

Національний університет  
“Києво-Могилянська Академія”



# Дух і Літера

№ 21

КИЇВ

Національний університет "Кієво-Могилянська академія"  
Центр європейських гуманітарних досліджень

Збірка наукових статей із проблем філософії культури, історії філософії; соціальної філософії, філософії історії; онтології, гносеології, феноменології; філософської антропології, логіки, етики, естетики; філософії науки та освіти; релігієзнавства, теорії та історії культури.

**Редакційна колегія**

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

**Редактори:** Костянтин Сігов, Леонід Фінберг

**Редакція**

Вчений секретар:	Олексій Сігов
Літературне редагування:	Валерія Богуславська
Коректура:	Тамара Гуменюк
Художнє оформлення:	Ірина Пастернак
Комп'ютерне макетування:	Юрій Кореняк

Видання здійснене за підтримки Посольства Франції в Україні та  
Французького культурного центру

## ЗМІСТ

### ОСОБИСТІТЬ: ВАСИЛЬ ГРОССМАН

Від редакції .....	5
<i>Анн-Марі Пеллетье</i> . Проти мерзенності сила доброти .....	7
<i>Алексіс Берелович</i> . Тоталітарні системи у Василя Гроссмана .....	25
<i>Мішель Парфенов</i> . Радикально неприпустиме. Від “Чорної книги” до “Життя і долі” .....	41
<i>Іван Дзюба</i> . Той, хто сказав “заборонені слова” .....	48
<i>Віктор Малахов</i> . Василь Гроссман: правда гіркоти .....	75
<i>Володимир Панченко</i> . Василь Гроссман і “біси”. Опозиція “свобода – неволя” в повісті В. Гроссмана “Все тече” .....	83
<i>Людмила Димерська</i> . Томас Манн і Василь Гроссман: уроки сповідальної літератури. “Культура совісті” і принцип іманентності .....	93

### ЕТОС

<i>Іван Дзюба</i> . Микола Шлемкевич .....	121
<i>Микола Шлемкевич</i> . Передісторія галичанства .....	165
Форми руїни .....	183
Соборне зрівняння .....	199

### ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТРАВЕРЗИ

<i>Марк Саньоль</i> . На межі Європи: Чернівці біля Садгори .....	203
---	-----

### КИЇВСЬКЕ КОЛО

<i>Василь Зеньковський</i> . XVIII століття. Злам у церковній свідомості. Філософія Г.С. Сковороди .....	228
---	-----

*Світлана Кузьміна.* Філософія виховання Василя Зеньковського  
і Київська академічна традиція XIX – початку XX ст. . . . . 254

## **ДІАЛОГ**

*Лариса Владиченко.* Ідея “релігійного” діалогу як сфери  
взаємовідносин між Богом і людиною у  
творчості Мартіна Бубера . . . . . 280

## **СОФІЯ-ЛОГОС**

*Ольга Седакова.* Апологія раціонального.  
Сергій Сергійович Аверинцев . . . . . 297

## **СВІДКИ ЕПОХ**

*Людмила Сірик.* Етично-екзистенційні аспекти в поезії  
київських неокласиків . . . . . 313

**TABLE OF CONTENTS** . . . . . 334

## ОСОБИСТІТЬ: ВАСИЛЬ ГРОССМАН

До уваги читачів пропонуємо низку текстів, присвячених творчості Василя Гроссмана. Ці матеріали було представлено на україно-французькій конференції, що відбулася в стінах Києво-Могилянської Академії.

Нині ми намагаємося осмислити спадок століття, яке нещодавно кінчилося. Воно є таким близьким, але значну кількість його подій ми вже нездатні сприймати (часто навіть психологічно) як частину власної, невід'ємної від нас історії. Проблема ускладнюється тим, що ми звикли ставитись до багатьох минулих подій, до людей, які це минуле уособлюють, як до чогось, що не потребує зайвої, додаткової уваги (хоча велике питання, чи може така увага бути зайвою...). Вони ніби поруч із нами, але така уявна близькість, на превеликий жаль, межує з байдужістю, і це заважає оцінити їх. Все це, безперечно, стосується і Василя Гроссмана.

Французькі колеги надали нам чудову нагоду разом осмислити спадщину нашого великого сучасника. З одного боку, Анн-Марі Пеллетье, Алексіс Берелович і Мішель Парфенов запропонували своє бачення різних аспектів життя і творчості Василя Гроссмана. З іншого, їх приїзд до Києва став нагодою висловитися та вступити в діалог для українських вчених: Івана Дзюби, Віктора Малахова і Володимира Панченка. Дуже важливо, щоб їхні голоси було почуто. Адже, як висловилося Анн-Марі Пеллетье про твори Василя Гроссмана: «Читаю, і в мене, звичайно, виникають запитання і занепокоєння, які стосуються всіх нас. Запитання і занепокоєння притаманні початку ХХІ-го століття, над котрим тяжіє страшне минуле, якого неможливо позбутися. Відтак, моє читання супроводжується уважним поглядом на історичну роботу, яка активно ведеться нині, адже розрив між учорашнім і сьогоднішнім днем збільшується, тож постає гостріше, ніж будь-коли, потреба збирати – інколи останньої миті – сліди й свідчення про події, які стираються, про сторінки життя, які залишилися в пам'яті вже небагатьох людей, про декотрі моменти історії, коли було зроблено все, щоб про них нічого не збереглося». Із впевненістю можна стверджувати, що

читання текстів, котрі увійшли до цієї збірки, сприяє цій роботі пам'яті, породжують бажання повернутися до творів самого Василя Гроссмана. Це він одним із перших в світовій культурі описав страшні трагедії Східної Європи – злочини комунізму та нацизму – Голодомор, Голокост та ГУЛАГ. До трагедій народу – а письменник відчув їх сповна – додалися і персональні: його рукописи були в'язнями ГУЛАГу і стали відомими суспільству лише після смерті автора.

Добірку матеріалів конференції органічно доповнює стаття ізраїльського дослідника Людмили Димерської, присвячена творчості Василя Гроссмана та Томаса Манна.

Користаємося нагодою аби подякувати посольству Франції в Україні та Французькому культурному центру за сприяння в організації міжнародної конференції, присвяченої пам'яті Василя Гроссмана, та за підготовку текстів доповідачів.

*Редакція часопису*

**Анн-Марі ПЕЛЛЕТЬЄ**

## **ПРОТИ МЕРЗЕННОСТІ – СИЛА ДОБРОТИ**

Починаючи роздуми, які я хотіла б запропонувати під цією назвою, мушу спочатку позначити місце творів Василя Гроссмана у моєму сприйнятті літератури взагалі, сказавши кілька слів про особисту історію, яка стосується даної теми. Насамперед, маю зазначити, що я говоритиму не як спеціаліст зі слов'янської літератури, яким я не є... Я знайомлюся з цією творчістю через французькі переклади, що їх нам надають Алексіс Берелович, Софі Бенеш, Люба Юргенсон та ще кілька інших перекладачів. Як і багато французьких читачів, які не знають російської мови, я прийшла до Гроссмана завдяки Емманюелю Левінасу, коли він видав свою працю "За часів націй"<sup>1</sup>. Користуючись порадою, яка впливала зі схвильованої пошани, що її французький філософ складав російському письменникові, я почала читати "Життя і доля", а також "Все тече"<sup>2</sup>, перейнявшись водночас професійним інтересом до письма й літератури у постійному пошуку відповіді, намаганні зрозуміти бодай що-небудь у карколомному катаклізмі, що стався у ХХ-му столітті в житті людства, а саме: виникнення двох полюсів – СРСР і нацистської Німеччини. Читаю, і в мене, звичайно, виникають запитання і занепокоєння, які стосуються всіх нас. Запитання і занепокоєння притаманні початку ХХІ-го століття, над котрим тяжіє страшне минуле, якого неможливо позбутися. Відтак, моє читання супроводжується уважним поглядом на історичну роботу, яка активно ведеться нині, адже розрив між учорашнім і сьогоднішнім днем збільшується, тож постає гостріше, ніж будь-коли, потреба збирати – інколи останньої миті – сліди й свідчення про події, які стираються, про сторінки життя, які залишилися в пам'яті вже небагатьох людей, про декотрі моменти історії, коли було зроблено все, щоб про них нічого не збереглося. З цієї точки зору важко недооцінити нещодавно перевидану монументальну збірку Рауля Хілберга "Винищення євреїв Європи", велику працю Данієля



Блатмана з документами варшавського гетто, зібраними Рінгельблюмом<sup>3</sup>, або недавню публікацію у Франції записів тих, хто вцілів від зондеркоманд, під назвою “Голоси під попелом”<sup>4</sup>, чи показ у Парижі 2005 року фільму Гійома Московіца “Бельзец”, що нагадав про вбивство, скоєне в цій глухій місцевості Польщі, про вбивство не тільки людей, а й самої пам’яті. Визначною в цьому сенсі є праця, що вийшла зусиллями Жоржа Соколоффа під назвою “1933. Чорні роки”<sup>5</sup>, де зібрані спогади останніх, ще живих свідків Голодомору в Україні. У багатьох аспектах видані останніми місяцями французькою мовою “Військові оповіді та начерки” Василя Гроссмана<sup>6</sup> відповідають цій самій потребі збирання й зберігання документів. Не можна заперечувати, що нам необхідна історія й історики, щоб пам’ять наша не стиралася та, врешті-решт, не ставала марною.

### *Історія та домисли*

Менше з тим, ця робота зі збирання документів та проведення історичного аналізу не здатна вичерпно представити й охопити всю реальність. Історик не може сказати все. До деякої міри інформація, яку він подає, примножує запитання і навіть, коли йдеться про цей винятковий період, надмірно їх загострює. Саме це визнавав історик Франсуа Фюре, коли казав, що не вірить “жодної миті в те, що історики можуть вичерпати таємниці ХХ-го століття”. Ці “таємниці” повертають нас до нескінченних та нав’язливих питань. Питань насправді вирішальних, тому що вони є найголовнішими: що ж таке наша цивілізація, якщо вона здатна спричиняти стільки страждань? Що ж таке є наша цивілізація, якщо вона здатна стерпіти стільки страждань? Чи як ми пов’язані сьогодні пам’яттю про це? Що робити зі злом, перед лицем зла, яке виявляється невблаганним перед думкою? Чи слід говорити про нього, конче *змусити* його *заговорити*? Чи слід залишити слово іншим голосам, тим, яких зло хотіло би знищити? Як можна пережити в глибині свідомості цю таку близьку нам історію? Чи не є нігілізм долею спадкоємців ХХ-го століття, якими ми є?

Перед лицем цих складних запитань естафету має підхопити слово філософа, але також і слово письменника чи поета. Ось чому ми повинні перечитати Мартіна Бубера, який ставить запитання стосовно того, що він позначає як “зникнення Бога”, а також Пауля Целана, котрий прагне проникнути в таємницю мови, яка була мовою як Гете, так і Гітлера. Потрібно перечитувати Шаламова, щоб відчутти абсолютну втрату, яку

пережили політв'язні Колими. Треба знову і знову звертатися до поезії Аврома Суцкевера, щоб від Вільнюського гетто не залишився тільки попіл, на який його перетворили кати. Можливо, також доведеться знову пройти крізь хвилюючу оповідь Цві Коліца, щоб розповісти правду про останні години Варшавського гетто. Саме в такий спосіб ми маємо читати й перечитувати Василя Гроссмана. Потрібно прочитати “Життя і долю”, щоб Сталінградська битва знову стала тим, чим вона була, звільнившись від пишномовних абстрактних викладів історії. А також потрібно прочитати “Все тече”, щоб Голодомор 30-х років в Україні став реалією нашого світу, а не лише однією з рубрик сталінської хронології. Коли події породжуються маячними ідеями, нам конче потрібно, щоб правда історії лунала на найрізноманітніші голоси. Саме тому особистість та життєвий шлях Василя Гроссмана – журналіста та письменника – є такими повчальними.

Ми знаємо, що як військовий кореспондент у Сталінграді, Варшаві, Треблінці, Берліні та співробітник газети “Красная звезда”, він був свідком людських катастроф, спричинених тоталітаризмом першої половини ХХ-го століття: разом з І. Еренбургом переймався упорядкуванням “Чорної книги”, покликаної свідчити про винищення нацистами євреїв Радянського Союзу. Щодо Голодомору, великого голоду, спланованого Сталіним в Україні, то Гроссман був його свідком в інший спосіб, а саме – відвертаючи очі від навколишнього жаху, як це робило багато його сучасників. Хоча й не до такої міри, щоб назавжди забути той образ страждання, що благально волав до нього на далекій станції Конотоп колись тоді, у тридцяті роки.

Проте передусім Василь Гроссман є письменником, тобто людиною, яка вірить у можливість написаного слова й літератури. Він дуже добре розумів, що, врешті-решт, тільки писемна творчість здатна зберегти складність реального, його цілісність, як це робить життя, на відміну від дискурсу аналізу, який роз'єднує чи протиставляє. Пригадаймо, що цю думку прекрасно виклав у теорії Поль Рікер через поняття “живої метафори”. Філософ наділяє літературу здатністю вхопити ту глибину реального, яка не піддається опису через слова хроніки чи спекулятивного дискурсу<sup>7</sup>. Адже справжній роман – той, що виявився вдалим, – це не реалістичний відбиток світу, а його подвійне зміщення через створення світу вигаданого, він є тією активною й плідною метафорою, яка дозволяє бачити те, чого не видно напряму. Вимисел, таким чином, є призмою, в якій виникають рельєфи і невідомі фарби, крізь яку проходять відкинуті, заперечувані або гнані

істини. Саме це відбувається в романах і повістях Василя Гроссмана: вони дають змогу бачити більше, краще й далі, показують, як дістатися таємниці життя, яку відкидає або чавить ідеологія. Виходячи за межі спрощення героїчного чи мерзенного, ці твори знову ставлять насправді великі питання, що є предметом конфлікту в особистому житті і в колективній історії: конфлікту правди й брехні, свободи й поневолення. Зрештою, конфлікту добра і зла, а в перспективі – питанням про людяність людини.

Щоб окреслити предмет цих роздумів, зазначимо, що читати Гроссмана – це бачити, як у новий спосіб відтворюється жахлива хроніка ХХ-го століття, як наші знання підкріплюються та виходять за межі фактичного історичного дискурсу. Читати Гроссмана – це, насамперед, бачити, як перед нами знову виринає певний *світ*, світ конкретного життя там, де ідеологія хотіла би нав'язати вбивчу логіку абстракції. Отже, це означає творити пам'ять історії століття через історію *плоті* чоловіків і жінок, життя яких і було цією історією. Більше того, це означає творити пам'ять, парадоксально визнаючи за *приниженою плоттю* роль останнього притулку людяності. Читати Гроссмана – це бачити *джерело цієї людяності*, доходячи аж до жіночих і материнських витоків ніжності. Нарешті, через його твори ми дістаємося того, що я особисто визначаю як “глибинну історію” – історію іншу і, можливо, більш вирішальну, ніж та, яку фіксує колективна пам'ять і пам'ять істориків. Саме цим ми опираємося шантажеві зла, що нав'язується як істина в останній інстанції. Отже, книжки Гроссмана ведуть нас до глибоких рефлексій... Ці мої роздуми треба сприймати як суто алюзійні. Мені б хотілося лише вказати на деякі ґрунтовні речі, що пов'язуються з такими творами з огляду на умови, в яких ми живемо. Показати, як ці твори потужно демонструють те, що “може” література, коли вона своїм особливим поглядом дивиться на цей “занадто потужний для думки катаклізм”<sup>8</sup>, про який говорить Левінас, пишучи про трагедії ХХ-го століття. В наступних рядках мені б хотілося повернути увагу до певних рис цього “особливого погляду”.

### ***Правда життя проти абстрактних домислів***

Ми маємо відштовхнутися від банальної констатації: світ, в якому жив Василь Гроссман, був найвищою мірою в багатьох аспектах світом усепереможної абстракції. Насамперед він був таким, тому що ХХ-е століття просто змінило вимір історії планети. Історія стала

світовою. Тепер уже стикаються не просто народи, а “блоки” масштабу цілих континентів, блоки, що виникають унаслідок накресленого наперед об’єднання більш-менш зрозумілих альянсів. Теперішня статистика руйнує кордони мислимого, того, що можна собі уявити. Вона рахує людей сотнями тисяч, мільйонами чоловіків і жінок, яких мобілізують, переміщують, знищують. Відриваючи в такий спосіб події від реальності, вона надає свідомості можливість легше позбуватися тягара ганьби, що несе в собі життя світу. Цьому значною мірою сприяє небачений вибух технічних можливостей, якими супроводжується ця зміна виміру. Відомо, що під час війни та здійснення геноциду широко використовувалися винаходи і відкриття науки. До того ж великі ідеології, що заволоділи історією століття, прагнуть не тільки всесвітнього панування, а й роблять це в ім’я низки вбивчих та спрощених абстракцій. Реальне тут вичерпується в схематизмі “тоталітарної людини” під знаком раси, в іншому разі Партії, в протистоянні пролетаря і власника, єврея та арійця<sup>9</sup>. В горнилі історії киплять просвічені “маси”, ведені псевдомесіанською силою Партії. Гірше того, можливо, хтось говорить про “всесвітнє братерство”, “дружбу народів”, “дух товарищескості”, щоб приховати за альтруїстичною риторикою страшні діяння з поневолення та винищення<sup>10</sup>.

Власне, починаючи з 50-х років, Василь Гроссман пише свої твори на тлі трагедії вбивства реальних людей, що скоюється в ім’я міфу фіктивного універсализму. Він бореться проти цієї абстракції під постійним тиском історії, де присутні величезні маси безневинних, убитих в ім’я Партії чи фюрера: маси, вивезені “внікуди”, на Колиму, безліч людей, вкинутих у газові камери й крематорії нацистських таборів смерті. Протест Гроссмана виявляється через героїв романів, які виразно показують і викривають винищення людства через абсолютне насильство, породжене запереченням окремої особистості. Або в більш тонкий спосіб – через абстракції науки, цієї “омани”, як її називає Штрум, учений з “Життя і долі”, який викриває її як найкращий спосіб замаскувати “божевілля і жорстокість життя”<sup>11</sup>. До того ж протест письменника проти людинобивчої абстракції відчутний на всіх сторінках його твору, що надає форми – зрозуміло, письмової, – переконанню, висловленому вже з перших рядків цього роману. А саме:

“Серед мільйонів російських домівок немає і не може бути двох зовсім однакових. Кожне життя неповторне. Однаковість двох

людей, двох кущів шипшини немислима... Життя стає неможливим, коли насильно стирають відмінності й особливості”<sup>12</sup>.

Цю істину оприявнює на свій манір повість “Авель, шосте серпня”, темою для якої послужило бомбардування Хіросіми<sup>13</sup>. Позбавлена людських почуттів, досконала техніка американської авіації в нальоті на Японію неначе остаточно поклала край етичним принципам. За єдиним винятком, і це слід мати на увазі, адже оповідь Василя Гроссмана прагне повернути в цей чітко позначений відрізок часу й простору, вочевидь уже підпорядкованим лише машинному програмуванню, цілий світ реального людства, яке він закликає до етичної відповідальності. Цей світ – побіжна згадка про звичайне обличчя безіменної офіціантки, це пересічна доля маленького японця, котрий у день катаклізму “не встиг зрозуміти, що відбувається”. Це також уривчасті спогади дитинства, що спадають на думку солдатові Джозефу Конору, якому було наказано скинути бомбу на Хіросіму. Всі ці речі надзвичайно маленькі, нічого не важать у масштабі історії, але всі вони вказують на фундаментальну й істотну правду існування. Правду зовсім іншого стибу, ніж розрахунки, стратегії, співвідношення сил, які склали тло історії світу, того 6 серпня 1945 року. Правду, яка мовчазно протиставляє свій гучний протест усім доказам штабів та виправданням історії.

Слід також згадати в тому ж таки контексті, а, можливо, ще й в ширшому, надзвичайний розділ “Життя і долі”, де описаний один із членів зондеркоманди на ім'я Наум Розенберг. Ми тут по-справжньому впритул торкаємося смерті, проникаємо в найбільш нещадну бухгалтерію. Сторінка насичена безкінечним переліком: кількості спалених сіл, траншей з трупами, кількості тіл, скинутих у ті траншеї – смертельні темпи, яких слід дотримуватись. Василь Гроссман позиціонує себе в цій крайності. І там, де вже не лишилося нічого, крім мерзенності, байдужості, він відтворює присутність реальних людей. Через наляканий і жахливий голос Розенберга з купи скинутих один на одного трупів вбачаються люди: “Мати з трьома дітьми, двоє хлопчиків, старший мав іти до школи, дівчинка, очевидно 39-го року народження...”. Спогад про Голду, “яка була на шостому місяці вагітності, коли її вбили”, пронизує його пам'ять. Так ті, з кого нацисти хочуть зробити просту бухгалтерію, відмінувавши їхні життя від людства, знову включаються в перелік, що його неголосно веде людина з зондеркоманди, “вбитим чоловіком, страченим хлопчиком, страченим старим”<sup>14</sup>.

І саме цей погляд Гроссмана є основним для іншої надзвичайної сторінки з “Військових зошитів”. Він пише, як потрапив у Казари – місто, знищене після проходження ним нацистів. У приголомшливому переліку він проводить перед читачем усіх, кого більше немає, і хто ще вчора був живий, займався кожен своїми справами у строкатому житті, де кожний є тим, ким він є, іншим, ніж його сусід:

“Вбиті старики, ремісники, майстри, знані своїм умінням: кравці, капелюшники, чоботарі, лудильники, ювеліри, малярі, кушніри, палітурники, вбиті старі робітники, вантажники, телі (...), вбиті лікарі, дантисти, хірурги, гінекологи (...), вбиті шкільні вчительки, кравчині, вбиті бабусі, які вмiли плести шкарпетки і пекти смачні пиріжки, варити бульйон і готувати штрудель з горіхами та яблуками...”<sup>15</sup>.

Тощо, тощо..., якщо можна так висловитись, адже своєю оповіддю Гроссман якраз і викриває абсолютну непристойність будь-якого “тощо”, яке зводить неповторність окремого життя до певної загальної категорії, до переліку живих та мертвих, як це робиться у підсумкових підрахунках адміністрації таборів чи за застосування комуністичного поняття “маси”. Потрібно ж, навпаки, знайти час і сили окинути все це поглядом, який бачить деталі, який бодай на мить повертає мертвим неповторність живих, таких, якими вони були. Потрібно точно виміряти скоєні злочини. Саме в цей спосіб ми повертаємо мертвим гідність бути людьми, гідність, яка їм належить, і яку в них відібрали<sup>16</sup>.

### *Вшанування плоти*

Те, що характеризує погляди Василя Гроссмана, може бути представлене ще й словом, яке сучасна філософія – філософія Емманюеля Левінаса та Мішеля Анрі – полюбляє аналізувати й ілюструвати. Йдеться про термін “плоть”, який слід розуміти як реальність людини, вкорінену в тіло, зі своєю генеалогією, історією, існування якої подає знак чомусь несьогосвітньому, таємниці, яка надходить здалеку. Е. Левінас чітко окреслює це, коли стверджує, що “надчутливість є сутністю плоти”. Проте, виявляється, що для цієї “плоти”, яка занадто абстрактно позначається своїм ім’ям, властиво бути по-справжньому пізнаною тільки тоді, коли вона розповідає про себе. Ось чому її так легко відчуту й розпізнати в оповіданнях

про звичайні людські життя, які часто зустрічаються на сторінках творів Василя Гроссмана.

Так, “плоть” проявляється там, де живе той чи інший чоловік або жінка, де вони прив’язуються одне до одного, кохаються, будують плани, наштотвхуються на плани інших, стикаються з життям, таким, як воно є, а отже, заздять суперникам, шось затівають проти нього, прагнуть реваншу. Власне, в душі кожного існує ця суміш щедрості і агресивності, самовідданості та байдужості, свободи та поневолення, нерозривно пов’язаних між собою, з тим чи іншим акцентом, залежно від особистості та обставин. Плоть – це знову ж таки людина, яка страждає, маючи мрію про щастя, людина, яка вмирає, знаючи, що могла б жити.

Оповідання “Над вічним спокоєм” найбільше наближається до цієї звичайної таємниці плоті, з якої складається життя людей<sup>17</sup>. Вона кружляє довкола запитання оповідача, який спостерігає за радісною заклопотаністю живих, що відвідують мертвих: “Чому стільки людей люблять ходити кладовищами?” Поступово в розповіді проглядається начерк відповіді: просто тому, що цвинтар – це місце вічного упокоєння, місце, де розсотуються розчарування, обра́зи, де стихають буревії, які руйнували стосунки в родинах, драми, які підточували серця і псували життя. “Вічний спокій” – це життя, яке, зрештою, так важко прожити, і яке заново вибудовується в мовчанні смерті й досягає умиротворення. Так оповідач стає довіреною особою, яка поблажливо ставиться до особистих історій мертвих із кладовища. Їхні життя були радше незначущими, вони поринули в забуття, але все ж таки більшості з них вдалося гідно пройти крізь усі людські випробування. Василь Гроссман цнотливо і делікатно торкається життя, яке він бачить саме так. Він хоче, щоб ця таємниця людства не була втрачена. Крім того, він бажає, щоб цю таємницю визнали й поважали. Ось чому він з готовністю надає своє перо цьому невимовному жаху, знаючи, що:

“Душу померлої людини, її кохання та її нещастя не можна побачити, не можна підглядіти на надгробках, у написах на пам’ятниках, у квітах на могильному пагорбі. Камінь, музика, поминальний плач, молитва неспроможні передати її таємницю.

Перед святістю цієї мовчазної таємниці все нікчемне: барабани та мідні труби держави, мудрість історії, камінь монументів, лемент слів і поминальних молитов. Ось тут вона, смерть.”<sup>18</sup>

Чи слід нагадувати, що такий погляд на світ не є баченням його “в перебільшеному вигляді”? Це аж ніяк не означає підміну курйозними оповідями чи емоціями роздумів про загальнолюдські цінності. Навпаки, Василь Гроссман допомагає віднайти головну істину, а саме, що осягнення справжніх загальнолюдських цінностей можливе лише за умови поваги до окремої особистості. Ця проблематика вже наявна в Достоевського в його геніальному прозрінні з “Братів Карамазових”, коли старець Зосима згадує про знайомого лікаря, який казав йому: “...чим більше я люблю людство взагалі, тим менше я люблю людей зокрема, як індивідів (...), чим більше я ненавиджу окремих людей, тим більше я палаю любов’ю до людства в цілому”. Вже сама біографія Гроссмана свідчить про це: розкриття долі, якої зазнали євреї з найближчого оточення його родини, привело письменника до визнання душоубства та геноциду, про які він до того не знав.

### *Плоть принижених як розкриття людяності*

Ще більшою мірою у В. Гроссмана проявляється впевненість, що плоть принижених є місцем, де найкраще розпізнається людяність людини. Ця думка лунає нині у філософії Мішеля Анрі, коли він каже, що плоть, яка страждає, є місцем знання, котре перевищує всі інші<sup>19</sup>. Але так думав іще Софокл, вкладаючи в уста Едіпа в Колонні таке ствердження: “Я є насправді людиною, коли я ніщо!”. Парадоксально, але найголовніше про людяність говорить зовсім не благополучна, переможна плоть, плоть людини, яка досягла успіху, плоть переможця, а плоть принижена. Іншими словами, саме в приниженні плоть стає найбільш “богоявленою”, найбільше виявляє трансцендентність, присутню в ній.

Один з останніх творів Василя Гроссмана – оповідання “Фосфор” – посилено наголошує на цьому провокаційному переконанні. Оповідь являє собою одночасний опис життя університетських друзів. Успішне життя майже в усіх: бо хтось став відомим конструктором, видатним піаністом, академіком, розробником криголама. Крім Давида Абрамовича Кругляка – єдиного з групи, життя якого не склалося. Так і хочеться сказати: “Бідолашна людина”. Адже він уже народився нещасним, завжди був першою мішенню для глузування, як багато хто з інших, потерпав від життя аж до несправедливого засудження та заслання у табір. Проте основною метою “Фосфору” є не розповідь про нещастя. Крізь оповідання про



бідолашне життя Кругляка червоною ниткою проходить мовчазна історія вірності, співчуття, незмінна увага до інших. Тож справжньою темою повісті є доброта, точніше – витривалість доброти, її сила. Фігура старої няні – “доброго і нікчемного створіння”, яке з’являється на мить у оповіді, ще більше підсилює цю думку. Всупереч видимості, найбільшу людяність виявляють обділені. Вона знаходить притулок у знедолених. Це вони рятують її.

Вочевидь, саме тому страшні сторінки твору “Все тече”, де описується надзвичайна жорстокість великого Голодомору і розкуркулення, пронизані непереможним, попри все, світлом. У центрі розповіді про зло, в його нездоланному вихорі, з’являються, між іншим, переплетіння доль Василя Тимофійовича, його дружини Ганни та їхнього синочка Гриші. Ці люди з добрим серцем, які живуть у безжалісному і злому світі, можуть бути тільки розчавлені. І ця доля не оминула їх, тієї голодної осені смерть забрала їх одного за одним. “Скелети провели зиму разом у зітлілому лахмітті: чоловік, молода жінка і дитина посміхалися, тому що смерть не розлучила їх.” Навесні, продовжує оповідач, проїжджав там уповноважений сільгоспуправління, підраховуючи мертвих із папірцем у руці: “Заберіть трупи. А щодо цієї халупи, ремонтувати її немає жодного сенсу”. Однак, після того як забрали трупи і підбили рахунки жахить, залишилася безкінечна ніжність посмішки, яка подолала смерть. Насправді, у творі “Все тече” відчувається знак непереможної людяності. Вочевидь, тому що оповідь прямує життєвим шляхом Івана Григоровича. Старий “зек”, Іван Григорович, “бідолашна людина”, вийшов із табору і став блукачем, перед яким зачиняються усі двері. У Гроссмана Іван Григорович постає ще одним свідком того, як у часи нелюдськості людяність знаходить притулок у плоті людей, які не вимагають помсти, не вимагають навіть того, що їм належить за правом, пояснюючи, що іншим довелося зазнати гіршого, ніж те, що випало на їхню власну долю...

Ось чому також у найважчі часи нелюдськості, припускає Гроссман, можливо, людяність зможе знайти собі притулок лише в доброті тваринного начала, з якого знущаються, яке безпорадно втягується в жах світу людей. Ця думка простежується у двох інших повістях – “Шлях” та “Тіргартен”<sup>20</sup>. З невним часовим проміжком твори Василя Гроссмана перегукуються з творами Альфреда Дьобліна, який у творі “Берлін, Александерплац” уже зіставляв людину і тварин, дошукуючись страшною таємниці безневинних страждань зі словами з

Еклезіаста<sup>21</sup>. Берлінські бійні для одних, зруйнований берлінський зоопарк для інших говорять про одну й ту саму безкінечну й німотну тугу, тваринну скорботу, яка показує, на що здатна жорстокість людини, і водночас закликає дослухатися мовчазного нещастя стражденного людства. Дуже хвилююча зустріч двох письменників – німецького й російського – практично на одній лінії того самого простору, якщо не того самого моменту історії. Цього досить, щоб припустити, що сприйняття одного й іншого у глибинах свідомості базується на єврейському корінні, на яке вони спіралися.

### *Таємниця жіночності*

Нам потрібно, однак, зробити ще один крок, щоб до кінця почути Василя Гроссмана. Адже він у своїх творах не обмежується тим, що невпинно підкреслює силу доброти проти переможної мерзоти. Він хоче вказати на принцип, на джерело цієї доброти, на те, що є місцем її витоку, і що, на думку Гроссмана, міститься в *жіночому* або, сказали б ми, в *жіночності*, якби це слово не вирізнялося таким недоліком, як абстрактність, і не з'явилося під пером нашого автора.

Читаючи “Життя і долю”, “Все тече”, інші повісті Гроссмана, не можна не бути враженим місцем, відведеним жіночим персонажам. Жінки виникають на всіх перехрестях оповіді в ролі дружин, коханок, сестер, простих дівчат і, звичайно, матерів. Вони присутні скрізь, де людина живе, страждає й кохає, в тому числі й у чоловічому світі війни. Можна бачити, до речі, що вони зображені в усій можливій різноманітності характерів, темпераментів, стосунків, а отже, далекі від будь-якої ідеалізації. Цілком ясно, що злоба, лихе мистецтво доносу, засліплення однаково притаманні обом статтями. Так, наприклад, ми дізнаємося, що Ганна Сергіївна з роману “Все тече” була приспівницею катів, а потім прийняла безпритульного старого “зека” Івана Григоровича. Але, передусім, жінки постають у цих творах тими, хто втілює найбільш затятий опір людського нелюдському. Без сумніву, тому що саме вони зберегли таємницю цього “заради іншого” у найпотаємніших закутках серед жахіття, яке прагне до заперечення всього іншого. Вони зберегли, зрештою, таємницю “непоказної доброти”, якщо використовувати вже знамениті слова Іконнікова з “Життя і долі”. Такою є тиха Маша з роману “Все тече”, яка лине думкою з табору до чоловіка і дитини, від яких її відірвали. Такою є дружина Штрума, Людмила Миколаївна, ладна йти на край

світу, знести будь-яку зневагу, щоб вклонитися Толі, дитині, солдатові, якого в неї забрала війна. Такою є її сестра Софія Осипівна зі своїм скромним виявом співчуття до хлопчика у теплушці, яка везе їх на смерть. Такими є незліченні жінки – настільки скромні, що стають непомітними, ні для кого нічого не важать, окрім як для погляду Гроссмана, який він зупиняє на них.

Потрібно спитати в себе про те, що викувало в письменникові таку глибоку й делікатну увагу до жіночого. Чи не в тому полягає відповідь, що жінки часто опиняються серед принижених, про яких ми згадували вище, що вони пов'язані з найбільш людським у людстві? Можливо. Але найбільш вирішальним, на погляд Гроссмана, є те, що жінки – це матері, або що в них живе здатність бути ними. Повесть “Сікстинська мадонна”<sup>22</sup>, де він розмірковує, як і багато інших, над знаменитою картиною Рафаеля, дає на це особливо чітку відповідь. У матері з дитям, коли вже можна передчути майбутню трагедію, втілюються для письменника незліченні обличчя безіменних матерів, які боролися, знаючи, що все втрачене, які втішали там, де вже не було жодної можливої втіхи, які заспокоювали наляканих діточок, ідучи з ними до газової камери. Тому Сікстинська Капелла бринить відлунням жажливих картин Треблінки!

“Це вона ступала босими легкими ногами по хиткій треблінській землі, йдучи від місця, де розвантажували ешелон, до газової камери. Я впізнав її за виразом обличчя і очей. Я побачив її сина і впізнав його за недитячим, дивним виразом.”

Там, де вже немає більш нічого, крім безпорадності й смутку, залишаються, отже, матері, до яких можна волати, вважає Гроссман. Таким, власне, й був його синівський досвід. Відомо, що матір його розстріляли в Бердичеві карателі у 1942 році Пригадаймо також – майже як таємницю, якої ми б не мали знати, – про два листи, написані ним матері вже багатьма роками після її загибелі. Перший – у 1950-му, другий – у 1961 році. Листи, які благають матір про захист від загроз, які стають дедалі конкретнішими, від ворожості, яка створила порожнечу навколо Гроссмана, коли він помирав у 1964 році.

Підкреслимо, однак, що показане тут являє зовсім інше, ніж заново описана одна з версій вічної жіночності. Так само було б недостатньо посилатися лише на біографію письменника, спиратися на історію про прив'язаність до матері, загострену нещасливою долею.

Міркувати так – означало би просто не усвідомлювати ступінь розуміння жіночого Гроссманом. Адже те, що показано в його творах через жіночі образи, є не що інше, як властивість, притаманна усьому людству. Це загальність принципу “заради іншого”, який є “вищою мірою людським”, про що пише Гроссман у листі матері в 1961 році:

“...у центрі цієї роботи – моя любов, відданість людям, тому вона і присвячена тобі. Ти втілюєш для мене людське, і твоя жахлива доля – це доля людства в нелюдські часи.”<sup>23</sup>

Таким чином, жінки, яких зображує Гроссман, виявляють своє “заради іншого”, свою велич і силу не для того, щоб виключити чоловіків, а щоб нагадати, що цю властивість потрібно випробувати на собі всім. Вона є життєвим виміром людськості, тим, що робить людськість людськістю. Відтак вона є й критерієм, єдиним істинним критерієм для справжньої оцінки того, що важить те чи інше життя, щоб визначити: було воно успішним чи невдалим. І, звичайно, щоб оцінити ідеї, які претендують на управління світом і суспільствами. З цієї причини в тому ж самому творі багато чоловічих образів підтверджують цю “жіночність” так само, як це роблять образи жіночі. Такою є доля всіх людей, яких, подібно до Кругляка з “Фосфору”, не пощадило життя, які, проте, до кінця зберегли незайману здатність вболівати за іншого, допомогати йому, залишатися вірними, не даючи зупинити себе невдячності чи навіть злобі. Тож, звичайно, юродивий Іконніков, захисник цієї прекрасної “непоказної доброти”, стоїть на боці жіночності, як її найкрасномовніший речник та свідок<sup>24</sup>.

Ми хочемо ще раз повторити, що жіночність цього принципу “заради іншого”, таємниця і честь людини, вирізняються найчастіше тим, що в них немає нічого надзвичайного, нічого, що змусило б помітити їх, сприйняти всерйоз. Ця жіночність належить до сфери неістотного, незначущого. Вона безсловесна і безідейна, сказав би нам Іконніков. Тендітність, вразливість неначе прирікають її на непоправне безсилля. В ній є щось таке ж крихке, як капелюшки квітів дзвоників, розчавлених важкими солдатськими чобітьми. Що може вона важити, що може зробити? Її знають тільки ті, хто вміє не піддаватися полискові видимого. Проте вона приречена на ігнорування, зневагу і переслідування з боку тих, кому вона чужа, і хто може бажати тільки її загибелі. Тож нічого дивного, що нацистського офіцера Лісса і затятого більшовика Мостовського єднає понад усе

те, що начебто мало б їх роз'єднувати: однакова зневага до Іконнікова та його “непоказної доброти”. Попри всі дискусії про близькість чи різницю між двома видами фашизму, які зіткнулися в цій сцені “Життя і долі”, така спільність у зневазі, можливо, є найскравішим свідченням їхньої подібності як братів-близнюків<sup>25</sup>.

### *По той бік нігілізму*

Тепер нам легше зрозуміти, якою мірою погляд Василя Гроссмана етично забарвлений. Його твори вчать виступати проти мерзенності і не загрузнути при цьому в нігілізмі, який з такою силою притягує нині душі, і яким, зокрема, характеризується поширений в літературі підхід до трагедій минулого століття<sup>26</sup>. Саме цей момент хотілося б висвітлити на закінчення. Розтлумачимо більш детально наші твердження.

Під впливом Василя Гроссмана ми чимало згадували про “принижено плоть”. Але її можна бачити по-різному. Так, погляд на принижено людину може спрямувати геть в іншому напрямку, ніж той, яким ми пішли: він може говорити насамперед тільки про того, хто принижує, про ката, про зло. Це може статися тим легше, що, поза всяким сумнівом, існує непереборна притягальна сила зла, насильства, спотворення. Великим парадоксом є те, що людство оголошує смерть своїм ворогом, і при цьому залишається її відвертим спільником, не цураючись при цьому шляхів, які вона обирає. Нині не бракує творів, які борються з мороком, перебуваючи в полоні цієї принципової двозначності. Проте ми знаємо, що Василь Гроссман пізнав найгірше. Він пізнав навіть подвійний тягар цього найгіршого, опинившись у місці пекельного злиття нацизму й комунізму. Життєвий шлях Гроссмана дає йому багато підстав вважати, слідом за Бернардом Шоу, що земля – це, можливо, пекло якоїсь іншої планети... Доглядач мавп'ятнику Рамм у повісті “Тіргартен” починає, між іншим, вважати, що за Гітлера був започаткований “дарвінізм навиворіт”, який має повернути живих у безодню<sup>27</sup>. З цього найгіршого Гроссман теж нічого не приховував, оскільки був упевнений, що “завдання письменника – описувати страшну правду, а громадянське завдання читача – знати її.” Однак він ніколи не пише про це найгірше з якоюсь поблажливістю. Погляд Гроссмана абсолютно прозорий, можна сказати навіть, абсолютно невинний. Точніше, найгірше показане тут у такий спосіб, що не дає змоги вважати його за останнє слово історії. Такою є

характерна особливість стилю, який уміє досягнути найбільші трагедії, який здатен їх прикрити саваном зі слів та образів, що обмивають їх добротою, як заспокійливим бальзамом. Цей стиль є, насамперед, якістю погляду нескореної людини: я маю на увазі людину, яка чинить абсолютний опір думці, що зло є абсолютним. Тож я не вважаю, що викривлюю чи зраджую Гроссмана, стверджуючи, що для нього існує щось більш абсолютне, ніж абсолютне зло, оскільки поза мерзенністю існують доброта, ніжність – ці надзвичайно малі реалії людства, які можуть видаватися нікчемними, однак здатними пережити все і, зокрема, найгірше. Саме вони – всупереч будь-якій видимості – є справжнім абсолютним, носієм безкінечної витривалості, на кшталт тієї, якою Ш. Пегі наділив “дівчинку надію”. Ось чому їм у всьому належить останнє слово. Справжньою перемогою зла було б, якщо людина, зневірившись у самій собі, побачила б у злі першу й останню істину життя й історії. Але Василь Гроссман ніколи не піддавався такій думці і не робив їй і тіні поступки. Цим самим його творчість, а також його життя рішуче заперечують будь-які форми цинізму та розпачу.

Додамо наостанок ще кілька слів стосовно питання вини. Читач роману “Все тече” пам’ятає дивовижний розділ, що починається наполегливими запитаннями: “Хто винний?”, “Хто відповідь?” – і продовжується справжнім судовим процесом над спотворенням, брехнею, “мерзенністю”, як сказано в самому романі<sup>28</sup>. У цьому ж таки контексті читач пам’ятає портрет “чотирьох Юд”, в якому досліджується відповідальність чотирьох персонажів через перебіг їхньої долі. Це надзвичайний розділ, оскільки згадка про найгірше в ньому підсилюється наполегливим застереженням: “Треба думати. Не треба квапитися з відповіддю”; “Засудити людину – це страшна річ, навіть коли йдеться про найстрашнішого з людей”<sup>29</sup>. Жодного сумніву, що ми чуємо голос самого Гроссмана, що знаходимо тут відгомін болісної внутрішньої суперечки письменника. Зауважимо принагідно, що, безперечно, було б дуже доцільно зіставити його надзвичайно тонкий аналіз зла і стосунків пересічної людини зі злом – і аналіз, яким практично в той самий час оперувала Ханна Арендт з нагоди суду над А. Ейхманом. Підкреслимо лише, наскільки суттєво важливими є ці сторінки самі по собі. Звичайно, в них не йдеться про захист того, що захистові не підлягає. В них жорстко говориться про темні закутки людської душі. Але, незважаючи ні на що, вони прагнуть захищати людину, хай навіть вона скоїла таке, що захищати її не можна. Цим самим Гроссман стає на протилежний бік

від державної доктрини, за якою в маячні поширеної на всіх вини були знищені мільйони радянських людей під тим приводом, що ніхто не може претендувати на безневинність<sup>30</sup>.

Отже, маємо взірцеву відповідь на несправедливість і мерзенність. Відповідь, яка знов же є опором шантажеві зла. Ця відповідь має вагу метафізичного акту, якщо пригадати, що, згідно з біблійною традицією, Сатана трактується саме як найголовніший Обвинувач. Варто в цьому зв'язку пригадати пролог до книги Іова або в християнській Біблії "Апокаліпсис" Св. Іоанна Богослова, який провіщає спасіння й оспівує поразку Обвинувача, того, "хто перед нашим Богом оскаржував їх день і ніч" (Об. 12:10). Як бачимо, ми й тут перебуваємо на протилежному від нігілізму боці. Можна навіть вважати, що ми маємо перед собою те, що єдине може дати відсіч нігілізмові, подолати його спокусу та зачарування ним.

Дозволю собі завершити, звернувшись на хвилинку до двох апофегм хасидської традиції, місцем зародження якої є саме ця українська земля, земля Василя Гроссмана. Перший вислів належить Пінхасу з Корця. В ньому сказано: "Щоб любити абсолютно злу людину, треба самому бути абсолютним праведником"<sup>31</sup>. У другому – Наум Чорнобильський додає: "Праведник часто падає. Але падає він для того, щоб мати змогу підняти душі, що впали". Я вважаю, що якщо немає протиріччя між бути "абсолютним праведником" і "часто падати", то ми можемо без вагань назвати Василя Гроссмана "праведником". Він не приховував, що падав, що заплющував очі на розпач близьких, що не хотів бачити правди. Але людина, яка багато пережила і багато зрозуміла, в останні роки свого життя існуватиме тільки для того, щоб захищати правду.

Він робив це із вражаючою відвагою й мужністю. Адже, якщо Гроссман у роки немилості вірив у очевидність того, що людина варта, щоб її захищали, йдучи на будь-які ризики, то ми знаємо також, що він помер у другій очевидності: брехня залишалася сильнішою за правду, а можновладці безапеляційно прирікали його творчість на небуття. Нас хвилює до глибини душі тепер уже опублікований лист, написаний ним у 1962 році Хрущову на захист "Життя і долі". Як зміг він не помітити неприйнятність такої книги поміж усього, що тоді писалося? На це йому вказав Суслів, глузливо назвавши термін у двісті п'ятдесят років, які мали минути, щоб книжку можна було надрукувати! Але на свідчення того, що зло не таке вже й всесильне, як гадають і як стверджують, за сорок

три роки після своєї смерті Гроссман зібрав нас у Києві, зібрав нас його роман “Життя і доля” – книжка, яка мала б зникнути, але яка все ж таки була видана, перекладена, яку обговорюють і навіть інсценізують сьогодні в Європі.

Примітка перекладача: Частина цитат, наведених у тексті, перекладена з французької мови, інша – з російської.

Переклала з французької Лариса Мамуня

### ПРИМІТКИ:

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *A l'heure des nations* [Емманюель Левінас, “За часів націй”], Париж, видавництво *Minuit*, 1988, стор. 101–105, 157.

<sup>2</sup> Ці дві книги цитуються тут за виданням: Vassili Grossman, *Œuvres complètes* [Василь Гроссман, Повне зібрання творів], Париж, *Robert Laffont*, колекція *Bouquins*, 2006. Перша позначатиметься V&D, а друга – Т.Р. У цьому томі вміщені також вісім повістей Гроссмана та різні документи.

<sup>3</sup> Raul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe* [Рауль Хілберг, “Винищення євреїв Європи”], переклад французькою, Париж, *Gallimard, Folio Histoire*, у 3-х томах, 2007; Daniel Blatman, *En direct du ghetto, La presse clandestine juive dans le ghetto de Varsovie, 1940–1943* [Даніель Блатман, “Наживо з гетто. Підпільна єврейська преса у Варшавському гетто: 1940–1943 рр.”], Єрусалим, 2002, переклад французькою, Париж, *Cerf*, 2005.

<sup>4</sup> *Des voix sous la cendre, Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau* [“Голоси під попелом”. Записки зондеркоманд Освенціма-Бжезінки], Париж, *Calmann-Lévy*, 2005.

<sup>5</sup> 1933, *L'année noire. Témoignages sur la famine en Ukraine* [“1933. Чорні роки. Свідчення про голод в Україні”]. Упорядник видання Жорж Соколофф. Переклад з української В.Бойчук та інші, Париж, *Albin Michel*, 2000.

<sup>6</sup> Vassili Grossman, *Carnets de guerre, De Moscou à Berlin 1941–1945* [Василь Гроссман, “Військові оповіді та начерки. Від Москви до Берліна: 1941–1945 рр.”], Вибрані твори під редакцією Ентоні Бівора та Люби Віноградової, Париж, *Calmann-Lévy*, 2007.

<sup>7</sup> Див., зокрема, Paul Ricœur, *La métaphore vive* [Поль Рікер, “Жива метафора”], Париж, *Seuil*, 1975; *Temps et récit III, Le temps raconté* [“Час та оповідь III”, “Розказаний час”], Париж, *Seuil*, 1985, особливо, стор. 264–279.

<sup>8</sup> Emmanuel Lévinas, *A l'heure des nations* [Емманюель Левінас, “За часів націй”], стор. 98.

<sup>9</sup> Див., зокрема, Hannah Arendt, *Le système totalitaire* [Ханна Арендт, “Джерела тоталітаризму”], 1951; переклад французькою, Париж, *Seuil*, 1972, колекція *Points*.



<sup>10</sup> Див., зокрема, заперечення Гетманова у V&D, стор. 173: “Я скажу вам: досить! Мене від цього нудить! В ім’я дружби народів ми завжди жертвуємо російськими людьми.”

<sup>11</sup> V&D, стор. 69.

<sup>12</sup> V&D, стор. 3.

<sup>13</sup> *Œuvres complètes* [Повне зібрання творів], стор. 751–767.

<sup>14</sup> V&D, стор. 156.

<sup>15</sup> *Carnets de guerre* [“Військові оповіді та начерки”], стор. 282.

<sup>16</sup> Пригадаймо в цьому зв’язку слова кардинала Ж.-М. Люстіже: “У книжці Сержа Кларсфельда “Меморіал євреїв Франції” міститься сімдесят тисяч імен: я прочитав усі імена, можливо, п’ять чи шість разів. Я читав усі ці імена, тому що буквально не міг від них відірватися.” *Le choix de Dieu* [“Вибір Бога”], видавництво Fallois, Париж, 1987, стор. 114.

<sup>17</sup> *Œuvres complètes*, [Повне зібрання творів], стор. 801–816.

<sup>18</sup> *Œuvres complètes*, “Repos éternel” [Повне зібрання творів, “Над вічним спокоєм”], стор. 816.

<sup>19</sup> Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair* [Мішель Анрі, “Втілення. Філософія плоти.”], Париж, Seuil, 2000, стор. 10.

<sup>20</sup> *Œuvres complètes* [Повне зібрання творів], стор. 829–837; 769–789.

<sup>21</sup> Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz* [Альфред Дьоблін, “Берлін, Александерплац”], 1929, французький переклад, Париж, Gallimard, колекція Folio, 1981.

<sup>22</sup> *Œuvres complètes*, “La Madone Sixtine” [Повне зібрання творів, “Сікстинська мадонна”], стор. 791–799.

<sup>23</sup> *Œuvres complètes*, *Lettres à la mère* [Повне зібрання творів, Листи до матері], стор. 1014.

<sup>24</sup> Стосовно “непоказної доброти без свідків”, “без ідеології”, див. зошити Іконнікова у V&D, стор. 340, 346.

<sup>25</sup> V&D, розд. 15.

<sup>26</sup> Неможливо не загадати в цьому сенсі роман Джонатана Літтла “Доброзичливі”, який вийшов друком у Франції в 2006 р., де нігілізм прославляється і звеличується.

<sup>27</sup> *Œuvres complètes*, “Tiergarten” [Повне зібрання творів, “Тіргартен”], стор. 775.

<sup>28</sup> Т.Р., стор. 913.

<sup>29</sup> Т.Р., стор. 909.

<sup>30</sup> Із цього питання ми знову відсилаємо до Х. Арендт: Н. Arendt, *Le système totalitaire*, гл. 3, “Le totalitarisme au pouvoir” [Х. Арендт, “Тоталітарна система”, гл. 3, “Тоталітаризм при владі”].

<sup>31</sup> *Ainsi parlait le hassidisme*, Victor Malka [“Так промовляє хасидизм”, Віктор Малка], *Cerf, Judaïsmes*, стор. 147. Інший вислів, див. стор. 137.

**Алексіс БЕРЕЛОВИЧ**

## **ТОТАЛІТАРНІ СИСТЕМИ У ВАСИЛЯ ГРОССМАНА**

Перед тим, як надіслати рукопис роману “Життя і доля” до кількох літературних журналів у надії на публікацію, Гроссман застережливо передав його вірним друзям; і, таким чином, ці примірники вціліли під час обшуків та конфіскацій гебістів. Багатьма роками по смерті Василя Гроссмана наприкінці 70-х років, один із цих товаришів передав рукопис за кордон через В.Войновича, котрий мав численних друзів-іноземців у Москві. Рукопис обійшов чимало видавництв до того, як потрапив до *L'Age d'Homme* у Лозанні. Власником цього видавництва був Владімір Дімітрієвіч, який і видав книжку російською мовою (1980р.), а згодом, у співробітництві з *Julliard* – французькою. Власне, для цього видання Єфім Еткінд, великий знавець російської, французької та німецької літератури, змушений емігрувати через сприяння вивозу з Радянського Союзу творів А.Солженіцина, запропонував мені зробити переклад роману Гроссмана, що я і здійснив, за допомогою Анни Гольдефі (для другої частини роману). Отже, маю приємність бути тут присутнім як перекладач “Життя і долі”.

### **Задум Василя Гроссмана**

Що одразу впадає в око і що помічають всі читачі “Життя і долі”, так це явне бажання написати “Війну і мир”, яка стала б для Великої Вітчизняної війни 1941-1945рр. тим самим, чим був роман Толстого для Вітчизняної війни 1812 року. Дуже часто герої роману Гроссмана згадують епопею Толстого (один із них навіть вважає, що Толстой був свідком тих подій, і не хоче вірити своєму співрозмовнику, який стверджує, що цього не було). Семен Ліпкін, дуже близький друг Гроссмана, пише у своїх мемуарах, що на його запитання, як він збирається назвати свій роман, Гроссман відповів, що згідно з історією літератури, назва має складатися з двох іменників,

поєднаних між собою сполучником “і” (“Війна і мир”, “Життя і доля”).<sup>1</sup> Безумовно, Гроссман ішов за концепцією Толстого в побудові роману (центральна родина роману, сюжетні лінії, пов’язані з різними героями роману, чергування воєнних сцен та сцен у тилу тощо).

Необхідно, однак, відзначити й різницю в задумі роману, яка не зводиться до простих деталей:

– Дія роману Гроссмана розгортається протягом кількох місяців, якщо не враховувати екскурсів у минуле, що являють радше спогади, ніж справжню оповідь про минуле, і слугують створенню необхідного історичного тла для кількох місяців Сталінградської битви.

– Відсутні сцени справжнього миру, проте ми бачимо в романі тил, цілком підпорядкований потребам фронту.

Глибинним зв’язком цих двох романів є бажання намалювати загальну картину, яка б торкалася всіх аспектів життя, всіх верств суспільства (беручи до уваги, що суспільство початку ХІХ-го століття, в баченні Толстого, складалося переважно з дворянства, цивільного чи військового, та селян, у разі необхідності рекрутованих до армії). Досить часто через те, що в реальності неможливо ВСЕ включити до роману, Гроссман вдається до переліку (особливо професій та різноманітних занять), щоб принаймні згадати, якщо він не може вже їх описати, всі види людської діяльності. Його роман належить до традиції великої російської літератури ХІХ-го століття – в ньому присутні філософські роздуми на основоположні теми: про історію Росії та людства, про людське існування, як, наприклад, дискусія про свободу, яку веде Штрум зі своїми казанськими друзями.

Безумовно, автор поділяє толстовський погляд на письменника як на людину з всебічними знаннями, яка творить свій всесвіт, проникає у саму глибину людського розуму і душі, і навіть до газової камери Освенціма. Парадоксально, що це походить від письменника, котрий першим описав нацистські табори (репортаж “Пекло Треблінки”, створений одразу після визволення табору радянськими військами, у складі яких він служив і бачив усе на власні очі; цей репортаж розповсюджувався пізніше радянською стороною під час процесу в Нюренберзі), але Гроссман не переймається питанням художньої літератури “після Освенціму” і продовжує вірити у гуманістичний взірць “великого російського роману”<sup>2</sup>. Тільки після

“Життя і долі” та “Все тече” він відмовляється від форми роману. Ми пригадуємо, що в цьому творі Гроссман відходить від художнього вимислу першої версії, щоб відкрито і безпосередньо висловлювати свої думки.

Після констатації цієї спорідненості з російським філософським романом ХІХ-го століття буде цілком слушно відтворити історичну та філософську концепцію (чи, якщо бажаєте, філософію історії, яку росіяни окреслюють як історіософію) Василя Гроссмана. Це я й спробую зробити, спираючись, переважно, на роман “Життя і доля”. Проте є другий парадокс Гроссмана, який би я хотів тут підкреслити. Сам Гроссман декларує, що найбільшим письменником для нього є Чехов, у його твердженнях, вкладених до вуст Мад'ярова, вирізняються дві сторони, і це є важливим для мого викладу. Тому я й дозволю собі розлогу цитату:

“Ведь Чехов поднял на свои плечи несостоявшуюся русскую демократию. Путь Чехова – путь русской свободы. Мы-то пошли другим путем. [...] Он сказал, как никто до него, даже Толстой не сказал: все мы прежде всего люди, понимаете ли вы, люди, люди, люди! Он сказал самое главное – то, что люди – это люди, а потом уже архиереи, русские, лавочки, татары, рабочие ...люди равны, потому что они люди [...] Чехов – знаменосец самого великого знамени, что было поднято в России за тысячу лет ее истории, – истинной, русской, доброй демократии, понимаете, русского человеческого достоинства, русской свободы. Ведь наша человечность всегда по-сектантски непримирима и жестока. От Аввакума до Ленина наша человечность и свобода партийны, фанатичны, безжалостно приносят человека в жертву абстрактной человечности. Даже Толстой с проповедью непротivления злу насиліем нетерпим, а главное, исходит не от человека, а от бога. Ему важно, чтобы восторжествовала идея, утверждающая доброту, а ведь богоносцы всегда стремятся насильственно вселить бога в человека, а в России для этого не постоят ни перед чем, подколют, убьют – не посмотрят.

Чехов сказал: пусть бог посторонится, пусть посторонятся так называемые великие прогрессивные идеи, начнем с человека, будем добры, внимательны к человеку, кто бы он ни был”<sup>3</sup>.

Таким чином, автор<sup>4</sup> вбачає в Чехова свободу та демократію, але не як абстрактні поняття політичної філософії, а як природні ознаки людини та доброти в ім'я людини. Навіть Толстой, у цьому сенсі, викликає підозру, тому що в нього наявна доктрина, а коли є доктрина,

говорить нам Гроссман, який тривалий час був відданим комуністом і вірив у комуністичні ідеали, хоч би якою гарною була ця доктрина, завжди існує небезпека для людини, і ця небезпека – тоталітаризм.

### Тоталітарні системи

Гроссман використав цей вираз у романі “Життя і доля”, але в нас, слідом за Цветаном Тодоровим виникає сумнів, що він насправді читав видатні твори з політичної філософії стосовно тоталітаризму, наприклад, праці Ханни Арендт (1951р.) та Збігнева Бжезинського (1956р.), навіть при тому, що роман “Життя і доля” був написаний, як відомо, пізніше<sup>5</sup>. Отже, ми стикаємося з проявом окремої думки і можемо лише захоплюватись інтелектуальною сміливістю Гроссмана в його бажанні йти “до кінця” у своїх переконаннях та намаганнях мати власну думку. Цілком зрозуміло, що перш за все перед нами розповідь про радянське суспільство за часів Сталіна, яке Гроссман добре знав. Наведемо стисло деякі риси сталінського тоталітарного режиму, які відтворює Василь Гроссман.

Всемогутня партія-держава, яка всім керує та вирішує за всіх, починаючи з теоретичної фізики (згадаймо труднощі Штрума після його фундаментального відкриття і те, як його “врятував” Сталін) та закінчуючи літературою, сільським господарством тощо. Штрум нам залишає захоплюючий портрет людей, які являли кістяк партії, разом із “хазяїном” області, без особливого таланту, але всемогутнім, який понад усе цінує віру в партію (отже, в Сталіна), “партійний дух”, партійність. Гроссман підкреслює одну з основних рис радянської системи (яка в наш час, після короткої перерви, знову з’явилася в Росії) – це абсолютна влада першого секретаря обкому партії над усією областю, з одного боку, і повна залежність від вищих інстанцій – з іншого. Маленькі “сталіни”, з одного боку, тримають у слухняності й покорі своїх підлеглих, а з іншого – не мають жодної влади перед лицем справжнього Сталіна<sup>6</sup>, і можуть, як про це говорить інший персонаж роману “Життя і доля”, в будь-який момент перетворитися на “табірний пил”.

Інша властивість системи, яка пронизує весь роман, це наявність страху. Страх перед донощиком під час дискусій у Казані, страх перед свавільною владою; проте в Гроссмана, незважаючи на всеохопність страху, попри все, він посідає менш важливе місце, ніж у романах Юрія Трифонова чи Бориса Ямпольського. Можна відзначити також важливість роздумів про бажання стерти особистість (наприклад, у

сцені, де Штрум повинен заповнити анкету про своє життя, яку у французькій комуністичній партії називали “біо” [біографія – прим. перекладача]). Нищівні кампанії сталінського тоталітаризму, пов’язані з колективізацією та розкуркуленням (1929-1930 роки), з великим терором (1937 рік), часто згадуються головними героями роману і є предметом постійних роздумів. І справді, Гроссман розмірковує над цим критичним періодом російської радянської історії та над постійними чинниками російської історії. Ці роздуми знаходять своє завершення у творі “Все тече”, де він втілює ідею, що Росія пройшла зворотний шлях розвитку порівняно з західними країнами, постійно рухаючись на шкоду свободі (під час появи його творів, у період перебудови, це викликало люту ненависть з боку літературних критиків-“русофілів”, які зарахували його до лав ворогів російського народу – “русофобів”).

Відомо, що Ханні Арендт у праці про тоталітаризм, хоч і не судилося стати першовідкривачем цього поняття, оскільки воно з’явилося набагато раніше в Італії<sup>7</sup>, все ж таки вдалося посісти чільне місце в його опрацюванні, оскільки нею, на основі більш-менш емпіричного відслідковування політичних режимів та німецького суспільства за часів Гітлера, і в меншій мірі – російського за часів Сталіна<sup>8</sup>, побудована певна концепція. Це порівняння двох режимів, яке принаймні, згідно з працями Ханни Арендт, власне, і визначає поняття тоталітаризму, продовжує, зокрема, у Франції, викликати галас. Достатньо згадати обговорення “Чорної книги комунізму”<sup>9</sup>. Якщо автор передмови до цієї книги, Стефан Куртуа, використовує її як інструмент для полеміки, то такі відомі історики як Моше Левін та Ян Кершав, фахівці, відповідно, з радянської історії та історії нацистської Німеччини, написали працю, в якій піддають перехресному аналізу<sup>10</sup> обидва режими та розмірковують стосовно правомірності та доцільності застосування цього поняття.

Починаючи з 1960 року, в Радянському Союзі подеколи з’являлися праці, в яких радянський читач міг розгледіти натяки на порівняння двох режимів та побачити паралелі між характеристиками німецького фашизму та його власної країни<sup>11</sup>, але жоден із цих творів не був таким відвертим і сміливим, як роман Гроссмана. Епізодом, в якому чітко постає це порівняння, була сцена, коли високий нацистський чин Лісс викликає старого більшовика Мостовського для того, щоб розповісти йому про свої міркування стосовно подібностей та паралелей між сталінізмом та гітлеризмом,

або точніше, про їхнє дзеркальне взаємовідображення: “Я знаю, що ми для вас є дзеркалом”, – говорить Лісс.

“Вы и я должны понимать: решается не на полях сражений. Вы лично знали Ленина. Он создал партию нового типа. Он первый понял, что только партия и вождь выражают импульс нации, и покончил с Учредительным собранием. Но Максвелл в физике, разрушая механику Ньютона, думал, что утверждает ее, так Ленин, создавая великий национализм двадцатого века, считал себя создателем Интернационала. Потом Сталин многому нас научил. Для социализма в одной стране надо ликвидировать крестьянскую свободу, сеять и продавать, и Сталин не задрожал – ликвидировал миллионы крестьян. Наш Гитлер увидел: немецкому национальному социалистическому движению мешает враг – иудейство. И он решил ликвидировать миллионы евреев. Но Гитлер не только ученик, он гений! Ваше очищение партии в тридцать седьмом году Сталин увидел в нашем очищении от Рема – Гитлер тоже не задрожал... Вы должны поверить мне. Я говорил, а вы молчали, но я знаю, я для вас хирургическое зеркало”<sup>12</sup>.

Проте було б великим спрощенням приписувати Гроссману думки Лісса. Автор роману кілька разів підкреслює, що з боку Лісса йдеться про провокацію. Але навіть якщо Гроссман не ототожнює свої умовиводи з тезами, які проголошує Лісс, він їх і не відкидає априорі, а їхня слушність підтверджується в романі сумнівами, які охоплюють Мостовського, коли він слухає Лісса. Навіть сам факт оприлюднення (що надає можливість читачу самому над цим замислитися) термінів порівняння, які містяться в брошурі нациста, був неприпустимим для радянських людей настільки, що саме цю сцену було заборонено цензурою під час першого видання книги в СРСР в часописі “Октябрь” у 1988 році<sup>13</sup>.

Паралель між двома режимами, яка сягає кульмінації під час цієї сцени, фактично пронизує весь роман. Її можна виявити в думках німецького офіцера-інтелігента Баха стосовно Гітлера, які нагадують думки Гроссмана стосовно Сталіна, тим більше, що Бах обурюється, коли Гітлера називають найбільшим генієм усіх часів і народів, адже саме такий вислів постійно вживається, коли йдеться про Сталіна:

“Удивительная вещь произошла с ним. Долгие годы он ненавидел Гитлера. Когда он слушал бесстыдных седых профессоров, заявлявших, что Фарадей, Дарвин, Эдисон – собрание жуликов,

обворовавших немецкую науку, что Гитлер величайший ученый всех времен и народов, он со злорадством думал: “Ну, что ж, это маразм, это все должно лопнуть”. И такое же чувство вызывали в нем романы, где с потрясающей лживостью описывались люди без недостатков, счастье идейных рабочих и идейных крестьян, мудрая воспитательная работа партии. Ах, какие жалкие стихи печатались в журналах! Его это особенно задевало, он в гимназии сам писал стихи”<sup>14</sup>.

Згодом Гроссман описує капітуляцію Баха, яка нагадує капітуляцію радянської інтелігенції. Ця паралель спостерігається в описі людей партійного апарату, коли намагання переконати в “народному” характері нацистських відповідальних працівників збігається з характеристикою діячів більшовицької партії, таких, як секретар обкому Гетманов, згаданий раніше.

“В простаках, характерах первого типа, имелось чрезвычайно ценное свойство – они были народны. Они не только цитировали классиков национал-социализма, но и говорили языком народа. Их грубость казалась народной, крестьянской. Их шутки вызывали смех на рабочих собраниях.

Четвертый тип характеров: исполнители, полностью равнодушные к догме, идеям, философии, но также чуждые и аналитических способностей. Национал-социализм платил им, и они служили ему. Их единственной, высшей страстью были сервизы, костюмы, дачи, драгоценности, Мемель, легковые машины, холодильники. Деньги они не очень любили, не верили в их прочность”<sup>15</sup>.

Гроссман проводить також паралель між Гітлером та Сталіним, а сцени, де вони фігурують, не випадково сусідять у романі. Зрештою, коли Гроссман говорить про політичну поліцію в нацистській Німеччині, то складається враження, що він має на увазі НКВС та Радянський Союз:

“Имперское управление безопасности дышало и жило всюду – и в университете, и в подписи директоров детского санатория, и на приемных пробах молодых Певцов в опере, и в решении жюри, отбиравшего картины для весенней выставки, и в списке кандидатов при выборах в рейхстаг.

Здесь был стержень жизни. Основой вечной правоты партии, победы ее логики либо нелогичности над всякой логикой, ее философии над всякой другой философией была работа государственной тайной полиции. Это была волшебная палочка! Стоило уронить ее, и волшебство исчезало – великий оратор превращался в



болтуна, корифей науки – в популяризатора чужих ідей. Ету волшебную палочку нельзя было выпускать из рук”<sup>16</sup>.

Тут знову згадування про корифея науки відсилає нас до одного з епітетів, що ним характеризували Сталіна, і Сталін більшою мірою, ніж Гітлер, виступає “популяризатором чужих ідей”. Тобто кожного разу, коли Гроссман говорить про нацистську Німеччину, він фактично використовує свою обізнаність зі сталінським режимом, яку переносить на режим Гітлера. Єдиний виняток, що заслуговує на увагу, стосується таборів, які дуже різняться, і ця відмінність підтверджується окремими документами.

Обом системам однаковою мірою притаманне заперечення особистості та свободи. Про це заповіт Магара, старого більшовика, який зустрічає свого колишнього учня Абарчука в радянському таборі:

“Мы не понимали свободы. Мы раздавили ее. И Маркс не оценил ее: она основа, смысл, базис под базисом. Без свободы нет пролетарской революции”<sup>17</sup>.

Крім цього, Штрум мав на увазі гітлерівський режим, коли проводив аналогію з квантовою фізикою, що оперує лише кількістю, як це відбувається у тоталітарних режимах, які оперують лише великими масами:

“Фашизм отказался от понятия отдельной индивидуальности, от понятия “человек” и оперирует огромными совокупностями. Современная физика говорит о больших и меньших вероятностях явлений в тех или иных совокупностях физических индивидуумов. А разве фашизм в своей ужасной механике не основывается на законе квантовой политики, политической вероятности?”<sup>18</sup>

Таке заперечення свободи в ім'я раціональної організації (аргумент, що належить можновладцям) може привести, як це впливає з пророчої мрії<sup>19</sup> Каценеленбогена, чекіста, що опинився в таборі, до злиття табору та всієї країни, або, інакше кажучи, перетворення країни на суцільний концентраційний табір:

“Если смело, последовательно развивать систему лагерей, освободив ее от тормозов и недостатков, это развитие приведет к стиранию граней. Лагерю предстоит слияние с запролочной жизнью. В этом слиянии, в уничтожении противоположности между лагерем и запролочной жизнью и есть зрелость, торжество великих принципов. При всех недостатках лагерной системы – в ней есть одно решающее преимущество. Только в лагере принципу личной свободы в абсолютно чистой форме противопоставлен высший принцип –

разум. Этот принцип приведет лагерь к той высоте, которая позволит ему самоупраздниться, слиться с жизнью деревни и города”<sup>20</sup>.

Цей паралелізм між двома режимами лежить в основі сталінградського парадоксу, цієї величезної битви в ім'я свободи для радянських воїнів (Гроссман це підкреслює, присвячуючи кілька розділів групі Грекова в будинку 6/1, яка б'ється до останнього солдата цілком вільно і в душі свободи). Перемога над тоталітарним нацистським режимом не була лише перемогою свободи: вона призвела до підсилення та розширення іншої тоталітарної системи – Радянського Союзу.

Але, незважаючи на всі ці ознаки схожості, Гроссман, як я вже зазначав раніше, не ототожнює нацизм і сталінізм. Оскільки для Гроссмана, що сформувався на російських демократичних традиціях, на російському популізмі (в розумінні ХІХ-го століття), трагічна історія соціалізму є трагічною історією доктрини справедливості та визволення, що перетворюється на диктатуру, на силу зла. Історія нацизму – це історія первісного абсолютного зла.

### Радянська доба

Оскільки відбувалася еволюція соціалістичної системи, необхідно простежити різні етапи соціалізму, такого, яким він був у російській історії. Це предмет постійних роздумів Гроссмана протягом усього роману “Життя і доля”. Письменник визначає періоди за різними поколіннями комуністів, відмовляючись від легкого, але неісторичного рішення звалити все до однієї купи. Він розрізняє під час війни три покоління, які ще існують всі разом. Перше покоління – це покоління фанатичних революціонерів, руйнівників<sup>21</sup>; друге покоління – це покоління перших будівників, які зберегли ще риси популістів ХІХ-го століття, такі дорогі серцю Гроссмана, але які, на відміну від попередників, без вагань убивають “пересічних людей”, предмет їхньої любові, щоб забезпечити їм щасливе майбуття. Потім приходять третє покоління, те, яке ми бачимо при владі в романі “Життя і доля”, покоління Гетманових. Ці “нові люди не вірили в революцію, вони не були дітьми революції, вони були дітьми держави, яку та створила”<sup>22</sup>. Серед них Гроссман бачить циніків, що думають тільки про те, як придбати речі, відповідальних працівників, що цінують над усе “партійність”, яка перетворюється на рабську покірність щодо Сталіна. Коли ці “нові люди” приходять і стають улюбленцями епохи, час революціонерів – Абарчуків, Кривих –

минає; вони, каже Гроссман, є “пасинками часу”. Але якщо, за Гроссманом, між першим, другим і третім поколіннями немає тотожності, то існує спадкоємність. Тому він цілком свідомо стверджує, повторюючи сталінське гасло та перекручуючи його значення, що Сталін – це Ленін сьогодні. Ця проблема спадкоємності між Леніним і Сталіним ставить питання щодо самої природи революції: чи була вона згубною для свободи від самого початку, чи це був пізніший ухил? Дискусія почалася в Радянському Союзі більш-менш підпільно після десталінізації і протривала не одне десятиріччя, щоб відновитися в момент перебудови. Відповідь Гроссмана підкреслює спадкоємність. Це те, що каже меншовик Мостовському в німецькому таборі:

“Вас, конечно устраивает мысль, что в тридцать седьмом году были перегибы, а в коллективизации головокружения от успехов и что ваш дорогой и великий несколько жесток и властолюбив. А суть в обратном: чудовищная бесчеловечность Сталина и сделала его продолжателем Ленина. Как у вас любят писать, Сталин – это Ленин сегодня”<sup>23</sup>.

Це те, що говорить сам Гроссман, згадуючи смерть Леніна, та ставлення старої більшовицької гвардії до Сталіна.

“Будь тактичней, не следовало бы ему приезжать в Горки, собрались родные и самые близкие друзья великого Ленина. Они не понимали, что он-то, единственный, станет наследником Ленина, оттолкнет их всех, даже самых близких, даже отгонит жену от ленинского наследства.

Не у них – Бухарина, Рыкова, Зиновьева – была ленинская правда. И не у Троцкого была она. Они ошиблись. Никто из них не стал продолжателем дела Ленина. Но и Ленин до последних своих дней не знал и не понимал, что дело Ленина станет делом Сталина”<sup>24</sup>.

Але Гроссман не зводить Леніна в телеологічному баченні, такого дорогого згодом для численних дисидентів, до якогось прообразу Сталіна. Він показує відмінності і бачить у Леніна риси, які пов’язують його з традицією визвольного соціалізму ХІХ-го століття, але ці риси, додає він, і цього не могли не знати ні письменник, ні його товариші, по суті, були лише вторинними і швидко зникли, а “тоталітарні” риси, навпаки, залишилися та розвинулися.

### Злам

У своїй праці про Гроссмана Шимон Маркіш<sup>25</sup> постійно переймається питанням, що могло перетворити глибоко радянського

письменника, твори якого широко публікувалися, на одного з найрадикальніших критиків режиму. В першому романі “За праведну справу” – діалогії, присвяченій Сталінграду, продовженням якої було “Життя і доля”, з тією ж самою сюжетною лінією, персонажами, розвитком подій, ми не знаходимо і сліду тих ідей, які лежать в основі роману “Життя і доля”. Шимон Маркіш вбачає в цьому переосмислення Гроссманом свого єврейства перед лицем гітлерівського антисемітизму, у зв’язку з викриттям існування таборів смерті, а згодом і перед лицем радянського антисемітизму під час кампанії проти “космополітів” майже одразу після війни, що змусило його переглянути своє бачення світу і підтвердило сумніви, які він, можливо, вже відчував, і якими він наділив у романі “Життя і доля” багатьох зі своїх персонажів. Але якщо ми можемо лише погодитись з Шимоном Маркішем щодо усвідомлення Гроссманом свого єврейства, для цього достатньо згадати листа, якого написала перед смертю мати Штрума, де вона розповідає йому, як, відчуваючи себе завжди повноцінною росіяною, з російською культурою, вона раптом усвідомлює себе єврейкою<sup>26</sup>. Проте, мені здається, що для Штрума не менш важливим було і відкриття відчуття свободи на війні<sup>27</sup> і, зокрема, у битві за Сталінград. Коли політрук Кримов питає Грекова, “інтенданта” будинку 6/1, чого той хоче, у відповідь чує:

“- Свободы хочу, за нее и воюю.

- Мы все ее хотим.

- Бросьте, - махнул рукой Греков. – На кой она вам? Вам бы только с немцами справиться”<sup>28</sup>. Найбільш імовірно, що тут йдеться про поступове набуття зрілості через гуманістичне та демократичне виховання, спричинене крайнощами війни та знищенням євреїв.

### Що протиставити тоталітаризму?

У вже цитованій нами передмові Ц.Тодоров говорить, що для подолання тоталітаризму необхідно протиставити йому іншу політичну систему – демократичну, тому що простої доброти недостатньо. Мені здається, що тут Ц.Тодоров підміняє думки Гроссмана своїми власними, і вражає те, що вище він сам відзначає цю недовіру Гроссмана до будь-яких інституційних форм. У цьому сенсі він цитує Е.Левінаса, який писав з приводу Гроссмана: “непоказна доброта”, що йде від однієї людини до іншої, загубиться та спотвориться, як тільки намагатиметься стати доктриною, політичним чи релігійним устроєм, Партією, Державою, ба навіть

Церквою”<sup>29</sup>. Гроссман неодноразово повертається до цієї теми: сили, що протистоять тоталітаризму, є інстинктом свободи, притаманним людині і, таким чином, самому життю; цю особливу, особисту “непоказну доброту” Гроссман протиставляє доктринам блага та добра, які рано чи пізно призводять до репресій. Найбільш виразним у цьому сенсі є трактат, що його написав Іконніков, цей юродивий, в’язень гітлерівського табору. Гестапівський офіцер Лісс показує його старому більшовику Мостовському в переконанні, що той розділить із ним зневагу до такого марнослів’я, в чому Лісс і не помиляється. Спільна зневага сталініста та гітлерівця є для Гроссмана додатковим засобом, щоб надати цьому тексту належної ваги та представити своє власне бачення ідей, висловлених Іконніковим:

“Добро не в природі, не в проповіді вероучителів і пророків, не в учениках великих соціологів і народних вождів, не в етиці філософів... І вот обыкновенные люди несут в своих сердцах любовь к живому, естественно и произвольно любят и жалеют жизнь, радуются теплу очага после трудового дня работы и не зажигают костров и пожаров на площадях.

И вот, кроме грозного большого добра, существует житейская человеческая доброта. Это доброта старухи, вынесшей кусок хлеба пленному, доброта солдата, напоившего из фляги раненого врага, это доброта молодости, пожалевшей старость, доброта крестьянина, прячущего на сеновале старика еврея. Это доброта тех стражников, которые передают с опасностью для собственной свободы письма пленным и заключенным не товарищам по убеждениям, а матерям и женам.

Эта частная доброта отдельного человека к отдельному человеку, доброта без свидетелей, малая, без мысли. Ее можно назвать бессмысленной добротой. Доброта людей вне религиозного и общественного добра...

Она, эта дурья доброта, и есть человеческое в человеке, она отличается человека, она высшее, чего достиг дух человека. Жизнь не есть зло, говорит она...

История людей не была битвой добра, стремящегося победить зло. История человека – это битва великого зла, стремящегося размолоть зернышко человечности. Но если и теперь человеческое не убито в человеке, то злу уже не одержать победы”<sup>30</sup>.

“Життя і доля” багата на зразки такої нерозсудливої доброти. Одним із найбільш вражаючих прикладів є сцена, де після визволення

Сталінграда німецькі військовополонені виносять з підвалу трупи радянських людей. Коли вони витягнули тіло дівчинки, якась жінка наблизилася до полонених, і всі чекали, що вона вдарить солдата, котрий тримав ноші. Жінка навіть шукала на землі цеглину, щоб жбурнути її в німця.

“Неизбежность того, что произойдет, чувствовал часовой и не мог остановить женщину, потому что она была сильнее, чем он и его автомат. Немцы не могли отвести от нее глаз, и дети жадно и нетерпеливо глядели на нее.

А женщина уже ничего не видела, кроме лица немца с повязанным ртом. Не понимая, что делается с ней, неся ту силу, которая подчиняла все вокруг, и сама подчинялась этой силе, она нащупала в кармане своего ватника кусок подаренного ей накануне красноармейского хлеба, протянула его немцу и сказала:

- На, получай, на, жри.

Потом она сама не могла понять, как это случилось, почему она это сделала...”<sup>31</sup>

Проте, якщо людина вільна, то вона вільна не робити зла, і завжди має нести відповідальність за свої дії. Для Гроссмана, навіть якщо він із розумінням ставиться до людської слабкості і сам неодноразово піддавався їй, звинувачуючи при цьому самого себе (зокрема, коли у 1952 році погодився підписати колективного листа до газети “Правда”, в якому засуджувалися вигадані злочини “білих халатів”, маючи божевільну ідею, що це могло б допомогти врятувати євреїв у Радянському Союзі, які все більше відчували загрозу масштабних погромів), людина вільна у своєму бажанні протистояти злу і, таким чином, вільно обирати свою долю і будувати власне життя. “...грешный человек, сам испытывавший ужасную власть тоталитарного государства [...] Но в каждом шаге человека, совершаемом под угрозой нищеты, голода, лагеря и смерти, всегда, наряду с обусловленным, проявляется и нескованная воля человека”<sup>32</sup>.

У романі “Життя і доля” ми бачимо обидва шляхи: з одного боку, це Антон Хмельков, який жахається своєї роботи у газовій камері, в нього викликає огиду його напарник, котрий знаходить у цій роботі задоволення. Проте, щоб урятувати собі життя, Антон Хмельков погодився виконувати роль ката<sup>33</sup>. З іншого боку, зовсім протилежна доля невідомого юнака, що кидається на есесівських стражників, коли в'язнів ведуть до газової камери; або вчинок Софії Левінтон, старої лікарки, яка незграбно наслідує його приклад.

Хлопчик, якого вона тримала за руку, раптово побачив: “такими ясними, злыми, прекрасними можуть быть глаза человека, на долю секунды почувавшего свободу”<sup>34</sup>. Софія Левінсон вирішує не називатися лікаркою, щоб не зрадити хлопчика, якого вона випадково зустріла у теплушці, і, намагаючись заспокоїти дитину, вона прямує до газової камери<sup>35</sup>.

Останній приклад – це вчинок Іконнікова, юродивого, автора трактату про доброту, який відмовляється брати участь у будівництві табору знищення, і його страчують.

“ - Я хотел бы спросить про Иконникова, - сказал Михаил Сидорович. [...]

- Старый юродивый, кисель, как вы его называли? Он казнен. Отказался выйти на работу по строительству лагеря уничтожения. Кейзе было приказано застрелить его”<sup>36</sup>.

Щоб подовжити своє існування, тоталітарна система мусить весь час пригнічувати свободу, і коли вона перестає це робити – вона приречена:

“Природное стремление человека к свободе неистребимо, его можно подавить, но его нельзя уничтожить. Тоталитаризм не может отказаться от насилия. Отказавшись от насилия, тоталитаризм гибнет. Вечное, непрекращающееся, прямое или замаскированное, сверхнасилие есть основа тоталитаризма. Человек добровольно не откажется от свободы. В этом выводе свет нашего времени, свет будущего”<sup>37</sup>.

Власне, через відмову від масового терору після смерті Сталіна, зрештою, і розвалилася радянська система, навіть якщо на це пішло понад тридцять років.

Безпосередній урок, який ми виносимо з роману Гроссмана “Життя і доля”, – це цілковита свобода людини перед силами, що її пригнічують. Це також можливість самому обирати свою долю, навіть ціною власного життя. Отже, каже нам Гроссман, за часів фашизму перед людиною, що бажає залишитися людиною, постає “выбор более легкий, чем спасенная жизнь, – смерть”<sup>38</sup>. Інший великий урок, який дає нам Гроссман на своєму власному прикладі, – мати мужність іти до кінця у своїх переконаннях, що буває складніше, ніж це здається на перший погляд.

Примітка перекладача: Враховуючи велику кількість цитат з роману “Життя і доля”, було вирішено не перекладати їх українською

мовою. Російські цитати наводяться за виданням: Василій Гроссман, “Жизнь и судьба”, Литература артистикэ, Кишинев, 1990.

Преклала з французької Лариса Мамуня

### ПРИМІТКИ:

<sup>1</sup> S.Lipkin, *Le destin de Vassili Grossman* [С. Ліпкін, “Доля Василя Гроссмана”], Лозанна, 1990.

<sup>2</sup> “Писати поеми після Освенціма – це справжнє варварство, але свідомість того, чому сьогодні стало неможливим писати поеми, теж піддається корозії” (Т. W. Adorno, *Critique de la culture et société* - Т.В. Адорно, “Критика культури та суспільство”).

<sup>3</sup> Василій Гроссман, “Жизнь и судьба”, Литература артистикэ, Кишинев, 1990, стор. 251–252. Усі подальші цитати з “Життя і долі” наводяться за цим виданням.

<sup>4</sup> Факт, що Мад’яров тут попросту висловлює думки Гроссмана, підтверджується поверненням до такого трактування Чехова в інших розділах книги.

<sup>5</sup> Див. розділ “Тоталітаризм” у передмові, яку написав Цветан Тодоров до публікації творів Гроссмана в колекції *Bouquins*. Tzvetan Todorov, *Les combats de Vassili Grossman* [Цветан Тодоров, “Битви Василя Гроссмана”], Василь Гроссман, Твори, Париж, 2006, стор. XIII–XIX.

<sup>6</sup> Див. розд. 21 1-ї частини роману “Життя і доля” (стор. 72 – 84 французького видання, стор. 91–106 російського видання).

<sup>7</sup> Стосовно історії концепту, див., наприклад, Enzo Traverso, *Le Totalitarisme* [Енцо Траверсо, “Тоталітаризм”], Париж, 2001.

<sup>8</sup> Див. Ханна Арендт. Перше видання англійською, 1948р., перше французьке видання 1972р. Останнє французьке видання: Hannah Arendt *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem* [Ханна Арендт, “Витоки тоталітаризму”, “Ейхманн в Єрусалимі”], Gallimard, Париж, 2002.

<sup>9</sup> Stéphane Courtois et alii, *Le Livre noir du communisme* [Стефан Куртуа та інші, “Чорна книга комунізму”], Париж, 1997.

<sup>10</sup> Ian Kershaw and Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism* [Ян Кершав та Моше Левин, “Сталінізм і нацизм”], Кембрідж, 1997. Між іншим, обидва автори відкидають концепт тоталітаризму. Див. також працю, видану Henry Rousso, *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparées* [Анрі Руссо, “Сталінізм і нацизм. Зіставлення історії та пам’яті”], Брюссель, 1999.

<sup>11</sup> Див., наприклад, кінокартину Михайла Ромма “Звичайний фашизм” (1965 р.) або нариси Льва Любимова “Потойбічні зустрічі”, 1969 р.

<sup>12</sup> Василій Гроссман, “Жизнь и судьба”, Литература артистикэ, Кишинев, 1990, стор. 360–361 (гл. 15, 2-а частина).



<sup>13</sup> Хвиля протестів з боку читачів, які прочитали книгу завдяки її публікації на Заході, та стрімке просування гласності примусили видавців швиденько опублікувати заборонений цензурою розділ.

<sup>14</sup> Там само, стор. 336 (розд. 12, 2-а частина).

<sup>15</sup> Там само, стор. 434 (гл. 32, 2-а частина).

<sup>16</sup> Там само, стор. 431 (гл. 32, 2-а частина).

<sup>17</sup> Там само, стор. 168 (гл. 41, 1-а частина).

<sup>18</sup> Там само, стор. 80 (гл. 12, 1-а частина).

<sup>19</sup> Мрія, яка дуже нагадує мрію Верховенського з роману “Брати Карамазови”.

<sup>20</sup> Там само, стор. 761 (розд. 57, 3-я частина).

<sup>21</sup> Ми зустрічаємо добре розроблений портрет такого типу людини в образі Льва Меклера у романі “Все тече”. Див. *Vassili Grossman Œuvres* [Василь Гроссман, Твори], стор. 969.

<sup>22</sup> *Tout passe* [“Все тече”], стор. 973

<sup>23</sup> “Жизнь и судьба”, стор. 269 (розд. 69, 1-а частина)

<sup>24</sup> Там само, стор. 473 (гл. 40, 2-а частина).

<sup>25</sup> Simon Markish, *Le Cas Grossman* [Шимон Маркіш, “Гроссман як явище”], без місця видання, *Julliard/L'Age d'homme*, 1983.

<sup>26</sup> “Жизнь и судьба”, стор. 69–80 (розд. 18, 1-а частина).

<sup>27</sup> Шимон Маркіш також про це пише.

<sup>28</sup> “Жизнь и судьба”, стор. 383 (розд. 21, 2-а частина).

<sup>29</sup> *Vassili Grossman*, цитований твір, стор. XXI.

<sup>30</sup> “Жизнь и судьба” стор. 365–368 (розд. 16, 2-а частина).

<sup>31</sup> Там само, стор. 725 (розд. 49, 3-я частина).

<sup>32</sup> Там само, стор. 483–484 (розд. 45, 2-а частина).

<sup>33</sup> Там само, стор. 481–482 (розд. 44, 2-а частина).

<sup>34</sup> Там само, стор. 492 (розд. 48, 2-а частина).

<sup>35</sup> Там само, розд. 45–49. Можна припустити, що Василь Гроссман чув про Януша Корчака і надихався його прикладом.

<sup>36</sup> Там само, стор. 479 (розд. 41, 2-а частина).

<sup>37</sup> Там само, стор. 189 (розд. 50, 1-а частина).

<sup>38</sup> Там само, стор. 482 (розд. 44, 2-а частина).

Мішель ПАРФЕНОВ

**РАДИКАЛЬНО НЕПРИПУСТИМЕ**  
від “Чорної книги” до “Життя і долі”

1

У 1995 році я був головним укладачем та видавцем французького перекладу “Чорної книги” Іллі Еренбурга і Василя Гроссмана (1). Ще й сьогодні пригадую потрясіння від враження, яке на мене справила ця книга, на мене, який вважав, що все знає стосовно цієї теми, на мене, який спілкувався із в'язнями фашистських таборів, котрим вдалося вижити, на мене, хто стільки читав на цю тему та бачив безліч фото та фільмів... Проте я ніколи собі по-справжньому не уявляв, чим дійсно був Голокост, Шоа в СРСР. Протягом багатьох місяців мене переслідувала думка про цю книгу, я часто зненацька прокидався вночі. Навіть найкращі перекладачі були наче паралізовані і робили помилки, ніби дебютанти.

Читаючи цю книгу, починаєш вірити у Зло, в пекло на землі. Вчора пані Пеллеттьє навела вражаючу цитату: “... на думку спадало, що Земля була пеклом іншої планети”. Я згадав цей вислів наступного дня після відвідин Бабиного яру, розповідь про який відкриває розділ “Чорної книги” “Україна”.

Хотів би ще додати, що ця книга є літературним шедевром, в який значний внесок зробив саме Василь Гроссман. І навіть більше, позаяк у цій книзі ми бачимо, як письменнику, що спирається на теми Голокосту, спадає на думку неможливе, радикально неприпустиме – він згадує про тоталітаризм і наважується провести паралелі між фашизмом та комунізмом. І тут я хотів би звернутися до слів Шимона Маркіша, сина великого єврейського поета Переца Маркіша, який у статті під назвою “Приклад Василя Гроссмана” писав: “Фашизм був і залишається для нього абсолютним виразом Зла, того, що є найгіршого в людині та людстві. Але його розуміння фашизму змінилося, розширилося. Фашизм більше не є (...) великою брехнею (...) чи логічним наслідком боротьби класів, а радше антиподом

свободи та добра. Із чого випливає, що до цієї категорії можна включити будь-яку тоталітарну владу, що руйнує свободу людини в ім'я якоїсь однієї раси, одного класу, релігії, світлого майбутнього, єдності Партії чи верховенства держави. Власне тут і народжується паралель “фашизм – комунізм”, не рівність, (...) а справжня паралель. Гроссман не розглядає їх в одній ідеологічній площині, тому що він бачить і бере до уваги різницю в їхніх принципах та меті, і навіть в їхній практиці, хоча лихо, яке вони несуть людям, простій людині, просто людині цілком можна порівняти одне з одним”(2).

## 2

Алексіс Берелович, перекладач книги “Життя і доля”, нагадував, що не треба вважати Гроссмана аж занадто наївним – він спромігся сховати два рукописи “Життя і долі” перед обшуком у його оселі. До цього можна додати, що, окрім усіх перипетій з публікацією його роману “За праведну справу” (3), він мав досвід, пов'язаний із “Чорною книгою”, яка не вийшла в світ ані за його життя, ні за часів Радянського Союзу. Остаточний варіант цього твору з'явився тільки у 1993р. у Вільнюсі накладом 5 тис. примірників. Хоча нагадати, що уривки з цієї книги були опубліковані у США та Румунії в 1946р., а майже повне видання вийшло в Єрусалимі у 1980р. Між іншим, у 1991 році воно двічі перевидавалося в Україні, першій на пострадянському просторі країні, де побачила світ ця фундаментальна праця(4).

Поява цього твору у 1993 році була справжнім вибухом. І тут можна зайвий раз процитувати Булгакова: “Рукописи не горять”. Позаяк у 1992 році якийсь незнайомиць передав Ірині Еренбург виправлену коректуру рукопису 1947-го року з позначкою “до друку”, яку вона мені показала. Цей незнайомиць так і не схотів назвати свого імені, можливо, через те, що так довго очікував, отримавши цю коректуру від... самого Василя Гроссмана! (5).

## 3

Можна нагадати вислів Шимона Маркіша: “Ім'я “Василь Гроссман” поєднало (...) двох цілком різних письменників. Один із них “народився” у Франції в жовтні 1983 року після виходу французького перекладу його роману “Життя і доля”... Інший Гроссман – це письменник, що був відомий у тридцяті-п'ятидесяті роки” (6). Щоб

пом'якшити це, може, занадто різке твердження, я би радше сказав, що Гроссман, якого ми всі любимо, з'явився під час війни. "Війна стала поворотним пунктом у житті та долі Гроссмана", – читаємо в усе того ж Шимона Маркіша.

Відомо, що одразу, з самого початку війни, Василь Гроссман пішов служити в армію військовим кореспондентом, хоча він був визнаний непридатним до несення бойової служби, і дуже швидко разом з Іллею Еренбургом став одним із найпопулярніших журналістів, зокрема поміж фронтовиків. Подейкують, що жоден солдат не зробив "самокрутку" з газети, де були надруковані їхні статті. Можна було б довго розповідати про мужність, з якою він зносив фізичні навантаження, про здатність пристосовуватися до найжорстокіших умов фронтових боїв та майже апокаліптичних обставин облоги Сталінграда.

У листопаді 1941р., перебуваючи в Куйбишеві, куди були евакуйовані всі державні органи, Ілля Еренбург записав: "Нам надали помешкання, і ми оселилися там разом з Гроссманом та Габриловичем. Уночі вели безкінечні розмови, а зранку бралися за перо... Власне, під час війни (Гроссман) і відкрив у собі письменницький хист. Його передвоєнні книжки були не чим іншим, як гонитвою за сюжетом та гарним висловом" (7).

Давид Ортенберг, головний редактор "*Красной звезды*", який друкував Гроссмана, зі свого боку зазначав: "Жахлива правда війни! – писав він. – В. Гроссман, письменницький талант якого розкривався на наших очах, залишився вірним цій правді" (8).

Той же Ілля Еренбург запросив Гроссмана працювати у літературній комісії Єврейського антифашистського комітету, створеного у 1944р., на чолі якого стояв великий актор Соломон Міхоелс. Завданням комісії, згідно з ідеєю Альберта Ейнштейна, було написання "Чорної книги", збірки "текстів та свідoctв про лиходійське знищення євреїв німецько-фашистськими загарбниками на тимчасово окупованих територіях СРСР та в таборах смерті у Польщі під час війни 1941-1945рр."

Досить швидко з'явилися розбіжності між Еренбургом та Гроссманом, які на той час конкурували між собою за здобуття Сталінської премії. Наприклад, у звітах із засідання за жовтень 1944 року можна бачити, що Гроссман виступав за більш узагальнене представлення матеріалів, натомість Еренбург вважав, що емоційний ефект від необроблених документів є більш близьким до мистецтва.

Еренбург зауважує: “Коли ви отримуєте листа, який являє собою розповідь, треба показати глибинний задум автора, вилучивши все зайве, – саме таку роботу я й проводив над документами. Ваш вибір має бути вмотивованим наступним чином: якщо документ цікавий – треба залишити його, якщо ж він не містить особливого інтересу – слід його відкласти...” (9) Для Гроссмана, навпаки, основною метою твору було: “промовляти від імені людей, що покояться під землею і вже нічого не зможуть нам розповісти” (10). Що він у подальшому і зробить з надзвичайною майстерністю в листі матері Штрума у творі “Життя і доля”.

## 4

Зрештою, у 1946р., по суті, з політичних мотивів Еренбург звільняється з літературного комітету, куди були залучені нові члени. Гроссман, натомість, залишається. Новий голова у своїй записці влітку 1945р. наголошує, говорячи про недоліки рукопису “Чорної книги”: “необхідно дуже ретельно переглянути всі документи і розповіді, особливо ті, що стосуються України, щоб не складалося враження, ніби місцеві антирадянські елементи відігравали першорядну роль у знищенні єврейського населення”. Він наполягав на тому факті, що винищення було організовано та здійснювалося німцями, і не варто було перебільшувати роль їхніх посіпак (11). Оминемо тут перипетії цієї книги, яка ніколи не публікувалась у Радянському Союзі, “тому що переважна частина цього твору була присвячена показу огидних фактів, здійснених зрадниками Вітчизни” (12). Та сама літературна комісія у 1946р. зазначала, що занадто велика частина твору була присвячена вбивству євреїв... У 1947 році ЄАК був розпущений. Гранки були знищені, коректуру конфісковано, а Соломон Міхоелс, якого Василь Гроссман супроводжував на вокзал, був убитий в Мінську у 1948 році, чим було підтверджено вислів Гейне, за яким: “Починають зі знищення книжок, а закінчують нищенням людей”.

Як пише Ілля Альтман, один з авторів передмови до видання 1993р.: “Сучасному читачеві важко зрозуміти, як могло статися, що цей, просякнутий стражданням та гідністю твір, не побачив світу за життя його головних авторів і розробників – Еренбурга і Гроссмана? Та чи було можливим видати книгу, присвячену винищенню цілого народу, а тим більше єврейського, за часів тоталітарного сталінського режиму?” (13)

## 5

Окрім спільної роботи з Іллею Еренбургом над виданням “Чорної книги”, Василь Гроссман зробив значний оригінальний внесок до цього твору.

У розділі “Україна” на початку книги, одразу після розповіді про знищення євреїв у Бабиному яру, ми знаходимо нарис “Убивство євреїв у Бердичеві”. В ньому йдеться про визволення рідного міста автора, вихідця з родини асимільованих єврейських інтелігентів.

Відомо, що мати Гроссмана залишилась у місті з небогою, і він вважав себе винним у тому, що свого часу не посприяв їхньому від’їзду перед німецьким наступом. Повернувшись до міста, він отримав підтвердження смерті матері під час ліквідації гетто, створеного нацистами у 1941 році. Якщо порівняти нотатки з “Військових оповідань та нарисів”, його роботу над “Чорною книгою” та лист матері з “Життя і долі”, можна помітити безсумнівне і все більш виразне “сповзання” до художньої форми, щось на кшталт притч, де найважливішим для автора було “промовляти від імені людей, що покояться під землею і вже нічого не зможуть розповісти”, де всі деталі, все, про що згадувалось у “Військових оповіданнях та нарисах”, було потім перероблено у “Чорній книзі” і набрало остаточного вигляду в розділі 17 “Життя і долі”.

Від самого початку Гроссман використовував стиль оповіді. Його головний редактор неодноразово зазначав: “Він завжди писав поволі, повністю віддаючись цьому процесу. Ми його не квапили. Хоч би як там було, він здатен був писати в будь-яких умовах – в землянці при світлі газової лампи, лежачи у ліжку, чи в хаті, повній людей, – він завжди писав поволі...” (14)

Факти нічого не варті, якщо вони ні у що не втілюються...

Звернімося до опису Треблінки, ще одного визначного місця цієї книги. Нас вражає відтворення існування в таборі смерті, деталі функціонування цієї системи, несправжній вокзал та газові камери... епізод, який ми пізніше зустрічаємо в “Житті і долі”. Ось цей зворушливий уривок: “Земля вивергає перемелені кістки, зуби, речі, документи – вона не хоче зберігати ці таємниці... Остання надія, що, можливо, це був лише сон, померкла. Коробочки люпину голосно лопаються, маленькі горошинки тріскотять, наче справжній похоронний дзвін незліченних дзвіночків, який здіймає до неба нутрощі землі. Ці почуття крають ваше серце, сповнене такої туги, такої муки та такого жаху, що жодна людська істота неспроможна все це стерпіти” (15).

У цьому ж описі Треблінки знаходимо натяк на коменданта табору, який вважав себе мислителем, тож міг слугувати прототипом Лісса у “Житті і долі”.

До оригінального внеску Гроссмана слід додати оповідання під назвою “Мінське гетто” (16), позначене чергою 18-ти днів нищення гетто. Цей нескінченний ряд: ...день завершився... розпочинався сьомий день... восьма ніч... почалася десята ніч... Вісімнадцята ніч. Смеркає. Іде дощ... Це нагадує першу фразу “Життя і долі”. “Імла покривала землю...” Коли ми говоримо про злам, вододіл, який спостерігаємо у творчості Гроссмана, то, передусім, це друге дихання треба шукати у свідченнях про злочини, скоєні нацистами під час Голокосту, які заперечувалися сталінською владою. І це один із моментів, який сприяв становленню Гроссмана як визначного письменника. Це дуже добре збігається з тим, що говорив Вальтер Бенджамін стосовно оповідача: “Смерть – це покарання всього, про що розповідає автор. Його авторитет, власне, спирається на смерть” (17). Зазвичай говорять про юдео-християнську цивілізацію, монотеїстичні релігії народів, що причетні до Святого письма. І цілком не випадково, що Гроссман так міцно вірив у написане – книгу. І ми разом з ним, і завдяки йому.

Насамкінець я хотів би процитувати визначного італійського літератора Еррі де Люка, його вислів, який міг би належати і Василю Гроссману: “Коли Російська армія відкрила ворота Освенціма та Бжезінки, вона не відразу помітила, що проникла до величного храму безчестя” (18).

Та сама Російська армія, що одержала у Сталінграді, де був і Гроссман, першу велику перемогу над безчестям!

Примітка перекладача: Переклад усіх цитованих уривків зроблений з французької мови.

#### Нотатки:

1. Видавництво *Solin/Actes-sud*, 1995 та в колекції *Le Livre de poche* у 2-х томах, видавництво *Hachette*, 2001.
2. “Жизнь и судьба”, В. Гроссман, видавництво *Советский писатель*, Москва, 1991, стор. 375.
3. Див.: “Василь Гроссман, щоденник публікації “За правое дело”, Сесіль Вессье, часопис “Коммунизм”, № 65/66, 2001, стор. 7.
4. І. Альтман, “Історія та доля “Чорної книги”, цитований твір, 17.

5. Інтерв'ю з Іриною Еренбург у 1995р. та передмова до "Чорної книги", цитований твір, стор. 15.
6. "Історія російської літератури ХХ-го століття", вид. *Fayard*, 1990, том 3, стор. 838.
7. Василь Гроссман, "Військові оповідання та нариси", вид. *Calmann-Levy*, 2007, стор. 86.
8. Цитований твір, стор. 93.
9. Цитований твір, стор. 22.
10. Цитований твір, стор. 22.
11. Цитований твір, стор. 25.
12. Цитований твір, стор. 25.
13. Цитований твір, стор. 18.
14. Давид Ортенберг, "Год 1942", *Издательство политической литературы*, Москва, 1988. З першого видання цієї книги було вилучено главу про Василя Гроссмана.
15. Цитований твір, стор. 902.
16. Цитований твір, стор. 261.
17. Вальтер Бенджамін, Зібрання творів, том 3, "Николай Лесков", вид. *Folio-Gallimard*, 2000, стор. 130.
18. "Як мова у палаці", вид. *Gallimard*, 2006, стор. 26.

Преклала з французької Лариса Мамуня



## Іван ДЗЮБА

### ТОЙ, ХТО СКАЗАВ “ЗАБОРОНЕНІ СЛОВА”

Василь Семенович Гроссман – майбутній російський письменник Василій Гроссман, який пройшов складний творчий шлях і якому судилося зрештою сказати нам і світові “заборонені” слова, яких не зітре час, – народився в Україні, у Бердичеві, 12 грудня 1905 року (помер у Москві в ніч з 14 на 15 вересня на 59 році життя). Зростав у інтелігентній єврейській родині: батько – інженер-хімік, мати – вчителька французької мови; завдяки їй він опанував французьку мову настільки, що в шкільні роки міг напам'ять цитувати цілі сторінки з Доде, Мопассана, Мюссе. Навчався в Києві у реальному училищі, після його закінчення поступив восени 1921 року в Київський університет (київські враження згодом озвуться в його творчості), а 1924-го – в 1-й Московський університет на фізико-математичний факультет і 1929 року закінчив його фізико-математичне відділення. Після цього працював за фахом на Донбасі (він також увійде в його творчість). 1933 року переїхав до Москви.

#### Перші кроки

В кінці 20-х років В.Гроссман починає виступати з нарисами на сторінках преси; а на сторінках журналу “Литературный Донбасс” у березневому числі за 1934 рік, насиченому офіційними та пропагандистськими й викривальними матеріалами (був саме пік боротьби з українським буржуазним націоналізмом), побачило світ його перше оповідання “Отдых”. Герой оповідання – секретар обкому партії Безбородов – за наполяганням медиків і друзів, стурбованих його здоров'ям, погодився поїхати підлікуватися в гірський санаторій у Казахстані... Але вже на другий день телеграма: нарком кличе в поїздку на нове будівництво. Зрозуміло: таким партпасіонаріям “спокій тільки сниться”. Це був популярний на ті часи сюжет, що мав героїзувати постаті командармів

сталінської п'ятирічки, романтику керування соціалістичним будівництвом, яка прийшла, мовляв, на зміну романтиці революційних боїв. Того ж 1934 року в московській “Литературной газете” було опубліковане ще одне оповідання В.Гроссмана – “В городе Бердичеве”. Оповідання цікаве тим, як за пафосом революційного походу, що його суб'єктом є “пролетарський” (нібито) авангард, вгадується картина звичайного життя “населення” – об'єкту цього походу; але особливо тим, як у ньому показано побут містечкового єврейства і долю міста, що чотирнадцять разів “переходило з рук у руки”, і яке послідовно чи навперейми визволяли “петлюрівці, денікінці, галичани, поляки, банди Тютюнника і Марусі, шалашпутний “нічий” дев'ятий полк. І кожного разу це було, як і попереднього”: “...з усіх боків поллються піхота й кінні частини, по хатах забігають запорошені, втомлені люди, добродушні, але здатні на вбивство, хазяйновиті мужики в синіх шинелях, жадібні до обивательських курей, рушників і чобіт”.

Звернімо увагу: В.Гроссман уникає звичних пропагандистських кліше в характеристиці солдат-грабіжників. Це не якийсь озвірілий набрид, а такі ж селяни чи ремісники, вирвані із звичного життя, люди “добродушні, але здатні на вбивство”. Це дивна пластичність масової психіки, призвичаєність до вибору різних способів поведінки залежно від обставин та наявних можливостей самоствердження – і завдяки приглушеності морального інстинкту та звиклості до всього. Саме вона стане однією з тем пізнішого, “зрілого” Гроссмана і може асоціюватися з тим, що у філософії другої половини ХХ століття дістало визначення: “банальність зла” (віддалена аналогія до “звичайного фашизму”). Але тут і перший проблеск тієї великої гроссманівської думки, яка через чверть століття прозвучить у “Жизни и судьбе”: про “непомітний поворот долі”, що міг би зробити людиною кожного. Або навпаки. Може, вже тут зароджувалося те гроссманівське розуміння “діалектики” життя і долі, їх “змагання” між собою, що дало назву його славетному романові...

Того ж 1934 року виходить книжка В.Гроссмана “Глюкауф”, що дістала схвальний відгук хрещеного батька соціалістичного реалізму Максима Горького (таке благословення багато важило!), а потім збірки оповідань “Счастье”, “Четыре дня”, “Кухарка”. В 1937-1941 роках він працює над романами “Степан Кольчугин” та “Солдаты революции».

### За канонами соцреалізму

Роман у двох книгах “Степан Кольчугин” – типова для радянської літератури доби тріумфу соцреалізму спроба епічно розгорнути історію становлення молодого робітника і зростання його в свідомого революційного борця. Достеменно виписано понурий побут дореволюційного шахтарського й заводського Донбасу, стихійні форми соціального протесту, поступове формування осередків організованої класової боротьби. Оскільки описово-репрезентативний характер роману не обіцяв надто цікавого “занурення” в образ головного героя (письменники завжди мали клопіт з психологічною одноплщинністю образу “правильного” пролетаря), то цей вакуум заповнюється (як і в інших авторів) розширенням, сказати б, фізичного простору присутності героя в житті. З’являються постаті інтелігентів різної політичної орієнтації (тут уже бачимо смак Гроссмана до “провокування” своїх персонажів на широкі ідеологічні дискусії, що сповна виявиться в його пізніших творах), наголошується роль у робітничому русі професійних революціонерів-більшовиків, зав’язуються нові сюжетні лінії, дія переноситься в Київ тощо – все це дає можливість зробити розповідь цікавішою, надати їй історичної панорамності. В цю картину входять і деякі, хоч і дуже скупі, елементи українського життя – на Донбасі робітничого, в Києві інтелігентського. Гроссман подає відповідні епізоди з участю українофільської інтелігенції досить стримано, майже об’єктивно, хоч партія в цей час уже вчила за “невинними” формами українофільства розпізнавати «страхітливе обличчя» націоналізму, таки ж українського. Деякі сторінки роману виводять на тему антисемітизму, яка невдовзі – з початком нацистської навали – стане однією з найбільючіших для Гроссмана. Не міг він оминати діяльність “Союза русского народа”, активність якого сягала й Донбасу. Його члени розповсюджували газету “Двуглавый орел», проводили розмови з робітниками на патріотичні теми. “Майстри, що входили до “Союза русского народа”, часто затівали з робітниками такі розмови. Під час цих розмов співбесідник ставав ласкавим, розчулено всміхався, поплескував по плечу, нудно й довго говорив про православ’я, братство слов’ян, про велику матінку Русь, потім раптом змученим, плаксивим тоном починав проклинати баламутів, студентів, внутрішніх ворогів, які збиткуються з православ’я, завдають страждань обожнюваному государеві імператору”.

Чимало ідеологічних суперечок персонажів роману стосуються перспектив революції в її більшовицькому варіанті, власне, питання про вибір революційного чи еволюційного шляхів розвитку Росії. Саме навколо цього точилися найгостріші дебати серед російської інтелігенції початку ХХ століття.

Свою ретроспекцію їх Гроссман подає у формі протистояння більшовика Бахмутського і ліберала Лобованова. На позір більшовик не залишає шансів лібералові, виступаючи як речник самої історії, її, мовляв, неблаганної ходи, але чи не вгадується тут відомий “ігровий” прийом багатьох радянських письменників: вустами “негативних”, більш або менш виразно засуджуваних, персонажів висловлювати власні потаємні думки? “Ви сьогодні – лише кілька доктринерів, але завтра можете стати глашатаями мільйонів. І ми тоді розплатимося роками європейської і російської реакції”, – пророчо каже Лобованов (власне, це варіація відомого драматичного застереження Плеханова).

Бахмутський, як і годиться більшовикові, черпає силу в глибокому презирстві до опонентів; недвозначно дає він зрозуміти, що не має наміру довго сперечатися: суперечка буде вирішена рішучими діями більшовиків. Тут В.Гроссман ніби виходить на той горизонт, з якого він зможе відкрити величезне поле крайньої ідеологічної напруги – в “Жизни и судьбе”.

Багато сторінок роману присвячено Першій світовій війні, яка постає не лише в конкретних фронтових і житейських картинах та долях персонажів, але й цікавить письменника в своєму історіософському аспекті, в законах її руху, адже “закони її успіхів і неуспіхів, рух її до перемоги чи поразки охоплюють усю суперечливу складність людських діянь”. Пишучи це, Гроссман напевне ж відчував уже подих 2-ї світової...

### “Народна війна”

Це те визначення, яке, на думку В.Гроссмана, відповідає сутності, формам і масштабам спротиву радянських людей фашистській навалі. Може, й дивно, але неодмінної тоді формули “Велика Вітчизняна війна” він не вживає. Лише одного разу, в романі “За правое дело”, зустрінемо побіжну згадку про виступ Сталіна, в якому той ужив вираз “Отечественная война”. Більше й про Сталіна – нічого. Можна думати, що це було прихованою формою протистояння офіційній пропаганді.

Від самого початку війни Гроссман – військовий кореспондент. Уже того ж таки 1941 року, він пише роман “Народ бессмертен”. Попри приголомшливі поразки Червоної Армії, в романі панує оптимістична риторика. Адже Гроссман був свідком не лише розвалу фронту, а й наростання опору фашистській армادі. А головне, він мислив великими історичними масштабами: до сильних сторінок роману належать пристрасні роздуми про антигуманність фашизму та його “творчу безплідність” і відповідно приреченість. Вражають також і правдиві картини хазяйнування окупантів на багатостраждальних українських і білоруських землях.

Оповідання й нариси Гроссмана 1941-1945 років охоплюють період відступу Червоної Армії, Сталінградську битву, визволення України й Білорусії, Польщі. Нарис 1943 року “Украина” глибиною співчуття стражданням нашого народу, картинами пекельного нищення української землі, змушує згадати Довженкову “Україну в вогні” (хоч остання мірою особистого болю, звичайно, стоїть осібно на скрижальях української долі). Гроссман був серед тих, хто першим побачив зловісну Треблінку і пережив потрясіння; його “Треблінський ад” (1944) розкривав конкретний механізм дії гітлерівських “фабрик смерті” – цього матеріалізованого пафосу “арійської ідеї”, “расового очищення” людства. Тема голокосту (хоч самого терміну цього тоді ще не було в ужитку) посідає особливе місце в усій творчості Гроссмана. Серед його оповідань, нарисів і памфлетів чи не найтрагічнішим є “Украина без євреїв”: розпачливе слово про винищення фашистами єврейського люду в Україні; нарис опубліковано в зворотному російському перекладі з ідиш (оригінал не зберігся) у двотомовому збірнику: “Василий Гроссман. На еврейские темы» (Ізраїль, “Библиотека Алия”, 1990).

Величезний обсяг спостережень і вражень, переживань і роздумів, – записаних і незаписаних, – потребував цілісного оформлення і глибокого системного осмислення. Так, певно, визрівав амбітний задум – створити епопею, співвідносну з “Войной и миром” Льва Толстого. Першою книгою цієї епопеї мав стати роман “За правое дело”. Здається, Гроссман не приховував свого “змагання” з Львом Толстим: широкий часовий діапазон і просторовий масштаб, у які вписано конкретні події війни та долі десятків і десятків персонажів різного соціального та культурного стану, спроба подати свого роду “портрет” усього радянського суспільства; Львом Толстим “виміряні” (свідомо чи й несвідомо) глибокодумні міркування про стратегію і

тактику війни; філософські пасажи про людину, суспільство, народи, рух історії...

Можна уявити, наскільки Гроссману, скutoму цензурою і самоцензурою, та й перебуванням ще “у світі комуністичних уявлень” (його трохи іронічне зауваження про одного зі своїх персонажів), було важче, ніж класикові доби “царського деспотизму”, – і це особливо відчувається у філософських відступах.

Величезний і “розкиданий” фабульний матеріал диктував панорамний формат його художнього втілення.

Однак така “панорамність” і “багатолюдність” роману має і свій зворотний бік: переважання інформативного потенціалу над аналітичним (хоч і аналітичність виражена відчутно); не завжди висока міра характерологічної самодостатності персонажів, яка б надавала оповіді глибших людських вимірів.

Роман Гроссмана майже цілком витриманий у дусі тих поглядів на події війни, які тоді панували в радянській літературі (аж до уникання теми договору Сталіна з Гітлером чи, скажімо, злочинних прорахунків Верховного головнокомандування, що призвели до загибелі цілих армій при відступі з Києва та в харківській операції, – хоч Гроссман дуже добре про все це знав).

**Майже** цілком, але **не** цілком. І оці, здавалося б, нечисленні й ще обережні виходи за межі загальноприйнятого й офіційно припустимого, забезпечили романові не лише “кількісну” (в масштабах зображення), але й деяку “якісну” (в сутнісних показниках, змістовності, інтерпретаціях) перевагу над численною воєнною белетристикою тієї доби.

Ось, скажімо, цілком ортодоксальний, здавалося б, персонаж – старий комуніст Мостовської, у деяких ситуаціях рупор поглядів самого автора. Його вустами – попри книжність багатьох його тирад – дається глибока ідеологічна й етична “дискваліфікація” фашизму. Але водночас старий комінтернівець не може звільнитися від ілюзій про класову солідарність робітників різних націй і хоче знайти докази цьому. А тим часом він принципово не говорить про ворогів як німців, а тільки як про фашистів. Мабуть, цей мотив у романі не випадковий, як і обережне подання німецького табору в деякій неоднорідності. Чи не було це ненаголошеним протистоянням нерозбірливій “науке ненависти”, еренбургівсько-симоновським гаслам типу: “Убей его!”, або, принаймні, однотонній памфлетності в зображенні ворожого табору, що панувала в тодішній белетристиці? У всякому разі, до цих

мотивів Гроссман ще повернеться... (У романі “Жизнь и судьба”, крім не зовсім ординарної історії відносин німецького лейтенанта Баха з російською жінкою, написаною ніби супроти відомого стереотипу: “німецькі підстилки”, – є разюча своєю глибиною людяності “бліцкартинка”: у зруйнованому Сталінграді випадково зустрічаються, йдучи назустріч одне одному, голодний німецький солдат і обдєрта російська жінка. Здоровенний німець здивовано підвів очі і сказав урочисто: “Добрідень, мадам”. А “стара неквапно відвела рукою ганчір'я, що сповзало їй на чоло, глянула темними добрими й розумними очима і велично, поволі відповіла: “Здрастуй, пане”. І “то була, – пише Гроссман, – зустріч представників двох народів на найвищому рівні”. Таку зустріч міг помітити тільки Гроссман!) Не раз звертатиметься ще він і до більшовицького догматизму Мостовського. Зринає – хоч поки що обережно - і тема політичних чисток.

Такі мікроновели мовби натякали на те, що поза оповіданим у романі є ще речі, про які не випадає говорити тепер, але про які думається і які ще мусять дістати озвучення. Тим часом вони, за всієї своєї начебто малопомітності, вкрай ускладнили долю роману. Його редагування, рецензування, редакційні та позаредакційні (з участю літературного й нелітературного начальства) обговорення тривали три роки (1949-1952). Автор дванадцять разів переробляв та доопрацьовував роман. І вже після всього, на останньому засіданні редколегії “Нового мира”, лунали гострі звинувачення й претензії: “Путаная философия о приходе Гитлера к власти” (С.С.Смирнов); “Верховного Главнокомандующего надо показать, товарища Сталина” (М.Бубеннов); “Несомненно нужна роль товарища Сталина” (К.Федін); “Нужна роль товарища Сталина” (В.Катаєв). Особливо багато було причіпок до образу вченого фізика Штрума. Лунали натяки на те, що радянську науку в романі повинен репрезентувати видатний **російський** учений (див.: А.Бочаров. По страдному пути. – В кн.: Василий Гроссман. Жизнь и судьба. – Минск, 1990, с. 5). Захищаючи свій твір, Гроссман, зокрема, казав, що монологи Штрума скоротив наполовину, ввів новий образ – ученого Чепижина, якому й передав думки Штрума, а Штрум каже Чепижину: “Ви мій учитель не тільки в галузі фізики”. От такі приниження довелося терпіти видатному письменникові, аж поки роман був опублікований в журналі “Новый мир” – у червні – жовтні 1952 року. А далі все почалося знову! Після перших схвальних відгуків у пресі – розгромна стаття М.Бубеннова в “Правді” 13 лютого 1953 року, статті в журналі

“Коммунист”, в “Литгазете”, в “Красной звезде”... 24 березня – вже після смерті Сталіна! – відбулося обговорення на Президії Спілки письменників, де від роману відреклися навіть ті, хто так чи інакше сприяв його публікації...

В листі до секретаріату Спілки письменників СРСР В.Гроссман у стриманому тоні визнає право своїх критиків “предъявлять мне счет по вопросам идейно-философского порядка”, але водночас підкреслює неможливість для себе переінакшувати дорогу йому книгу за допомогою пера і ножиць. Натомість він обіцяє: “...хочу, учтя критику партийной печати, продолжать работу над второй книгой романа, посвященной непосредственно Сталинградской битве. В этой работе я буду стремиться к марксистски четкому, более глубокому идейно-философскому осмыслению событий”.

Окремим виданням роман “За правое дело” вийшов тільки 1954 року, а 1956 року вийшло повніше видання, в якому відновлені були раніші скорочення... Тим часом автор працював над другою книгою роману. І щасливим чином – але й закономірно з погляду еволюції Гроссмана та й змін у суспільстві – вона стала не врахуванням, а запереченням партійної критики, а до певної міри й полемікою з самим собою: Гроссмана 50-60-х років – з Гроссманом 30-40-х.

### **Відмова від чужих правил гри**

Чим можна пояснити той рішучий крок у бік ідеологічної і творчої суверенності, що його здійснив Гроссман актом написання роману “Жизнь и судьба” – формально другої частини дилогії “За правое дело”, а фактично багато в чому зовсім інакшого твору? Певно, якусь роль могла відіграти втома (а може – й омерзіння) від багаторічної боротьби з цензорами на службі й цензорами на громадських засадах, – це могло привести до висновку: чи варто витрачати час і здоров’я на пошуки компромісів з тими, кому потрібні не компроміси, а капітуляція? Чи не краще решту років життя присвятити адекватній творчій самореалізації? Може, й не зовсім так, але якесь бажання зневажити чужі вимоги неминуче мало виникнути. Поза всяким сумнівом, “ідейний поворот” В.Гроссмана був спровокований і спалахом державного антисемітизму в СРСР, сталінським задумом “остаточного вирішення єврейського питання”, який виразно і зловісно прочитувався за фанаберійною “справою лікарів-убивць” – тільки в цей час (на жаль, тільки в цей час!) стала прозрівати і значна частина лівої (значною мірою єврейської) інтелігенції на Заході.



Нарешті – смерть Сталіна, перші симптоми можливої корекції “культу особи”, а потім і промова Хрущова на XX з’їзді партії. І хоч які там далі були коливання “генеральної лінії”, чергування “відлиг” і “приморозків”, – людині відповідальної і чесної думки було зрозуміло, що час дозволеної напівправди минає, що треба працювати на час правди, який неодмінно настане – рано чи пізно. Для цього Гроссману не доводилося зовсім змінювати тон і пафос роману, а швидше – договорювати те, що не було сповна висловлене. (Роман видано й українською мовою в перекладі відомого письменника Василя Стефурака: “Життя і доля”, видавництво “Дніпро”, 1991. Цитати подаватиму за цим виданням).

Але цього було багато! І Гроссман розумів, на що зважувався. Тому чернетки і один примірник чистового варіанту рукопису віддав у надійний сховок друзям. Це і врятувало роман. Бо невдовзі після того, як він віддав його до журналу “Знамя”, цей примірник конфіскувало КГБ, а в квартирі письменника було проведено обшук і конфісковано всі інші варіанти тексту. Роман було заарештовано – хоч і не єдиний, але рідкісний випадок в історії російської літератури. Як боялася влада вільного слова! Коли Гроссман написав розпачливого листа до Хрущова і той передоручив справу Суслову, то “сірий кардинал” сказав Гроссману, що такий твір може бути опублікований хіба через двісті років. Вони думали, що їхня влада триватиме вічно! Цікаво, як зреагував Суслов на звістку, що роман опубліковано значно раніше, через двадцять років, – 1980 року, в Швейцарії? Певно, дуже пошкодував, що Гроссмана вже немає серед живих і його не дістанеш. А ще через десять років роман було опубліковано і в СРСР, мовби на відзначення кінця його існування...

...Шість коротеньких розділів-сцен, якими розпочинається роман “Жизнь и судьба”, вводять у побут гітлерівського концтабору, куди потрапив знайомий нам з роману “За правое дело” комінтернівець Мостовської, – але водночас і в проблематику всього роману (історичну, філософську, політичну, етичну, житейську)... В район розташування концтабору рухається ешелон. Концтабір виринає з туману гіпнотичною одноманітністю бараків, вулиць, залізобетонних стовпів з колючим дротом. Ця одноманітність – як символ нелюдяності, заперечення життя. “Життя затухає там, де насильство прагне стерти його своєрідність і особливість”. Ніби мимохідь кинена думка. Але вона знаходитиме розвиток на всіх більш як шестистах сторінках

роману – і “німецьких”, і “радянських”... Широкий перегук і мовчазне державотворче змагання німецьких і радянських концтаборів – наскрізна, поряд з темою Сталінграда, структурна вісь роману... І в німецьких, і в радянських концтаборах – справжній інтернаціонал. І тотальне “урівняння” всіх можливих рас, віровизнань, професій, соціальних станів, ступенів культурного розвитку, вдач, манер – кого там тільки немає... Своєрідна модель уселюдства... Наче побіжно (але яка інтелектуальна пронизливість і стримано-напружена емоційна сила в цій постійній гроссманівській “побіжності”!) зауважується ряд нововведень націонал-соціалізму: новий тип злочинців – злочинці, які не вчинили злочинів (радянський варіант: “Винен, не винен, яке це має значення”, – кредо чекіста Машука); ті, хто в приватних розмовах без належної поваги висловлювалися про режим; робітники, ув’язнені в політичний табір за погану роботу (Абарчук “засудив сорок соціально неясних робітників”), військово-полонені, емігранти, люди “екзотичного” походження й “екзотичних”, підозрілих занять. “У владі карного злочинця над політичним в’язнем також виявлялося новаторство націонал-соціалізму”. Тут читач зупиниться і згадає знайоме йому з практики іншого режиму. Але й асоціацій не треба – далі про це буде в романі “напряму”. Адже націонал-соціалізм не тільки не мав монополії на такі новації, але й багато в чому міг повчитися – і мав у кого... Знуцання карних злочинців над політичними в’язнями в радянських концтаборах, їхній терор, страхітливі нічні вбивства, – все це чинилося з мовчазного потурання адміністрації та впливало з майже офіційного статусу карних злочинців як “соціально ближчих” владі, ніж “вороги народу”. До найразючіших сторінок роману належать описи паразитування кримінальних на безпомічності політичних та дика розправа бандита Бархатова над “жидом” Рубіним. І це – вищість статусу карного злочинця над політично неблагонадійним – також одна з наскрізних тем роману.

Втім, є один нібито “ексклюзив”. Гітлерівцям для дотримання “порядку” в таборах, каже Гроссман, не знадобилася величезна армія наглядачів: “Самі в’язні взяли на себе поліційну охорону в таборових містах”, ставши свого роду внутрішньотаборовою адміністрацією. Це справді унікально-жахливий “винахід” націонал-соціалізму. З якихось причин деміурги радянських концтаборів змогли перейняти цей досвід лише почасти: мабуть, більш цілеспрямований характер добору “населення” таборів обмежував їхні можливості: переважно

політичний контингент менше піддавався маніпуляціям. Але вони виявилися набагато винахідливішими у способах трудової та інтелектуальної експлуатації в'язнів: табори стали величезними підприємствами рабської праці; в них функціонували різні важливі виробництва й цілі наукові інституції, де робилися унікальні відкриття – вченими-рабами, що діставали високі урядові нагороди; архіпелаг ГУЛАГ працював на перемогу комунізму! Зрозумілі дилетанти-нацисти не здатні були додуматися до таких речей. Гроссман переконливо розкриває цю “перевагу” радянських таборів над німецькими. Принагідно зауважимо, що писалося це ще до того, як самий термін «ГУЛАГ», «архіпелаг ГУЛАГ» став усесвітньо відомим завдяки Олександрові Солженіцину.

Важливий мотив роману – формування в радянському суспільстві великодержавницької ідеології, що замінила інтернаціоналістську риторіку. Цей перегляд історії, ідеології, політичних цілей почався ще раніше – з настанови на “будівництво соціалізму в одній країні”, включав у себе зміну стосунків із селянством, розкуркулення, насильницьку колективізацію, нещадно-жорстокі методи індустріалізації, винищення старих партійних кадрів, масовий терор, погроми інтелігенції національних республік... Але фразеологія ще залишалася старою, традиційно більшовицькою. Настав час і її міняти – вона дозволяла багатьом чіплятися за старе. “І саме під час сталінградського перелому, коли полум’я Сталінграду було єдиним сигналом свободи у царстві темряви, відкрито почався той процес переосмислення. Логіка розвитку привела до того, що народна війна, досягнувши свого найвищого пафосу під час сталінградської оборони, саме в той, сталінградський період дала можливість Сталіну відкрито декларувати ідеологію державного націоналізму”. Цей поворот в ідеології вивершував грандіозну будову сталінської імперії. Дах був тим міцніший і ошатніший, що спирався на багатовікову традицію та національні амбіції, які підживлювалися дальшими перемогами у війні. “Росіяни під проводом більшовиків очолять людство”, – проголошує в запалі комісарських самохвальств колишній репресований Доренський, якому дали можливість спокутувати незрозумілу “провину” перед партією.

### Від інтернаціоналізму до націоналізму

В чому тільки не звинувачували Гроссмана за життя! Але найгірніше звинувачення – в русофобії – прозвучало вже навздогін,

після посмертної публікації роману “Жизнь и судьба”. Найкатегоричніше його висловив С. Вікулов у виступі на пленумі Правління Спілки письменників РРФР “Перестройка и литература”: “черной нитью” крізь роман “проходит ничем не прикрытая враждебность к русскому народу», яскраво ілюструючи “явление, название которому – русофобия” (“Литературная Россия”, 1988, 23 грудня).

Але це неправда. Гроссман відчував себе російським письменником і про росіян писав з таким же розумінням, повагою і співчуттям, як і про людей будь-якої іншої національності (загальніше: бачив людину, а не її національну паспортизацію); більшість внутрішньо близьких йому персонажів – росіяни; Росія весь час у полі його роздумів. Але його тривожив той поворот у бік державного націоналізму, про який ми говорили вище. А оскільки державний націоналізм виступав в одязі російського патріотизму, то Гроссман і констатував то з подивом, то з внутрішнім спротивом, то з відразую вибухово-небезпечне змішування цих двох стихій. Це неприйняття присутнє в романі багатоманітно. І в саркастичних репліках інтелігента “старої дати” Шаргородського (власне, російського патріота, але вільнодумного): “...Творці Комінтерну під час війни не придумали нічого ліпшого, ніж повторити: священна російська земля (...) Почекайте, завершиться війна перемогою, і тоді інтернаціоналісти оголосять: “Наша матінка-Росія всьому світу голова”. (Тут, волею Гроссмана, Шаргородський зазирає на яких два роки вперед, коли Сталін проголосив свій знаменитий “гост” “За великий русский народ”). І в розгубленості комінтернівця Мостовського, який у німецькому концтаборі збентежений привидом тих часів, коли народ кликали на бій “За Бога, царя и отечество”. І в нібито нейтрально поданих, але суттю своєю самокомпрометаційних і гнітючих своєю типовістю репліках не лише обивателів, а й партеліти про нацменів, виставляння “русскости” як безумовної людської і громадянської переваги. І в одкровеннях партстопва Гетманова: “Адже ми захищаємо Росію (...) Скажу вам чесно, досить! Аж нудить! В ім’я дружби народів ми завжди жертвуємо росіянами”. І в кадрових рішеннях Неудобнова: “Дружба народів – святе діло, але, розумієте, серед націоналів великий процент вороже настроєних, хитких, непевних людей”. І вже в повісті “Всё течёт...” чиновні пасажири в купе поїзда п’яно самостверджуються: “Русские люди, не нацмены».

(Далі будемо посилатися і на цю повість. Вона є коли не сюжетним, то логічним змістовим продовженням роману: в ній

Гроссман вимовив те, чого не наважився ще був сказати і в романі “Жизнь и судьба”, але що мало бути сказане. Це мовби підсумок усіх його болісних роздумів про своє суспільство і свій час. Повість з’явилася друком в апогей “гласності”, в журналі “Октябрь” (1989, 6). Такої страшної правди про голодомор не сказав ніхто з російських чи взагалі поза Україною сущих письменників; трагічні картини з Гроссманової повісті змушують згадати “Жовтого князя” Василя Барки. Видатний французький інтелектуал Анрі Безансон говорив, що саме з повісті взяв правду про голодомор і зрозумів, що смерть української дитини від голоду на землі хліборобів – така ж мука й трагедія, як і смерть єврейської дитини в гітлерівському концтаборі).

### Голокост. Антисемітизм

Хтось із тих, що писали про Гроссмана, назвав його письменником “єврейської долі”. Так, він, який до 1941 року не задумувався над своїм єврейством, після трагедії 1941-го перейнявся болем і відчуттям особистої відповідальності за долю своїх сородичів. Та чи тільки за їхню долю? Ні, як і годиться письменникові-гуманістові, він обставав за всіх, хто зазнав біди, і особливо за тих, чиею виною було «неправильне» національне походження. Йому болять і зневажливі слова обивателів на адресу татарів (а чого варта розповідь про знищення татарської інтелігенції!), і розправа з черкесами та калмиками, і доля старої поволзької німкені Женні Генріхівни, яку брутально викидають з квартири, і особливо мучить незбагненна людська готовність поживитися з чужої біди – хоч бачить він і порухи співчуття й допомоги. “Єврейська доля” вела його до розуміння долі інших. Чи, може, навпаки: розуміння людини вело до розуміння єврея, людини в євреєві.

“...12 вересня 1942 року, в пору апогею воєнних успіхів соціал-націоналізму, євреї, які жили в Європі, були повністю вилучені із юрисдикції судів і передані гестапо. Керівництво партії і особисто Адольф Гітлер ухвалили рішення про цілковите винищення єврейської нації”.

Але для євреїв Польщі й України процес “ліквідації” почався раніше. В липні 1941 року, ще до трагедії Бабиного Яра, гітлерівці провели розстріли євреїв у Бердичеві. Загинула і мати Василя Семеновича. Ця незагойна рана пекла його все життя, і він намагався втишити біль, пишучи листи до неї наче до живої, сповідуючись у

цих листах. Усе життя він немовби спокутував свою провину перед матір'ю, але також і перед мільйонами інших жертв геноциду.

Переживання трагічної долі матері, візія її останніх днів, вилилися в романі “Жизнь и судьба” – в передсмертному листі матері Штрума з гетто, який вона змогла передати на волю і який знайшов його через роки. Важко повірити, що це літературний текст. Здається, що це унікальний людський документ, аутентичний за безпосередністю й зримістю свідчень. Про те, як прихід фашистів поклав край багаторічному мирному і загалом приятному співжиттю євреїв та українців, зняв моральний самоконтроль, дав санкцію на ворожнечу, стимулював до переслідувань, – і люди поділилися на тих, у кому озвалася ненависть, і на тих, у кому говорило людське співчуття. (Втім, спалахи невмотивованої ненависті бачимо і в мирному житті радянського тилу: картини у Куйбишеві – «штурм» трамваю, посадка на волзький пароплав...) Про трагічну фантазмагорію гетто, в якому приречені, навіть утративши всяку надію, жили так, наче їм жити й жити, і де виявлялося і краще, і гірше в людях. І про тиху скорботу старої лікарки, яка намагається збагнути незбагненне, нікого не осуджує, а тільки дивується й дивується з непередбачуваних можливостей людських перетворень... І до кінця виконує свій обов'язок лікарки, приймаючи вдячність приречених. Її лист – заповіт доброти синові. Але... це лист не тільки до сина. Він адресований і в майбутнє. І в те майбутнє, яке ще буде, і в те, яке вже було: коли намагалися замовчати правду про жертви. Коли розгортали шалену «науково-практичну» кампанію з викриття й викорінення «безрідних космополітів», агентів «Джойнту» та «лікарів-убивць». Гроссман і сам зазнав принад цього майбутнього і намагався висловити своє ставлення до нього. І в романі, і в повісті звучить тривога з приводу наростання в суспільстві різних виявів антисемітизму. Спочатку завуальованих, як-от глумливі репліки про євреїв, що повертаються з евакуації. Потім соромливо-відкриті. «В газетах почали друкувати фейлетони, що викривали кар'єристів, злодюжок, які по-шахрайському дістали дипломи та вчені ступені, лікарів, які злочинно жорстоко поводитися з дітьми та породіллями, інженерів, які замість лікарень та шкіл будували дачі для своєї рідні. Майже всі викриті у фейлетонах були євреї, і газети з особливою старанністю наводили їхні імена та побатькові: «Сруль Нахманович... Хаїм Абрамович... Ізраїль Менделевич...» Якщо в рецензії критикувалася книга, написана євреєм, що мав російський літературний псевдонім, то поряд у дужках

друкували єврейське прізвище автора. Здавалося, в СРСР самі лиш євреї крадуть, беруть хабарі, злочинно байдужі до страждань хворих, пишуть вадливі й халтурні книжки". А дуже скоро прийшов уже й агресивно-відвертий антисемітизм, живлений як публічними, так і негласними політичними директивами, централізовано керований. "Повідомлення про те, що вчені медики, артист Міхоелс здійснили страхітливі злочини, приголомшило всіх. Здавалося, чорний туман стоїть над Москвою і заповзає в будинки, в школи, заповзає в людські серця". Сталін готував свій варіант остаточного вирішення "єврейського питання", і одним із каналів психологічної адаптації суспільства до можливого "дня Ікс" було не зовсім стихійне розповсюдження апокаліптичних чуток. "Під страшним секретом Миколі Андрійовичу (один із головних персонажів повісті "Всё течёт..." , вчений-біолог, який готується до обрання в академіки і якому тим часом пропонують виступити з викриттям колег – "вейсманістів – морганістів – менделістів". – І.Д.) одного разу розповіли, що лікарів стратять усенародно на Красній площі, після чого країною, видно, прокотиться хвиля єврейських погромів і що до того часу приурочується висилка євреїв у тайгу і в Каракуми на будівництво Туркменського каналу. Цю висилку буде здійснено на захист євреїв від справедливого, але нещадного народного гніву. В цій висилці виявиться вічно живий дух інтернаціоналізму, який, розуміючи гнів народу, все-таки не може допустити масових самосудів і розправ". Який гіркий сарказм!

Різноманітні форми і вияви антисемітизму Гроссман намагався систематизувати й осмислив їх у своєрідному публіцистичному відступі – в 32 розділі другої частини роману "Жизнь и судьба" (в українському виданні це розділ 33). Ці міркування Гроссмана викликали різку реакцію з боку деяких російських письменників – С.Куняєва, С.Вікулова, Л.Беляєвої. Остання, зокрема, писала про "откровения" Гроссмана, що "еврейская нация представлена в них как бы в неких заоблачных высях, вне всяких ошибок и заблуждений, осянная святостью и благочестием. Да что там говорить – поразительный по своей откровенности гимн крови!" ("Наш современник", 1989, 7). Але це неправда, як і звинувачення в "русофобії". Гроссман обстає за євреїв не тому, що вони євреї, а тому, що їх знищував гітлерівський режим, переслідував пізньосталінський. Але Гроссман знає: євреям властиві ті ж слабості, сумніви, вагання, що й людям будь-якої нації, – і так про них пише. Навіть

його улюблений Штрум, коли йому, після всіх утисків, зателефонував Сталін (любив вождь приголомшити своїх підданих!) і його науковою працею заопікувався Маленков (в контексті перспективи створення атомної бомби!), не зміг відхилити “ласкаву руку”, почав шукати виправдання своєму альянсові з владою і зрештою підписав організованого відповідними інстанціями колективного листа з гнівним осудом лікарів-убивць та сіоністської нечисті взагалі. Гроссман знає, що у євреїв, як і в кожній нації, є свої герої та мудреці, але є і свої негідники та свої дурні, – про них також пише. Більше того, я б сказав, що всі ті людські якості, які йому неприємні або відразні, особливо неприємні йому й відразні саме в євреях – і це зрозуміло. Як, скажімо, українцєві соромно за негідного українця: наче це твоя власна вина. А хіба не Гроссман вивів постаті євреїв Дрелінга й Канцеленбогена – двох неперевершених фанатиків чекізму? Пише Гроссман і про викривлені, самоспотворені людські долі єврейські. Ось, скажімо, Льова Меклер, у повісті “Всє течєт...”. Письменник намагається зрозуміти, “звідки в ньому, синові печального і лукавого крамаря з містечка Фастів, учневі комерційного училища, який читав книги “Золотой библиотеки” і Луї Буссенара, звідки в ньому це могутнє полум’я фанатизму?” Адже, дивується Гроссман, “ані він, ані батько його не плекали ненависть ні в шахтах, ні в димних фабричних цехах”. Хто вклав у нього душу борця-фанатика? Приклад Желябова і Каляєва? Мудрість “Комуністичного маніфєсту”? Страждання бідноти, що жила навколо? Чи, може, припускає Гроссман, “це тяжке полум’я, ці вуглини крилися в тисячолітній безодні спадковості, готові спалахнути в боротьбі з солдатами римського цезаря, з вогнищами іспанської інквізиції, в голодній нестямності талмудтори, в містечковій самообороні під час погрому?” Льова стає апостолом всесвітньої пролетарської революції. Ладен віддати за неї не тільки своє життя, а й життя всіх ближніх своїх. Химерно лагідний (комаря не хляпне, а обережно зжене з руки!), “він, у своїй революційній принциповості, посадовив у тюрму батька, дав проти нього покази на колегії губчека. Він жорстоко й хмуρο відвернувся від сестри, яка просила захисту для свого чоловіка-саботажника. Він у лагідності своїй був нещадний до інакодумних (...) Він був нещадний до ворогів революції”. І він не зрікся революції й тоді, коли вона “посадовила його в камеру внутрішньої тюрми, вибила йому вісім зубів, гупаючи на нього офіцерськими чобітьми, матюкаючись, обзиваючи його пархатим...”



Він не може зрозуміти цієї ненависті “революції” до нього – ненависті хазяїна до собаки за її вже нікому не потрібну вірність... Де ж тут гімн єврейській крові, «заоблачные выси», «святость», «благочестие», що їх добачали неприязні до Гроссмана критики в його єврейських образах? Чи не є тут, навпаки, прагнення вдумливо й чесно з’ясувати, як укладався певний – дуже небезпечний – людський тип у системі сильнодіючих історичних, національних, суспільних, ідеологічних імпульсів?

А як ви гадаєте – де діяв революційний фанатик Льова Меклер? Так, він “відав українською юстицією”... Хоч міг би й угорською або китайською...

### Голодомор

Відповідальний працівник ЦК КП(б)У Сагайдак (роман “Жизнь и судьба”) належав до тих численних, хто під час колективізації пояснював голод диверсією куркулів, які “на зло закопували зерно, на зло не їли хліба і тому опухали, на зло державі вимирали селамі, з малими дітьми, дідами й бабами”. (Нинішні сагайдаки не поступаються колишнім ні розумом, ні совістю...)

У повісті “Всё течёт...” є розділ, присвячений тому, як українська селянка Христя Чуняк рятує російського військовополоненого Семенова. Німці викинули його з “голодного ешелона” як уже безнадійного. (До речі, навряд чи є ще в літературі такий опис фізіології та психології голоду, як у Гроссмана в цьому розділі). Христя Чуняк підбрала його й виходила. Дідусь-сусід у розмові з Семеновим нарікає на те, що німці не розпустили колгоспи, як сподівалися селяни, – зрозуміли, що так легше забирати у селян збіжжя та іншу продукцію.

Москвич Семенов щось кидає на захист колгоспів.

“І тоді стара Чуняк сказала:

- Ти помовч. Ти пам’ятаєш, яким прийшов до мене з ешелону? Ось так уся Україна була в ешелоні у тридцятому році. Кропиву всю з’їли, землю їли... Забрали хліб до останнього зернятка. Мій чоловік помер, та як же він мучився! І я опухла, голос втерляла, ходити не могла”. Дідусь каже, що вижив тільки завдяки тому, що знає “п’ятдесят шість рослин, які людина може їсти”. Скінчилася бесіда, старий пішов додому, москвич Семенов уклався спати, “а Христя сиділа, підперши руками щокі, й дивилася у чорне вічне небо”. Згадувала, “який багатий урожай мали того року” й куди той урожай

дівся... Як “тихий протяжний стогін стояв над селом, живі кістяки, діти, повзали долівкою, ледь чутно квилили; дворищами бродили чоловіки із враженими водяною ногами, знесилені голодною задишкою (...) А хлопці, які прибули з міста, ходили подвір’ями повз мертвих і напівмертвих, відчиняли підвали, копали ями в сараях, залізними палицями тикали в землю, шукали, вигрібали куркульське зерно. Спекотного літнього дня стих Василь Чуняк, помер. Якраз у той час до хати знову увійшли оті хлопці, що приїхали з міста, і блакитноокий чоловік, “акаючи” по-кацапському, точнісінько, як “акав” Семенов, промовив, підійшовши до мерця:

- Вперлася куркульня, життя свого не шкодує.”

Згадавши все це, “Христя зітхнула, перехрестилася і заходилася стелити собі”. Є тут про що подумати й читачеві...

У повісті є ще моторошніші сторінки про голодомор. Десь по війні вдова загиблого на фронті сержанта Михалева, Ганна Сергіївна, дала притулок поверненцю з радянських концтаборів Івану Григоровичу, в якого ні родини, ні хати не лишилося (двоюрідного брата, згадуваного раніше вченого-біолога, він не став обтяжувати). Вже як між ними встановилися довірливі стосунки, Ганна Сергіївна, наче відводячи душу, згадує про те, як її, молоду дівчину-комсомолку, послали в Україну допомагати партії “розкуркулювати” селян – мовляв, в Україні з ними більше клопоту, ніж деінде. Тепер вона сама дивується з себе: “Чому я така закрижаніла була” – дивлячись на те, як знущалися з куркулів? І тут уперше зустрічаємо у Гроссмана порівняння антиукраїнського терору Сталіна з антиєврейським терором Гітлера: “Яку муку прийняли! – згадує Ганна Сергіївна. – Щоб їх убити, треба було оголосити: куркулі не люди. Ось так, як німці говорили: жиди не люди. Так і Ленін, і Сталін: куркулі не люди. Неправда це! Люди! Люди вони! Ось що я розуміти стала. Всі люди.”

А після розкуркулення почався голод. “Хто вбивство масове підписав? Я часто думаю – невже Сталін? Я думаю, такого наказу, скільки Росія стоїть, не було ще ні разу. Такого наказу не те що цар, а й татари, й німецькі окупанти не підписували. А наказ – убити голодом селян на Україні, на Дону, на Кубані, убити з малими дітьми. Вказано було забрати й посівний фонд увесь. Шукали зерно, наче не хліб це, а бомби, кулемети. Землю проштрикували штиками, шомполами, підвали перекопували, всі підлоги позламували, в городах шукали...” Вісім густих журнальних сторінок займає спогад

цієї жінки – мимовільної учасниці страшної акції. Їх не вицитуєш – їх треба прочитати. Але ж хто тепер у нас читає старі журнали...

“А селянські діти: бачив ти, в газетах друкували – діти в німецьких таборах? Однакові: голови, як ядра, важкі, шиї тонкі, як у лелек, на руках і на ногах видно, як кожна кісточка під шкірою ходить, як подвійні з’єднуються, весь скелет шкірою, як жовтою марлею, затягнутий. А обличчя в дітей старенькі, замучені, наче малята сімдесят літ на світі вже прожили, а на весну вже не обличчя стали: то пташина голівка з дзьобиком, то жаб’яча мордочка – губи тонкі, широкі, третій як піскарик – рот відкритий. Нелюдські обличчя, а очі, господи!” Запам’ятаймо: Гроссман був і залишається єдиним у російській літературі (та й не тільки російській), хто поставив поруч голодну смерть української дитини “серед степу широкого” і голодну смерть єврейської дитини в нацистському концтаборі. Багатьом же й досі таке урівняння жаху одних і других дитячих голодних смертей здається неприпустимим...

“Розказати у все могут, тільки в розповіді слова, а це життя ж, мука, смерть голодна”, – перед очима Ганни Сергіївни стоять картини, яких не передати словами. Але й слова її страшні. “Завило село, побачило свою смерть. Всім селом вили – не розумом, не душею, а як листя од вітру шумить або солома шелестить (...) І здається, вся земля разом з людьми завила. Бога немає, хто почує?” І “пішов по селу суцільний мор”. А наступного року “привезли переселенців з Орловської області – земля ж українська, чорнозем, а у орловських завжди недорід”. Тільки не змогли вони жити в тих хатах: що не робили, а запах страшний не виводився. Потікали. А сама Ганна Сергіївна ще раніше втекла до Києва. І що там побачила? “...Із села повзе селянство. На вокзалах оточувальні загони, всі состави обшукують. На дорогах усюди застави – війська, енкаведе, а всеодно добираються до Києва – повзуть полем, цілиною, болотами, лісочками (...) Щасливі доповзли, один на десять тисяч. І всеодно їм порятунку немає – лежить голодний на землі, шипить, просить, а їсти він не може, окрайчик поруч, а він уже нічого не бачить, доходить (...) А ранками їздили платформи, битюги, підбирали тих, хто за ніч помер. Я бачила одну таку платформу – діти на ній складені. От як я казала – тоненькі, довгенькі, личка, як у мертвих пташок, дзьобики гострі. Долетіли ці пташки до Києва, а що толку? А були серед них – ще пищали, голівки, як наліті, мотаються. Я спитала візника, він рукою махнув: поки доведу до місця – притихнуть (...) А я в цей день

газету московську купила, прочитала статтю Максима Горького, що дітям потрібні культурні іграшки...”

...І вже восьмий десяток літ совість людська безнадійно запитує: “Невже ніхто не відповість за це все? Ось так і залишиться без сліду?”

Це – розділ чотирнадцятий, один із найбільших і найстрашніших у повісті. А за ним іде невеличкий розділ п’ятнадцятий – за настроєм, тональністю наче прями́й контраст до попереднього, але з тим самим кінцевим рахунком-позовом до суду історії. Як світла можливість людського життя постає тут ідилія любові літнього селянина Василя Тимофійовича Карпенка і молодої дівчини-красуні Ганни, яку “дід” скорив своєю душевністю, а потім оточив щоденною зворушливою турботою. Ця новелка мені здається ще одним доказом того, як співчутливо ставився Гроссман до українського селянина і як розумів свій борг перед українською землею, на якій виростав.

...Сімейна ідилія трьох – Василя Тимофійовича, Ганни і їхнього малого сина Гриші скінчилася в 1933-му. “Василь Тимофійович помер першим, випередивши на два дні маленького Гришу. Він віддавав майже всі крихти їжі дружині та дитині і тому помер перший. Напевне, у світі не було самопожертви, вищої за ту, яку явив він, і відчаю, більшого за той, який пережив він, дивлячись на спотворену смертним набряком дружину і вмирушого сина. Ні докору, ні гніву до великого і безглузкого діла, що чинили держава і Сталін, не відчував він до останньої своєї хвилини. Він навіть не запитав: “За що?”, за що йому і його дружині, лагідним, покірливим, працюючим, і тихому однорічному хлопчикові призначена мука голодної смерті. Перезимували скелети в зотлілому ганчір’ї разом – чоловік, молода дружина, їхній маленький син, біло всміхалися, нерозлучені й після смерті”.

А весною прийде уповноважений, затуляючи рота хустиною, заїде в хату і звично скаже: “Тут двоє і мале”. А його напарник, “стоячи на пресвятому порозі любові й лагідності”, кивне і зробить помітку на клаптеві паперу...

### Містика партії

Безмежне насильство й небачене в історії людства зло чинилися іменем партії, яка своєю метою проголошувала царство свободи і справедливості, яка була “розумом, совістю й честю” епохи (та й усіх епох). Як це могло статися?

Роздумуючи над цим, Гроссман увесь час звертається й до постатей більшовиків першого призову – тих, хто робив революцію і кого

вона потім перемолола у своїх гранітних жерновах. Ставлення до них у нього неоднозначне. Він цінує їхню жертвовність, особисту безкорисливість і побутовий аскетизм (маючи на увазі "ідеалістів" з-поміж них, бо були ж і просто бандити). Але його лякає їхній фанатизм, уперта догматичність і нетерпимість до інакодумців. Він намагається розгадати загадку їхньої містичної віри в партію, ту, яка їх знищує, віри, що дужча навіть за вірність догмам. Може, відмова від примату свободи, від внутрішнього імперативу робить особистість духовно безсилою і ставить у залежність від імперативу зовнішнього, втіленого в могутній партії, якій особистість делегує свою силу і саму себе? Особистість жертвує собою, знімаючи з себе тягар відповідальності за будь-які наслідки: воля партії. "Єдиница – вздор, єдиница – ноль", – декларував "лучший, талантливейший поэт нашей советской эпохи". "Но если в партию грудились малые, – сдается, враг, замри и ляг. Партия – рука миллионнопалая, сжатая в один громающий кулак". "Громающий кулак" – це, звичайно, адекватніша суті справи формула, ніж "ум, совесть и честь". І чи є більше щастя, ніж бути "этой силы частицей"? Нічого так не боялися більшовики- "ідеалісти", ніж чимось осквернити свою світлу віру в партію, а тим більше – втратити довіру партії до себе. Партія ламала їм кості в слідчих камерах, – але то було прикре непорозуміння, в якому партія не винна. Партія відправляла їх у концтабори і нацьковувала на них карних злочинців, професійних убивць, але при чім тут партія, це помилка. В таборах мільйони, – але ми потрапили туди помилково, це інші – за діло, бо **невинних партія не карає**. "Даремно не садять", – каже полум'яний революціонер Абарчук, поглядаючи на свої вибиті зуби, і мріє передати синові свій заповіт: "...Пам'ятай: доля батька твого випадкова, мізер. Справа партії – свята справа. Вища закономірність епохи!" Скільки разів і з якою гіркотою мусить Гроссман звертатися до цього незбагненого парадокса мислення: мито, зрозуміло, невинні, це непорозуміння, в цьому партія розбереться, а от інші... У нас же **"зря не сажают"**. Судити інших – означало утверджувати себе. Відмова від права судити – означала втрату своєї сили. "Все життя Абарчук був непримиренний до опортуністів, ненавидів дворушників і соціально чужих. Його душевна сила, його віра ґрунтувалися на переконанні: він має право на суд (...) Солодко почуватися непохитним. Засуджуючи, він стверджував свою внутрішню силу, свій ідеал, свою чистоту. В цьому була його втіха, його віра". І найбільшою мукою для Абарчука були ті хвилини в

концтаборі, коли він мусив запобігати ласки бандита Бархатова, боячись його **судити** вголос.

Може, найдивовижніший казус отієї містики партії, включно з правом **судити** (судом партійної совісті, але з вирокami, цілком реалізовуваними й фізично), – в одному моторошному епізоді в німецькому концтаборі. Радянські військовополонені вирішили створити підпільну організацію, яка могла б підготувати повстання в цьому й сусідніх таборах. Очолити її мають комуністи – так ніби годиться. Але серед військовиків та всіх в'язнів великий авторитет завоював позапартійний, та ще й син розкуркуленого – Єршов. Це, власне, він перший подав думку про створення підпільної організації та налагодив виготовлення зброї. Але партійці не могли погодитися на таку втрату авангардної ролі. І ось одного разу до Мостовського підходить бригадний комісар Осипов: “Мушу вас поінформувати як старшого товариша: Єршова уже немає в нашому таборі”. Виявляється, за допомогою “чеського товариша”, який працює в канцелярії, його навмисне вставили в список для відправки в Бухенвальд – замість когось іншого. Старий комінтернівець Мостовської шоканий, але партійна воля – найбільша святість: “Я підкоряюся цьому рішенню, приймаю його як член партії”.

Це – трагічний аспект містики партії, сказати б, висока трагедія. Але з часом на зміну їй прийшов фарс – на жаль, теж трагічний: у значенні наслідків для суспільства, для народів. За умов цілковитого одержавлення партії, в партійній державі, головним стає вже не твоя віра в партію, а довіра партії до тебе. Тільки ця довіра давала владу, силу, розум, талант – здатність керувати й вирішувати будь-які питання у будь-якій сфері життя на користь народу. “Довір'я партії! Гетьманов знав високе значення цих слів. Партія йому довіряла! Вся його життєва праця, за якою не було ні великих книг, ні грандіозних відкриттів, ні виграних боїв, була працею величезною, наполегливою, цілеспрямованою, особливою, завжди напруженою, безсонною. Головний і найвищий смисл цієї праці полягав у тому, що виникала вона на вимогу партії та в ім'я партії. Головна і найвища нагорода за таку працю полягала в одному – в довір'ї партії”. Куди б не посилала партія і що б не доручала, компасом для такого керівника був дух партійності. В цьому була його сила і його здатність формувати саме життя. “Сила партійного керівника не вимагала таланту вченого чи письменницької обдарованості. Вона підіймалася над талантом, над обдарованістю. Сотні людей, наділених талантом дослідництва, співу,

писання книг, жадібно слухали керівне, вирішальне слово Гетьманова, хоч він не лише не вмів співати, грати на роялі, створювати театральні вистави, а навіть не вмів зі смаком та глибиною поцінувати твори науки, музики, поезії, живопису... Сила його вирішального слова була в тому, що партія довірила йому свої інтереси в галузі культури й мистецтва". І ще: "навряд чи народний трибун, мислитель міг володіти такою кількістю влади, якою володів він, секретар обласної партійної організації".

Але це – тільки одна із ланок структури тоталітаризму. Як і всі інші – згори донизу – вони просякнуті фарисейством: люди, ошасливлені довірою партії, вже не ті фанатики, що ладні були йти на будь-які випробовування; вони знають, що довіра партії означає й велику турботу партії про них, і в їхню відданість партії включався оцей елемент поцінування партійної турботи про них. Звідси – то більше, то менше відчутний присмак фальшу в їхніх ритуалах партійності. Адже не лише припустимим, а й морально освяченим уважалося все, що служило інтересам партії. А ці конкретні інтереси постійно змінювалися (незмінним залишався лише один: абсолютна влада над суспільством), генеральна лінія постійно коливалася. Але в цьому теж була сила партії: вона утвердила головним світоглядним принципом своїм і своїх adeptів, головним принципом свого історичного успіху й життєвого успіху своїх adeptів принцип: мета виправдовує засоби. Істина, правда, совість – усі вічні категорії стали категоріями партійними, підпорядкованими партійній меті. Таким чином навіть "безглузде вбивство мільйонів невинних і відданих партії людей" мало свій "залізний смисл": зміцнення влади партії, віри в партію попри все!

### Ленін і Сталін

Свою повість Гроссман писав наприкінці 50-х, коли точилися дискусії: чи Сталін усе-таки вірний ленінець, чи не зовсім? І мало не вершиною вільнодумства були сміливі думки про те, що Сталін злочинно спотворив справу Леніна. Мабуть, для Гроссмана все це було сумно-сміховинним. Аналізуючи політичну історію Росії ХХ століття, він приходив до висновку, що Сталін продовжував справу Леніна так, як тільки і можна було її продовжувати тоталітарній партії, в тоталітарній державі. Різнобічно вимальовуючи колоритну й непросту постать Сталіна, він усе-таки наголошує цілковиту історичну обгрунтованість формул типу: "Сталін – це Ленін сьогодні",

“Партія Леніна – Сталіна” тощо. Уявімо собі не тільки громадянську та інтелектуальну мужність, а й просто психологічну твердість, які треба було мати, щоб у 1960-му році сказати таке: “Сталін стратив найближчих друзів і соратників Леніна, тому що вони, кожен по-своєму, заважали здійснитися тому головному, в чому була сокровенна суть Леніна. Борючись з ними, караючи їх, він немовби і Леніна карав. Та водночас саме він переможно утвердив Леніна і ленінізм, підняв і закріпив над Росією ленінський прапор”.

Таким чином роздуми Гроссмана про більшовицьку деспотію, про джерела сили партії та її владу над суспільством, над народом логічно приводять його до постаті Леніна. Адже, як цілком слушно сказав поет, “мы говорим: Ленин, подразумеваем: партия. Мы говорим: партия, подразумеваем: Ленин”. У романі “Жизнь и судьба”, ще розраховуючи на друк, він не зачіпав цієї теми. Та, може, ще й не “дозрів” до неї. Зате в “позацензурній” повісті “Всё течёт...” ідейною кульмінацією стали саме роздуми про Леніна і Сталіна. Їм присвячено кілька розділів. Спершу це ніби міркування героя повісті, знайомого нам Івана Григоровича, які він записує в шкільному зошиті свого покійного сина, а потім – уже виразно, наголошено авторські. Спершу йдеться про людські риси Леніна, як їх бачили сучасники, про трансформацію образу Леніна в пам’яті поколінь. Гроссман, звісно, не ставить під сумнів легендарні (в значенні унікальності) простоту, побутову скромність і безкорисливість, делікатність і ввічливість, увагу до друзів та багато інших похвальних і часом гідних подиву якостей Леніна. Хто ж може їх заперечити? “І водночас і постійно Леніна відзначала безжалісність, різкість, брутальність у ставленні до політичних супротивників. Він ніколи не припускав можливості хоча б часткової правоти своїх противників, хоча б часткової своєї неправоти”. Якими тільки лайливими епітетами не нагороджував він своїх опонентів у публічних дискусіях! Зрештою, це теж добре відомо. Але за цим – не тільки глибока неповага до людської гідності та неусвідомлений знак певної своєї ущербності (згадаймо, що найнікчемнішими і наймерзеннішими істотами в ленінській публіцистиці завжди виглядали університетські професори юриспруденції – чи не промовляв тут якийсь комплекс юриста-практика, політичного генія?). Та головне в іншому – хіба не стояло за всім цим безоглядне, катастрофічне, тріумфальне підпорядкування інтелекту політичній пристрасті? “Ленін у спорі не шукав істини, він шукав перемоги”. В усякому разі, Гроссман говорить, що найглибшим



мотивом поведінки й діяльності Леніна було прагнення до влади. Дуже уважно і тонко простежує Гроссман складне співвідношення побутового і політичного, особистісного і лідерського малюнків ленінського образу. Колосальне політичне честолюбство і владолюбство. “Всі його здібності, його воля, його пристрасті були підпорядковані одній меті – захопити владу”. Звичайно, не для задоволення якихось своїх житейських потреб, а для ощасливлення людства. Щастя – для людства, але влада все-таки мала бути його. І він цю владу здобув – насамперед над думками і волею мільйонів росіян.

У чому ж таємниця цієї гіпнотичної влади? На думку Гроссмана – в російській історії, в тисячолітньому рабстві російської душі. “Невблаганне придушення особистості невідступно супроводжувало тисячолітню історію росіян. Холопське підпорядкування особистості государеві та державі”. Саме з цього рабства виростала таємнича російська душа, про яку так багато говорилося і писалося і уявна “таємничість” якої саме в несформованості за умов рабства. Гроссман уважно розглядає широкий спектр російської філософської і літературної думки і про цю таємничу російську душу, і про всесвітню місію Росії. Але наполягає на своєму: безодня між Росією і Заходом утворилася не тому, що Росія зберегла істину, яку Захід втратив, а тому, що “розвиток Заходу запліднювався зростанням свободи, а розвиток Росії запліднювався розвитком рабства (...) Російський розвиток виявив дивну сутність свою – він став розвитком несвободи”. І Леніну судилося довести цей розвиток до найвищого ступеня. Його сила і влада над Росією в тому, що він “розгадав, як у старій казці”, її потаємну думку: скоритися. “Велика раба зупинила свій погляд – який шукав, сумнівався, оцінював, – на Леніні. Він став обранцем її”.

Зрозуміла річ, ці міркування та оцінки Гроссмана викликали багато заперечень, обурення і протестів.

### Свобода

...Під час обшуку гестапівці знайшли у Мостовського рукопис – філософський есей табірного дивака Іконникова про свободу, добро і зло.

Допитуючи з цього приводу Мостовського, філософствующий есесівець Лісс витягує його на теоретичну дискусію, доводячи, що націонал-соціалізм і більшовизм – якщо не рідні брати, то двоюрідні.

На численні Лісові аналогії (роль вождя, партія нового типу, партійний характер держави, планування народного господарства і всього життя, контроль над антисупільними явищами тощо, – есесівець Лісс підкреслено звертається до старого більшовика зі словами: “мій учителю”), – на все це Мостовської, як і годиться комінтернівцю, відповідає тільки глибоким презирством. І все-таки щось його муляє, якийсь осад на душі... І вже зовсім збентежився він, побачивши, що думки Іконникова про вищість людини над політичними догмами, про свободу як основну цінність життя, поза якою немає людини, про “дурне” добро як єдино справжнє добро, – викликали в есесівця Лісса такий само зневажливий сміх, як і в нього, старого більшовика Мостовського... Більш ніж промовистий епізод!

Думати про свободу – це привілей різного роду диваків, відщепенців або, скажімо, сумнівних учених, таких, як той же Штрум, що клопочеться правом людини на совість. Усьому цьому ідеологічному киселю спокійно протистоїть “залізобетонна сила” партії; вона навіть у тому дрібному чиновникові комунальних служб, який “увібрав у свою скромну душу всесилля державного граніту”...

Ідеал партійної держави, якого вона так і не змогла до кінця здійснити, – це необмежене розширення табірної зони. У значенні фігуральному (внутрішній “колючий дріт”), але, можливо, і буквальному. Принаймні, так уявляє справу напівбожевільний “поет” Чека – ударного загону партії – Канцеленбоген, великий естет, знавець книги, театру, поцінувач балерин і співаків. У внутрішній тюрмі НКВС він, сам тепер в’язень, натхненно розвиває теорію про доцільність перетворення всієї території соціалізму на концтабір як найбільш ефективну форму організації життя. Перешкод морального чи юридичного характеру не повинно існувати. “Особиста невинуватість – пережиток середніх віків, алхімія. Толстой оголосив – на світі немає винуватих. А ми, чекісти, висунули вищу тезу – на світі немає невинуватих, немає непідсудних. Винуватий всяк, на кого виписано ордер, а виписати ордер можна на будь-кого. Кожна людина має право на ордер, навіть та, яка все життя виписувала ордери на інших”.

Але виявляється, що й табір не є абсолютно ефективним способом “усунення” свободи. Є люди, які і в таборі зберігають – і навіть гордо несуть – свою внутрішню свободу. В той же час мало хто піднімався до внутрішньої свободи – “на волі”. Межа між табором і не-табором досить умовна; часом вона позначена не колючим дротом, а тими

віхами, які людина ставить собі сама або ставлять їй обставини її життя. “Людей на волі Іванові Григоровичу допомогли зрозуміти табірні люди. На волі він побачив і жалюгідну слабкість, і жорстокість, і жадібність і страх, ті ж самі, що й у табірних бараках. Люди були однакові” (“Всє течєт...”). Бо вони і там, і там невольні. Несвобода політична спотворює долю людей і націй. Але Гроссман розуміє свободу й несвободу ширше – в сукупності всіх чинників життя. А простір свободи – це весь простір життя.

“Я раніше думав, – каже той же Іван Григорович, – що свобода – це свобода слова, друку, совісті. Але свобода, вона все життя всіх людей, вона ось: маєш право сіяти, що хочеш, шити черевики, пальто, пекти хліб, який посіяв, хочеш продавай його і не продавай, і слюсар, і сталевар, і художник, живи, працюй, як хочеш, а не як тобі велять. А свободи немає і в тих, хто пише книги, і в тих, хто сіє хліб та шиє чоботи”.

У різних ситуаціях і в різних варіантах постає у Гроссмана думка: розвиток життя – це розвиток свободи, розвиток світової історії – це розвиток свободи. Вороги свободи, держави несвободи – приречені. Концтабори винайшли, щоб раз і назавжди вбити свободу. Але й вони показали: свобода безсмертна. У досвіді радянської держави “з трагічною очевидністю означився святий закон життя: свобода людини вища за все; у світі немає мети, заради якої можна принести в жертву свободу людини”. І ще – вищий принцип світової історії: “Все нелюдяне – безглузде й марне”.

**Віктор МАЛАХОВ**

## **ВАСИЛЬ ГРОССМАН: ПРАВДА ГІРКОТИ**

Передусім – два вступних зауваження.

По-перше, безпосереднім предметом наших міркувань буде текст повісті В. Гроссмана «Все течет».

По-друге, єдино можливим способом думати і вести мову про творчість Гроссмана для мене є внутрішній діалог з ним. На такий діалог налаштовує саме слово автора, що втілює сувору розправу з самим собою, своїми захопленнями, слабкостями й провинами. Слово Гроссмана я сприймаю як один із голосів власної совісті, якому маю відповідати. Наголошую – як один з її голосів.

Слова «горечь», «горькая судьба» подибуємо в тексті Гроссмана у принципово важливих місцях; немає сумніву, що йдеться в повісті загалом про дуже гіркі речі. Питання, на якому я в даному зв'язку хотів би зосередитися – це питання про співвідношення гіркої правди і правди гіркоти; гадаю, що для сучасного розуміння Гроссмана це питання – одне з принципових.

Передовсім – віддамо належне тій гіркій правді, яку не побоявся висловити письменник, мужності його творчого вчинку, його прозірливості, його трагічній долі. Нині, через 45 років, ми можемо оцінити, наскільки глибоко осягнув Василь Гроссман страшну трагедію реального комунізму, трагедію, яка для пострадянського простору не завершилася й досі. Можемо водночас і дискутувати щодо меж гроссманівської гіркої правди: правда не боїться відвертих розмов. Присутня у Гроссмана, однак, і правда гіркоти: усвідомлення, чи, радше, відчуття того, що в самій гіркоті, в самому болю життя є своя непроминальна правда, що досвід гіркоти реально наближує нас до якоїсь присутньої основи людського буття загалом. Я виходжу з припущення, що принаймні в деяких аспектах цей індикатор гіркоти виявляється релевантним для сучасного розуміння творчості Гроссмана, сучасної розмови з ним.

Немає сенсу говорити про те, наскільки зануреним у гіркоту був кінець життя самого письменника. Немовби передчуваючи власну кончину, він у повісті, завершеній за рік до смерті, «примушує» вмерти від раку її світлу героїню: історіософські міркування про радянську державу і радянську долю вкладаються автором у свідомість скаліченої цією долею людини, яка єдино лише завдяки Ганні Сергіївні, що оце вмирає в лікарні, звідала на цій землі своє миттєве, крихке щастя. Гіркота невідвратної розлуки, розлуки назавжди, розлуки, що детермінує самі людські зустрічі – екзистенційне тло, важливе для розуміння цього твору в цілому.

Без присмаку цієї гіркоти Гроссман, гадаю, був би надто легким і «зручним» автором для зовнішнього, поверхово-публіцистичного сприйняття: ось, мовляв, рішучий критик радянського режиму, що не боявся назвати чорне чорним і молився на ідеал свободи! Справа, однак, у тональності гроссманівської оповіді. Скільки разів про злочини сталінізму та їхніх виконавців, про вигодовані і спотворені ними людські душі мовилося з холодною ненавистю, з відстороненим сарказмом, як про щось «не своє», щось, що можна просто засудити й відкинути. Погляд Гроссмана, тональність гроссманівського слова інші – проникливо скорботні, гіркі. Ця гіркота має два неунікні джерела, або, якщо завгодно, два вияви. По-перше – тривожну свідомість власної, особистої причетності до того, що доводиться визнати ганебним злочином, власної співвідповідальності за те, що відбулося. Йдеться про те, що значно пізніше, вже за горбачівських часів, Андрій Вознесенський назвав – аж занадто красиво – «аксиомой самоиска». Гроссман принципово відмовляє людській особистості в праві ховатися за широку спину злочинної держави: відповідальність лягає і на неї, й сягає ще далі – аж до глибин народної долі, поступливої і рабської народної душі.... По-друге, однак, гіркота – неспростовна ознака зрадженого, але при цьому реального у своїй основі сподівання. Погляд Гроссмана – погляд ізсередини, погляд людини, що в цій країні зросла, вірила в її обітниці, звідала її тяжіння, її ентузіазм. Людини, яка очікувала від своєї країни кращого, щонайкращого. І ось – морок, сором і біль. Звідси – гіркота, супутник зрадженої надії.

Є юридична категорія поразення в правах, добре відома, до речі, мешканцям колишнього СРСР. Гіркота, якою віє від сторінок гроссманівського тексту, захоче в собі своєрідне *пораження в бутті*: як жити, як бути на одній землі з таборами і катівнями, дослухаючись

до виття збожеволілих сіл, що вмирають від голоду (див.: Гроссман В.С. *Все* течет. – С. 484–485<sup>1</sup>), несучи хрест і власної відповідальності за долю своїх ближніх, за свою країну та її страдницький шлях?

У численних епізодах аналізованого та й інших своїх творів Гроссман підводить нас до межі, яку, за традицією філософського слововжитку, можна позначити як межу онтології та етики. І в артикуляції цієї межі виявляється напрочуд близьким до одного з видатних філософів II пол. XX ст., свого, до речі, вдумливого читача – Е. Левінаса.

У розвідці більшого обсягу безперечно варто було б звернути увагу на такі нетривіальні риси подібності між художньо-публіцистичним світом Василя Гроссмана та філософським світом Еманюеля Левінаса, як акцентування власне людськості людини (навіть за рахунок повноти її стосунків з навколишнім природним світом), аскетизм в естетиці тощо; знаменним чином Гроссман майже дослівно збігається з Левінасом у своїй «формулі» любові: «...любовь есть доброта» (С. 472)<sup>2</sup>.

Принциповим для нинішнього розгляду є, однак, те, що зазначену межу онтології й етики Гроссман, так само як і Левінас, утверджує в зоні основоположного людського вибору – «або-або» – між «своїм» та «іншим», між самоутвердженням у світі, сповненим насолод, досягнень, спокус і шляхетних вчинків – і каяттям, постанням перед безжальним судом совісті, залученням до протибуття, де виють голодні села, де замордовані діти втрачають людську подобу, протибуття, де існувати у звичний спосіб уже не можна, але можна залишитися людиною. Вибір зостається за тим, хто здатен його зробити. Так, благополучний радянський учений Микола Андрійович, один з головних персонажів повісті, зустрівши двоюрідного брата, що повернувся після тридцятирічної неволі, все вагається між бажанням впасти перед ним на коліна (С.415) – і прагненням відстояти своє право пишатися собою, своїм успіхом, своєю батьківщиною, своїм світом. Зрештою, він обирає останнє – і цей вибір стає свідомим, коли брат ставить йому просте запитання: «Скажи-ка, ты-то подписал письмо, осуждающее врачей-убийц?» (Там само).

Саме це запитання і проводить у даному разі остаточну межу між онтологією та етикою – як у Левінаса таку межу окреслює відоме біблійне питання: «Каїне, де брат твій Авель?»

Передбачається, що такий вибір може бути й іншим.

...Є в повісті В. Гроссмана дивовижний епізод – дотичний до основної розповіді есей про стукачів і донощиків. Деякі міркування письменника, який постає в цьому епізоді як соціальний психолог і тонкий моральний суддя, ще й сьогодні здатні вразити читача своєю вистражданою точністю. Зокрема, мовиться про те, що у стукачах і донощиках «самое страшное то хорошее, что есть в них, самое печальное то, что они полны достоинств, добродетели.

Они любящие, ласковые сыновья, отцы, мужья... На подвиги добра, труда способны они.

Они любят науку, великую русскую литературу, прекрасную музыку, смело и умно некоторые из них судят о самих сложных явлениях современной философии, искусства...

А какие среди них встречаются преданные, добрые друзья!...

...Какие среди них терпеливые, отважные солдаты, они делились с товарищем последним сухарем, шепоткой махорки, они выносили на руках из боя истекающего кровью бойца!» (С. 437).

І так далі – перелік стукачівських чеснот триває...

Він і справді страшний, цей перелік – по суті, в ньому відкинутим, болісно спростованим виявляється (або може виявитися) все те, чим радянська людина звикла пишатися, те, в чому вона знаходила втіху й розраду у своєму небагатому на радість житті.

Все знецінює факт доносу – а він, либонь, був. Принаймні, міг бути. Чи справді таким припущенням знецінюється все?

Прошу зрозуміти: я аж ніяк не симпатизую донощикам. Я належу до тих, хто їх зневажав. Але ж до накресленої Гроссманом опозиції можна потрапити і за іншою ознакою: скажімо, підписував ти щось або ні? Протестував або ні? Чому не протестував? Чи справді прийняття, нехай вимушене, нехай мимовільне, законів світу несвободи знецінює все?

За логікою, наміченою Гроссманом у повісті «Все течет», за логікою Левінаса виявляється зрештою саме так. У світі, обплутаному дротом концтаборів, у світі, де виють голодні села, де «зацьковані до цькування» Інші (Е. Левінас) потребують нашої допомоги – не може бути виправданим наше власне місце під Сонцем, не може бути незатьмарених насолод, почуттів, досягнень, цінностей. «А ти, з твоїми ідеалами, – чи ти підписував такого ось листа? Чи ти посилався на такого ось лиходія?»

Табір, за Гроссманом, може підпорядкувати собі світ. Світ не може засвоїти табору – і залишитися при цьому світом людини.

Але є й інший бік справи, інший голос совісті, і я хотів би спробувати чітко його артикулювати. Йдеться не про відмову визнати свої провини, свою відповідальність. Так, ми винні – самі по собі, за своїх ближніх і за тодішню свою країну. Йдеться про позитивний ціннісний досвід, наявний у тодішньому радянському житті, досвід, на якому будувалися любов до батьківщини, самовідданість, зв'язок поколінь. Зраджувати його означало б для нас зраджувати наших батьків і щось посутнє в самих собі, означало б чинити моральну підлоту. Саме існування цього досвіду, цього витокового світла і робить такими гіркими для людей, що пізнали його зсередини, неминучі констатації злочинності радянського режиму, радянського устрою життя і усього, на чому вони трималися. Правда цієї гіркоти зрештою і дається взнаки у Гроссмана.

Те саме стосується й історіософських міркувань письменника про долю Росії – міркувань, для яких поняття «душі» є аж ніяк не випадковим, адже йдеться про цілісне сприйняття життя ізсередини наданої історією долі. Про ці міркування теж, напевно, можна сказати, що в них втілюється не лише гірка правда про Батьківщину – на мій погляд, правда однобічна, часткова, – а й правда гроссманівської гіркоти, правда «горечи русской дороги» (С. 523).

Зв'язок того й іншого є аж надто прозорим. Попри неминуче визнання фатальної ролі, яку відіграла й відіграє в російській історії і долі тисячолітня кріпосна несвобода, чи можемо ми зводити до неї єдиної «мистику» і «кротость русской души», і всі інші, перелічені письменником якості російської вдачі (див.: С. 523–524)? Чи не відчувається в усіх цих міркуваннях і певний гіркий виклик, виклик болю, зраженого сподівання?

Можливо, в пошуках більш гармонійного, примирливого і, зрештою, більш людяного погляду на трагічний досвід ХХ – хто зна, чи й справді вже минулого – століття, нам кінець кінцем варто було б дещо відійти від філософськи окресленої Левінасом і де-факто наявної у гроссманівській повісті «Все течет» опозиції онтології й етики і, нарешті, всерйоз сприйняти розуміння людини як не лише фізично, а й морально вразливої істоти, яка, проте, на кожному з етапів свого існування має власне неповторне ставлення до Абсолюту й сполучена з іншими подібними істотами всюдисущими, простягнутими понад будь-якими бар'єрами зв'язками *співпричетності*? (Поняття, якого уникає Левінас, і художнього опрацювання позитив-



ного аспекту якого я не знаходжу у «Все течет»). І світ загалом постав би тоді перед нами дійсно як ціннісний мультиверсум, в якому є несумісні одна з одною ланки і галузі, але який, попри це, у кожній своїй складовій заховує живу присутність людини, її невпинну і нескінченну розмову з Богом.

Наостанок киньмо ще один погляд на порушену проблематику. Докладно, не залишаючи осторонь деталей, описуючи в епізоді, що вже згадувався, всілякі різновиди стукачів, Гроссман раз у раз застерігає читача – можна гадати, що й самого себе: «И все же задержим поднятый для удара кулак!» (С. 433) – і провадить далі свій ретельний опис. Враховуючи сказане вище про можливість залучення до стукачівського виміру буття необмежених обширів ціннісного досвіду мешканців радянського простору, незайвим видається питання про характер морального забезпечення такого способу зображення життєвого світу людини і людського досвіду – під занесеним для удару, але затриманим у своєму русі кулаком.

Гнів? Але гнів не вдається до докладних описів. Нелюбов? «Доносчики и стукачи полны добродетели, отпустите их по домам, но до чего мерзки они: мерзки со всеми своими добродетелями, со всем отпущением грехов...» (С. 437–438).

Що сказати про морально-етичний аспект гроссманівського опису Леніна? Чи в ньому домінує ненависть? Ненависть саме «не бачить» (нена-видіти), а Гроссман ретельно, неквапливо вдивляється в обличчя, дрібні побутові риси Ілліча, аналізує його суперечливу вдачу... Нелюбов?

Зрештою, якщо, знаючи Росію і російську самосвідомість так, як їх знав Гроссман, сказати, що найсвятіше, що було в Росії, це її *свобода* (див.: С. 513) – при тому, що кількома сторінками пізніше йдеться про «заносную идею свободы») (С. 517) – чи не є це, бодай мінімальний, крок на шляху нелюбові до Росії з виплеканим нею впродовж століть уявленням про *власні* святині? Ні, ні, крий Боже, не ненависті, саме нелюбові?

Термін «нелюбов» я тут вживаю, не маючи на увазі негативних оцінок, які зазвичай його супроводжують. Любов у своєму морально-естетичному сенсі не може бути обов'язком. До того ж, її протилежність сама по собі не є суто негативною характеристикою, простим запереченням любові: вона у свій спосіб спонукає до уважного, вибагливого, ревного ставлення до свого предмета. Згадаймо з записників Ф.М. Достоевського:

«Люблю тебя, Петра творенье.  
Виноват, не люблю его»,<sup>3</sup> –

і його ж докладні, насичені художністю оповіді про Петербург та петербурзьке життя.

М.М. Бахтін свого часу говорив про роль любові в естетичному сприйнятті і художній творчості: «В образе (даже самом отрицательном) всегда есть момент положительный (любви-любования)»<sup>4</sup>. Блюзнірством було б гадати, що Гроссман міг не любити свою Батьківщину, а щонайперше – конкретних живих людей, любов і жаль до яких і надихала його творчість. Нелюбов у письменника – якщо говорити про неї, а як не сказати, маючи на увазі ті страшні речі, що виявилися предметом його художнього осмислення, – зростала у серці любові й великого жалю як неминучий жест опору силі зла з його світовими масштабами. Такий жест, що його можна спостерігати і в інших видатних митців ХХ ст., має власне креативне значення: якоюсь мірою він розширює внутрішній простір самої творчої любові (шляхом її само-дистанціювання, «затримки»), формує її нові виміри. Але попри це він може виявитися несумісним із життям.

Може, зовні це виглядає парадоксом, але тодішня країна, з усією своєю несвободою, здемонізованою владою, таборами і злочинами проти людяності все ж таки мала в собі щось, здатне викликати любов, любов самозреченню і надихаючу. Це нам засвідчує і мистецтво тієї доби; крах цієї любові породив у тих, хто був здатен до неї, відчуття нестерпної гіркоти – гіркоти, смак якої вже забувається нинішнім пострадянським поколінням.

Зовсім не парадокс, що дуже важко полюбити наш нинішній світ – та він здебільшого цього й не вимагає, в ньому доводять свою ефективність інші спонуки. Зло і страждання теж набувають у ньому нових, більш розмитих, не таких наочних, проте не менш фатальних форм вияву: незворотньо, назавжди втрачаються багатства й різноманіття природного довкілля, тліють під спудом, раз у раз вибиваючись на поверхню, нерозв'язні суперечності цивілізаційного розвитку, сама онтологія нашого повсякденного існування набуває якогось підлаштованого характеру, сама людяність людини опиняється під загрозою. Може, гіркота, з якою ми думаємо про це сьогодні, наша нездатність примиритися з усім цим теж захоче в собі якесь внутрішнє світло, якусь обіцянку?

**ПРИМІТКИ:**

<sup>1</sup> Гроссман В.С. Все течет // Гроссман В.С. Избранное: В городе Бердичеве. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – С. 484–485. Тут і далі повість «Все течет» цитується в тексті за даним виданням.

<sup>2</sup> Пор.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.: СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 253.

<sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. - Т. 27. – Наука, ЛО, 1984. – С. 62.

<sup>4</sup> Бахтин М.М. Из записей 1970–1971 годов // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 360.

**Володимир ПАНЧЕНКО****ВАСИЛЬ ГРОССМАН і «біси»**

*Опозиція «свобода – неволя»  
в повісті В. Гроссмана «Все тече»*

Повістю «Все тече» Василь Гроссман завершував свій епос про велику війну і про долі людські в обставинах тоталітаризму радянського зразка. Потрібно було договорити несказане в романах «За правое дело» та «Жизнь и судьба». Для цього Гроссману знадобилося сто сторінок тексту, які відібрали в нього цілих вісім років праці – від 1955-го до 1963-го, власне – до того часу, коли й саме життя письменника наблизилося до завершення. Розраховувати на публікацію автору не доводилося, і ця обставина робила його цілком незалежним від внутрішнього редактора. «Кривавий Торквемада» помер; тривала крихка пора хрущовської відлиги, яка могла швидко закінчитися, оскільки мертво має звичку хапати за ноги живих. Василь Гроссман мав викричатися, апелюючи вже не так до сучасників, як до нащадків. Переживши час Великого Терору, він, як і мільйони співвітчизників, хотів збагнути те, що сталося, осмислити саму природу, генезу тоталітаризму, не приховуючи від себе нічого, докопуючись до самого дна правди.

Свою повість він писав як апологію свободи, сповнену туги, заклинань і віри в те, що свобода – безсмертна. Про це не раз міркує його протагоніст Іван Григорович, проте голос героя часто перебивається й «прямою мовою», голосом автора: «Свобода человека превыше всего; в мире нет цели, ради которой можно принести в жертву свободу человека» (с.59). Звичайно, в цих словах чується Федір Достоевський з його максимом щодо ціни дитячої «сльозинки», і таке відлуння, як на мене, вельми симптоматичне. Власне, повість «Все тече» виразно ділиться на дві складові – сюжетно-подієву частину, і публіцистично-філософську, яка досить умовно «прив'язана» до роздумів центрального героя, яким є вчорашній гулагівець Іван Григорович. Саме тут, в останніх розділах, В.Гроссман

вийшов на головні свої узагальнення щодо свободи й неволі, висловивши їх «напряму», можливо, маючи за приклад знамениті історіософські відступи в епопеї Л.Толстого «Війна і мир».

І все ж, перед нами не трактат, а художній твір. Нервово-імпульсивний, він часом схожий на новелістичну мозаїку. В кожному разі, розділи про історію Маші Любимової, про долю «табірних жінок» загалом, про типи Іуд-донощиків, про голодомор в Україні виглядають як вставні «корпускули», Кристал твору таким чином прирощується ще кількома – і то вельми суттєвими – гранями.

А в епіцентрі морального конфлікту автор звів науковця Миколу Андрійовича й Івана Григоровича, який теж став би вченим, якби не ГУЛАГ, – двоюрідних братів, у кожного з яких свої стосунки зі свободою. У схожих обставинах кожен пішов своєю дорогою, щоб, зрештою, через тридцять років розлуки постати один перед одним, а водночас – перед судом власної совісті. Історія Миколи Андрійовича – це історія конформного вибору: В.Гроссмана в даному разі цікавить «звичайна людина» в її інтелігентській версії. Не негідник і не дурень; науковець середньої руки (радше навіть функціонер від науки); людина, здатна до моральних самооцінок (хоч і припізнілих), Микола Андрійович тепер, коли Сталіна вже немає, приходиться до висновку, що все його життя було «великим послушанием», втечею від себе, намаганням балансувати на тій небезпечній межі компромісу з совістю, часом таки й переступаючи межу, як це було у випадку з підписанням колективного листа з осудом «лікарів-убивць».

Треба віддати йому належне: тепер, чекаючи брата, Микола Андрійович готовий до чесних самооцінок і навіть до розкаяння. Він зізнається собі у власному конформізмі, в тому, що свого часу «притворився перед самим собою», що «умел делать и говорить не то, что хотелось». По суті, перед нами ситуація свідомо вибраної несвободи, злегка замаскованої самозаспокоєнням і самопереконанням у «нормальності» чи вимушеності/неминучості конформного шляху. Якщо Чехов вважав, що його життя було постійним – по краплі! – вичавлюванням із себе раба, то тоталітарна доба вимагала від людини чогось цілком протилежного: треба було так само по краплі вичавлювати зі своєї душі й свідомості свободу. Треба було під тиском тотального страху привчати себе до становища раба, перебудовуючи систему моральних координат так, щоб бодай у власних очах виглядати «благопристойно». В цьому сенсі герой Гроссмана являє собою приклад великого *самообману*, невільника,

який в обставинах жорстокої несвободи сподівається фізично вціліти, хоч якось зберігши своє моральне «Я».

І все ж, не Микола Андрійович найбільше цікавить В.Гроссмана. Ключова постать у повісті «Все тече» – гулагівець Іван Григорович, який після тридцяти років таборів повертається в те життя, від якого він був відлучений сталінським режимом. Людина, яка вистояла. Людина-парадокс, адже їй вдалося залишитися вільною всупереч неволі, навіть за колючим дротом не загубивши себе. В.Гроссман виходить з того, що «свобода – безсмертна», що саме вона, свобода, була «светом и силой лагерных душ», оскільки прагнення до свободи є незнищеним, воно складає сутність людської природи. Життя – це свобода, так само, як неволя є антижиттям.

Щодо власне концтабірного життя свого героя, то В.Гроссман його майже не показує; в цьому сенсі найбільш детально змальовано трагедію Маші Любимової, жінки, морально й фізично буквально розчавленої ГУЛАГОМ. Будні ж Івана Григоровича за колючим дротом автор фактично обійшов, отже – читачеві нелегко уявити індивідуально-конкретну історію «ламання» цієї людини, так само, як непросто осмислити феномен її стійкості, показаний у контексті табірного повсякдення. В.Гроссман демонструє *результат*, зосереджуючись не на повсякденні Івана Григоровича, а на його роздумах, аналізі того, що сталося з ним і народом, країною. Перед нами, можна сказати, індивідуальна історіософія, переломлена в людській долі.

Концтабірне повсякдення описав О.Солженіцин, і Твардовський встиг опублікувати його повість про один день Івана Денисовича в одинадцятому числі журналу «Новый мир» за 1962 рік. Гроссман же писав не про *один день*, а про *один вік, одне життя* свого Івана Григоровича.

Взагалі-то, в середині 1950-х – на початку 1960-х архіпелаг ГУЛАГ уже був певною мірою обжитий літературою, і тут я б згадав передусім українця Івана Багряного з його романами «Тигролови» (1943) та «Сад Гетсиманський» (1948-1950). О.Солженіцин приголомшив свідомість читачів – у СРСР і за кордоном – трохи згодом.

У повісті «Все тече» є фраза про те, що тоталітарна соціалістична держава «звільнила людей від химери совісті». Проте твір В.Гроссмана переконує, що совість як внутрішній імператив, як голос морального повеління, як «незручні» запитання самому собі може вивітритися з окремо взятої душі, залишившись разом з тим неубієнною в масштабах людської спільноти як такої. Вона нагадує

про себе не тільки конформісту Миколі Андрійовичу, а й блискуче влаштованому «славному малому» Пінегіну, за чиім доносом і «загримів» до сталінських таборів Іван Григорович. Тепер, через кілька десятиліть, вони випадково зустрілися на вулиці – і Пінегін готовий провалитися крізь землю; погляд Івана Григоровича, чие життя він поламав, в одну мить знецінює все, чого він так старанно домагався: «И ордена, и дачу, и власть, и силу, и красавицу жену, и удачных сыновей, изучающих ядро атома, – все, все можно отдать, лишь бы не чувствовать на себе этого взгляда».

Час совісті, сорому, почуття власної провини – багатьох він оминув, коли на очах мільйонів привідкрилася правда про ГУЛАГ, проте В.Гроссман дає нам можливість побути наодинці з тими, хто, як Пінегін, здатен на самосуд, на страшний підсумок: «вся моя жизнь одна сплошная подлость». «Воля» по-сталінськи в чомусь вельми суттєвому була моторошнішою за табірну неволю: даючи змогу вберегти тіло, вона занпащала душу. Чи не це мав на увазі О.Довженко, коли сказав акторові Йосипу Гірняку після повернення того із несходимого сталінського Сибіру: «Невідомо, де легше. Не думайте, що нам тут з медом... Ви там бодай спали спокійно, бо вже ніхто не мав бентежити вас, а ми тут роками вдень і вночі чекали на те, що вже було поза нами» (журнал «Україна», 1989, №43).

Ось цей подвійний парадокс «невільництва на волі» і «внутрішньої свободи в таборі» дуже зримий у повісті «Все тече». Достатньо ознайомитися з мемуаристикою й епістолярієм українських правозахисників часів Брежнєва й Щербицького, щоб пересвідчитися в реальності сказаного. Іван Григорович, герой Гроссмана, так само являє феномен вільної людини в обставинах зовнішньої несвободи.

«Я не гудел, как герценовский колокол», – виправдовується перед ним Микола Андрійович. Іван же Григорович встиг виступити в аудиторії проти диктатури, висловивши свою улюблену думку про те, що «свобода есть благо, равное жизни» – і після цього його можливості як «дзвону» були перервані відрахуванням з університету і засланням (між іншим, у ту саму Семипалатинську область, де колись відбував свій строк петрашевець Достоевський!). Табори відібрали в цієї людини тридцять років, але не змогли відібрати її «душу живу». «Всю жизнь был Иван сильным», думає про нього Микола Андрійович, а сила Івана в його цільності, додамо ми. Він не зміг би прикидатися перед самим собою, і вже тут для режиму крилася

небезпека таких, як Іван. Для одних він «особый человек», для інших – «самосшедший» (вільнодумство в Росії з її традицією вікового рабства нерідко саме так і трактувалося – як «божевілля»; прикладів цілком достатньо). В.Гроссману дуже важлива невбита думка його протагоніста, і саме в цій площині – підсумки героя й тісно пов'язаний із ним авторський аналіз усього, що сталося зі свободою в Росії, – криється головний смисловий нерв повісті «Все тече».

Гроссман-письменник сказав чимало «заборонених слів». Одна з «незручних» тем у його повісті – казуїстика національної політики в СРСР, фактично зорієнтованої на утвердження російського шовінізму. Радянська практика в цьому сенсі мало чим відрізнялася від практики імперської Росії. Гроссман зробив акцент на тому, що йому особливо боліло, – на гримасах офіційного антисемітизму, злегка замаскованого під боротьбу з «безрідним космополітизмом» та «схилянням перед Заходом». Це ж тільки в атмосфері антиєврейського психозу міг сформуватися такий покруч, як завзятий борець з «єврейським націоналізмом» Марголін, готовий безжально відкидати будь-які перешкоди з дороги до комунізму, – навіть якщо йдеться про власну доньку (не кажучи вже про євреїв, які «тяготеют к Америке»).

І ще про «гримаси». Микола Андрійович викладає братові нові «одкровення» практиків соціалізму про те, що «национальное из области формы в нашей жизни за эти десятилетия перешло в область содержания». І тут же уточнює, що «в область содержания» увійшло не просто національне, а виключно «русское». З'явилися російські уранові котли, літаки, електронні машини... Зрозуміло: які там ще євреї? Для них у Східному Сибіру начебто приготували барачне місто, – а далі все мало відбутися просто, жорстоко й цинічно: «Под страшным секретом Николаю Андреевичу однажды рассказали, что врачей казнят на Красной площади, после чего по стране, видимо, прокатится волна еврейских погромов и что к этому времени приурочивается высылка евреев в тайгу и в Каракумы на строительство Туркменского канала. Эта высылка будет предпринята в защиту евреев от справедливого, но беспощадного народного гнева».

Вражаючий, воістину бісівський сценарій! Держава, партія виступають в ролі провокаторів «народного» антисемітизму, щоб потім милостиво «порятувати» євреїв висилкою в тайгу і пустелі! Такий цинічно-жорстокій винахідливості міг би позаздрити й Смердяков із «Братів Карамазових» Ф.Достоевського...



І якщо далі в повісті «Все тече» (як і в романі В.Гроссмана «Життя і доля») час від часу з'являтиметься аналогія між Сталіним і Гітлером, між тоталітаризмом радянського й німецького зразка, то «єврейське питання» об'єктивно виступатиме як одна з підстав для такої аналогії.

Але з поля зору Гроссмана не випала й ще одна страшна гримаса сталінського «інтернаціоналізму-гуманізму». Йому, вихідцю з України, так само зрозумілою була й українська несвобода в обставинах тоталітарного СРСР. Якщо не першим, то принаймні одним із перших у підсоветській літературі він показав жах того самого голодомору 1932–1933 років, що його Верховна Рада України недавно нарешті визнала актом геноциду. Про голод у повісті «Все тече» розповідає вдова, у якої поселився після повернення із заслання Іван Григорович. Вона – очевидець подій: як *активістку* її послали займатися колективізацією, зміцнювати колгосп. Задовго до нинішніх наших дуже політизованих дискусій про трагедію українців на початку 1930-х В.Гроссман показав природу голодомору, в основі якого була «злота Москви на Україну». Вважалося, що «частная собственность у хохла в голове хазяйка», а звідси й підозріливе ставлення до українців як таких, адже їхня приватно-власницька психологія тільки заважала «соціалістичному будівництву». На сторінках повісті «Все тече» постала моторошна правда голодомору. Мертві села, у яких не залишилося нікого, хто міг би вийти косити пшеницю. Жнива без селян: пшеницю косили червоноармійці, які жили у палатках просто в полі, оскільки заходило в мертві села їм заборонили. Переселення жителів Орловщини в Україну, де вони мають зайняти хати вимерлих селян, проте незнищений трупний запах змушує прибульців повернутися в свої домівки. Кілометрові людські черги за хлібом у Києві, – черги, в яких кожен боїться упасти і не підвестися, тому всі знесилені тримаються один за одного, і погойдуються з боку в бік, від безсилля... Навіть тепер, після оприлюднення тисяч трагічних фактів, не може не приголомшити історія Василя Трохимовича Карпенка, його дружини й маленького сина Гриші, якого батьки рятували від смерті до останньої крихти хліба, ціною власного життя, але все ж уберегти були не в силі – ні себе, ні його, невинно убієнного режимом, який обіцяв царство свободи...

Села, з яких комуністи вимели все до останньої зернини, *вили*, відчувши свою загибель. «Всеї деревней выли, – згадує вдова, – не

разумом, не душой, а как листья от ветра шумят или солома скрипит. ... Надо камееной бить, тобі слухать елот вой и свій пайковий хлеб кушать. Бувало, выйду с пайкою в поле, и слушно: воют. Пойдешь дальше, вот-вот, кажется, стихло, пройду еще, и поять слышнее становится, – это уж соседняя деревня поет. И кажется, вся земля вместе с людьми завыла. Бога нет, кто услышит?» («Вила», до речі, й українська література часів «великого перелому», передчуваючи соціалістичний апокаліпсис, – ця тема варта окремої розвідки, для якої знайшлося б чимало матеріалу в творах М.Хвильового, М.Куліша, М.Зерова, Ю.Яновського, і ще багатьох письменників).

Запам'ятаймо слова оповідачки про «злобу Москви на Україну»: вони ключові; вони й сьогодні багато що могли б пояснити «твердолобим» ідеологічним спадкоємцям Сталіна і його партії, якби тільки ті спадкоємці хотіли щось зрозуміти.

У повісті В.Гроссмана в розповідь про голодомор 1932–1933 рр. раз у раз вплітається тема голокосту, і це була чи не найбільша несподіванка в літературі хрущовської доби. Про сталінський мор в Україні писали й задовго до Гроссмана (наприклад, Улас Самчук у повісті «Марія» чи Василь Барка, автор роману «Жовтий князь»). Але поставити поруч дві великі національні трагедії українців і євреїв випало саме йому, Василю Гроссману. Вустами своєї героїні він запропонував загальнолюдський вимір трагедії, протиставлений класовому, такому, що жорстоко класифікує людей на своїх і чужих, «списуючи» останніх як щось вороже й непотрібне. Серед «списаних» – куркулі. Виходило, що «кулаки – не люди. Вот так же, как немцы говорили: жида – не люди». Героїня Гроссмана бунтує проти сортування людей: «Неправда это! Люди! Люди они! Вот что я понимаю стала. Все люди!»

Щось дуже знайоме впізнається в цьому холодному «сортуванні» людей! Здійснюють його, каже вдова, «мутные люди», і один із літературних попередників «мутних» добре відомий. Я маю на увазі Родіона Раскольникова з його експериментуванням, суть якого якраз і полягала в тому, щоб перевірити себе: «тварь ли я дрожащая, или право имею?». Йому хотілося належати до *особливих*, до тих, хто «має право» класифікувати сортувати, відбирати життя в «неправильних» і «непотрібних». Але минуло ще цілих півстоліття після роману Достоевського «Злочин і кара», перш ніж раскольникови-більшовики розпочали свій грандіозний соціальний експеримент. Тільки горда людина Родіон Раскольников став на шлях смирення;

його сні в епілозі роману – це апокаліпсис від Федора Достоєвського, який передчував, що російський нігілізм може мати страшну для всієї Росії перспективу. Гроссман, на відміну від Достоєвського, який міг опиратися хіба що на власні візії й передчування, мав перед очима *результат* експерименту. Потрібно було підбити підсумки, збагнути те, що, здавалося, збагнути не під силу.

Повість «Все тече» В.Гроссман завершував уже, по суті, як трактат про свободу й неволю. Заклучні сім розділів настільки важливі, що їх можна читати, маючи на увазі широкий контекст російської філософської та суспільно-політичної думки ХІХ–ХХ століть, починаючи, можливо, від відомих дискусій між «слов'янофілами» й «західниками». Мені невідомо, чи знайомий був В.Гроссман із працею М.Бердяєва «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), але об'єктивно у багатьох своїх міркуваннях він ішов «слідами» цього російського філософа. Здається, в повісті часом навіть виринають «цитати» з Бердяєва, особливо в тих місцях, де йдеться про особистість Леніна, а також про примат політики над економікою, характерний для держави, основи якої було закладено Леніним і яка була збудована Сталіним.

Особистість вождя революції – це той перший чинник, що його називає В.Гроссман, осмислюючи феномен соціалізму як грандіозного архіпелагу ГУЛАГ. Як і М.Бердяєв, він зупиняється на відмінностях між стилем приватного життя Леніна – і його політичною поведінкою, в якій гору брали нетерпимість, жорстокість і деспотизм. Про Леніна йдеться як про «творця революційної диктатури в Росії». Це був політик, який «у суперечці не шукав істини» – «він шукав перемоги», виявляючи при цьому «презирство до свободи» (М.Бердяєв писав також про «чинічно-байдуже ставлення до людей»). Для В.Гроссмана це найголовніше: Ленін «заради захоплення влади убив свободу».

Але в тім то й річ, що суб'єктивні чинники російського комунізму автор повісті «Все тече» розглядає в їх тісному зв'язку з російським національним характером як таким, з ходом, логікою історії російської державності. І тут починається найбільш гостра частина полеміки В.Гроссмана з тими, хто задумувався над подібними питаннями до нього. Volens-nolens він вийшов на складну тему загадкової «російської душі», яка хвилювала багатьох – включно з Гоголем і Достоєвським (до думок яких апелював, до слова кажучи, й М.Бердяєв). Ф.Достоєвському, як відомо, належить відома

формула про «всемирную отзывчивость русских»; парадокс, однак, полягав у тому, що у практиці російської держави «всемирная отзывчивость» виявлялася всього лишень гарною обгорткою імперськості. Не дивно, що співець свободи Олександр Пушкін славив криваве мілітарне підкорення Кавказу і придушення повстання поляків за незалежність у 1830 р. У 1863-му, після ще одного «приборкання» Польщі (тепер уже військами Муравйова) в Росії, кажучи словами О. Герцена, почалася епідемія «патріотичного сифілісу», яка майже поголовно охопила «всемирно отзывчивую» російську інтелігенцію. Той же Федір Михайлович Достоевський інколи висловлювався так, як після нього висловлюватиметься Володимир Вольфович Жириновський. Так що у В. Гроссмана були підстави для скепсису, коли йшлося про начебто містично-загадкову російську душу.

Ніякої загадки немає, написав він у повісті «Все тече»; «русская душа – тысячелетняя раба», її особливості породжені несвободою. Це ключова формула Гроссмана: російський комунізм продовжив традицію російського державного деспотизму. І в цьому розумінні Ленін виявився вірним спадкоємцем справи Івана Грозного й Петра І. Але цією констатацією думка Гроссмана не вичерпується. Він формулює парадоксальний закон «зависимости русского развития от роста рабства». Рабство, кріпосне право, за Гроссманом, так міцно в'їлися в «русскую душу», що «розвиток несвободи» став умовою державного розвитку. За критерієм свободи-несвободи Росія різко протиставлена Заходу, оскільки «развитие Запада», пише Гроссман, «оплодотворялось ростом свободы».

Тут, що правда, можна й сперечатися, нагадавши, що ідея насилля як «повивальної бабки історії» народилася саме на Заході: 1848 року Маркс і Енгельс у «Комуністичному маніфесті» проголосили, що велике ошасливлення людства, вивільнення його від влади капіталу має статися завдяки «диктатурі пролетаріату», яка знищить ненависну приватну власність. Саме цей принцип і було реалізовано більшовиками в 1917 році. У «Комуністичному маніфесті» прихід пролетаріату до влади описано досить докладно: сценарій передбачав «більш чи менш прикрити громадянську війну», яка має перерости у «відкрити революцію». Так що ідея свободи, яку В. Гроссман називає «заносною», передбачала насилля, потребувала насилля, диктатури, жертвою якої у повісті «Все тече» і став Іван Григорович. Очевидно, генеза російського комунізму розкрилася б повніше, якби анатомія

«русской души» доповнилася аналізом доктринальних причин того експерименту, який вразив своїм розмахом і наслідками все XX століття.

Для В.Гроссмана не було питання щодо взаємин сталінізму і ленінізму. Сталін довершив те, що почав Ленін, піднявши над Росією «ленінське знамено». Більше того, націонал-соціалізм у В.Гроссмана також трактується як «сіамський близнюк» російського комунізму. Спільне полягало в тому, що в обох випадках свободу принесено в жертву силі; «синтез несвободи з соціалізмом» став основою так званої «народної держави». Іншими словами, йдеться про тоталітарний тип політичної системи, яка не бажала найменшою мірою рахуватися з елементарними правами людини, включно з правом її, людини, на життя.

Людмила ДИМЕРСЬКА

**ТОМАС МАНН І ВАСИЛЬ ГРОССМАН:  
УРОКИ СПОВІДАЛЬНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

***“Культура совісті” і принцип іманентності***

Коли я запропонувала зробити доповідь про Манна і Гроссмана (1) на семінарі кафедри славістики єврейського університету, керівник семінару здивовано перепитав: “Манн і Гроссман? Чи це можливо?” І його сумніви були певною мірою виправдані. Справді, цих письменників розділяє і час, і простір, і культурне підданство.

Вони належать до різних поколінь: Манн народився 6 червня 1875 року. Гроссман з'явився на світ 12 грудня 1905 року, коли Маннові вже виповнилося 30 років. Та дати їхнього відходу в інший світ розділяє всього 9 років: 1955 – рік смерті 80-літнього Манна, і 1964 – 59-літнього Гроссмана. Манн подовжив своє життя, пішовши з приходом нацизму в пожиттєве добровільно-примусове вигнання, Гроссман усе своє свідоме життя провів у череві радянського Левіафана, де, сказав він після арешту книги його життя, “мене задушили у підворотті”. Письменники – уродженці різних країн – Німеччини і Росії – і належать, хоча і до близьких, проте таких різних культур.

Вони різновеликі не тільки як художники й мислителі, а й за їхнім впливом на культуру власних та інших народів.

І все ж є дещо спільне, що дозволяє порівнювати німця – великого “письменника землі німецької” – з російським євреєм – письменником землі російсько-радянської.

Обидва письменники – сучасники становлення нового в історії режиму – тоталітаризму – у двох його головних різновидах – радянському та нацистському.

Обидва вони успадковують і розвивають далі гуманістичні традиції своїх культур. Пошуки людського в людині – так визначив Гроссман сенс творчості свого близького друга Андрія Платонова. Це визначення повною мірою може бути застосоване і до самого

Гроссмана. Достеменно тими самими словами визначає Томас Манн головне у своїх романах “Зачарована гора” та “Йосиф та його брати”.

Обидва вони виходять з того, що розгадка двох тоталітарних монстрів криється в історії – історії подій та культури Німеччини й Росії. Обоє письменників поєднує принцип іманентності. Сутність його в тому, що будь-який феномен, як історичний, так і особистісний, пояснюється передусім особливостями його внутрішньої природи, перебігом і спрямованістю внутрішніх процесів його розвитку та змін. Цей принцип робить домінантним і в науковому, і в художньому дослідженні історико-генетичний аналіз. При цьому, зрозуміло, не виключаються, а навпаки, вимагаються порівняльний та ситуаційний аналізи. Порівняння й обґрунтовані, тобто не поверхові, а виявлені за суттєвими ознаками аналогії з іншими процесами та явищами (порівняльний аналіз) із необхідністю доповнюють історико-генетичне дослідження.

Однак домінування принципу ситуаційності за ігнорування (частогусто цілеспрямованого) принципу іманентності, принципу *causa sui* (річ є причиною самої себе) може призвести під час аналізу таких феноменів як нацизм і советизм до маніхейських висновків про поділ світу на безумовне Зло та абсолютне Добро. Саме так будуються російсько-комуністична та німецько-нацистська месіанські ідеології, що приписують зовнішньому ворогові все Зло світу й мобілізують своїх підданих на безпощадну боротьбу з ним, – у першому випадку заради облаштування комуністичного раю, у другому – заради тріумфу вищої раси (2). У праці “Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації” Сергій Аверинцев писав: “Безумом стає будь-яка система міркувань, коли вона стає некритичною щодо себе”. Він гадає, що не кожна культура приймає ідею колективної відповідальності нації за гріхи й злочини її минулого, необхідність “сповідувати перед усім світом ці гріхи і злочини”. Аверинцев убачає різницю між “культурою совісті”, що походить від християнської традиції сповіді, і “культурою сором’язливості”, притаманною Сходові: “Там людина має зберігати обличчя, і саме для цього їй краще не відкривати своїх неприємних таїн” (3). (Парадигма паранджі). Прикладом першої, вважає Аверинцев, може слугувати процес денацифікації Німеччини. Прикладом другої – відмова Туреччини від бодай якогось визнання геноциду вірменів.

Принцип іманентності вписаний у “культуру совісті”, яка будується на визнанні як колективної, так і особистої відповідаль-

ності й орієнтує на самооцінку себе самого, а не на пошук і винесення вироку сторонньому зловмисникові.

### *Принцип іманентності та сповідальність творчості*

Визначальною особливістю творчості і Томаса Манна, і Василя Гроссмана є сповідальність, яка впливає з принципу іманентності. Саме сповідальність, а не покаяння, замкнене в порочне коло: “не згрішиш – не покаєшся”, – отже, покаювшись, можеш знову грішити. Запикленість такого покаяння показав Гроссман у повісті “Все тече...”

Обидва письменники, але кожен у своїй країні, були причетні до тих культурних та ідеологічних процесів, які сприяли формуванню та зміцненню тоталітарних режимів. Обидва письменники приходять до протидії ідеологіям, що освячують тоталітаризм у їхніх країнах, через належність до них. Тому власна сповідь, подана в образних контекстах художніх творів (у Манна – також і публіцистичних), надає особистісного виміру їхньому дослідженню культурно-історичних витоків тоталітаризму, причин і засобів навернення людей до тоталітарних режимів, шляхів і причин їхнього прозріння, їхніх уявлень про подолання тоталітаризму в політиці, у культурі, психології.

1938-го року Манн писав: “...Гітлер – не випадковість, не невластивіє характерові цього народу нещастя, не похибка історії... Він – явище німецьке” (4). Але, пише Манн, він не хотів би заплющувати очі на таку спорідненість, адже і сам він “був не зовсім обіч амбіцій і потягів свого часу..., прагнень, які через двадцять років перетворилися на гучні зазіхання вуличного наброду” (5). Тому критична оцінка “тих амбіцій і потягів”, тих ідей, котрі сприяли формуванню нацистської ідеології та її впливу на інтелектуальні кола Німеччини, в нього не звинувачувальний вирок, а сповідь, яка розтягнулася в часі до кінця життя.

Сповідь Манна глибоко аналітична: вона охоплює не тільки симптоматику, а й “анамнез” хвороби Німеччини і шляхи позбавлення спадкової недуги, що вразила її. Культурні витoki хвороби, що вразила Німеччину, в предковичній аполітичності її народу. Маннівський аналіз власного духовного онтогенезу слугує засобом відтворення духовного філогенезу нації. “...Всю свою юність я провів під знаком суто інтелектуального, аполітичного уявлення про культуру...” (6). Це – окремішний прояв загальнонаціонального. “Інтелектуальна Німеччина була несприйнятливою до політичного



боку життя... І сьогодні ми переживаємо трагічні наслідки цього. Німець став рабом фашистської держави, всього лише виконувачем функцій тоталітарної політики..." (7). Свою відмову від аполітичності на користь політично-соціальної активності, своє осягнення демократії як "політичного аспекту західноєвропейського християнства" Манн уявляє і як шлях до одужання Німеччини.

"Роман моєї доби" – так назвав Манн книгу "Доктор Фаустус" – твір, про який писав, що "бувши від початку до кінця сповіддю і самопожертвою", "дивного роду інакомовною автобіографією", він "виходить за рамки мистецтва і є справдешньою дійсністю" (8).

Томас Манн відкидав існування двох Німеччин: доброї і злої (9). Увесь роман – це оповідь про те, як найкращі якості німецького духу і національного характеру "під впливом диявольських хитрощів перетворилися на втілення зла". Проте "диявольські хитрощі", вони ж чорт, що купує душу Фаустуса-Левекюна (музичний прототип його Шьонберг) і всього "бідолашного народу" – не потойбічна сила, вона не зовні, а всередині його самого. Томас Манн крок за кроком простежує внутрішній процес переродження доброї Німеччини у злу. У центрі його уваги ті інтелектуали, на совісті яких готовність нації піти шляхом "злигоднів і злочинів". Манн устами Цейтблома, друга головного героя роману композитора Левекюна розповідає про німецькі салони 20-х років, про їхніх учасників – інтерпретаторів і розповсюджувачів ультрареволюційного консерватизму, що протиставляє процесові модернізації вихвалювання язичництва, повернення до культури природи, виправдання прийдешньої "гігієни арійської раси", "відмови від будь-якої гуманної м'якотілості". Під впливом таких ідей колишні бюргерські чесноти вироджуються "у суєтне пристосування до панівного духу, в апологетику спроквола виниклого старо-нового, революційно-архаїзованого світу..., де цінності, пов'язані з ідеєю індивідуума..., переусвідомлені і поставлені у зв'язок з багато більш високою інстанцією насильства, авторитету, заснованою на вірі диктатури" (10).

Томас Манн не шукав причину всіх цих злякисних метаморфоз у такій собі сторонній силі, що зводить на шлях бідуваль і злочинів непорочних індивідуумів і добродесні народи. Він стверджує, що на власному досвіді спізнав "таємничий зв'язок німецького національного характеру з демонізмом". "Чорт Лютера, чорт Фауста уявляється мені, – писав Манн, – найвищою мірою німецьким персонажем, а договір із ним, заставляння душі чортові, відмова від спасіння душі

в ім'я того, щоб... володіти всіма скарбами, всією владою світу, такий договір, як мені видається, надто спокусливий для німця саме через його натуру" (11).

На відміну від Томаса Манна, котрий постійно супроводжував своє "музикування" "письменництвом" (музикуванням він називав художню творчість, наголошуючи на різниці між нею і письменництвом – есеїстикою та публіцистикою), Гроссман майже ніколи не рефлектував з приводу своїх творів. Та головна його книга, як і "Доктор Фаустус", теж може бути названа "сповіддю" й "інакомовною автобіографією".

У "Житті й судбі" alter ego Гроссмана – радянський єврей, визначний учений Віктор Штрум, доля якого, вплетена в повсякдення країни рад, відтворює життєві колізії самого автора – від повного входження в радянські реалії до усвідомлення їхньої сутності. У січні 1953 Гроссман підписав ініційованого Сталіним листа з вимогою "нещадно покарати" лікарів-убивць. Штрума також примушують підписати листа з виправданням страти лікарів Плетньова і Левіна, на яких 1938 року було зведено наклеп. Що ж спонукає Штрума-Гроссмана скріпити своїм підписом звинувачення, що відгонять "середньовічним мороком"? Із усіх мотивів, з-поміж яких такий важливий як невідворотність визнання злочинності режиму, у праведність котрого Гроссман свято вірив у своєму житті, що передувало прозрінню, він детально розбирає несподівану для сильної й мужньої людини п о к і р н і с т ь, "безсилля, слухняне відчуття вгодованої і розпещеної худобини, страх перед руйнуванням життя, страх перед новим страхом" (12). Чи були такими потаємні мотиви самого Гроссмана, який чекав арешту після розгромного паплюження першої частини діалогії – роману "За справедливу справу"? Радше за все – так. Однак він не зупиняється на зізнанні – спокутування, на відміну від аналітичної сповіді, лише початковий етап до усвідомлення своєї ролі та аналізу самого феномена покірності. Звідки береться вона, ця покірність, коли "велетенські маси ставали не просто покірними свідками винищення безвинних, а словом і діями схвалювали масові вбивства? Можливо, запитує себе Гроссман, вона говорить "про нову рису, що раптово виникла в природі людини?" Ні, відповідає він, "ця покірність говорить про нову жакливу силу, що діє на людей. Понаднасильство тоталітарних соціальних систем виявилось здатним паралізувати на цілих континентах людський дух" (13). Слід гадати, він пише й про себе,

говорячи, що за “паралічу духу” на допомогу інстинктові самозбереження приходить гіпнотична сила світових ідей. Будучи, як і Манн у Німеччині, причетним до розробки ідей, що освячували радянський тоталітаризм, Гроссман також розкриває їхню згубну роль: “вони закликають до будь-яких жертв, до будь-яких засобів заради досягнення найвеличніших цілей – прийдешньої величі батьківщини, щастя людства, нації, класу, світового прогресу” (14). Ці цілі, що виправдовують мільйони загублених життів, слугували засобом мобілізації та одурювання радянського населення, котре пережило описані Гроссманом (уперше в підрадянській літературі) жахи Голодомору, масового державного терору, муки насельників Гулагу. Про расову ідею, котру Манн називав “нордичною вірою”, що “затоплює й паралізує мізки”, Гроссман говорить у зв’язку з нацистським винищенням євреїв. Проте різниця між нацистською й радянською ідеологією, що стала набутком наукового аналізу лише з шістдесятих років (15), турбувала і Манна, і Гроссмана меншою мірою, ніж прояви їхньої технологічної сутності, сутності тоталітарних режимів.

*Порівняння радянського й нацистського тоталітаризмів – шлях до переоцінки цінностей*

До осягнення сутності “вітчизняних” тоталітаризмів письменники йшли ідентичним шляхом – шляхом порівняльного аналізу. Кожен тоталітаризм слугував ніби збільшувальним дзеркалом для іншого – у ньому оприявнювалися особливості, що об’єднували нацизм і советизм.

Розкриття спільної природи тоталітарних систем, розуміння того, чим вони небезпечні для людства, спонукали і Томаса Манна, і Гроссмана переосмислити свої погляди, свої життєві позиції. Це спільне в прозрінні обох письменників, проте шлях до переоцінки цінностей у кожного свій. Дослідження Манна, що розпочалося у 20-і роки і тривало до кінця його життя, було синхронним процесом становлення обох тоталітаризмів, їхній зрілості, військовій поразці одного і повоєнних безчинств іншого. Шлях Гроссмана не тільки набагато коротший, він суттєво інший. Якщо Манн усвідомлену ним спорідненість радянського й нацистського тоталітаризмів не піддавав сумніву і в роки їхньої пропагандистської конфронтації, то Гроссман, як і більшість радянської та західної інтелігенції, широко вірив у органічність радянського антифашизму. Шлях його пізнання

розпочався під час війни, коли він разом із армією відступав і на власні очі бачив тисячі й тисячі радянських солдатів, що добровільно здавалися в полон. Бачив увесь підспідок Сталінградської епопеї, в якій брав участь від першого до останнього дня, по тому з армією пройшов усю Україну (нарис 1943 року "Україна", писав Іван Дзюба, відрізнявся "глибиною співчуття до страждань нашого народу"), написав сповнений безмірного болю нарис "Україна без євреїв", дізнався про розстріл у Бердичеві своєї матері, першим побачив і описав Треблінське пекло, повернувся у повоєнний Союз, який стрясали сталінські кампанії, включився в роботу над "Чорною книгою", пережив її радянське знищення, став свідком розгрому ЄАКу і кампанії проти "космополітів", після плюндрування його книги "За справедливу справу" жив під загрозою арешту, підписав листа з вимогою розправи над "лікарями-вбивцями".

"Чорна книга" – знаменна точка перетину життєвих траєкторій Манна і Гроссмана. Того самого 1946-го року, коли Гроссман завершив свою роботу над нею, Манн разом з Ейнштейном та Елеонорою Рузвельт увійшов до комітету із "Чорної книги" (про винищення євреїв на окупованих територіях СРСР), створеного для підтримки, видання та його розповсюдження (16).

Ще раз підкреслю, що для обох письменників розуміння сутності "іншого" тоталітаризму послугувало імпульсом до подолання попередніх поглядів, до розуміння вітчизняного тоталітаризму.

Коли ж для Гроссмана розпочалося осягнення радянського тоталітаризму, порівняння злочинів нацистського режиму зі злочинами радянського? Можна припустити, що в роки війни. Його нариси воєнних років – це документальна проза, заснована на баченому на власні очі і почутому від учасників та свідків подій. Він пройшов зруйнованою "Україною без євреїв", сповістив світові про "колективну плаху" в Освенцимі. У ті ж роки він міг бачити вбивчу "роботу" СМЕРШу, чути розповіді тих небагатьох, хто повернувся з Гулагу. І чи не там, на фронті, він дізнався від солдатів, що скинули пута страху, подробиці про Голодомор, жахи якого потім відтворив у оповіді Христі Чуняк (18). Осібно стоїть розповідь про майора Єршова, котрий готував повстання в німецькому концтаборі під гаслом "Табірники всіх країн, єднайтесь!" У 30-му році, коли він служив в армії, батька його, селянина Воронезької області, "розкуркулили", і всю сім'ю відправили на спецпоселення гібїти у

болотяних північних лісах. Гроссман описує поїздку Ершова до батька, відтворює розповідь батька про голод, про смерть односельчан, про дітей – “тіла їхні стали легшими від курчати”, про голодне виття, що вдень і вночі стояло над селом, про смерть матері і сестер Ершова, що не витримали радянського “маршу смерті” (19). Немає доказів того, що “розповідь Ершова” Гроссман почув од когось із його прототипів, добрих його знайомих із солдатів-фронтовиків, однак у цьому немає й нічого неможливого: він багато що говорить про дух свободи тих років, про відкритість людей в надії, що 30-і більше не повернуться. І тому не можна виключити, що ймовірно вже тоді Гроссман наближався до розуміння того, що умертвіння єврейської дитини в Освенцимі і голодна смерть української чи російської дитини у хліборобському селі – справа рук ідентичних сил, які організують масове вбивство оголошених нелюдьми євреїв і “куркулів”. Сталінський антисемітизм, який він сприймав як продовження гітлерівського, став для нього ще одним доказом спорідненості тоталітаризмів і камуфляжності радянського гуманізму й антифашизму.

Переорієнтація Томаса Манна розпочалася після Першої світової війни. Аж до 1920 року він вважав, що гуманістичну культуру німців треба захистити від розумової меркантильної цивілізації Заходу, політичне втілення котрої він вбачав у демократії. Ці погляди Манн відстоював у книзі “Роздуми аполітичного”, яку писав у роки Першої світової війни і роботу над якою оцінював як важкий шлях самоусвідомлення, що привів до перегляду основ світосприйняття і традицій німецько-бюргерської аполітичної культури. Аналіз перших років існування двох республік, що змінили імперію, – радянської та Веймарської – найважливіший етап у цьому процесі. Саме тоді Манн знімає протиставлення духовної культури і цивілізації і робить висновок, що демократія, і тільки вона, а не авторитарна держава спроможна створити сприятливі для духовної культури рамки. Цю свою аргументацію Манн виклав у промові “Про Німецьку республіку”, виголошеній під знущальні вигуки аудиторії 15 жовтня 1922 року. У ній він говорив про організоване нацистами вбивство міністра закордонних справ єврея Вальтера Ратенау, котре, писав він, “стало для мене важким шоком”. Манн, зрозуміло, бачив, наскільки далекий проголошений ним ідеал республіки, демократії від його Веймарського чи радянського втілення. Та радянську державу, що формувалася на його очах, попри всі декларації її вождів, Манн

узагалі не вважав демократією. “Більшовизм, – стверджував він, – ... не є ні демократією, ні свободою, ні гуманністю, а диктатурою і терором”. Письменник вбачав у ньому частину того “світового руху”, для якого в цілому характерна диктаторсько-терористична тенденція” (20). Частиною цього світового руху є й нацизм, у політичному тероризмі і диктаторських устремліннях якого Манн одразу ж розпізнав тоталітарну альтернативу республіці. Та нацизм тоді лише набирив силу, в Росії ж терор став усеосяжною реальністю.

Духовна близькість обох народів, той резонанс, якого набула в колах російських та німецьких інтелектуалів апологетика “грунту”, “народу”, популярність антизахідних “почвенно”-народницьких поглядів – усе це породжує в Манна острах: німці, подібно до росіян, що зневажили гуманістичні цінності своєї культури, можуть не встояти проти “російської спокуси” (21) і теж піти “диктаторсько-терористичним шляхом”, на котрий їх можуть зіштовхнути нацисти.

Сподівання на те, що Німеччину не спіткає доля Росії, Манн ґрунтує на принциповій різниці у поглядах двох рівних за рангом наставників своїх народів – “небожителя” Гете і “великого письменника землі російської” Толстого.

Оцінюючи вплив толстовства, з одного боку, і значення “прогресистсько-європейської ідеї”, тобто марксизму, – з іншого, Манн пише: “Західно-марксистський карб, що осяяв ясним світлом великий переворот у країні Толстого (подібно до усякого світла, що осяює лише поверхню речей), не заважає нам угледіти в більшовицькому перевороті кінець Петровської доби – західно-ліберальницької є в р о п е й с ь к о ї доби в історії Росії, котра з цією революцією знову повертається обличчям до Сходу” (22). Від себе додає: до його “культури сором’язливості”, прикриваючи паранджею месіанських утопій мільйонні жертви, що приносяться задля здійснення задекларованих російським комунізмом “великих цілей”.

У толстовському запереченні західної цивілізації, в його анархізмові, у закликах до опрощення і повернення до життя з його природними законами Томас Манн убачає вороже християнській культурі язичництво. Він застерігає про небезпеку толстовських ідей з “романтичним варварством” і “націоналістичним язичництвом” німецького фашизму, який він визначає як “етнічну релігію, котрій ненависне не тільки міжнародне єврейство, а явно й християнство – як людяна сила” (23). І Манн прагне переконати своїх одноплемінників, що це не їхній шлях, що настав момент із усією силою і

врочистістю вславити німецькі гуманні традиції. Ці традиції Манн висновує від Гете. “Європейський гуманіст Гете” відрізняється від “апостола східного світу” Толстого своєю глибокою повагою “до моральної культури християнства, до його просвітницької антиварварської тенденції”. Апелюючи до Гете, Манн прагне переконати німців, що їхня духовно-національна спадщина – це серединність, поміркованість. Романом “Чарівна гора”, своїми есеями і статтями, своєю сповіддю й особистим прикладом він прагне перетворити належне на наявне, розумне у дійсне.

Як відомо, викладений Манном урок не був засвоєний. 17 грудня 1930 року Манн виступає з промовою “Заклик до розуму”, де аналізує причини “сенсаційного волевиявлення народу” під час виборів до рейхстагу (6,4 млн. голосів, 107 депутатських місць, одержаних націонал-соціалістами). “Націонал-соціалістський рух”, що довів “свою величезну притягальну силу”, Манн пов’язує з тим, що відбувається в СРСР, де думають “утамувати голод тих, у кого відібрали продукти харчування... кров’ю розстріляних революціонерів”. І в Німеччині, і в Росії знамення часу – вседозволеність. Ідея свободи з’являється “в образі, що відповідає часу, – як здичавіння, знущання... з авторитету гуманності. Як визволення інстинктів, емансипація жорстокості, диктатури, насильства”. І Маннові ясно, що і в Німеччині, і в країні, що реалізує “пролетарське вчення про кінець світу”, “фанатизм стає принципом порятунку, захоплення – епілептичним екстазом, політика – масовим наркотиком... Розум відвернув своє лице від людей...” (24).

1 лютого 1933 року Гітлер стає канцлером Німеччини. 11 лютого Томас Манн іде в “напівдобровільне-напіввимушене” пожиттєве вигнання. “Страждаючи Німеччиною”, він напружено стежить за тим, що відбувається там. Його жахає те, що криється “за страхотливим і повним омани підпалом рейхстагу” (27 лютого). Авторство, вважає він, може бути приписане як нацистам, так і комуністам, адже “межа між ними в духовному і особистісному плані настільки ж розмита й нечітка, як і межа між націонал-соціалізмом і комунізмом узагалі. Я схильний вбачати потаємний сенс процесу у виявленні близькості, спорідненості, ба навіть ідентичності націонал-соціалізму й комунізму. Його результатом буде доведення ad absurdum ненависті й ідіотської пристрасті до знищення одне одного. По суті, цього ж узагалі не потрібно, вони лише різні – як різняться між собою брати – вирази одного й того

самого історичного явища, одного й того самого політичного світу... Символічні акції, такі як підпал рейхстагу, ми відчуваємо, хоча це й неможливо побачити, як їхню спільну справу" (25).

Не може не здивувати його проникливість. Радянський "підпал рейхстагу" – вбивство Кірова – відбудеться всього півтора роками пізніше нацистської інсценівки. На відміну від багатьох західних інтелектуалів, які сприйняли за щирю правду те, що відбувалося на московських процесах 1936 – 1938 років, Манн вважав, що покаєнні зізнання приречених були або фальсифіковані, або одержані завдяки обіцянці помилування, "якщо говоритимуть те, що хоче почути уряд". "За своєю пропагандистською облудністю повідомлення московського радіо не поступаються фашистським досягненням такого роду – за стилем вони вельми схожі", – записує він у своєму щоденнику (26).

Отже, якщо за становлення советизму й націонал-соціалістського руху велика увага приділялася порівнянню національно-культурних витоків тоталітаризмів, то на стадії їхньої державної зрілості (гітлеризм і сталінізм) Манн зосереджується на спорідненості політичних форм їхнього втілення. Тоталітарного типу держава, пише він, рівною мірою ворожа західній цивілізації, ідеї свободи, істини й права як у нацистській Німеччині, що відкрито проголосила диктатуру, антикомунізм і тотальний антисемітизм, так і в Радянському Союзі, що декларує демократію, антифашизм та інтер-націоналізм.

Над усе Манн остерігався їхнього альянсу. Після укладення німецько-радянського пакту він пише в щоденнику: "Нове варварство дуже натурально встановило контакт із нібито протилежною йому Росією. Якщо цей блок, котрий налічує близько трьохсот мільйонів чоловік, протримається, то майже неймовірно, що цивілізація, котра за час тривалої війни також зазнає змін, зможе перемогти його й продиктувати свої умови" (запис від 11 вересня 1939 року). Остерігаючись такого розвитку подій, Манн за рік до укладення пакту пише роботу "Про прийдешню перемогу демократії", в якій намагається продемонструвати своєму читачеві і слухачеві (він виступав із промовою у 15 містах Америки!) всі переваги демократії, котрі забезпечують – за умови, якщо вона буде з кулаками, – її перемогу не тільки в історичній перспективі, а й у війні, яка розпочалася. Розуміючи, як важливо втримати СРСР як військового союзника, Манн явно кривить душею, називаючи його в доповіді



“миролюбною державою, що виступає на боці великих і малих демократій” (27).

Щоправда, і в цій доповіді Манн повторює, що “націонал-соціалізм – це ніщо інше як більшовизм”, однак обмежує цю ідентичність економікою. Повторюючи, що вони вороги-брати, Манн із тією ж пропагандистською метою нейтралізує це твердження наступною сентенцією: “молодший навчився в старшого, російського, можна сказати, всьому – тільки не моралі”.

*Радянський і нацистський тоталітаризми –  
“вчитель” і “учень”?*

Як Манн оцінював мораль “старшого брата”, ми бачили вище. Проте важливо інше: росіян він називає “старшим братом”, у котрого вчилися молодші – націонал-соціалісти. Схожі думки ми подибуємо й у Василя Гроссмана. У розмові Лісса, “представника Гімmlера при табірному управлінні”, з ув’язненим Мостовським нацистський ідеолог шанобливо називає старого більшовика “вчителем” і прагне переконати його, що комунізм і нацизм зараз смертельні вороги лише через помилку, насправді ж вони – “рідні брати”. “Ми форма єдиної сутності – партійної держави” (28).

Отже, і Манн, і Гроссман називають більшовизм учителем нацизму, пишуть, що нацизм іде слідом за більшовизмом. Виникає питання – отже, більшовизм і є першопричиною, тобто причиною, що породжує нацизм? Такий висновок ґрунтується на дуже розповсюдженій помилці, коли “після цього” сприймається як “через це” (post hoc сприймається як propter hoc). Така помилка трапляється, коли в дослідженні домінує ситуаційний аналіз, а історико-генетичний, заснований на принципі іманентності, або залишається осторонь (у кращому разі), або повністю заміщується ситуаційним.

Чи так це в Манна і Гроссмана? Ні, ми бачили, що в обох письменників-мислителів домінантним є історико-генетичний підхід, принцип іманентності, на якому базується європейська “культура совісті”. Досліджуючи конкретну історичну ситуацію появи більшовизму й нацизму, їхньої типологічної спорідненості та їхніх взаємовпливів, обидва письменники роблять це, ґрунтуючись на аналізі внутрішнього, і тому особливого для кожної з країн культурно-історичного процесу, що призвів до формування в ній тоталітаризму – в Росії більшовицького, в Німеччині нацистського. Стверджуючи, що більшовизм – “старший брат”, в якого вчився “молодший” –

націонал-соціалізм, Томас Манн усією своєю сповідальною творчістю відповідає на питання, чому “навчання” в російських більшовиків призвело до нацизму с а м е і т і л ь к и в Німеччині, які були для цього культурно-історичні передумови, з огляду на які іманентні для Німеччини процеси склалася там ситуація, сприятлива для трансплантації більшовицьких ідей і методів на німецький ґрунт. Василь Гроссман, досліджуючи спорідненість обох тоталітаризмів і підкреслюючи історичну первинність більшовизму, у своїх сповідальних книгах відповідає на питання – чому за багатьох схожих для різних європейських країн обставин батьківщиною більшовизму стала с а м е і т і л ь к и Росія, з огляду на які іманентні для Росії культурно-історичні процеси утворився живильний ґрунт для виникнення і трансформацій радянського тоталітаризму.

Можна було би подумати, що ці питання і відповіді, які давали на них Манн і Гроссман, – данина давно проминулому колишньому. Проте це далеко не так. Ідея вторинності, похідності нацизму від більшовизму стала керівною в низки авторитетних німецьких істориків, яскравим і повноважним представником яких є автор фундаментального дослідження європейського фашизму Ернст Нольте. Свою аргументацію, згідно з якою нацисти прямували шляхом, прокладеним більшовиками (знищення за класовою ознакою хронологічно й логічно передувало знищенню людей за расовими ознаками), Нольте виклав у щедро документованій книзі “Європейська громадянська війна (1917 – 1945)”, оприлюдненій 1987-го року (російський переклад вийшов 2003-го). Стаття “Минуле, що не хоче відходити”, в якій викладена основна аргументація книги, була опублікована за рік до її появи, у червні 1986-го року. Стаття започаткувала відому “суперечку істориків”, у центрі якої постало питання – чи був у Німеччини свій особливий шлях до нацизму, чи нацизм не більш як реакція на більшовицьку Росію. Нольте, обстоюючи версію “реактивного”, похідного від більшовизму походження нацизму, пояснює формування стрижневої ідеї нацизму – його винищувальний антисемітизм – так: Гітлер вважав, що у становленні більшовицького режиму й організації терору визначальна роль належить євреям. Євреї, що створили в Росії плацдарм для завоювання світового панування, являють смертельну загрозу для Німеччини і всієї арійської раси і тому підлягають знищенню.

Такою й справді була аргументація Гітлера, певніше, її частка. Проте чому Нольте робить її наріжним каменем, пояснюючи феномен

Гітлера в цілому? А куди ж подівся той “братець Гітлер”, якого, нагадаємо, Манн визначав не як “невластиве складові німецького народу нещастя”, а як “суто німецьке явище”. Такого Гітлера в істориків-реабілітантів ми не знайдемо. Чому реабілітантів? Бо суто психологічно важко поставити на карб власному народові, котрий у масі своїй проголосував і сприйняв нацизм, такий злочин, як технологічно організоване винищення до ноги європейських євреїв. Цим, вочевидь, пояснюється, що різного роду реабілітаційні тлумачення нацистської історії з’являються та одержують усе більше розповсюдження після доведеного викриття злочинів, скоєних від імені народу, і, що не менш важливо, за участі значної його частини. Таке відбулося після процесу Ейхмана, страченого за вироком суду в Єрусалимі 31 травня 1962 року. Саме тоді, коли стають відомі страхітливі подробиці Катастрофи, одержують усе більше розповсюдження версії про перебільшення її масштабів, а по тому і її заперечення взагалі. Зрозуміло, що історики рангу Нольте з авторами подібних відкриттів нічого спільного не мають. Окрім, можливо, реабілітаційної мотивації, котра зближує поважного європейського історика з “культурою сором’язливості”, із “приховуванням обличчя”, тобто з притаманною Сходові парадигмою паранджі. Заради справедливості слід відзначити, що не більше, ніж зближує. Важливо не випустити з уваги ще одну обставину: в “суперечці істориків” не менш виразно, ніж “мотив Нольте”, звучав “мотив Томаса Манна”. Саме цей останній був утілений в ідеології та політиці денацифікації Німеччини, процесі, який, за визначенням Аверинцева, являє приклад повернення до європейської “культури совісті”.

Реабілітаційна мотивація з’являється й міцнішає і в СРСР після сенсаційної доповіді Хрущова у лютому 1956 року. Навіть обмежене “критикою культу особи” викриття злочинів сталінського режиму відкрило шлях потокові публікацій про них. Спершу література, включно зі знаменитим “Одним днем Івана Денисовича” (1962), була зосереджена на феноменології злочинів режиму, найбільш повно і різнобічно представлена Солженіциним у його масштабному “художньому дослідженні” (жанрове самовизначення автора) “Архіпелаг Гулаг”. Та хоч би яким глибоким і різнобічним був аналіз феномена як такого, він неодмінно приводить до питання про його корені й витoki, про його історико-культурні передумови, причини формування й живучості. На цій стадії дослідження в Солженіцина, хоча він і простежує процес розпаду передреволюційного російського

суспільства як головної причини, що породжує революцію та її згубні наслідки, представлена діяльність її ворогів-євреїв, які ненавидять Росію. Русофоб Богров убиває надію Росії – Столипіна. Сатанинський Парвус розробляє детальний план повного знищення Росії. До його реалізації він залучає Леніна, а той, згідно із Солженіциним, “проклинає долю, через яку судилося йому народитися в клятій Росії... Через те, що чверть крові в тебе російська, – нарікає солженіцинський Ленін, – через цю чверть прив’язала доля до негодящої російської колимаги” (“Ленін у Цюриху”).

Виносячи головну причину, що породжує Гулаг, назовні, за межі діяльності, а отже, і відповідальності свого народу, Солженіцин, як і Нольте в Німеччині, схиляється до “реабілітантів” – у Росії до тих, хто підміняє аналітичне питання “чи існували в історії народу й країни культурно-історичні передумови більшовизму” традиційним питанням “хто винен”. І тим самим Солженіцин, як і Нольте, наближається до “культури сором’язливості”, до притаманної Сходові культури “приховування обличчя”.

Можна, не ризикуючи, припустити, що Гроссман, якби дожив до 1974 року, навряд чи читав би “Леніна в Цюриху” з тим самим захопленням, яким він зустрів публікацію “Одного дня Івана Денисовича”, що побачив світ півтора роками пізніше арешту його роману, приреченого головним партідеологом Сусловим на 200 – 300 років ув’язнення. Між тим оповідання Солженіцина було опубліковане з дозволу Хрущова і того ж таки Суслова. Можливо, через недогляд? Ні, в даному разі влада діяла з точки зору самозбереження цілком логічно. Оповідання Солженіцина не виходило за рамки дозволеного живописання репресій періоду “культу особи” і не зазіхало на систему в цілому. Це прийде з наступними працями письменника. Та Гроссман уже зараз, коли всуціль іде прославляння “вірного ленінця” Хрущова, котрий проголосив повернення до ленінських норм, уже 1960-го року проголосує смертний вирок усій системі, її сповненому злочинів режимові, засновником якого, доводить письменник, був Ленін. Вироком був увесь текст його книг, просякнутий порівняльним аналізом, який вів читача до осягнення того спільного, що робило советизм і нацизм “формами єдиної сутності – партійної держави”. Тим самим трошився міф про СРСР – головного антифашиста доби, який насправді ніколи не був антиподом нацизму і лише на короткий термін став його збройним супротивником.

Ленін заклав фундамент держави нового типу, проте зробив це не із “ненависті до клятої Росії” (Солженіцин), а як діяч, що продовжив її історію. Випереджаючи Гроссманівський аналіз “ленініани” парфразою Манна, можна сказати, що в уявленні Гроссмана Ленін постає не як “невластиве складові російського народу нещастя”, а навпаки, як “суто російське явище”. “Щоб зрозуміти Леніна, – пише він, – недостатньо вгледітися в людські, житейські риси Леніна-політика, треба співвіднести характер Леніна спершу з міфом національного російського характеру, а потому з фатумом російської історії” (29).

Який же він, міф російського характеру, точніше, міф російської душі? Гроссман пише про пророків і мислителів Росії, котрі оспівували чистоту й силу російської душі, що втілила християнську ідею в особливій формі – бездержавній, аскетичній, антизахідній. (Нагадує апологетику аполітичності, котру Манн оцінював як передумову німецького тоталітаризму – чи не так?) Саме такій російській душі передрікали вони велике майбутнє – їй судилось очистити й перетворити життя західного світу. Та “ці пророцтва найсильніших умів і сердець Росії поєднувались однією спільною для них фатальною рисою... – не бачили вони, що особливості російської душі породжені не свободою, що російська душа – тисячолітня раба” (30). Саме тому обранцем її став Ленін, хоча, “подібно до женихів, пройшли перед юною Росією, що скинула кайдани царизму, десятки, а можливо, й сотні революційних вчень, вірувань, лідерів партій...” “Велика раба, шукаючи, сумніваючись, оцінюючи, зупинила свій погляд на Ленінові. Він став обранцем її” (31). Та не випадково – до того вів парадоксальний розвиток Росії, де “тисячолітнім ланцюгом були прикуті один до одного російський прогрес і російське рабство” (32). Душевний розмах, молодецтво, непогамовна пристрасть до волі – все це на поверхні просторів Росії, а всередині вона – “німа реторта рабства”. Проте у поверховому сприйнятті зароджувалося відчуття зростаючої освіченості і зближення із Заходом. “Та чим більше ставала схожою поверхня російського життя на життя Заходу,.. тим більше зростала прірва між найпотаємнішою суттю російського життя і життям Європи,.. – розвиток Заходу запліднювався зростанням свободи, а розвиток Росії запліднювався зростанням рабства” (33). Лютий 1917 року, котрий завершив протиборство всього, що передувало йому, відкрив перед Росією шлях свободи – так Гроссман оцінював зруйновану більшовиками революцію, що обіцяла демократичне перетворення

країни. Одначе Росія обрала Леніна, а він зберіг “прокляття Росії: зв’язок її розвитку з поневоленням, із кріпацтвом”. Зберіг тому, що його нетерпимість, тиск, непохитність до інакомислячих, презирство до свободи, фанатичність віри, жорстокість до ворогів – “усе те, що принесло перемогу ленінській справі, – породжені, викувані в тисячолітніх глибинах російського кріпосницького життя, російської несвободи” (34). Саме Ленін сприяв колосальному розвиткові тієї рабської Росії, котру він ненавидів усіма силами своєї фанатичної душі. Таким чином перемога Леніна стала його поразкою.

Російська трагедія, стверджує Гроссман, стала трагедією все-світньою. “Світ зрозумів силу народної держави, побудованої на поневоленні”. А де ж миротворне світло зі Сходу, заповідане пророками російської душі? Ним став “ленінський синтез поневолення із соціалізмом”, і це полум’я зі Сходу сприйняли європейські апостоли – спочатку італійці, а потому й німці, котрі почали розвивати ідею національного соціалізму по-своєму. За ними слідом рушили країни Азії та Африки – “тисячолітній російський закон розвитку волею, пристрастю, генієм Леніна став законом усесвітнім” (35). Так розв’язує Гроссман питання про похідність, вторинність італійського й німецького фашизму, про “всесвітньо-історичну роль” російської революції. Як можна побачити, вирішує його на принципово іншій основі, ніж та, на якій будують свої концепції Ернст Нольте і його послідовники.

Ленін, проголосивши гасло “перемоги соціалістичної революції в одній країні”, по суті, проклав нові шляхи традиційній месіанській вірі в Росію, що несе світло зі Сходу, – ідеологічній основі російського націоналізму. Партії більшовиків, пише Гроссман, належало стати партією національної держави. У Сталінові, що поєднав у собі азіата та європейського марксиста, проявився характер радянської державності – “тієї, для якої закон є лише засобом сваволі, а сваволя – законом, тим, що тисячолітнім своїм корінням сягнув у кріпосницьке минуле...” (36). Побудована Сталіним держава – держава тотального поневолення. У ній не тільки всі інші народи, а й російський народ за всієї офіційної російсько-імперської апологетики позбавлений національної свободи, адже національна свобода – це передусім свобода людини. Тисячолітній досвід росту просвіти, науки і промислової могутності, що досягається за посередництва рабської праці і зростаючого поневолення, за Сталіна набув свого цілковитого втілення.

Гроссман особливо підкреслює камуфляж як невіддільну складову сталінської держави. “Держава без свободи, – пише Гроссман, – створила макет парламенту, виборів, профспілок, суспільного життя” (37). Умертвлена свобода стала головним актором у велетенській інсценівці, поставленій Сталіним. Од себе додає – інсценівці, котра надійно маскувала величезні масштаби державного терору і, розігруючи карту “антифашизму”, одночасно слугувала доволі ефективним засобом впливу на уми західних інтелектуалів.

Після смерті Сталіна, стверджує Гроссман, справа Сталіна не вмерла. Так само, як свого часу не вмерла справа Леніна. “Держава без свободи увійшла до свого третього етапу. Його заклав Ленін. Його побудував Сталін... Його фундамент – поневолення – як і раніше, непорушний,... однак відпала потреба постійно користуватися винищувальними прийомами великого виконроба, старого хазяїна”.

“Що ж буде далі? Чи такий уже непорушний цей фундамент?” – запитує Гроссман. Його надія на викорінення держави поневолення в тому, що вона “у своєму лоні таїла свободу” (38). У людини, що спромоглася на революцію в лютому 1917 року, в людини, що створила, хоча й за повелінням держави, і хмарочоси, й атомні котли, тобто причетної до творчості, неможливої без свободи, “немає іншого виходу, окрім свободи”.

І Гроссман мав рацію. Практично зі смерті Сталіна державу поневолення роз’їдала свободоборча корозія – дисидентський рух, посилення якого відбувалося паралельно з наростанням боротьби євреїв за репатріацію, повстань у країнах-сателітах, апогеєм яких стала Празька весна. Проте стагнація імперії, що стала особливо відчутною після поразки радянської зброї у Шестиденній війні, стимулювала пошуки шляхів її реанімації. Як рятувальне коло влада обирає ідеологічну ресталінізацію, відтворення під камуфляжем антисіонізму тотального антисемітизму, цього разу добряче насиченого нацистськими ідеями. Йде інтенсивна нацифікація, причому не тільки державної ідеології, а й ідеологій, що продукуються поза партійним замовленням. Процес їхньої нацифікації виявився настільки органічним, що, супроводжуючи стагнацію держави поневолення, він тривав і після її розпаду. Гроссман і тут виявився провидцем. Нацистський ідеолог Лісс напучує більшовика Мостовського: “...Наша перемога – це ваша перемога... А якщо переможете ви, то ми і загинемо, і житимемо у вашій перемозі. Це як парадокс: програвши війну, ми виграємо війну, ми будемо розвива-

тися в іншій формі, проте в тій самій сутності... Сьогодні вас лякає наша зненависть до юдейства. Можливо, завтра ви підхопите наш досвід..." (39).

*Про "російськість" Гроссмана і про засвоєння  
уроків письменників у Німеччині і в Росії*

Гроссману не судилося побачити, як агонізувала і розпадалася держава поневолення. Не судилося йому й дізнатись, як зустріли на батьківщині його книги, які побачили там світ 1988-го – 1989-го років (на Заході "Все тече..." було опубліковане 1970-го року, та ще раніше курсувало в Самвидаві, "Життя і судьба" – 1980-го року. Обидві книги були перекладені основними європейськими мовами та івритом). У перебудовній, сповненій гласністю, точніше, різноголоссям, Росії головні книги Гроссмана були сприйняті по-різному. Його, безумовно, потішив би відгук, оприлюднений у червні 1988-го року в одній із московських газет: "З'явився роман 1960-го року – тоді, коли й був написаний, – він просунув би наші уявлення про добу і про війну на десятиліття вперед. Тому що те, що ми знаємо й розуміємо зараз, розумів Гроссман у 1960 році. Він розумів і більше, і раніше. Його роман випереджає навіть найсмівливіші думки нашого часу". Це був голос і сильний, і важливий, проте далеко не єдиний. Доволі велика і доволі впливова група літераторів, котрі самовизначились як "патріоти", звинуватила Гроссмана в русофобії. Єврей пише про російську душу – тисячолітню рабу, про рабство, яке супроводжувало хоч би який прогрес у Росії, і головне – що саме в цьому була закладена перемога ленінізму-сталінізму в країні. Чим, окрім фобії щодо російського народу та його країни, можна це пояснити?

Можливо, в цих емоційних інвективах є свій сенс? Можливо, насправді Гроссманові як єврею, на догоду принципу іманентності слід було передусім звернутися до єврейської історії, до оцінки діяльності тих євреїв, які відіграли настільки видатну роль у революції і становленні держави поневолення? І Гроссман не ухиляється від такої відповідальності, щоправда, розуміючи її далеко не так, як його критики. Вірячи в ідеали, проголошені більшовиками і будучи свого часу причетним до культивування цієї віри, Гроссман вводить у оповідь єврея Меклера, який доводив цю віру до фанатизму. Саме єврей Лев Наумович Меклер постає як типовий представник фанатів революції, що "залили землю великою кров'ю".



Син крамаря з Фастова, котрого революція довела спершу до крісла комісара юстиції на Україні, а потому провела “всіма колами в'язничного і табірнього пекла”, як і інші люди його кола, відзначавсь “енергією, волею і цілковитою нелюдністю”. Свого рідного батька він сам віддав на розтерзання до ЧК. Звідки цей згубний “могутній племін” більшовицького фанатизму? В Гроссмана немає однозначної відповіді, він лише висловлює здогади: “Хто вклав у нього душу борця? Приклад Желябова й Каляєва, заклики “Комуністичного маніфесту”, страждання бідноти, що мешкала з ним поряд?”

Чи цей тяжкий племін, ці вуглини зачасні в тисячолітній безодні спадковості, готові спалахнути у боротьбі з солдатами римського цезаря, з вогнищами іспанської інквізиції, в голодній нестямі талмудтори, у містечковій самообороні під час погрому?

Можливо, віковий ланцюг принижень, туга вавилонського полону, приниження гетто і злигодні єврейської межі осілости породили й викували несамовиту жагу, що розпалила душу більшовика Льва Меклера?” (40).

Можна побачити – немає й на дух у цих здогадах тієї русофобії, котра ставиться на карб євреям-революціонерам і трактується як головна причина їхньої нелюдності, яку визнає й Гроссман.

Гроссман першим, задовго до солженіцинського “Архіпелагу”, пише про колишнього одеського непмана Френкеля, що став в'язнем Соловецьких таборів, – розробника схваленого Сталіним проекту щодо максимального – аж до смертельного виснаження – використання рабської праці в'язнів концтаборів. “Ув'язнений непман став генерал-лейтенантом НКДБ – хазяїн оцінив його думку”, – пише Гроссман (41). На відміну від Меклера, витоки фанатичної нелюдності якого Гроссман шукає і в його єврейській передісторії, про єврейську приналежність кмітливого “раціоналізатора” Френкеля читач може здогадатися лише за його прізвищем. І це не випадково – Гроссман, на відміну від Солженіцина (див. “Архіпелаг Гулаг”), не вбачає в єврействі Френкеля пояснення його дій. Його письменницьке завдання полягає в іншому – показати, що новий різновид рабства, вигаданий Сталіним разом з його підручними, серед яких і Френкель, стає логічним завершенням парадоксального розвитку Росії – небачене зростання радянського рабства сполучається з технічним прогресом ХХ століття, живить його і живиться ним.

Проект Френкеля називає геніальним такий собі Каценеленбоген, вигаданий персонаж, про єврейське походження якого також можна

здогадатися лише за його прізвищем. Нині в'язень Луб'янки, в недалекому минулому він курирував табірні конструкторські бюро. Це, по-моєму, перша згадка про ті самі "шарашки", які потім з усіма подробицями описані "В колі першому" Солженіцина. Каценеленбоген, узагальнюючи свій досвід, доводить до абсурду парадоксального завершення процес таборизації сталінської держави. Він малює перед своїм співкамерником, старим більшовиком Кримвим, картину суцільної таборизації країни, стирання межі між табором і позадротяним життям. Тільки тоді дезорганізуючому принципові особистої свободи буде в усій його повноті протиставлений високий принцип – порядок, розум, раціоналізація (42). І в цих жахливих пророцтвах єврея лише за прізвищем Гроссман знову не знаходить бодай якоїсь національної мотивації.

Така мотивація в усій її складності явлена в житті й долі головного героя роману, alter ego автора, талановитого фізика Віктора Штрума. Гроссман-Штрум – єврей, та цим мало що сказано. Гроссман, як і його герой, належить до першого покоління інтелігенції, що сформувалося за радянської влади. Суттєву її частину – серед лікарів, інженерів, шкільних та вузівських викладачів, офіцерів і адміністраторів, учених, письменників і людей мистецтва – склали євреї. Саме вони стали доміантною, соціально й духовно значущою його частиною, що визначала його характер. І Гроссман, як і його alter ego Штрум, не просто єврей, він російський радянський єврей, і для того, щоб судити про мотивацію його дій, а в нашому контексті – про мотивацію його суджень щодо Росії, слід зрозуміти, про кого йдеться. Я обмежуся судженням Рафаїла Нудельмана, російсько-радянського єврея, нині ізраїльського письменника і перекладача. "Ми – євреї, ми виростили в Росії, ми дивний гібрид – російські євреї... Про нас говорять: євреї за національністю, росіяни за культурою. Хіба культура й національність – це костюм на манекені?.. Коли страхітливий прес вганяє один метал в інший, їх потім неможливо розділити, навіть розрізавши. Нас пресували під величезним тиском десятки років. Мої національні почуття вже не мають іншого способу вираження, окрім як у моїй культурі. Моя культура всуціль проросла моїми національними жилками. Розділіть мене, мені теж цікаво дізнатися, які клітини моєї душі забарвлені в російський, які в єврейський колір? – Та був не тільки тиск, не тільки насильницьке зрощення – була ще й несподівана спорідненість цих первнів, що просякали один одного, в якихось глибинних душевних нашаруваннях. Начебто вони доповнювали один

одного до нової повноти: простір – часом, душевну широту – душевною глибиною, всеосяжність – усезапереченням; і була взаємна ревність щодо обраності. – Тому в мене немає двох душ – ворогуючих одна з одною, знесилоючих одна одну, роздвоюючи мене. Душа в мене одна... не подвійна, не роздвоєна, не змішана – одна” (43).

Зрозуміло, не в кожного єврея, що прожив життя в СРСР, була така душа. Та можна гадати, саме такою була душа Гроссмана, російсько-радянського єврея, визначного російського письменника. Тільки глибинне відчуття своєї повної причетності до долі Росії, її народу, її культури слугувало підставою (радше навіть неусвідомленою) його сповідальних книг. Розкриваючи витoki трагічних метаморфоз російської історії як частини європейської історії кривавого ХХ століття, чи грішить він прокурорськими інвективами, чи, оголюючи це коріння, подібно до Томаса Манна, не робить це з єдиною метою – його відсікти, знешкодити, не дати плодоносити знову і знову?!

Нагадаю – книги Гроссмана зустріли в перебудовній Росії звинуваченнями в русофобії (С. Вікулов, О. Казинцев), в єврейській “примітивній вищості” (Ст. Куняєв), у спекулятивному ставленні до російського народу (М. Лобанов) тощо. Літератори демократичної орієнтації опонували “патріотам” доволі активно. Зокрема, впливовий літературний критик Ігор Виноградов, навівши відповідні цитати, показав, що з такою ж підставою, як Гроссмана, можна звинуватити в ненависті до Росії Пушкіна, Лермонтова, Чаадаєва, Чехова. Виноградов не назвав серед російських попередників Гроссмана філософа Ніколая Бердяєва, між тим і у своєму розумінні культурно-історичних передумов советизму, і у своїх уявленнях про шляхи його подолання Гроссман найбільше підійшов до Бердяєва, хоча, зрозуміло, не був знайомий з його працями, що з’явилися в СРСР тільки наприкінці 80-х років. Зокрема, книга “Витoki російського комунізму” була надрукована в Москві 1990-го року (на Заході вийшла 1937-го). Гроссманівські уявлення про генезу і сутність більшовизму багато в чому майже збігаються з головними ідеями Бердяєва, викладеними в цій книзі. Так само близькі до бердяєвської філософії свободи деякі ідеї Гроссмана про свободу як сутність людського буття. Свобода – синонім життя, саме вона знищується тоталітарною державою, що культивує рабство й смерть – чи то у нацистській газівні, чи то в радянському концтаборі, чи в селі, що гине голодною смертю. Слідом за закарбованим ним

умертвленям людей у газовій камері Гроссман пише: “Людина вмирає і переходить зі світу свободи до царства рабства. Життя – це свобода, і тому вмирання є поступовим знищенням свободи...” (44). Проте не свободи взагалі – зі згасанням свідомості людини знищується індивідуальний Всесвіт, єдиний і неповторний.

Нагадаю – Гроссман говорить про свободу і в іншому контексті, вже цитованому вище. Там він задається питанням: “Чи зазнає природа людини змін, чи стає вона іншою в казані тоталітарного насильства? Чи губить людина властиве їй прагнення бути вільною?” І відповідає, нагадавши про повстання в гетто і в таборах смерті, про Берлінське повстання 1953 року та Угорське повстання 1956 року: “Природне прагнення людини до свободи незнищенне... Тоталітаризм не може відмовитися від насильства. Людина добровільно не відмовиться від свободи. У цьому висновку світло нашого часу, світло майбуття” (45).

Та це прагнення до свободи набуває своєї людяності в обов’язковій сполуці з добротою, частіше за все безглуздою, пов’язаною не із зиском, а навпаки, з ризиком для людини, яка її виявляє. Як і свобода, так само і доброта людини незнищенна. “У жахливі часи, серед безумств, що творилися для прослави держав і націй і всесвітнього добра... у цю пору жахить і безуму безглузда, жалюгідна доброта, радіевою крупинкою роздріблена серед життя, не зникла...” Доброта людини протиставлена “всесвітньому добру”, на прославу якого влаштовувалися масові людські жертвопринесення. “Історія людей не була битвою добра, що прагнуло перемогти зло. Історія людини – це битва великого зла, що намагається розчавити зернинку людяності. Та якщо й тепер людське не вбите в людині, то злу вже не одержати перемоги” (46).

На цьому фундаменті – вірі в збереження свободи людини в сполученні з її інтуїтивною добротою – будується надія Гроссмана на безсилля зла в його найстрахотливішому втіленні – “державі тотального поневолення”, тоталітарній державі. І в цій вірі набуває своєрідного вираження “російськість” письменника – чи не виглядає його надія як таке собі відтворення сподівань Льва Толстого на рятівну людяність простої маленької людини Каратаєва? Та ця віра в Гроссмана все ж не всеосяжна. Її доповнює, як ми бачили, надія на активний спротив тоталітаризмові – повстання в царствах нацистського й радянського тоталітаризму.

Однак за яку свободу має вестися боротьба, в які політичні форми має втілитися протидія тоталітаризмові? Цього Гроссман, котрий

до кінця днів своїх перебував у череві радянського Левіафана, не міг бачити з тією чіткістю, з якою це бачив Томас Манн. Нагадаю – Манн був упевнений, що силі тоталітарної держави може й повинна протистояти так само державно організована сила – демократія. Нібито в полеміці із собою, аполітичним, сповненим сподівань лише на духовне самостояння, він стверджує, що дух для демократії не є щось ізольоване, “зарозуміло далеке від реальності”. Демократія сама – це мислення, але мислення, підкреслював Манн, звернене до життя і дії (47). Така демократія, зрозуміло, не без втрат і вад будувалася у вільній від радянського диктату Західній Німеччині. Манн, хоча уроки його належним чином засвоювалися і незважаючи на неодноразові пропозиції влади, до своєї країни так і не повернувся. Спрямованість еволюції світобачення Томаса Манна – від аполітичності до політики – ніби відтворювалася в еволюції його поглядів на сіонізм. У довоєнні роки він вітав створення духовного й культурного єврейського центру в Палестині, хоча визначальною тенденцією вважав європеїзацію євреїв. Після війни, аналізуючи відступництво західних держав і саму Катастрофу, про яку він одним із перших почав говорити 1942-го року, Манн доходить висновку про необхідність створення єврейської держави як сили, що гарантувала би виживання і подальше існування єврейського народу. Європейський мислитель, він говорить про цивілізаційний сенс Катастрофи, яка поставила під сумнів існування всієї європейської юдео-християнської цивілізації. Антисемітизм у руках нацистів, стверджував Манн, “ніщо інше, як засіб, гайковий ключ для того, щоб розібрати на частини весь механізм нашої цивілізації” (49).

Гроссман, схоже, в таких категоріях не мислив. Як можна судити з відгуків людей, котрі близько з ним спілкувалися, створення єврейської держави зацікавлення в нього не викликало. Також байдуже він поставився до процесу Ейхмана, що відбувся в Єрусалимі, хоча страта того у 1962-му році могла сприйматись як реальний фінал сюжетної лінії роману, в якому Гроссман представив Ейхмана як ідеолога й архітектора таборів смерті. Можливо, ця байдужість – наслідок тяжкого стану письменника. У лютому 1961-го року був заарештований його роман, і після безрезультатного звернення до Хрущова він жив із відчуттям людини, “задушеної в підворотті”. Проте як зрозуміти відсутність інтересу до створеної 1948-го року єврейської держави, котра сприймалася багатьма його сучасниками, в тому числі і співвітчизниками, як єдина реальна сила,

здатна відвернути повторення Катастрофи, подібної до тієї, котра забрала його матір, знищила "тіло народу", кривну свою належність до якого він спізнав за тих трагічних часів. Цей інтерес не пробудився і в роки сталінського антисемітизму, хоча він і сприймав його як продовження нацистського: над врятованими Радянською Армією євреями, писав Гроссман, "... у десяти роковини народної Сталінградської перемоги Сталін здійняв видертий із рук Гітлера меч знищення" (50). Він і після Сталіна вбачав своє основне завдання у збереженні пам'яті про загиблих і в розкритті сутності того нового типу держави, основою існування якої були масові вбивства, розкритті, яке мало стати попередженням для його сучасників та їхніх нащадків.

Але що мають робити самі євреї, щоб зберегтись як народ, здатний забезпечити себе і тривання своєї історії? Над цим питанням російський письменник Василь Гроссман, на відміну від європейського мислителя Томаса Манна, найвірогідніше, всерйоз не замислювався. Для нього євреї – частина народу країни їхнього проживання, в Росії – частина російського народу. І тому його турбота – турбота російсько-радянського єврея – не єврейська, а російська державність, історія і доля Росії, її народу, її культури, з якою він пов'язаний усією силою своєї неподільної російсько-єврейської душі. Саме у цьому відчутті органічної причетності можна знайти пояснення тому, що було сказано Гроссманом про Росію та російську душу в його сповідальних книгах.

На завершення залишається додати, що урок, викладений Томасом Манном, у Німеччині був і вивчений, і застосований на практиці. Звичайно, за дуже важливих принагідних умов, серед яких тотальна військова поразка нацистської держави, суд над злочинним режимом і його творцями, ствердження ідеології та політики денацифікації.

На відміну від Німеччини, на всьому пострадянському просторі ні ідеологія, ні політика десоветизації так і не були здійснені. При цьому не можна, звичайно, забувати, що нацизм царював усього дванадцять років, а советизм – понад сім десятиліть. До того ж нацизм став негативним узагальненням, у той час як советизм – ні. І в цьому сенсі можна стверджувати, що урок Василя Гроссмана практично так і не засвоєний. У першу чергу це стосується Росії. Та спершу коротко про ситуацію в Україні. "Життя і доля" українською у перекладі В. Стефарука вийшла в Києві 1991-го року. Та повість "Усе тече...", над якою письменник працював іще три роки після арешту роману і в

якій він у концентрованій формі представив свою концепцію передісторії та історії радянського тоталітаризму, його злочини проти власного народу – Голодомор, Гулаг, державний тероризм та антисемітизм – фактично залишилися поза увагою пострадянського читача взагалі, українського – зокрема. Іван Дзюба пише, що в Україні про неї просто забули, і в цьому “виявилася наша дрімучість і невдячність”. Між тим “такої страшної правди про Голодомор, – підкреслює Дзюба, – не сказав ніхто... з наявних поза Україною письменників”. І повість цю, вважає він, треба не просто перевидати масовим накладом, а й надіслати всім тим, хто “заперечує визнаний усім світом диявольський злочин сталінізму” (51).

У Росії зростає кількість “реабілітантів”, частина з яких заперечує злочини сталінізму, а частина – їх просто замовчує. Чим іншим можна пояснити викривлене уявлення покоління молодих про трагічний етап історії їхньої власної країни? Московський інститут досліджень суспільної думки “Левада-центр” провів спільно з американськими соціологами опитування презентативної групи (1805 осіб) російських молодих людей віком від 18 до 29 років. 54% (!) вважають, що Сталін приніс країні більше хорошого, ніж поганого.

Цією ситуацією злякисного невідання, тим, що Гроссман “у нас досі так і не прочитаний”, що сьогодні він “іде в перпендикуляр із усім, що відбувається в нашій країні, тим, куди вона рухається”, режисер Лев Додін пояснює своє рішення саме зараз поставити на сцені очолюваного ним Малого драматичного театру – театру Європи – книгу “Життя і доля”. Додін порівнює Росію з Німеччиною, де нацистське минуле вивчається детально. Саме там, вважає він, де уроки цього минулого стають суспільним набутком, можна уникнути його рецидивів. Пояснюючи завдання свого спектаклю, Додін говорить: “Є невідомий поки жах майбутнього, і щоб це майбутнє було якомога менш жахливим, ми повинні вивчати наше минуле. Небажання це робити – чи не ознака це того, що ми всі – діти тієї системи? У цьому, по-моєму, і є найстрашніший її вплив, знак того, що вона жива” (52).

Спектакль за книгою Гроссмана, прем'єра якого відбулася восени 2006 року в Парижі, а по тому в Норильську, йде з незмінним аншлагом і викликає дедалі більший резонанс у російських ЗМІ.

Можливо, це ознака того, що “культура совісті”, низку російських діячів якої поповнив Василь Гроссман, здатна протистояти посиленню “культури сором'язливості” і впливу її численних послідовників?

Можливо, урок Гроссмана, як і урок Манна, теж врешті-решт буде засвоєний в його країні?

### ПРИМІТКИ:

1. Ця стаття в частині про Томаса Манна багато в чому ґрунтується на моїй передмові "Томас Манн. Уроки гуманізму" до зб. "Т. Манн. О немцах и евреях" (Составители Л. Дымерская-Цигельман, Е. Фрадкина. Перевод и примечания Е. Фрадкиной. "Библиотека "Алиа", Иерусалим, 1990), а також на доповіді "Томас Манн і Ніколай Бердяєв про духовно-історичні витоки більшовизму і націонал-соціалізму", проголошеній на міжнародній конференції "Християнство і тоталітарні виклики ХХ століття (на прикладі Росії, Німеччини, Італії та Польщі)". Католицький університет в Айхштаті, жовтень 2000 р. Російською опублікований у «Вопросах философии», 2001, № 5.
2. Дымерская-Цигельман Л. Советизм, нацизм, исламизм и примкнувший к ним леволиберализм. «Nota Bene», Иерусалим, 2004, № 4, с. 195–223.
3. Аверинцев С. Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации. Собр. соч., т. «Связь времен». Изд-во «Дух и литера», Киев, 2005, с. 391.
4. Манн Т. Щоденник від 19 жовтня 1937 року. Прим. 1, с. 198 (Відсилання до збірника «Томас Манн. О немцах и евреях» пояснюється цитуванням праць, перекладених російською вперше).
5. Манн Т. Братець Гітлер. Прим. 1, с. 254.
6. Манн Т. Промова на Всесвітньому конгресі письменників у Нью-Йорку 8 травня 1939 р. Прим. 1, с. 247.
7. Там само, с. 247, 249.
8. Манн Т. История "Доктора Фаустуса". Роман одного романа. Собр. соч., т. 9, М., 1960, с. 224, 259.
9. Манн Т. Німеччина і німці. Доповідь, прочитана в Бібліотеці Конгресу у травні 1945 року. Собр. соч., т. 10, М., с. 305, 324–325.
10. Манн Т. Доктор Фаустус. Собр. соч., т. 5, М., с. 478, 475, 476.
11. Манн Т. Німеччина і німці. Прим. 9, с. 308.
12. Гроссман В. "Жизнь и судьба". Кишинів, 1989, ст. 753.
13. Там само, с. 187.
14. Там само
15. Люкс Л. Більшовизм, фашизм, націонал-соціалізм – споріднені явища? Зб. "Личность и власть", Московський філософський фонд. М., 1998.
16. Єврейський антифашистський комітет у СРСР. 1942 – 1948. Документована історія. М. «Международные отношения». 1996, с. 244.
17. Гроссман В. "Жизнь и судьба". С. 505–507.
18. Гроссман В. Все течет... Друге видання. "Посев", Франкфурт-на-Майні, 1973, с. 118–119, 126.



19. Гроссман В. "Жизнь и судьба"., с. 279–284.
20. Манн Т. Дух і сутність Німецької республіки. Прим. 1, ст. 81.
21. Дымерская Л. Томас Манн и «русский соблазн». «Страна и мир», Мюнхен, 1993, № 3 (57), с. 152–160.
22. Манн Т. Гете и Толстой. Собр. соч., т. 9, с. 598.
23. Там само, с. 602.
24. Манн Т. Німецька промова. Заклик до розуму. Прим. 1, с. 125–127.
25. Манн Т. Щоденник від 24 листопада 1933 р. Прим. 1, с. 143.
26. Манн Т. Щоденник від 20 серпня 1936 р. Прим. 1, с. 179.
27. Манн Т. Про прийдешню перемогу демократії. Прим. 1, с. 227.
28. Гроссман В. Жизнь и судьба. С. 354–362.
29. Гроссман В. Все течет... с. 173.
30. Там само, с. 175.
31. Там само, с. 176.
32. Там само, с. 179.
33. Там само, с. 178.
34. Там само, с. 181.
35. Там само.
36. Там само, с. 190.
37. Там само, с. 191–192.
38. Там само, с. 198.
39. Гроссман В. Жизнь и судьба. с. 156, 158.
40. Гроссман В. Все течет... с. 153–157.
41. Гроссман В. Жизнь и судьба. с. 759.
42. Там само, с. 760–761.
43. Нудельман Р. Колонка редактора. "22". Вид-во "Москва – Иерусалим", 1981, № 21, с. 150.
44. Гроссман В. Жизнь и судьба. с. 500.
45. Там само, с. 188–189.
46. Там само, с. 368.
47. Манн Т. Про прийдешню перемогу демократії. Прим. 1.
48. Манн Т. Небезпеки, що загрожують демократії. Прим. 1, с. 271.
49. Манн Т. Упертий народ. Прим. 1, с. 425.
50. Гроссман В. Жизнь и судьба. с. 581–582.
51. Дзюба І. Той, хто сказав заборонені слова. До століття від дня народження Василя Гроссмана. "Дзеркало тижня", Київ, № 48 (576), 10 грудня 2005 р.
52. Додін Лев. Жизнь и спектакль. «Огонек», М., № 11. 19 – 25 березня 2007 р.

*Переклад з російської В. Богуславської*

## ЕТОС

Іван ДЗЮБА

### МИКОЛА ШЛЕМКЕВИЧ

(Фрагмент з майбутньої книжки “На трьох континентах. Паралелі, альтернативи та взаємодоповнення в українській літературі: Європа, Америка, Австралія”.)

Микола Шлемкевич (нар. 27 січня 1894 р. в с.Пилява на Галичині – пом. 14 лютого 1966 р. в м.Пассейн, США) – одна із найприкметніших постатей українського життя в Галичині, а потім на еміграції: філософ, публіцист, громадсько-політичний діяч.

Закінивши польську гімназію у Львові, від жовтня 1912 р. навчався у Віденському університеті. З початком 1-ї світової війни повернувся додому. Під час відступу російської окупаційної армії з Галичини та депортації активних елементів українського суспільства юнаком вивезений 1915 року до Сибіру. В роки національної революції 1917 – 1919 – у Києві, секретар редакції “Робітничої газети”, яку редагував Володимир Винниченко. За спогадами Панаса Феденка, 1918 р. Шлемкевич переклав українською мовою книжку Карла Каутського “Диктатура пролетаріату”, і цей переклад був представлений на з’їзді Української Соціал-Демократичної Робітничої Партії. У Києві Шлемкевич перебував до 1920 р., а після встановлення більшовицької влади переїхав на Звенигородщину, потім до Сновидова. Від 1923 р. продовжує студії у Віденському університеті. 1926 р. здобуває там докторат дисертацією “Das Wesen der Philosophie” (“Сутність філософії”). У 1928 – 1929 рр. студіює в Сорбонні в Парижі.

Національна революція справила на нього велике враження (він не раз писав про неї як про *Весну*), і цей київський досвід, як побачимо, дуже позначився на його сприйнятті загальноукраїнської проблематики, а здобута у Відні й Парижі філософська освіта добрим чином озвалася в усій його науковій та літературній діяльності.

Від 1926 року під псевдонімом М.Іванейко друкує філософські есеї в “Літературно-Науковому Віснику”, який редагував Дмитро Донцов, а також популярні статті в “Самоосвітнику”. Цикл подорожніх нарисів “Вітер” (1928 – 1930; у “ЛНВ”) та “Листи з Парижу”, друковані 1929 року в “Новому Часі”, засвідчили його літературні аспірації та схильність до ліричного тону й поетичної образності. Водночас його оповідь густо насичена культурно-історичною інформацією, міркуваннями на мистецькі теми та принагідними екскурсами у філософську проблематику. Так, у нарисі про Берлін (ЛНВ, 1928, кн. 3) у побутовий план знайомства з містом увесь час заходять спостереження над його архітектурними і культурними пам’ятками та роздуми про його державотворчу роль. Берлін постає як місто Фіхте й Гегеля. І місто Бісмарка. “Столиця залізних організаторів духа й держави. Вони не знали пощади для перешкод і не раз жорстоко, дуже жорстоко насилували факти, кроваво правили життям. Та хто й коли збудував яку велику систему й державу без того?” (с. 614 – 615). (Чи не “вісниківський” акцент?). І тут же наша сквородинська альтернатива: “Український філософ Скворода склав собі надгробний напис: Світ ловив мене, але не піймав! Гордість берлінських філософів була в тім, що світ не давався їм, але вони піймали його! Дві духові еліти, - дві філософії, - дві історії!” (с. 615).

Українські асоціації й альтернативи постійно супроводжують Шлемкевича в його культурницько-філософських мандрах. На Майдані Республіки коло Рейхстагу йому згадується Київ весни 1917 року, “коли Дніпро виступив з берегів, залив набережні, Труханів острів, і могутий ніс кудись граючись деревляні будинки, що ставили на йому. А над золотOVERХИМ містом, ген при другім кінці Володимирської вулиці на скляних банях музею щось як перші тони прелюдії. Тільки вона не вдалась. Забрало того, що оце перед нами в музиці Берліна: Вежі Перемоги, Бісмарка і Мольтке” (там само, с. 609). А ось *Unter den Linden*: “пряма, як похід сталевошоломних вояків під зукі воєнного гимну...” І знову думка про своє: “Шевченківський бульвар у Києві? Треба додати йому рух Хрещатика, щоб мати далекий натяк на *Unter den Linden*. Тільки той безконечний ряд тополь – той не зблідне ні від якого порівняння. Він вибігає далеко на гору, тополі стають навшпиньки заглянути, чи не йде хто в Київ. Чи не задзвонить ще раз розспівана присяга підняти червону Калину? І чудесний бульвар чекає...” А через кілька рядків: “Того вже давно дочекались крислаті німецькі липи” (с. 610).

Можна зрозуміти це постійне повернення до своїх болів під задрісними враженнями від державної сталості інших (маймо на увазі, що йшлося про нацистську Німеччину, і прихід до влади Гітлера ще не був цілком передбачуваний, як і його наслідки). І неприховуваний респект до твердої руки, що скеровує націю до перемоги, перегукувався з настроями того покоління, яке пережило велику історичну поразку, втратило свою *Весну*...

...До України повертають нашого мандрівника і зали Фрідріхового музею "з його старовинностями", і особливо Національна Галерея, її модерне мистецтво. Воно змушує згадати недавній спалах футуризму. Колись його голоси важко було "перекричати", але минув десяток літ, і "нині можна вже без ворожнечі й пристрасті поставитися до них, як до пройденого етапу, як і до нашого такого крикливого в перші роки революції літературного футуризму. Їх правда там, де правда революції. Вони були протестом проти скам'янілих форм, проти шаблону в мистецтві. Походом проти несвідомого вже, привичкового розуму, проти льогосу традиції, що вважала себе завершенням життя й давила його своїми мертвими обіймами..." Але абсолютизація цієї їхньої правди веде до нової неправди. "...Їх неправда там, де неправда революції. Вони заперечили всякий льогос, забуваючи, що життя росте вгору саме шляхом постійного наверстування його. Він не завершування, але конечна, тверда підстава, береги небезпечно-рвучкого життя". А воно, життя, - "вежа до зір. Нове покоління - новий мур і нова спіраль сходів угору. Та ті, що високо, зрадили розгін до сонця і сіли на місці..." Це образ не лише вічних мистецьких революцій, але й революцій соціальних. "Трагедія всіх тих кровавих і безкровних революцій в тім, що вони як світанок не бачать сонця, лиш ніч. Їх глибока неправда в тім, що, називаючи себе творцями, є вони тільки критики минулого. Вони рвуть греблі традиційного льогосу - в ім'я теорії, свідомого розуму, грецького *нус* і його ідеальних схем. Нове життя й нова творчість осушує багна, будує нові вежі і залишає позад себе салі вічних революціонерів" (с. 611 - 612).

До цих тем Шлемкевич не раз звертатиметься в наступних своїх творах, засвідчуючи здатність піднятися над владою минулості й мислити ширшими історичними масштабами. І ще звернімо увагу на його неприйняття абсолютизації тих або інших догм, схильність шукати те, що він пізніше назве *синтезою* різних творчих підходів. Та, власне, це настановлення панувало, як побачимо, і в його "Сутності філософії".

Цю докторську дисертацію, писану 1926 р., нарешті видає, вже в українському варіанті, 1934 року Наукове Товариство ім. Шевченка (*"за допомогою Міністерства В. і П. у Варшаві"*) під назвою *"Філософія"*.

Це був амбітний задум: дати свого роду короткий огляд історії європейської філософії під кутом зору того розуміння її сутності, завдань і місії, яке утверджували найвидатніші мислителі, творці універсальних систем, - і шляхом критичного оцінювання етапів становлення цих систем та їх протистоянь подати власний образ філософії. У *"Впродві"* до праці Шлемкевич так окреслює своє настановлення: хоч філософію і вважають царицею наук, але вона швидше *"юнак, що зі своєї природи мусить блудити, "навмання шукати", "часто знову повертати назад"*. Цілком гарно можна сказати, що в природі юнака лежить намагання стати старшим мужчиною: філософія намагається стати наукою. Але з того ще ніяк не виходить, що його треба вважати таким мужчиною. Наше завдання, коли повторити слова Гете, це - назвати дитину її властивим ім'ям". І далі: *"Хто входить у край, де думає провести життя, той пробує скласти собі загальне поняття його. Він розпитує тамошніх мешканців і порівнює їх слова із своїми ще свіжими й неповними враженнями. Тоді на основі тих запитів і порівнянь він будує загальне уявлення нової батьківщини. Такі запити й порівняння будуть змістом першої частини; спроба конструкції поняття філософії в зв'язку з іншими ділянками духовної культури - буде змістом другої частини праці"* (Микола Шлемкевич. *Філософія*. - Львів, 1934. С. 4).

Отож у першій, *"Історично-критичній частині"*, Шлемкевич справді зацікавлено й терпляче *"розпитує"* всіх творців великих філософських систем та їх інтерпретаторів і негаторів, від Платона до Ніцше, про те, що є для них їхнє вчення й філософія взагалі, і *"порівнює їх слова"* з власними спостереженнями й міркуваннями. Скрізь він знаходить слушне й глибоке, а водночас щось хоч і глибоке, та однобічне й недостатнє. Така розмова *"на рівних"* з найбільшими мислителями світу могла б здатися зухвалістю, коли б не те, що послідовний критичний підхід Шлемкевича природним чином впливав з тієї широкої картини борінь філософської думки, яку він намалював і яка засвідчувала принципову незакінченість пошуків, їхнє тривання. Так що це не були його *"претензії"*, а немовби запити самого процесу розгортання філософської творчості в історичних вимірах.

Принципова позиція Шлемкевича – неприйняття “непорушних правд”, заперечення будь-чиїх претензій на остаточність і абсолютність, пошук взаємодоповнень, взаємокореляцій, згідливості – не за рахунок компромісу, а шляхом, сказати б, взаємозапіднення думок і підходів: те, що він називав *синтезою*. Так він підходить і до розуміння сутності філософії. Розглянувши спектр “абсолютистичних поглядів” на неї (Віндельбанд, Гуссерль: філософія як окрема наука; Вунд, Кульпе, Павльсен, Бехер: філософія як науковий світогляд; Конт, Спенсер, Мах, Авенаріус, Шлік: філософія як загал наук), він констатує, що кожен із них знаходить альтернативу або корекцію в інших, не менш остаточних досягненнях, бо ж “пізнання не має сили змонополізувати духа, навпаки – як виявилось – воно саме веде поза свої власні границі” (с. 29 – 30). Ближчі йому і перспективнішими здаються “релятивістичні погляди” (К.Фішер, Джемс, Лянге, особливо ж близький йому Дільтай, вплив якого відчувається в праці, про що скаже згодом проф. О.Кульчицький – про це далі), які дають можливість розглядати філософію як “загал різнорідних систем”. Окремим розділом подається розгляд класичних означень філософії – у Платона і Канта. Платонівську систему взято за зразок не тільки тому, що вона перша в часі, і не тільки з огляду на її величезний вплив на все подальше філософічне мислення, а й тому, що “вона найширше охоплює духові інтереси людини” (с. 68), - і це блискуче розкрито в Шлемкевича. У системі ж Канта, на його думку, “коли порівняти її з будовою античної системи”, не було “якихось основних змін”; Кант хотів “замирити противні напрямки раціоналізму й емпіризму”; він уважав, що “відкрив остаточну методу”; “його філософія – схема остаточної системи”; “вплив цієї системи триває ще й досі”; проте “догматичні звороти в Канта” не дають йому “вільним поглядом дивитись на історію філософії” (сс. 69; 78).

Друга, “систематична частина” праці, де Шлемкевич подає власне розуміння сутності і завдань філософії, складається з трьох розділів. У першому розглянуто “критичне завдання філософії” – визначення “познаки загальності” в духовній культурі (наука, мистецтво, релігія). Шлемкевич говорить про те, що “найважливіші філософії рояться (...) несподіваними гістьми з інших країн” – естетичними та релігійними елементами, поруч з науковими, - і його “манить поспробувати, як воно виглядало б, коли б ми до всіх тих ділянок духової культури придивились з якогось одного погляду, коли б ми всім дали один

знаменник, очевидно дуже пильно вважаючи на їх фундаментальні різниці” (с.81). Посилаючись на формулу Віндельбанда, який називає роботу науки “перекладом наглядних даних на поняття”, Шлемкевич зауважує, що це є не що інше, як “зафіксування, прищиплення того, що не так означене, тим, що більш означене” (с. 102). Інакше кажучи, “тут діло в притриманні чогось пливкого, в тім, щоб вийняти його з течії”. Так чинить наука, але ж і “мистецтво досягає того самого, тільки в іншій сфері” (там само) і в інший спосіб. “Пов’язання символів із тим, що вони символізують, у мистецтві зовсім інакше, ніж у науці”. Якщо наукові поняття – це штучні “порядкові значки”, то “уявлення мистецтва – це ознаки почування”, тобто “психічні величини”. Мистецтво – система символів, де означеннями є уявлення, а означуваням – емоціональне життя. В цьому криється пояснення “боротьби естетичних метод”, “суперечок естетичних теорій”, які “повстають або через неправильне відношення символів, або через однобоке підкреслення формальних, чи то матеріальних елементів мистецтва” (сс. 94, 95). Серед хибних естетичних метод і теорій Шлемкевич числить як ідеалізм, так і натуралізм, надто ж натуралістичний ілюзіонізм та естетичний формалізм, “тоді як революційні періоди бурі й ламання звичайно вважають останнім словом, останньою метою мистецтва накинути сире переживання”. Високо понад цими однобокостями стоїть *класичний* (у широкому розумінні) мистецький твір, який “передає нагляданими уявленнями сильно напняту сферу переживань, але й в’яже її раціональним оформленням, держачи натугу в своїй владі. Найвищі форми мистецтва, найкращі його досягнення, пр. у драмі, в симфонії, це проречисті зразки такої синтези раціональних та ірраціональних елементів” (с. 95 – 96).

Шлемкевичеві думки про мистецтво своєю недогматичністю, повагою до творчої свободи, наголошенням змінності естетичних критеріїв в історичному вимірі - не звучать архаїчно і нині, у світлі стількох оновних досвідів пізніших часів.

У розділі про релігію Шлемкевич рясно цитує філософів, для яких вона була уявленням і вченням про “надзмісловий світ і його відношення до цього світу”. З їхніх думок та зі свідчень про релігійні досвіди впливає, на думку Шлемкевича, що “ядра релігії треба шукати не в її зміслових і раціональних змістах, але в емоціональних”. Конкретніше - “характеристичною рисою релігійного стану була б неозначеність почуття туги, піддання себе якомусь поривові,

якомусь таємному захопленню". Це ставить релігію у зв'язок зі сферою волі, де вона стикається з етикою. Неозначеністю релігійного почування (яке не можна уявити спрямованим на щось наскрізь пізнане) Шлемкевич пояснює його солідарну дію на зовсім різних людей. Звідси ж і хибність тієї атеїстичної критики, яка доводить невідповідність релігійних уявлень об'єктивній дійсності: це та сама помилка, що й у натуралістичній теорії мистецтв.

Дійшовши висновку, що "предметом філософії повинні бути останні загальності духової культури" (с. 108), Шлемкевич переходить до "підготовчо-тимчасового завдання філософії". Здійснивши критику "культурних систем науки, мистецтва, релігії", філософія другим своїм завданням бачить "підготовку наукових формулювань": виступає "як речник науки в громаді систем духової культури" (с. 117). Тут треба брати до уваги те, що Шлемкевич наголошує різницю між філософічними науками і спеціальними (природничими т. зв. точними). Останні мають справу із визначеним світом повторюваних процесів, тоді як перші "займаються частинами дійсності, де сам предмет ще неготовий, де він тільки що йде назустріч нашому пізнанню", яке має його раціоналізувати (с. 111). Предмет філософічних галузей неготовий, він у постійному розвитку, тому й неможливі остаточні нормативні системи. Скажімо, в етиці раціональні елементи можуть створити "затвердлу підставу моральності", але це "не може означати кінця морального розвитку, останнє його слово. Це потверджується боротьбою моральних принципів" (с. 114). Мистецтво й релігія також перебувають у руху і потребують, окрім статичного огляду, ще й динамічного перегляду. Тут чинна "познака гіпотетичності", тоді як стали правила виправдані в нормативних галузях філософії: логіці, нормативній естетиці, тій частині філософії релігії, що досліджує елементи, спільні всім великим релігіям (поняття об'явлення, чуда, спасіння).

В останньому розділі розглядається філософія як метафізика: маючи перед собою великі системи символів (наука, мистецтво, релігія), метафізика намагається "вийти з тих систем у цілості й дійти до дійсності в цілості" (с. 118), тобто прагне до універсальності й суцільності. При цьому різні метафізичні системи пропонують свої вирішення цього завдання і постійно поборюють одна одну, звинувачуючи одна одну в ненауковості. Але, вважає Шлемкевич, у цьому немає біди, навпаки, даремна справа - намагатися залагодити метафізичні розходження: *"мусимо вважати метафізичну однозгід-*



*ність і спокій – знаком духовної дрімоти, оспалости даної епохи*” (с. 127). Бунт проти метафізики, що тривав трохи не ціле століття, має скінчитися – сподівається Шлемкевич, - і на зміну йому чи не прийде “нова метафізика 20-го століття”? Мабуть, його сподівання почасти справдилося, коли мати на увазі, що, скажімо, філософія Ясперса чи Гайдеггера, та й декого з-поміж “нових філософів”, відповідає його образу метафізики.

У “Закінченні” Шлемкевич так резюмує своє розуміння сутності філософії: “Немає ніякої специфічно філософської методи. Філософія це наука в своїй критичній і підготовчій функції; мішаний твір аналізу й інтуїції: науки, мистецтва й релігії – в метафізиці” (с. 131). Вона не стоїть ні поруч них, ні вище, ні нижче, ні поза ними – вона в них, як і вони в ній. Вона – внутрішній сенс усіх цих символічних систем. “Вражіння від світу й життя, котрі ті ділянки намагаються нотувати частинами, крок за кроком, вона в’яже в один світогляд й одне розуміння життя” (с. 131).

Духова культура росте, як живий організм. Як дерево. Філософія – внутрішній сік дерева духової культури. Цей образ не випадковий у Шлемкевича. І не єдиний. Його стиль густо скріплений поетичними порівняннями й метафорами, літературними й мистецькими асоціаціями. Так, на прикладі народної пісні “Тихо, тихо Дунай воду несе, а ще тихше дівча косу чеше...” він, моделюючи її ймовірно сприйняття слухачем, показує плин інтуїтивного “прикладування власних переживань до наглядних символів” (с. 124 – 125).

І ще на одне хотілося б звернути увагу. Хоч би про що говорив Шлемкевич, він ніколи не випускає з уваги людську особистість, індивідуальність, яка (своїм темпераментом, пориваннями, амбіціями, імпульсами самоствердження) саме і впізнається і у філософських теоріях, і у творах мистецтва, і в релігійних уявленнях. Навіть “боротьба метафізичних систем за признання” – це не останньою чергою “боротьба людських типів за владу” (с. 127), – розуміється, звісно, влада у світі інтелектуальному.

Але Шлемкевича цікавить не лише людина-філософ, людина-мистець, людина-релігійний містик тощо, а й людина поза цим, як самоцінна особистість. У ній він цінує не лише раціональність, а й чуттєве багатство. Згідно з законом суперпозиції, нагадує він, вищі психічні функції укладаються понад нижчими, інстинктовими й привичковими, але не нищать їх. Однак у дорослої культурної людини раціональні елементи часом не залишають місця для інстинкту й

почування, і вона стає машиною. “Ідеалом було б: найбагатіше емоціональне життя на можливо найвищій раціональній підставі. Як досконалий мистецький твір перетоплює в одне раціональні елементи й буйне життя наглядних уявлень і почувань, так і тут приходимо до подібної схеми ідеальної людської свідомості” (с. 114).

Цей ідеал людини, людської свідомості стояв, як побачимо далі, за всіма пізнішими розважаннями Шлемкевича про суспільні й духовні проблеми.

Праця Миколи Шлемкевича – непересічний здобуток українського інтелекту. І шкода, що вона досі не знайшла місця в історіях української філософії чи навіть присутніх відгуків у розвідках наших фахівців. (А до неї дуже цікаво було б звернутися навіть з огляду на досвід вироблення української філософської термінології, тоді ще не опрацьованої.) Мало відомою вона була і в діаспорі, оскільки львівське видання 1934 року стало раритетним (про західну філософську аудиторію і говорити не доводиться: хто б там читав працю українською мовою!). Лише 1981 року, “у 15-ліття відходу Миколи Шлемкевича у вічність”, кажучи словами його старшого колеги Володимира Кубійовича, НТШ у Нью-Йорку видало в томі праць Історично-Філософічної Секції докторську дисертацію Миколи Шлемкевича під первісною назвою “Сутність філософії”. Цьому текстові передую розвідка проф. Олександра Кульчицького “Введення в проблематику сутності філософії”, що є розгорнутим аналітичним коментарем до праці Шлемкевича, зокрема, докладно висвітлює його позиції щодо тих філософських вчень, яких він торкався. Цим проф. Кульчицький сповнив свій обов’язок пам’яті перед шанованим колегою і в певному сенсі вчителем, дозволивши собі й мінімальну редакцію тексту, обговорену з автором ще за його життя.

“Філософія”, чи то “Сутність філософії”, - єдина цілісна фахова праця Шлемкевича формату книжки. Надалі він виступав з есеями і статтями на філософські теми, філософські мотиви раз-у-раз зринали в його публіцистиці, можна навіть говорити про жанр філософської публіцистики як його улюблений. Але книжок, подібних до тієї першої, вже не було. Можливо, його трохи сприяла або розчарувала відсутність якогось помітного резонансу. А може, просто час політичних протистоянь у Галичині не сприяв спеціальному філософським заняттям, тим більше, що Шлемкевич увійшов у вир громадської і політичної діяльності. Але високий рівень філософської культури відчуватиметься у всіх його писаннях.

Наприкінці 20-х він зближується з Фронтом Національної Єдності Д.Палієва, що опонував як угодовській тактиці УНДО (Українське Національно-Демократичне Об'єднання), так і оунівській орієнтації на терор, намагаючись надати націоналізмові суто ідеологічного характеру з елементами соціальної спрямованості (апеляція до селянства, а почасти й робітництва); фактично М.Шлемкевич стає головним ідеологом ФНЄ, а на Першому з'їзді ФНЄ у Львові 1936 року його обирають до складу керівного органу - політичної колегії. Був головним редактором ідеологічного органу ФНЄ журналу "Перемога", що виходив у Львові 1933 - 1939 років. (Тут "уперше дав себе знати, як видатний публіцист, інтелектуал високої класи, Микола Шлемкевич, що писав під псевдонімом М.Іванейко" - див.: Іван Кедрин. У межах зацікавлення. Нью-Йорк - Париж - Сідней - Торонто, 1986. С. 469).

1935 року виходить його публіцистична праця "Творчий націоналізм як філософія мілітанс", наступного - "Проблема української інтелігенції (Інтелігенція і політика)", а 1938-го - "УНДИЗМ - УНДО й ФНЄ". Це був період активної політичної діяльності Шлемкевича у Фронті Національної Єдності.

У 1941 - 1944 роках Шлемкевич - співробітник Українського Центрального Комітету, головою якого був Володимир Кубійович. Це була єдина дозволена німецькою окупаційною владою в Генеральній Губернії українська суспільно-громадська установа, що намагалася організувати українське життя, перебуваючи під пильним контролем німецької адміністрації. Водночас у 1942 - 1944 роках він виступає з популярними розмовами про світогляд у молодіжному журналі "Дорога" (в них використано й мотиви згаданого вже циклу есеїв "Вітер", друкованого наприкінці 20-х років у "ЛНВ"); 1947 року їх видано окремою книжечкою в Німеччині у видавництві "Пласт". М.Шлемкевич, завжди уважний до запитів молоді, знайшов цікаву форму розмови з нею про світ моральних цінностей і "порядок мислей". Він пропонує мандрівку по незнаних столицях і містах, якими є... засадничі поняття свідомого людського життя. "Світогляд (виділення авторове. - І.Дз.) - це той **порядок ідей, порядок мислей**, - це неначе сучасне, розумно господарене місто, та незнана столиця, що то ми пустилися її вулицями розглядатися і пізнавати". Цими "вулицями", "містами", "столицями" як топосами людської мислі М.Шлемкевич веде своїх молодих читачів у світ важливих, суттю своєю філософських питань: "Ідея чи природа?",

“При джерелах пізнання”, “Світогляд і характер”, “Вчителі щастя”, “Противники ероса”, “У світі темної сили”, “Завдання будучого чи нинішня розкіш”, “Вийдемо на нові шляхи”... Вміння популярно викласти складні поняття, не профануючи їх, а немовби готуючи читача до наступного заглиблення в них, – це рідкісний талант, який Шлемкевичу ставав у добрій нагоді не раз.

У 1941 – 1944 роках він – головний редактор “Українського Видавництва” (Краків – Львів), підпорядкованого Українському Центральному Комітетові. Це єдине українське видавництво в Генеральній Губернії підлягало суворій цензурі, але все-таки змогло за дуже складних матеріальних та політичних умов продукувати досить широкий спектр наукової, художньої, освітньої літератури. Навколо редакції згуртувалися поважні інтелектуальні сили – Ю.Пеленський, І.Зілінський, О.Тарнавський, В.Сімович, С.Гординський, Ю.Стефанік, І.Крип’якевич, М.Кордуба та ін.; передруковано літературні твори (Б.Лепкого, В.Бірчака; великим накладом видано “Кобзар” Т.Шевченка).

У 1941 – 1944 роках М.Шлемкевич – один із співредакторів журналу “Наші дні”, де друкує свої статті під звичним псевдонімом М.Іванейко. Цей доброго професійного рівня місячник літератури, мистецтва і культури об’єднав навколо себе кращі творчі сили розвированої війною Галичини та емігрантів з підрадянської України: тут друкували свої твори І.Багрянний, Ю.Шевельов (Ю.Шерех), Ю.Косач, Ю.Липа, О.Оглоблин, Т.Осьмачка, О.Тарнавський, Е.Козак, Н.Королева, А.Любченко, П.Ковалів, О.Повстенко, В.Міяковський та ін.

Від кінця 1944 року М.Шлемкевич на еміграції, спершу у Відні, потім у Баварії, прилучається до організації українського громадського і культурного життя, виступає з лекціями та доповідями. Від 1946-го – в США. Тут починається новий, хоч і за тяжких обставин, але дуже продуктивний період його творчої та громадсько-політичної і науково-публіцистичної діяльності. Він активно співпрацює з “Енциклопедією українознавства”, бере участь у обговоренні політичних питань, виступаючи проти ідеологічних чвар, партійного гегемонізму і обстоюючи необхідність пошуку об’єднавчої національної позиції. Цьому була присвячена історико-публіцистична праця “Українська синтеза чи українська громадянська війна?” (1949), на якій варто зупинитися окремо. Вона була спробою відповіді на болючі питання українського політичного життя, і хоч постала з

гіркого політемігрантського досвіду, але парадоксальним чином, через шість десятиліть, нагадає нам і деякі наші нинішні проблеми.

“Споконвіку діють в українському світі три творчі сили, що намагаються організувати, підводити на щораз то вищий щабель українську соціологічну масу, нарід”, - так починає свою розмову Шлемкевич. Ці сили – “українське єдиновладство (монархія), українське народовладство (демократія) і українське провідництво” (як видно з подальшого, мається на увазі отаманство в його конструктивній, неанархічній ролі, - сказати б по-теперішньому, “народна самооборона”). Це творчі, організуючі сили. Але “вони зустрічають у народній плязмі питомий кожній масі опір безвладности”, а опріч пасивної безвладности ще й “активний спротив асоціяльних, відосередніх, анархійних первнів”, найчастіше організованих “ізгоями з трьох названих творчих сфер”, що всі разом “дають могутню темну силу”, “чорного демона” нашої історії. Отож “основний гріх нашої історії: - *творчі сили дуже рідко виступають однозгідно, однонапрямово. Вони найчастіше перебувають у стадії скритої, а то й отвертої громадянської війни. З неї користає зразу рідний цар-голова, а за ним йде чужа влада*” (с. 10, 11).

Ми вже зауважували, що Шлемкевич любить форму вільної розмови з читачем/слухачем, як ото під час уявної подорожі або прогулянки славетними містами. А тут він пропонує “зробити історичну прогулянку для потвердження стародавности тих трьох українських ідей, їх єднань і їх взаємної боротьби” (с. 12). І справді простежує цей питома український феномен від Київської Русі до УНР, пояснюючи успіхи єднанням, а поразки й катастрофи – взаємопоборюванням, що призводило до деградації отих “творчих сил” і стимулювало демона руїни. Пригадується “Дух руїни” Олега Ольжича, опублікований 1940 року в Празі і напевне ж відомий Шлемкевичу: в кожному разі паралелі очевидні. Хоча й відмінності очевидні, насамперед в оцінках подій та діячів нашої новітньої історії. Її картина у Шлемкевича багатобарвніша й складніша, він не схильний докоряти лише одній із сторін протистояння, бачить помилки й провини всіх. Більше того, джерелом розбрату вважає прагнення до гегемонії будь-якої із сил, покликаних солідарно вибудовувати державу. “Перемога однієї ідеї неправдоподібна і небажана”, - каже він (с. 39). Натомість потрібна “синтеза ідей”, яка є основою “найважливіших світоглядів”. На цьому фундаменті мають постати органічні “політичні синтети” як “передумова доброго ладу і доброї влади”. Найзагальніші

вимоги до цих “доброго ладу” і “доброї влади”: вони повинні бути “розумні, сильні і постійні, себто тягли” (с. 49).

Критерію розумності (не у вимірі індивідуальності, звісно, а в значенні сукупного розуму народу) найбільше відповідає демократія; сили – провідництво; тяглості – монархія. Як їх поєднати? Власне, чіткої відповіді у Шлемкевича не знайдемо. Та вона й неможлива, коли мати на увазі механічне поєднання чи якийсь розподіл площин дії. Але можлива ота *синтеза*, про яку часто говорив Шлемкевич. Кожна з означених ним трьох творчих сил здатна увібрати в себе цінні елементи двох інших, і найбільше спроможна до цього демократія. Принаймні про неї він говорить з найбільшою симпатією і найбільшою надією, оскільки вона орієнтована на свободу духової творчості, мислі, слова, а водночас може передбачати – як стримуючий принцип – деякий консерватизм; також “демократична система партійних групувань, тактичних компромісів, віч, дискусій, виборів – має метою виявити й вилуцтити те спільне і зріле, на якому можна будувати сильну владу без засобів примусу і терору” (с. 51).

На закінчення Шлемкевич говорить про місію української політичної еміграції у пошукуванні синтезу отих трьох ідей, у виробленні ідеалу ладу і влади розумної, сильної і постійної (тяглої). Він оглядає історію українських політичних еміграцій і наголошує особливий характер останньої з них, до якої сам належить. Царський режим, каже він, не нищив субстанцію народу, а тільки політичну верхівку, не допускав сил українства до вияву. За режиму більшовицького “в краю переслідується і нищиться не тільки національна верхівка, але й субстанція взагалі. Там засипаються всі джерела національного існування: національна духовість, расово-кровна її основа і органічні суспільні сили, що були першими підвалинами тієї духовости. Такого систематичного і розумово розробленого, так неухильно і неперемінливо веденого бою з українством як нацією досі не було” (с. 61).

За цих умов місія еміграції стає універсальною. Адже знищити народну пам’ять і народ не вдасться. Настане час відродження. Тож еміграція мусить бути “носієм українського національного світу”. Вона несе зі собою “кивот завіта, душу нації, і має повернутися з нею, збереженою в чистоті, в рідний край” (с. 62). Чи здатна вона на таку місію? Здається, Шлемкевич має болючі сумніви щодо цього. Він уже не раз із гіркотою говорив про розбрат і безпринципну

колотнечу, брак доброї волі до згоди. І в цій праці нагадує про негативний досвід, з якого не зроблено висновків. Так, у 30-і роки в Західній Україні націоналізм, маючи за собою “свіжі духові сили і нарід”, будучи “звістуном обнови життя і душ”, міг би відповідати українській потребі й українському стилю – “усупереч модам, що йшли тоді з усіх тоталістичних сторін: східньої, західньої і місцевої польської”. Але він не спромігся на це і, “заплутавшись в тоталітарних посяганнях у духові й політиці, не виконав свого призначення”. І тепер, додає Шлемкевич, “тільки анахронізмом вражають спроби, – іноді нещирі проби під т. зв. неodemократичною вивіскою – надолужити те, чого не виконано раніше в підсонні добровільних рішень і приязно отвертих душ” (с. 48). Звертається він і до свіжішого досвіду: “Не можемо забути злощасного зразку 1941 року, коли еміграція, не упорядкувавши себе, стала в ріднім краю не зачином організації, але громадянської війни в найгіршому, крайньо неморальному розумінні” (певно, мається на увазі боротьба між “бандерівцями” і “мельниківцями”, що призвела й до політичних убивств).

Микола Шлемкевич, як і власне вся українська політична еміграція, вірив у недовговічність радянської імперії та в неминучість повернення вигнанців на батьківщину. Як і в місію еміграції, хоч ця його віра була сповнена тривоги. “Багата душа наша, і нова скитальщина збагатить її новим пізнанням і досвідом, новими мислями і переживаннями. Але на ніщо здалося все те багатство, коли не знайде воно собі порядку. Воно буде тільки притокою нових поділів і нової внутрішньої гризні. Чи здобуде еміграція скарб своєї мудрості і свого порядку і чи принесе рідному краю внутрішній український мир, передумову державної сили і зовнішнього владного миру? Чи навпаки стане розсадником нових кривавих поррахунків (...) Це найгірніше схоплення в заголовку поставленої теми: - або українська синтеза, або національна смерть” (с. 63). Такою драматичною дилемою закінчуються роздуми Миколи Шлемкевича. Нині можемо віднести її не лише до долі еміграції, а й до історичної долі України взагалі – з огляду на драматичний досвід сімнадцяти років її формальної державної незалежності. Що ж до еміграції, то, мабуть, Шлемкевич (і не він тільки) перебільшував її можливу роль у майбутньому державному влаштуванні України. Може, реалістичніше мислив лідер Української Революційно-Демократичної Партії Іван Багряний, який постійно підкреслював, що майбутнє України вирішуватимуть сили, які визрівають у ній самій.

...1956 року Микола Шлемкевич засновує видавництво "Ключі", а в ній серію "Життя і мислі", де, зокрема, друкує свої відомі праці "Загублена українська людина", "Галичанство", "Верхи життя і творчості", а в серії "Проблеми" – есей "Душа і пісня", в якому озвалося його минуле музики-піаніста (не лише філософа!).

"Загублена українська людина" (1954) - це спроба відповіді на болочі питання життя української еміграції, які для М.Шлемкевича фокусувалися в політичній і моральній кризі, у втраті українською людиною тих якостей, що забезпечують здатність адекватної відповіді на запити доби. Власне, говорячи про еміграцію, М.Шлемкевич постійно бере до уваги історію української людини взагалі. Його уявна, бажана аудиторія – вся Україна. "Дорогі українські люди Харківщини, Полтавщини, Київщини, широкої й великої України, – люди Галичини, Буковини, Закарпаття, Волині, Підляшшя..." – звертається він до цієї аудиторії. – "Знову стою перед вами і чекаю відповіді від вас. Мої питання не вичитані з чужих мудрощів. Я ставлю перед вас українські думки, зроджені в українській душі. Я ставлю перед вас вічну боротьбу української душі з ангелом сумнівів. Чи почую відгук?" (с. 9). І забуття цієї боротьби немає і не буде: "Загублена українська людина живе в нас і плаче в нас"(с. 11).

Тож М.Шлемкевич звертається до історії цієї людини – до історії її загубленості, себевтрати.

Початок "пригод" *сучасної української людини*, вважає він, слід шукати "при смертному одрі другої української держави" (козацької, Гетьманщини – добу Київської Русі він оминає). Опинившись під владою Москви, провідна козацька верства, колись горда і свавільна, розщеплюється на кілька адаптованих до нових умов характерних, зорієнтованих на виживання, людських типів. Один із них – "старосвітські поміщики", увічнені в геніальній карикатурі Гоголя. Ставимося до цього типу з погордою чи сміхом, але, каже Шлемкевич, оглянімося навколо себе – побачимо його, в осучаснених шатах, там і сям. Інша частина колишньої провідної козацької верстви, яка не могла задовольнитися таким животінням, "присідала до нових, російських імперських возів". При всьому прив'язанні до України, її звичаїв та народної культури, ці люди впліталися в життя ще молоді, сповненої енергії та перспектив російської імперії. Цей тип Шлемкевич умовно називає *гоголівською людиною*. Знов-таки: і цей тип, сказати б, пішов у мандрівку століть: скільки "енків" щирувало і щиріє на найвищих посадах у радянській імперії! Але, зауважує Шлемкевич,



“в теперішніх достойників немає тієї любови до України, що колись горіла в Гоголя та в інших українців на імперській службі” (с. 19).

Але був ще один тип української людини доби розвалу “другої української держави”. “Це глибокий людський тип, що не прийняв нової російської дійсности, але і не низився до рівня старо-світського поміщика. В своїй душі, в самовдосконаленні, він шукав нового, кращого світу”. Цей тип української людини М.Шлемкевич, знов-таки для спрощення, називає *сковородинською людиною*. Сковорода часто називають українським Сократом. У цьому є певний резон, але, зауважує Шлемкевич, Сократ проповів моральної перебудови й очищення “виніс на атенські базари” і мужньо виступив проти панівної тоді софістики, а Сковорода зі своєю правдою “жив по затишних пасіках поміщиків”. Сократ зі своїм вченням означив початок нової духовності, а “Сковорода при всій шляхетності й величі означає тільки кінець епохи, а не початок нової” (с. 20). Блідий відблиск сковородинської пошти Шлемкевич убачає в тих діячах науки й літератури, що сповідають “тиху відданість духові без огляду на потреби нового життя”, а в поезії – “проповідь втечі від життя в душу і долю” (тут варто застерегтися, що Шлемкевич зовсім не був прихильником політичних або якихось інших декламацій у поезії).

Та ось потроху зростають в Україні нові сили, що прагнуть оформлення власного національного і громадянського обличчя. І в цьому пориві “створити свій власний новий світ із власних джерел і власних сил” народжується *шевченківська людина*, гасло якої протилежне всім попереднім: “Борітеся – поборете!” Шевченків суспільний ідеал - знання і справедливість, осередком світогляду *шевченківської людини* є наука, головною рушійною силою – розум; моральний ідеал – “вільний дух, що сам на основі свого пізнання самовизначається” (с. 23). У Франка – це “дух, що тіло рве до бою”. І хоч які це різні світи – Драгоманов, Франко, Грушевський, Леся Українка, Коцюбинський, Стефаник, Винниченко, - але всі вони “рідні собі в підставових засновках духа”, всі мріяли про “*суспільство вільних духів*”, для яких *державна* – це тільки *організаційна форма* того суспільства. “Утвердити українське вільне суспільство своєю власною державою – стає політичним, остаточним ідеалом шевченківської людини” (с. 25). Конкретизувати цю узагальнену формулу, певно, не було тут завданням автора, - він ще повертатиметься до неї в публіцистиці “Листів до Приятелів”.

Мабуть, не випадково Шлемкевич наголошує першість “суспільства людського духа” над державою, що має бути лише формою для нього. У цьому могла бути його альтернатива абсолютизації державництва, що панувала в риториці нелюбих йому “політруків”, у застиглих догматах політиканів. Рутині безликі він протиставляв “спіраль індивідуалізації”.

Натомість до омріяного “суспільства людського духа” Україна, на його думку, наближалася в національній революції 1917 – 1920 років, свідком, а почасти й учасником якої він був у Києві. “Українська шевченківська людина завершила свій біг, свій розвиток і свою боротьбу. Вона створила державу вільного духа: Українська Народна Республіка – це її офіційна назва!” Мабуть, усе-таки не цілком створила, не завершила її оформлення, та й реальна життєва, соціальна “наповненість” нетривалого буття цієї держави була далекою від замисленого ідеалу, хоч шлях і було обрано. У всякому разі, Шлемкевич змушений констатувати: “Вільний дух створив державу, однак не втримав її”. Причини – не тільки в зовнішніх обставинах та в “нашій неприготованості”, вони глибші, “вони були неминучі”: “Вільний дух, людина розуму, кляса, що їх репрезентує – інтелігенція – не можуть створити держави й утримати її” (с. 27). На це потрібна інша сила, сперта на глибоку традицію, на життєвий інтерес (чи не озивається тут вплив В.Липинського?, з одного боку, а з другого – В.Винниченка, а може, й І.Багряного?). Треба сказати, що Шлемкевич оминає конкретний зміст означеної проблеми. Його тут цікавить інше: як національна катастрофа позначилася на долі української людини. “Починається криза – розщеплення” як форма себевтрати. Повторення – в іншій формі – того, що було у 18 столітті?

Це розщеплення, на його думку, починається з пошуку причин поразки та “винних” і відбувається в трьох головних напрямках віднайдення “сильної людини”, що має подолати слабкість вільної людини-інтелігента. Перший напрям: “Тільки кляса хліборобів, *сильна хліборобська людина*, створить і втримає державу”. Так гадав В’ячеслав Липинський.

Другий напрям: “Державу вільну і щасливу не створить інтелігент, а тільки *сильна людина*, глибоко закорінена в клясі будучини, *пролетаріаті*”. Провісником такого комплексу думок був Володимир Винниченко, а потім вони оформилися в цілий рух у Східній Україні 20-х років, найяскравішим виявом якого став хвильовізм.

І перша, й друга ідеї, за всієї своєї часткової обґрунтованості, не утримувалися на рівні вільної і цілісної, з погляду осягнення повноти українського буття, *шевченківської людини*, були відщепленням від неї.

“Та найрадикальнішою антитезою вільному духові є світогляд, оформлений у Західній Україні та в європейській еміграції, якого центром стали публіцистичні праці Дмитра Донцова” (с.28). Донцовська *сильна людина* “це людина *ірраціональної волі*, догми, волюнтаристична людина”. Шлемкевич не заперечує таланту Донцова, з яким колись почасти співпрацював, але у його великому впливі на галицьку молодь, а потім на політичну еміграцію не бачить багато доброго. Він, на його думку, прищеплював імморалізм і тоталітарне мислення, почерпнуте із чужих джерел і неадекватне українській реальності, хоч і вніс динаміку та запал в ідеологічні дискусії.

Усі названі три напрямки пошуку української *сильної людини* як альтернативи людині вільного духу, на думку Шлемкевича, себе вичерпали або збанкрутували. Але, каже він про еміграцію, “доля покарала нас ще одним прокляттям – прокляттям духовної неплідності. Знайшовшись серед темряви післявоєнної, серед перехресних скитальських доріг, ми не мали дороговказних зір. І тоді в розпуці ми поверталися до давніх, пережитих етапів мислі. 40-ві роки це постійні заклики назад. Ті роки переповнені такими “назадницькими” тенденціями. Назад до Липинського! Назад до Донцова! Назад до Хвильового! Назад до демократичної проблематики 1917 – 1918 років!” (с. 33). Але ж... “Хліборобську клясу” Липинського знищено під час революцій та розкуркулення й голодомору. Українського комуніста вистріляно або приборкано. Волюнтаризм донцовського типу вироджується в пусту фразу і в атмосфері західних демократій стає анахронізмом. Проте за інерцією та через відсутність традиції критичного мислення він усе ще панує, особливо в середовищі молоді. (Особливо шкідливим вважає Шлемкевич диктат догматів у літературній творчості, і його оцінка емігрантської поезії досить сувора й саркастична, - зауважмо, одначе, що це писалося до розквіту т. зв. нью-йоркської школи молодішої поезії, що повстала проти ідеологічних та естетичних шаблонів). Натомість *вільний дух* (чи то його залишки), “окопавшись в демократичних колах і установах, тепер вже веде оборонну тактику” (с. 29).

Основна частина книжки М.Шлемкевича власне й присвячена аналізу оцієї ситуації, коли безперспективні ідеї не тільки не здають

своїх позицій, а часом і підсичують свою агресивність, тоді як *вільний дух* (радше те, що могло б ним бути) слабкий і дезорієнтований.

Він має усвідомити свій потенціал і свою можливість охопити всю складність і все багатство життя. Саме *вільний дух* дружній усім творчим проявам життя. Тоді як ірраціональні, волюнтаристські, догматичні ідеї ворожі їм. Цю ворожість він, зокрема, простежує у таких тонких сферах, як мистецтво, поезія, любов, ширше – у царстві *Ероса* взагалі (під *Еросом* він, за античною традицією, розуміє не лише людську інтимність, а життя благодатного духу взагалі, поривання за межі рутини, повноту розкриття особистості, протистояння канону; в нього два крила – світогляд і мистецтво; тому *Ерос* – у всіх живих з'явах літератури й мистецтва, скажімо, в усій українській літературі 20-х років – від Тичини до Хвильового. І, оглядаючи сучасну йому літературу, насамперед емігрантську, Шлемкевич констатує: “*Ерос* у неволі” і висуває гасло: “розкувати *Ероса!*”). Водночас *вільний дух* зовсім не виключає громадянських мотивів у мистецтві, поезії, бо ж він таки *вільний* сповна, – він тільки бере їх під своє крило, не дозволяючи логічну дисципліну плутати з агіткою.

Ці та інші думки М.Шлемкевича, хоч і висловлені понад півстоліття тому та за інших обставин, здаються проте досить актуальними сьогодні для нас, з нашими часто не дуже мудрими конфронтаціями прихильників протилежних, однаково затертих і давно спростованих “абсолютів”. Повчитися можна у Шлемкевича толерантності, багатобічності думки, вмінню бачити різні виміри явищ та процесів і, часом, їхню взаємодоповнювальність і, сказати б, необхідність їхнього протистояння для здорового розвитку всякого життя.

Для прикладу можна послатися на те, як він розглядає взаємодію “порядної людини” й інтелектуала. “Порядні люди” складають (власне, складала) основу сталих суспільств (це стосується і радянської “порядної червоної людини”). Вони забезпечують політичний і моральний консерватизм, вони – оплот філістерства або й фарисейства, бояться заглянути думкою в нетрі власної душі, й нерідко горе тому, хто відважиться зробити це за них. Література й мистецтво, коли це роблять, наражаються на неприйняття й осуд. Скрізь (наведено приклади світової міри), і у нас так само.

Під цим кутом зору Шлемкевич пропонує трохи, може, несподіваний, але слухний погляд на нашу класику від Шевченка до Кобилянської. “Зудар індивіда й його серця з тим утвердженням у

нашому світі моральним ідеалом порядної людини – це найглибша тема Шевченкових великих поем від Катерини через Наймичку, Відьму, аж до Неофітів і Марії. На Заході України трагічна молодість Франка й його революція це зудар із суспільством, що завмерло в тупій владі ідеалу тільки порядної людини, ідеалу утвердженого й благословлюваного церковною гієрархією.

На переломі сторіч установлюється деяка рівновага. На сході України революційне кипіння, революція 1905 року, якої життєвих наслідків не може вбити навіть і Столипінська реакція. Леся Українка, Коцюбинський, Винниченко розбивають тісні рамки тільки порядної людини. На заході духовна революція Івана Франка й його учнів отвирає вікно у світ і в запліснявілі кімнати вривається нова думка й нова життєва постава. Стефаник, Черемшина, Мартович, Кобилянська, далі Молода Муза – все це своєрідна антитеза філістерства” (с. 78 – 79).

Але звернімо особливу увагу на цей ось висновок Шлемкевича: “Це час рівноваги між суспільством порядної людини й творчим духом. Це родючий час для оформлення української людини-індивіда” (там само). Тобто, мораль порядної людини, суспільство порядних людей неминучі й необхідні як система стримів, як чинник “рівноваги”, без чого поривання “вільного духа” зависатимуть і розряджатимуться в порожньому просторі. Нові цінності виборюються в боротьбі або вони – фікція. Приблизно так постає ця колізія - світова колізія – в розважаннях М.Шлемкевича.

А він постійно має на увазі світовий контекст. “На переломі наших сторіч почув світ страшне слово глибокого філософа культури: - а я кажу вам, умер останній бог, хай живе надлюдина! – Минуло чверть століття. Знову інший пророк культурного схилу, Освальд Шпенглер, кликає світові: а я вам кажу, умер дух, хай живе техніка! – І знову проминуло чверть століття. І тепер саме в половині його виразно бачимо: коли вмер Бог, і вмер дух, - на наших очах вмирає людина! О, приятелі: - рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!” (с. 152).

А тим часом “серед безмежжя просторів плаче українська загублена людина” (с. 39). Її плач, певно, гіркіший, ніж будь-чий. Бо хоч і в теперішній Європі дух б’ється підстреленим птахом, але ж народи Європи – “духовно завершені вже, окреслені індивідуальності”.

І “які були б ми щасливі, коли б сьогодні, в час негоди, ми могли б увійти під високе склепіння нашого “Гамлета” чи нашого “Фавста”;

коли б могли шукати доріг духа, заглиблюючися в наших Кантів, Шопенгауерів, Ніцше, Бергсонів. Маємо великих провісників у Шевченкові, Франкові, Лесі Українці, але не маємо завершителів духа. Тож не під склепінням своїх палат, але серед дороги, битий вітрами, стоїть український дух-скиталець без теплої одежі мислі й образу" (с. 135).

Оце і є найглибша глибина драми загубленої української людини...  
Є про що нам думати і сьогодні...

Треба було мати неабияку інтелектуальну й громадянську мужність, щоб говорити в очі співвітчизникам таку гірку правду. Особливо суворий Шлемкевич щодо своїх вільних і невільних "союзників" (уживемо тут Шевченкове слово) по вигнанню (слід, щоправда, застеретися: його оцінки стосуються часу найбільшої, як він каже, ідеологічної "темряви": 40-вих років, коли ще не сталося пізніших небезплідних зрушень – не було "Прологу", "Сучасності" й "Смолоскипу", не було Нью-Йоркської поетичної групи та ін. нових течій).

Однак звернімо увагу і ось на що. Говорячи своїм колегам чи опонентам дуже й дуже прикрі речі, він водночас виявляє велике розуміння до їхніх клопотів і заблук – як до неособової провини. Його настанова, яку він не раз повторює: "Ми повинні доторкатися болючих питань із тією ніжністю й обережністю, які тільки допускаються вимогою мужньої отвертості" (с. 15). І цієї настанови послідовно дотримується.

Особливо це видно в наступній його праці – "Галичанство" (1956), де йдеться про надто делікатні для нього особисто, як галичанина, речі...

Власне, міркування, висловлені в цій книжці, почасти апробовані в різних доповідях та дискусіях, починаючи від 1941 року. "Суспільство приймало ці мислі різно, - каже Шлемкевич у передмові. – Одні нарікали, що такі погляди принижують і знецінюють галичанство. Інші, навпаки, були обурені, що хтось може говорити про галичанство з любов'ю". Але ж - "Стоїмо при переконанні, що галичанство, як усе людське, не є ні досконалістю, ні повною невдатністю. Усвідомити собі його суть, відчути й бачити його прикмети й хиби – вважаємо потрібнішою річчю, ніж під тиском різних підсвідомих психічних комплексів сліпо й безкритично хвалити його чи так само сліпо й безкритично відкидати" (с. 6).

...Від того часу минуло більш як півстоліття, а ми знову є свідками зіткнення тих двох прямо протилежних оцінок, хіба що в устах деяких сучасних "українських" політиків, які дивляться на Україну з московської дзвіниці, нав'язана цією дзвіницею органічна ворожість до Галичини набирає характеру хворобливої фобії, по суті близької до расизму.

Тим цікавіше послухати, що мав сказати на цю тему тверезо мислячий галичанин Микола Шлемкевич.

"Предметом наших роздумів, - конкретизує він свою тему, - буде частина нашої батьківщини, а саме – Галичина як *психологічна* категорія. Маємо приглянутися до галичанства як до окремої – що так висловимося – душевно-расової відміни серед українства, як до окремого типу, і спробуємо розуміти його постання, форми історичного буття і вкінці його сучасні завдання в зв'язку з завданнями всього українства" (с. 7 – 8).

Отож М.Шлемкевич звертається до найважливіших подій української історії і вже в княжій добі бачить деякі різниці між українським Заходом і Сходом – насамперед у способах протистояння кочовим ордам: романтичні мотивації київських князів, оспівані в "Слові о полку Ігоревім", - і продумана, вперта, непохитна боротьба короля Данила. Або: порівняння Сагайдачного і Хмельницького. І так протягом усєї історії – "на заході перевага раціональних, розумових первнів: на сході перевага ірраціональних, стихійних, емоційно-волевих рухів" (с. 11, 15 - 16). Мабуть, тут є певна схематизація (сам автор застерігається: поділ між українським заходом і сходом не абсолютний, і згадані характеристики мають "приблизне значення"). А все-таки важко заперечити таке, скажімо, важливе спостереження: у 16 – 17 століттях, поряд із збройним тиском східних і південних сусідів, Україна зазнає економічного тиску європейського Заходу через задіяння нових торговельних шляхів (насамперед Данціг).

"Цей економічний переворот означав для України радикальну соціяльну зміну". Українська пшениця, деревина, поташ потекли в Європу, отже, польські феодалі взялися чимдуж загвинчувати прес кріпацтва. "Наслідки цього процесу такі: - усе відважніше, готове до ризику, більш фантазійне, легше до руху, більш емоціональне – кидає західні землі і продирається на схід, у степ, де небезпечно жити від татарських наскоків, зате вільніше жити здалека від польської панщини" (с. 23).

Це, мовляв, посилювало природний добір серед українського населення, і він далі поглиблювався “твердою виховою в близині татарських здобичників”. А “все спокійніше, більш слухняне до закону, менш ризикантніше, сказати б: - реалістичніше, - сиділо далі на своїй землі, хоч у чужій неволі”. А “18-те століття припечатувало той процес і завершувало його” (с. 24).

(Цю думку, за всієї її умовності, можна порівняти з відомою Шевченковою, в “Прогулке с удовольствием и не без морали”, – про різницю між приборканою Подолією та бунтівливим Лівобережжям).

Однак у 19 столітті не все таке однозначне – в ідеях будителів духа (насамперед Маркіяна Шашкевича), почасти в діяльності “Руської Ради”, що постала як відповідь на події 1848 року, окреслюються національні вимоги, що виходять за межі примирення з реальністю і снують нитки політичного самоздійснення.

Для опису поведінки провідних, суспільних верств (і маси, що готова або не готова йти за ними) в різних історичних ситуаціях М.Шлемкевич користується термінами “політичний реалізм” і “політичний ідеалізм”. Перший, у його розумінні, ґрунтується на ідеях, що “вже втілилися в якийсь порядок зовнішнього світу”, другий – на ідеях, “до яких належить будучина”. Україна, на його думку, добивалася успіхів тоді, коли було розумне поєднання революційного ідеалізму і творчого реалізму. Деякі елементи першого й другого він добачає – в різних пропорціях – у діяльності Петра Сагайдачного, Богдана Хмельницького, в ідеології “Руської Ради” 1848 року, а найповніше вони виявилися в утворенні УНР та ЗУНР. Тут, у Галичині, на цей час носієм політичного ідеалізму було Січове Стрілецтво, а політичного реалізму - апаратно-урядові організації. Певний синтез реалізму й ідеалізму в акціях державотворення був свого роду вивершенням тих колізій, що характеризували галицьке суспільство кінця 19 – початку 20 ст., рутинність якого зрушувала революційна діяльність Франка та його сподвижників, творчі пошуки видатних мистців та письменників, що кидали виклик філістерству.

Чимало сторінок у цій книзі М.Шлемкевич присвятив розглядові політичних, культурних і господарських структур галицького суспільства 20 – 30 років та українсько-польським відносинам. Кілька моментів тут можуть бути особливо цікавими для нас сьогодні. Скажімо, характеристика лівого, комуністичного і селянського



руху, причин його успіхів, а потім занепаду. Нині у нас, принаймні на популярному рівні, панує спрощено-негативна його оцінка. Шлемкевич же думав інакше. Він бачив тут “своєрідний національно-соціяльний рух”, що “захоплював молодь, селянську, студентську”. Давався взнаки сильний вплив “українського комунізму”, який “жив і дихав патосом самостійності, що проривався в різних напрямках, і якого окремими виявами були у духовній площині хвильовізм, в економічній волобуєщина, а в політичній шумськізм” (с. 77).

Розгром “українського комунізму” став великим ударом для лівого руху в Галичині, а остаточно розклали його події в УРСР – репресії проти національної інтелігенції, голодомор. За цих умов політичну ініціативу переходить ОУН – “масова організація з тоталітарною ідеологією” (це було очевидним ще тоді для демократично настроєної інтелігенції Західної України, нині ж багато наших публіцистів усіяко уникають такої чіткої характеристики). Шлемкевич називає ще дві причини стрімкого зростання авторитету й сили ОУН: “пацифікаційний” терор польської влади (підтриманий більшістю польського суспільства), відповіддю на який став “революційний терор” націоналістичного підпілля; розчарування громадськості Західної України в західних демократіях, які, за винятком Чехословаччини, фактично підтримали польську окупацію; употужнення нових сил – італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму, які “були пронизані ресантиментом після поразки в війні і бажанням змін”, а “такі настрої саме підходили до настроїв Західних земель, зокрема до настроїв галицької молоді” (с. 79). Безперечно відважний ідеалізм цієї молоді набирає анархічного характеру. Послаблені демократичні сили стиснуті між двома крайніми: угодовським щодо Польщі УНДО та тоталітарною ОУН. Цей період Шлемкевич називає “періодом руїни”, коли Галичина тратить “свої творчі життєві форми”.

Та все-таки і в цей час, за накиннутих іззовні, чужою окупацією і світовими катастрофами, обставин, діяло “справжнє психологічне галичанство” – “схильність до масової дисциплінованості суспільства”. Ця риса галичанства, “прикрита дивовижними іноді масками, триває. Вона виявила себе і в організованоті Українського Центрального Комітету під час війни, що признають і американські знавці тих часів; вона виявилася і в дивізійних формаціях під час і після війни. Це ж завдяки тій готовності до масової, солідарної і дисциплінованої постави, продовж одного року виросла та – в щирій

інтенції її учасників – українська бойова сила. Та риса жила далі в Українській Повстанчій Армії, в якій галицька молодь, раз повіривши, далі боролася за Україну, навіть тоді, коли її провід здобував собі вже нові “держави” по таборах Німеччини. І нині виступає та риса в вірності частини галицької маси в вільному світі для того націоналістичного проводу з 30-х років. Іноді та вірність робить враження тупої обмеженості. А все ж уміймо добачити в ній і шанувати далекий відбиток чесноти, яку подивляємо досі: - в трагічні дні 1919 – 1920 рр., кошені тифом, без зброї і ліків, і без одежі, і помимо всіх зусиль і підмов большевиків галицькі вояки не покидали своїх старшин!” (с. 100 – 101).

Тут знову бачимо здатність Шлемкевича бачити постаті та явища всебічно і давати пояснення навіть тому, що не надається до виправдання. Та коли він переходить до розгляду політичної, інтелектуальної і моральної атмосфери в еміграції 50-х років, то твердо каже: “...В цьому місці вже межа розуміння, і далі важко знаходити злагіднюючі аргументи (...) Коли у вільному світі, в мирний час і серед нашого приниження, замість піддати суворій ревізії свої погляди і постави, люди і групи тримаються своїх давніх претенсійних думок і неморальних практик, - тоді ще шукати якихось оправдань неможливо” (с. 101 – 102).

Заключний розділ книжки має назву: “Епілог: Соборне зрівняння”. Шлемкевич уважає, що за умов об’єднання українських земель у повоєнній УРСР відбувається процес “осхіднячення” Західної України й “оғаличанення” України Східної: “Йде взаємне наближення, уподібнення уладу життя і уладу духа”, корисне для обох сторін взаємодоповнення. “Соборність стає не тільки географічним і державно-політичним поняттям, а й психологічним” (с. 105). У цьому процесі можливості галичанства Шлемкевич оцінює досить скромно, покладаючи більші надії на український Схід, його невикористаний ще культурний потенціал. “Жертви, що їх приносить Україна в боротьбі за самоздійснення, оправдані тоді, коли вони підготовлять нову, оригінальну українську культуру. Бо тільки задля назви, тільки задля мови і обряду, платити таку ціну не варто. Та оригінальна культура може вирости з неспожитих душевних багатств українського Сходу” (с. 106). (Тут можна було б зауважити, що Шлемкевич оминув загальноукраїнське значення культурних вогнищ Волині, Подолії й Галичини, зокрема львівських братств та інших галицьких братств 17 століття, їх вплив на Наддніпрянщину; та й

відома формула В. Антоновича про Галичину як “український П’ємонт” - щодо “підросійської” України 19 століття - не дарма ж набула свого часу визнання.)

На жаль, ця частина праці М. Шлемкевича має характер дуже загального погляду. Це і зрозуміло - автор не мав ані особистих вражень, ані достатнього матеріалу для побудови якоїсь стратегії. Нині ми, в Україні суцї, бачимо, що справа виглядає складнішою: розвиток української культури гальмується, маховик русифікації так і не зупинено, для національної консолідації, створення єдиного культурного та інформаційного простору мало що робиться, як і для реального використання духовних скарбів різних гілок українського народу; натомість певні політичні сили цілеспрямовано працюють на підживлення успадкованого з радянської обивательщини протиставлення “західняків” і “східняків”, причому в устах деяких “майже теоретиків” галичанофобія наближається до расизму. Але це вже окрема тема. Як і очевидні зміни в соціопсихіці і Заходу, і Сходу України. Національний тип ніде не є величиною стабільною. Нинішній грек – це не грек Еллади, француз – не француз часів Наполеона чи навіть де Голля, брит – не брит часів Чемберлена або Черчилля, не кажучи про німця... І нинішній галичанин у масі своїй – не той, що останню копійку віддавав на підтримку читальні, і не той, що роками висиджував у сирому бункері, оминаючи емгебістські пастки. І в сучасному “наддніпрянцеві” не так уже й багато лишилося від козака часів Хмельниччини (попри моду на козацьку риторіку й підозріле намноження різних отаманів і “гетьманів”, нерідко зорієнтованих на московське православ’є та сумнозвісне “триєдінство”), а від “махновця” – хіба що грайлива поза. Хоча, звичайно, і творчі, і деструктивні задатки зовсім зникнути не могли, вони ще озиваються й озиватимуться у перетворених добою страшних історичних катастроф, не завжди пізнаваних формах...

Тим часом Микола Шлемкевич закінчує на ноті, гіркуватий оптимізм якої і через півстоліття залишається хіба що прийняти: “На події в Україні дивимосся не як на останнє прокляття страшного суду історії, але як на чистилище, крізь яке проходить нація, поки увійти в царство своєї свободи і держави” (с. 107).

Третя Шлемкевичева книжка в серії “Життя і мислі” – “Верхи життя і творчості. Промови – Доповіді” (Нью-Йорк – Торонто, 1958). У ній – немовби свого роду альтернатива фатуму “загубленості”: орієнтація на високі осяги духу.

Українські верхи – це насамперед Шевченко і Франко, якого Шлемкевич вважав своїм учителем. Зокрема, щодо Шевченка, він простежує розвиток мотивів помсти і всепрощення, гріха і каяття, які знаходять вивершення в милосерді й любові. Якщо у “Відьмі”, “Варнаку”, “Москалевій криниці” альтернатива злу – особисте протистояння йому в межах “дрібних добрих діл”, то в “Неофітах” і “Марії” – велика ідея “правди і свободи, що має переродити весь світ” (с. 92).

До постаті Шевченка Шлемкевич звертався постійно. 1962 року в голландському видавництві Mouton and Co вийшов англійською мовою в серії видань Стенфордського університету “Славістичні друки й передруки” збірник досліджень “Taras Sevcenko” за редакцією Володимира Міяковського і Юрія Шевельова. В ньому подано статті самих редакторів, Віктора Петрова, Павла Зайцева, Дам’яна Горняткевича, Валеріяна Ревуцького, Юрія Лавріненка, Петра Одарченка, а також і Миколи Шлемкевича – “Підложжя Шевченкового погляду на життя”. (“The Substratum of Sevcenko's View of Life”). На жаль, у київських бібліотеках не пощастило знайти цього англійського збірника, і доводиться судити про нього з огляду, опублікованого в часописі “Київ”, що виходив у Філадельфії. Автор огляду Б.Ром. (Романенчук?) зауважує, що М.Шлемкевич “шукає коріння Шевченкового світогляду й тематики його творчості і знаходить його у тому ґрунті, з якого Шевченко виріс, та в середовищі, в якому він прожив свої дитячі й хлоп’ячі літа. Його, зокрема, цікавить питання, чому в Шевченкових творах особливе місце займає доля дівчини, матері й родини – при мінімальній ролі чоловіка й батька. На основі модерної психології (Huizinga, Jung, Klages) автор переводить розгляд кількох поем (Катерина, Наймичка, Відьма, Неофіти і Марія) і старается знайти відповідь на поставлене питання” (“Київ”, 1963, ч. 3 – 4, с. 59). Шкода, що ця стаття Шлемкевича не використана в сучасному шевченкознавстві: адже зазначені питання в ньому активно обговорюються. Далі рецензент відзначає Шлемкевичеву думку про те, що Шевченко не був ні філософом, ні систематичним мислителем, яким його багато хто хоче уявляти, – але філософські проблеми його поезії впливали з глибокого підсоння його життя. Це, власне, думка, яку Шлемкевич висловлював і в інших своїх працях. Як і думка, на яку посилається Юрій Луцький, цитуючи його слова про “зудар між емоціями і мудрістю роду, між еросом і

логосом” як сутність трагедії в Шевченковій “Катерині” (Юрій Луцький. Між Гоголем і Шевченком. – К., 1998. С. 161).

На початку 1960-х років Шлемкевич разом із Т.Лапичаком засновує “Український Публіцистично-Науковий Інститут”, покликаний стежити за публікаціями про Україну чужими мовами та реагувати на всіляку недостовірну інформацію й фальсифікації. 1953 року починає виходити його журнал “Листи до приятелів”-спершу як щомісячник невеликого обсягу, а від 1961 – як двомісячник подвійними числами”.

Журнал позиціонував себе як орган незалежної думки, критично налаштованої щодо панівних в українській діаспорі політичних та ідеологічних доктрин (здебільше взаємопоборювальних), а водночас як трибуну толерантного обговорення болючих питань українського життя, вільного обміну поглядами, коректної полеміки, що відповідало назві журналу і було принципово новим в атмосфері запеклого ворогування політиків і політиканів. Стиль журналу також принципово відрізнявся від панівної тоді в еміграційній журналістиці риторики і “бомбастики”, тому редакція не раз застерігала свою не надто й чисельну аудиторію (“приятелів”) від незуваженості, оскільки “згущений” зміст багатьох статей “вимагає трохи іншого читання, а саме повільного передумування, духовної активності, а не лише пасивного сприймання цікавих фактів і сенсацій” (“Листи до приятелів”, 1957, ч. 6). Цю відмінність журналу від стереотипу відзначали не лише “приятелі”, а й деякі колеги з інших видань (тоді як загалом “ортодоксальна” націоналістична преса ігнорувала його публікації). Так, в “Українському Прометейі”, органі УРДП, 2 травня 1957 року (ч. 18) В.Сварог називає “Листи до приятелів” “журналом нового типу”, призначеним для тих “хто хоче і вміє мислити”.

Багато уваги журнал приділяв культурній інформації, насамперед із життя еміграції, але також і новинам з радянської України, спогадам про бурхливі події недавнього минулого, культивуванню історичної пам’яті; не оминали й питань моралі та естетики в контексті літературного й мистецького життя українців на чужині, яка, хочеш - не хочеш, уже ставала постійною домівкою. Стежили й за культурним та літературним життям у радянській Україні; розуміючи підневільне становище там письменників і мистців, зберігали толерантність і вибірковість, але й принциповість в оцінках; викривали русифікаторські маніпуляції КПРС.

Одним із постійних мотивів “Листів...” була полеміка, часом саркастична, з “одноокиим” націоналізмом, який порівнювано з “крайностями якобінства, большевизму”, що “дозрівають у ненормальних умовах” воєн та революцій. “Нормалізація життя передає владу людям здорового глузду. Це пояснює і вплив українського “одноокого” націоналізму в ненормальні часи польської екстермінаційної політики і в часи пізнішого таборовго життя. І це показує причини повільного сумерку того націоналізму і розкладу його ізнутри в нормальніших умовах осілого вже скитальства”. Редакція вбачає тут і урок для майбутньої України: “Це також важна проблема для будучини: - чи Україна після розвалу советської імперії стане “казковою, хоч дійсною країною” сліпих, де однооки ідеологи і політики будуть провідниками, чи, втомлена і виснажена, вона одужуватиме під проводом людей здорового глузду і врівноваженого характеру” (“Листи до приятелів”, 1957, ч.6, с. 13). Через півстоліття бачимо, що дилема ця не була нафантазованою. (Але ще більше доводиться дивуватися твердій вірі в недовговічність радянського режиму – в часи, здавалося б, його найбільших успіхів. А втім, цією вірою жила вся еміграція. Що це було: самовтішання, необхідне для свого тривання, чи тверезий аналіз перспектив історії? Може, і те, і те?).

М.Шлемкевич та його колеги прагнули запропонувати українській громаді вільні від партійної вузькості погляди, демократичні й гуманістичні, суголосні плюралізові західного світу (не можна заперечувати вирішальний вплив адаптації до західної демократії на еволюцію поглядів багатьох емігрантів, особливо інтелектуалів), а водночас звернені до глибин української проблематики. Розуміння цієї проблематики пов'язувалося з розумінням світового життя та змін у ньому.

Під цим оглядом характерна, скажімо, стаття Михайла Турчмановича “Атомова доба та її ідеї” (1963, кн. 5 – 6). Унікаючи однозначних дефініцій і трафаретних окреслень (на зразок: “доба націоналізмів”, “доба комуністичних рухів” тощо), автор говорить про складні й суперечливі процеси як у вільному світі, так і в комуністичному, а також про те, що неминуче позначається на них обох. Цим останнім є універсалізація, яка більшою або меншою мірою охоплює весь світ і несе із собою і позитивні, і негативні наслідки. Позитивним є зростання взаємозалежності всіх суспільств і розмивання їхньої застигlosti, негативним – масовізм, що зумовлює пониження етичного та культурного рівня життя, в тому числі й примітивізацію

еліт. Зрозуміла річ, ці характеристики не були відкриттям, автор базувався на дослідженнях західних аналітиків, але адресувався до української спільноти, прозоро натякаючи на те, що вона має відмовитися від безпідставних надій на “холодну війну” і орієнтуватися на еволюційні зміни, в тому числі й у комуністичному світі, а водночас прагнути підтримувати достатній власний інтелектуальний та культурний потенціал. Це був головний аргумент на користь підтримання культурних контактів з радянською Україною, наскільки це могло залежати від діаспори, відмови від бойкоту мистецьких та інших делегацій з Радянської України. Цю позицію журнал дедалі наполегливіше обстоює в полеміці з войовничими прихильниками “блисучого відокремлення” - принципового невизнання ніяких “компромів”.

Відомо, що значна частина, коли не більшість, українців у США на президентських виборах 1964 року підтримувала кандидатуру Голдвотера – “яструба” холодної ( а в перспективі й гарячої) війни, який не скупився на обіцянки визволити поневолені Москвою народи. Дехто ж пов’язував свої надії з китайсько-радянським конфліктом, з нищівною критикою Мао Цзедуном “червоних царів” (згадаймо: щось трохи схожого було і в нас). Натомість Михайло Добрянський, відомий, зокрема, ґрунтовними працями на теми українсько-російських та українсько-польських відносин, у статті “Джонсон, Мао, Хрущов” (1964, кн. 9 - 10), посилаючись на історичні прецеденти (зокрема угорську трагедію 1956 року), нагадує, що жодна держава не піде на серйозні ризики, а тим більше на війну, заради визволення якогось іншого народу: “Ніхто на Заході не піде воювати за визволення поневолених” (с. 33). Дивно, але від цієї ілюзії довго не міг звільнитися дехто і в самій Україні. Та й нині хіба не маємо її залишків у свідомості деяких політичних недоростків, і не лише в Україні? Насправді ж “холодна війна” анітрохи не допомогла українцям ні в діаспорі, ні на власній землі, радше прив’язувала їх короткоче до політичної гри великих антагоністів. Якісь надії може жити хіба що політика співіснування. “...Суть проблеми, - пише М.Добрянський, - ось яка: за останні десять років сталися такі глибокі і засадничі зміни в світі, що можна сказати – зародилася нова доба: посіяно зерно для великих процесів майбутнього. Впродовж останнього десятиліття стало ясным, що вільний світ має ту моральну та ідейну силу, яка потрібна, щоб стати до гігантського змагу з комунізмом; стало ясным, що він має шанс цей змаг виграти –

у майбутньому. Політика співіснування це етап підготовки до цього змагу” (с. 34). Думка, певно, не нова в західній політології, але тоді ще не для всіх прийнятна в українській еміграції. В іншій статті М.Добрянський, уважний обсерватор політичних процесів у СРСР, аналізує підсумки 23-го з’їзду КПРС – “найсірішого” (попри велику помпу) з усіх її з’їздів – і характеризує його як свідчення занепаду комуністичного руху, розколотого в світовому масштабі; в самому ж СРСР партія вперше зустрілася із симптоматичним спротивом громадської думки при спробах прямої реабілітації Сталіна. Автор наголошує, що дедалі очевиднішим стає економічне банкрутство радянської системи: “За рік 50-ті роковини “Жовтня”, а ще минулого року СРСР, найбагатша своїми економічними ресурсами і плодючістю ґрунту країна світу, мусіла купувати хліб за кордоном. І якби не капіталістична пшениця – десятки мільйонів людей у країні, що буде “комунізм”, були б примирали зголоду” (“Листи...”, 1966, кн. 5 – 6 – 7, с. 49).

Отже, йдеться про те, що за умов мирного співіснування демократичні цінності Заходу рано чи пізно вплинуть на еволюцію комуністичного світу, який не витримає змагання в економічній, технологічній, та й соціальній і культурній сферах. Це, власне, та концепція, що й лягла в основу політики мирного співіснування як її розуміла західна демократія. Інтелектуали й публіцисти з “Листів до приятелів” були серед тих не дуже численних в українській діаспорі, хто вчасно й адекватно зрозумів перспективи, хай і віддалені, політики мирного співіснування. Вона, підкреслює М.Добрянський, мов би сіючи сіль на рани патріотичних ілюзіонерів, - “це факт, якого емігрантське ремствування зі світу не усуває, хоч би всі еміграційні елементи народів, поневолених комунізмом, об’єднали свої сили” (1964, кн. 7 – 8, с. 34).

Цікаво, що поняття мирного співіснування та його перспективи М.Добрянський розуміє широко, вбачаючи переваги західної демократії і світових гуманістичних ідей у багатому спектрі здобутків духовності: “Посіяно зерно для великих процесів майбутнього. Хай же майбутні історики вивчають питання, хто були ці сівачі. Я не знаю, може, Теар де Шарден, Арнольд Тойнбі, Ганді, Неру, Іван ХХІІІ, Джон Кеннеді, Атенагорас. Може, сівачів було значно більше, може, забагато, щоб їх можна вчислити. Хто б вони не були, ці сівачі, вони дали багатющий арсенал ідейної зброї для боротьби з комунізмом” (там само).



Тут варто згадати, що саме комунізм проголошував себе прямим спадкоємцем усього цінного, що виробила світова думка й наука. Насправді ж реальний тоталітарний комунізм опинився на маргінесі духовного розвитку людства і вже більше, ніж ядерної зброї, боявся вільного обміну ідей. У кремлівських аналітичних центрах та спецслужбах добре розуміли небезпеку мирного співіснування і, будучи на пропагандистському рівні мало не його ініціаторами та adeptами – в надії виграти час, насправді все робили, щоб обмежити його обсяги, підпорядкувати власним стратегічним розрахункам, пильно контролювати впливи західного “способу життя” та новочасних ідей і знань, особливо в соціально-гуманітарній сфері. У тогочасній радянській пропаганді й “контрпропаганді” це набирало нерідко характеру маніакальної ксенофобії.

Протистояння емігрантським ілюзіям щодо холодної війни (яка могла б перерости в гарячу) – постійний мотив “Листів...” Так, у статті М.І. “На хвилюючому океані” (1963, кн. 5-6) серед інших світових подій та новин звернуто увагу на заяву військового міністра Франції Мессмера про те, що французькі ракети з атомними зарядами будуть націлені на Москву, Ленінград, Київ. “Така заява кожного з нас проймає жахом, - пише автор. – Суздаль, татари, Польща, Москва, Німеччина – хто вже не руйнував “сторозтерзану” золотоверху столицю?! Тепер французькі атомні ракети мали б зробити з неї рівне поле!” (с. 61).

Відмова від солідаризування з американськими та європейськими “яструбами” потребувала продовження і поглиблення дискусії про сутність, форми і перспективи українського націоналізму. “Листи...” постійно повертаються до потреби такої дискусії. Колега М.Шлемкевича відомий публіцист і літератор Тома Лапичак у своїй книжці “Український націоналізм” піддав гострій критиці “націоналістичних політруків” та насаджувани ними догми. Книжка мала б викликати посутню полеміку. Але, зауважують у “Листах...”, “націоналістичні групи консолідовано промовчали цю знамениту нагоду”. У статті “Невідбута полеміка” (1963, кн. 5 –6) д-р Михайло Данилюк, солідаризуючись із головним напрямом Лапичакової критики “політруківського” націоналізму (страх перед усякою незалежною думкою і водночас нескінченні братоненависницькі чвари у власному середовищі), підтримуючи його заклик: “...Мусимо здобутись на відвагу і мужність заглянути у власну душу, кинути оком на свої власні вчинки з перспективи пройденого шляху...”, - водночас

зауважує, що Лапичак безпідставно “підтягнув під один шнурок всіх націоналістів колишніх і теперішніх часів. Бо чи можна було б вмістити, скажімо, Ольжича, Телігу, Сушка, Сціборського і інших до перекрою дегенератів...” (с. 47).

Здається, це те розрізнення, якого й досі не враховує чимало хто з дослідників націоналізму... Та й заклик “здобутись на відвагу і мужність заглянути у власну душу...” сьогодні далеко не анахронічний.

Редакція “Листів...” намагалася вести вільне обговорення проблем політичного і культурного життя діаспори в контексті історичних перспектив України взагалі, - надаючи голос для речників різних точок зору.

З дуже гострою критикою стереотипів ортодоксального націоналізму й “патріотизму”, стану української суспільної свідомості взагалі виступив Р.Лісовий – у статті “Незримі тіні (Декілька завваг про життя української діаспори)” (“Листи...”, 1966, кн. 5 – 6 – 7). Він говорить про хворобу самохвальства і словесного оптимізму, “повінь банальної фразеології” та “халтурництва під назвою патріотичної науки” (с. 21), за якими криється страх побачити реальність і нездатність виробити життєздатний світогляд, що “бажає йти до кореня речей і не лякається найдалших висновків, не лежить у звичній традиції українського мислення” (с. 22). Автор бачить у цьому не лише біду “емігрантщини” – у драстичний спосіб він говорить про інтелектуальну неміч як нашу історичну спадщину і водночас як щось для нас зручне й миле, як наш вибір на другорядність у світі: “До смаку нам це чи ні, однак ми така вже порода людей, від якої нічого не можна сподіватися і з якої нічого доброго зродитися не може. Усю ту дешевизну, бляху, усе безнадійне забріхання й інтелектуальну нікчемність веземо з собою не так дуже як спадщину століть неволі чи чогось іншого, а радше як своєрідну зброю, з якою нам по-нашому добре і якої, широко кажучи, зовсім не маємо охоти позбутися. Навіть при надлюдських зусиллях найвартісніших одиниць, що припали нам як незаслужений дар з небес (який ми у своїй сліпоті винищуємо й втоптуємо в грязь), - ми, в найкращому разі, можемо досягнути тільки щабель народів-плебей. Фразеологія сильних світу цього може деколи, якщо їй це потрібно, толерувати й навіть визнавати такі народи, але перше всього ними погорджують. І цілком природно для такої породи людей, нездібної думати і сенсовним способом колективно діяти, празники, видовища і всякий обрядовий брязкіт є насущною потребою душі” (с. 22) – і

заступає собою реальний зміст національної свідомості, національної ідеї і самого поняття “нація”.

Мабуть, прикро було читати ці слова тоді (втім, чи їх читали ті, кому вони були адресовані? - це одна з наших вічних проблем!)—ще прикрише нині. Хоч і з пересадкою сказане (певно, під враженням непереступливості фанатиків пустої фрази), але таке, над чим застановлялося не одне покоління. І нам воно ой як знайоме...

У цій-таки книжці “Листів...” є ґрунтовна стаття Омеляна Пріцака “У століття народин М.Грушевського”, надзвичайно цікава з погляду асоціацій, що виникають, коли читати нинішні дискусії (обережні, а здебільше й мляві) в колі наших істориків навколо “схеми української історії” М.Грушевського або окремих моментів його наукової та політичної діяльності. Віддавши належне надзвичайному талантові вченого, його ерудиції, знанню джерел та їх інтерпретації, працездатності, великим науковим здобуткам, різнобічній громадській та політичній діяльності, О.Пріцак здійснює критичний перегляд базових позицій “Історії України-Руси” з погляду новочасних методологій та напрацьованого після Грушевського фактичного матеріалу. Він нагадує, що погляди М.Грушевського сформувалися під великим впливом київської “Старої Громади”, насамперед історика Володимира Антоновича. Звідси – фетишизація “народу”, ствердження безкласовості української нації (нація селян), погляд на державу як елемент негативний у житті суспільства, ідея українського народу як єдине моністичне начало. Але Грушевський зробив рішучий крок уперед: коли його попередники не виходили за межі якоїсь спеціальної проблеми або однієї доби, він “дійшов до відкриття, що український народ має право на свою власну історію, незалежну від історії “Російського государства”. Він уперше створив окрему схему історії України” (с. 4). Це його великий науковий подвиг. Однак... “він дав науці курс історії України з перспективи народників 70-х років, якого теоретична база вже в часи написання була застаріла” (с. 16).

Українська історіографія різних напрямків, каже О.Пріцак, із зрозумілим респектом ставилася до монументальної праці Грушевського, але вже деякі з його сучасників та учнів зауважували й недоліки, що випливали з його “народницького” світогляду. Так, Степан Томашівський у своїй “Українській історії” ставить у центр уваги саме ідею держави як коректив до “Історії...” Грушевського. Дмитро Багалій закидає Грушевському ідеалізацію Козаччини в стилі

романтиків першої половини 19 ст. Та не в цьому головний гандж концепції Грушевського, вважає Пріцак. "...Найбільш трагічним (і в практичних результатах!) був факт, що Грушевський не зміг виробити собі ока для основних фактів сучасного йому життя" (с. 8). Він не побачив індустріальної революції, яка відбувалася в усій Європі, включаючи й Україну, що змінювала склад і характер чинних суспільних сил. О.Пріцак наводить численні факти, що свідчили, на його думку, про участь у процесах капіталізації не лише чужинців, а й вихідців із різних українських верств – від поміщиків до недавніх кріпаків. Другою трагічною помилкою Грушевського (чи тільки його – додамо) Пріцак вважає виведення поза межі українства маєтних станів, хоч там було чимало компетентних і жертвних людей, на чії кошти багато що робилося для української культури, - це збіднювало і фінансові, і кадрові можливості українського руху. Більше того, О.Пріцак робить тяжкий закид М.Грушевському: "...Саме він і своєю науковою, і політичною діяльністю спричинився у вирішальний спосіб до ліквідації української аристократії, що одинока була спроможна творити самостійну державу в добу наших визвольних змагань. Вона ж бо мала за собою практичний досвід цілої низки поколінь і в державній, і в господарській сферах..." (с. 11). Мабуть, тут маємо своєрідний відгомін концепції В.Липинського.

Грушевський, додає О.Пріцак, навіть у часи національної революції "залишився противником національної держави, вважаючи її синонімом кріпацтва і нагайки..." (с. 18), натомість – тут О.Пріцак цитує О.Лотоцького - удавався до фальшивої тактики большевизування настроїв селянства та "старався переплюнути большевиків крайніми гаслами..."

З усього цього висновок:

"Грушевський – постать глибоко трагічна, не тільки "банкрутством своєї великої особистості", але і тим, що, не зважаючи на його чесні наміри, - він, що все своє життя віддав на службу українському народові, спричинив найбільшу трагедію України.

Так, у надзвичайній добі українського життя на її чоло висунулася надзвичайна постать, надзвичайна не тільки своїм талантом монографічного дослідника та організатора українського наукового культурного життя, але і разом відсталістю свого світогляду та наївністю у політичній дії."

І немовби на виправдання чи злагіднення свого жорстокого висновку Омелян Пріцак додає: "Пишучи ці тяжкі слова кров'ю свого

серця, я не хочу кидати каменем на великого вченого Михайла Грушевського. Я подаю їх в контексті його світогляду, щоб зрозуміти *незбагненне*" (с. 19). До постаті й історіософії Михайла Грушевського пізніше Омелян Пріцак звертався ще не раз, висловлюючись дещо стриманіше і коригуючи оцінки, але головні свої тези повторював (див., наприклад: Омелян Пріцак. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. – Київ – Кембрідж, 1991). Треба сказати, що думку про недооцінку Грушевським чинника державності висловлював і М.Шлемкевич.

Про Грушевського-політика в діаспорі було сказано (його противниками) немало ще прикрішого, ніж сказав із болем Пріцак, але його наукову методу, здається, ніхто так радикально не ревізував. Проте чимало з його зауважень – у іншій тональності – оживають нині в найновішій українській історіографії, хоч немало голосів лунало тоді і лунає тепер і в обороні Грушевського\*\*\*.

Необхідність глибокої ідеологічної переорієнтації відповідно до умов нової доби – доби мирного співіснування – схиляла найбільш реалістичних мислителів серед української еміграції до структурного аналізу складу емігрантського середовища як дуже неоднорідного. Цікаві міркування на цю тему висловив Юрій Дивнич (Юрій Лавріненко) у статті, присвяченій пам'яті Івана Багряного (1963, кн. 9-10). Розповівши про життєвий шлях письменника-борця, давши високу оцінку його творам, з посиланнями на визнання його й поза українськими колами, автор зупиняється на його політичній діяльності та конфлікті з націоналістами, які не зупинялися перед найбрутальнішими формами цькування Багряного. Пояснення Дивнич-Лавріненко знаходить у неоднорідному, під оглядом походження та політичної "біографії", складі емігрантського середовища. "Стара" еміграція, та, що вийшла закордон "порядком оборонної війни з окупантом", була досить однорідною: "вона не жила під окупантом, її руки і ризи були чисті від будь-яких підкорень, компромісів". Зовсім інше – нова, повоєнна еміграція. "Друга світова війна дала "вихід" на Захід крізь вогняні ворота фронту, крізь цвинтарні табори полонених і концтабори, крізь унтерменшівську категорію "остарбайтера", крізь оунівське підпілля. Волею і неволею мільйони українців з УРСР опинились на Заході. Кілька сот тисяч їх остались емігрантами. Не еміграція, а "ісход", не група однодумців, а неймовірна мішанина маси – колишніх в'язнів і колишніх сексотів; партійних і безпартійних; рядових червоноармійців і полковників

та генералів; неписьменних і письменників; колишніх політичних і колишніх кримінальних злочинців; свідомих патріотів і русифікованих; таких, що були патріотами Радянської України, будували в ній українське відродження, і таких, що були внутрішніми емігрантами; селяни, робітники, фахівці. Коротко – це вийшов конгломерат тієї соціальної каші, на яку перетворив комуніст-окупант суспільство України” (с. 2).

І от, каже Дивнич-Лавріненко, “серед такого хаосу і тьми кромішньої залунав голос Івана Багряного”. Спершу це був голос письменника, але потім – і політика. Багряний творить власну партію з емігрантів з УРСР. І це було слушно: “Ні в які бо готові форми не міг уміститися чвертьсторічний досвід України в складі СРСР з двома світовими війнами й двома тоталітаризмами як рамками і як тлом. Ні форми ОУН, ні форми українського соціалізму чи ундізму не могли вмістити й оформити того нового і виключного у світовій історії політичного досвіду України. Тут мусіли сказати своє слово ті, в кого той досвід був вписаний і на серці, і на шкурі” (с. 3).

Цю місію і виконав Іван Багряний, створивши зі своїми послідовниками УРДП – Українську Революційно-Демократичну Партію, орієнтовану насамперед на визрівання визвольного потенціалу в самій Україні, серед її трудових верств, та видавництво “Українські Вісті”. Ідеологія УРДП була близька не тільки багатьом вихідцям з Радянської України, - вона впливала і на процеси політичного самовизначення в усій еміграції. Втім, каже Дивнич, характерні для українців з УРСР “анахронічні догматичні спори про соціалізм, а також вплив моди віку творити партію за принципом провідництва та ідеології, а не практично-політичним, перешкодили належному зосередженню наявних сил навколо видавництва і УРДП”. І все-таки діяльність Багряного, його видавництва й партії змінили політичну ситуацію в українській еміграції. До того ж “Багряний був єдиний з політичних лідерів еміграції, який зумів знайти групу російських політичних діячів, які пішли на співпрацю з українцями на базі безумовного визнання державної самостійності України” (с. 4).

У політичній боротьбі Багряний повсякчас виявляв велику мужність, зазнаючи погроз і зазіхань на особисту безпеку. “Довга гора наклепів на Багряного завершилась перед його смертю брудною книжкою “На літературному базарі. Поезія, проза і публіцистика Івана Багряного”, Мюнхен – Нью-Йорк, 1963, 163 ст.” Підписана

псевдонімом, видана кимсь, хто узурпував собі історичне ім'я СВУ, ця книжка має прямий логічний і змістовний зв'язок з радянськими нападами на Багряного. Вона свідчить тільки про вагу Багряного і про моральну нікчемність його ворогів" (с. 5).

Одним із свідчень впливу Багряного (ширше – взагалі вихідців із УРСР) на настрої в емігрантських колах може бути і повага та симпатія до нього з боку М.Шлемкевича та його колег.

Прикметно, що, звертаючись до творчості видатних письменників і мистців Радянської України, автори "Листів..." ніколи не дозволяли собі довільних претензій та безтактних звинувачень з приводу їхньої підневільної поведінки в умовах більшовицького терору ("зламався", "покаявся" тощо) – цьому розумінню реальності повчитися б і декому з наших сучасних дослідників та публіцистів, особливо молодих (не кажучи про газетно-політичних пустоплясів). Ось, скажімо, стаття відомого поета і есеїста Остапа Тарнавського, родом із Західної України, "Максим Рильський – поет-гуманіст" (1964, кн. 9 – 10). Йдеться про великі здобутки Рильського в поезії, перекладацтві, лексичному збагаченні й стилістичному вишліфовуванні української мови, про його роль як гаранта високого рівня української культури, а про вимушене співіснування з режимом сказано дуже делікатно (і справедливо): "Все, що написав Рильський, вказує на його людську й поетичну гідність. Він ніколи не знизився до ролі режимного підбрехача. Рильський намагався в кожному вірші, писаному для заспокоєння вимог інквізитора, знайти і мистецьку, і людську достойність: його вірш майстерний, його мова – поетична, його думка – думка людини великої культури і такту, думка людини, яка навіть в ситуації немилосердної тиранії вмiла зберегти свою гідність" (с. 3).

Зауважмо: це писано в той час, коли войовничі ультрапатріоти оголошували чи не всіх радянських письменників запроданцями і з'являлися книжки, в яких Володимира Винниченка, Миколу Хвильового, Миколу Куліша кваліфіковано як "гробокopatелів України"...

"Листи..." зверталися і до творчості нового покоління письменників Радянської України, зберігаючи при цьому ту обережність, яка необхідна була, щоб не дати підстав для звичних нагінок на них з боку режиму. Так, у кн. 4 – 5 – 6 за 1967 рік надруковано статтю "Пізнаймо Павла Загребельного", велике інтерв'ю з ним (передрук з варшавського "Нашого слова") та уривок з роману "День для прийдешнього". У наступному числі передруковано з "Літературної

України” статтю Івана Драча “Сполето, поезія, 1967” – про традиційний “Фестиваль двох світів” у італійському місті Сполето, в якому він брав участь (перший з українських поетів); знаменним і важливим було те, що Драч розповів про свою зустріч та розмову з Ігорем Костецьким, видатним письменником і видавцем зі Штутгарта, про якого в нас тоді воліли не згадувати.

Редакція “Листів...” дуже раціонально використовувала малий обсяг журналу і насичувала його великою кількістю різноманітних компактних матеріалів, серед яких статті про визначних діячів української культури і науки, відгуки на нові літературні твори, мистецькі імпрези тощо, анотації, бібліографія, спогади з українського життя, відповіді на запитання читачів... Більш-менш регулярно з’являється рубрика “Справи Публіцистично-наукового Інституту”, заснованого, нагадаю, Т.Лапичаком і М.Шлемкевичем для висвітлення українського життя у світі, особливо ж для збирання інформації про відгуки на нього в чужинецькій пресі. Наприклад, дуже цікавою була підготовлена Юрієм Лавріненком добірка “Проза Миколи Хвильового в оцінці американської критики. 1933 – 1963”; деякі з цих оцінок доволі неординарні.

Часопис припинив своє існування невдовзі після смерті М.Шлемкевича, але в 1966 – 1967 роках ще встиг надрукувати спогади та есеї про свого редактора й кілька принципових статей, що продовжували гостру критику болячок українського життя і стереотипів мислення. З-поміж них слід назвати статтю психіатра і публіциста Богдана Цимбалістого “Параноїдний стиль серед українців (Дещо про патологію українського політичного думання)” (“Листи...”, 1967, кн. 1 – 2 – 3), в якій стверджується, що параноїдальне мислення з його фальшуванням дійсності, неадекватністю й “надмірною ворожістю і агресивністю до людей” стало “майже панівним у нас”, тобто в певних колах політичної еміграції, хоч водночас воно спостерігається і серед української суспільності взагалі. Причиною поширення параноїдальності автор вбачає в глибоких травмах, що їх зазнали українці, надто в 20 столітті, а насамперед це “факт, що українці не є партнерами в політиці, що українські справи вирішуються без участі українців”, і це “посилює тенденцію дивитися на події як наслідки дії всемогутніх темних і злих сил...” Зрештою автор застерігається, що “одиниці і рухи з параноїдальними тенденціями появлялися і будуть появлятися серед навіть зрілих народів”, важливо лиш, щоб вони “залишалися на маргінесі життя суспільності”, а



“найкращим заборолом проти впливу параноїдних ідеологів і політиків є політична зрілість суспільства” (с. 13, 18, 26, 27).

Згодом Богдан Цимбалістий розвинув свої думки та спостереження в дослідженні “Тавро бездержавності”, яке 1994 року було перевидане в Києві. На жаль воно, здається, залишилося непрочитане нашим “політикумом”... Дуже шкода! А втім, параноїк не вважає себе за параноїка, як алкоголік за алкоголіка...

У цьому ж числі “Листів...” є дуже цікава промова Всеволода Голубничого перед українськими студентами Торонтського університету під знаменною (“шлемкевичівською!”) назвою: “Йдіть вперед!” Це – широка “позитивна” програма для студентської молоді, яка хотіла б прислужитися українській науці і тим самим справі майбутнього України. Ніби свого роду альтернатива політиканській параноїдальності.

Часопис “Листи до Приятелів” залишив тривкий слід в інтелектуальному житті й журналістиці української еміграції. Та й для історії нашої культури взагалі він має своє значення. Як і серія “Життя і мислі” видавництва “Ключі”. Про сітет, яким користувався М.Шлемкевич у колі своїх колег, можна судити хоча б із того, що Остап Тарнавський свою книжку есеїв “Туга за мітом” (вид-во “Ключі”, 1966) присвячує “пам’яті розумного Вчителя і широго Приятеля Д-ра Миколи Шлемкевича”. Юрій Лавріненко віддає “глибокий поклін покійному редакторові журналу “Листи до приятелів” Миколі Шлемкевичеві, що захопив мене до критичної праці” (Юрій Лавріненко. Зруб і парости. – Мюнхен, 1971. – С. 7).

Григорій Костюк у своїх спогадах присвятив окремий розділ Миколі Шлемкевичу. Він, зокрема, пише: “Це була людина широкомасштабного державного дихання, з доботною європейською освітою і культурою (докторат Віденського університету, дальші студії в Сорбонні), філософ з покликання й фаху, людинознавець і психолог. Він увесь свій небуденний талант віддав на пізнання людини взагалі, а української зокрема. Пізнанню замуленої бездержавністю української людини Микола Шлемкевич присвятив багато своїх праць: “Проблема української інтелігенції” (1936), “Українська синтеза чи українська громадянська війна” (1949), “Загублена українська людина” (1954), “Галичантво” (1956) та інші. Світоглядом – демократ у найглибшому розумінні цього слова, він гостро поборював тоталітаризм у світі, в тому числі й отруйне його

відлуння в українській спільноті” (Григорій Костюк. Зустрічі і прощання. Книга друга. Едмонтон – Торонто, 1998. С. 380).

У “Листах до Приятелів”, по смерті Миколи Шлемкевича, друковано спогади про нього: М.Дальний, “Наш Микола Шлемкевич” (1967, липень – серпень – вересень); Придаткевич Роман, “Спомини про Миколу Шлемкевича”, (1967, січень – лютий – березень); аналітичну статтю Іллі Витановича “Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича” (1967, липень – серпень – вересень). До постаті Шлемкевича зверталися й на сторінках “Сучасності”: Кубійович Володимир, “Замість листа до друга” (1966, березень); Кульчицький Олександр, “Вчителі життя” (1966, червень); Паньківський Кость, “Микола Шлемкевич – публіцист” (1974, липень – серпень; бібліографічні примітки Романа Савицького). 1966 року у Вінніпегу вийшла збірка “Микола Шлемкевич... силуета й спогади про нього”.

Але з його праць перевидано лише “Сутність філософії”, про що вже була мова вище.

В Україні радянських часів прізвище Шлемкевича належало, звичайно ж, до табуєваних. Лише від 90-х років його починають згадувати, поки що принагідно й епізодично. Про Шлемкевичеву “загублену українську людину” говорять М.Кисельов (“Екофільні традиції української культури”) та А.Колодний (“Релігійні вияви національного буття українців”) у збірнику “Феномен української культури” (К., 1996); В.Горський у праці “Історія української філософії” (К., 2001); Ю.Барабаш у “Вибраних студіях” (К., 2006); Л.Тарнашинська у книзі “Презумпція доцільності” (К., 2008). Та це лише побіжні згадки. Посутнішу розмову про М.Шлемкевича, хоч і в окремому конкретному аспекті, маємо в уже згаданій книжці Б.Залізняка “Часопис Миколи Шлемкевича “Листи до Приятелів” як тип універсального видання” (Л., 2003). Це добрий початок, але тільки початок. Нам ще належить сповна оцінити внесок Миколи Шлемкевича в українську інтелектуальну спадщину та політичну культуру. Водночас його праці, есеї, публіцистика допомогли б побачити реальне інтелектуальне багатство, напрацьоване в українській еміграції, яке далеко не зводилося до націоналізму тоталітарного штибу, як це подеколи уявляється, і яке могло б дещо підказати нам і нині.

**ПРИМІТКИ:**

\* Попри свою відстороненість від активної політичної діяльності під час німецької окупації, Дмитро Паліїв вступає до лав дивізії “Галичина” і гине під Бродами.

\*\* Ім'я Миколи Шлемкевича поки що мало відоме в Україні, а праці його здебільшого не прочитані. Тим приємніше назвати книжку львівського дослідника й письменника Богдана Залізняка “Часопис Миколи Шлемкевича “Листи до Приятелів” як тип універсального видання” (Л., 2003). Автор слушно відзначає, що задум Шлемкевича випливав з його принципової позиції незалежного інтелектуала, який шукав адекватної відповіді на запити національного життя, і ця позиція, зрештою, відповідала об'єктивній потребі подолання рутини мислення, властивої значній частині еміграції. У книжці докладно проаналізовано основні тематичні блоки часопису, відзначено місце його публікацій в ідеологічних полеміках, що точилися в діаспорі, підкреслено широчінь культурного горизонту публіцистики самого редактора та його зорієнтованість в наукових ідеях сучасної йому філософії та соціології.

Власне, я міг би обмежитися тим, що послався б на книжку Богдана Залізняка. Але насправді тема ця настільки приваблива і вдячна, що навряд чи може бути вичерпана в одній авторській інтерпретації. У всякому разі, мені хочеться висловити деякі свої спостереження, не опонуючи Богданові Залізнякові й не повторюючи його, а швидше доповнюючи побачене ним у “Листах до Приятелів”: звертаючи увагу й на інше та з дещо інакшої точки зору.

\*\*\* Олександр Оглоблин у передмові до двотомового “Нарису історії України” Дмитра Дорошенка (Мюнхен, 1966) відзначає, що “велична будова, здвигнута Грушевським, не була – й не могла бути тоді завершена” і що “створення нової наукової синтези історії України (...) припало на долю наступного покоління української історіографії, покоління 1920-х років” (назване видання, с. VII). А про своє настановлення в іншому випадку скаже:

“...Приймаючи за основу схему Грушевського, я ясно бачив, чого їй бракує. Українська історіографія XIX – XX століть побудувала свою історичну схему, в основі якої була ідея самостійности України, на підвалинах етнічно-мовно-культурного і національно-політичного характеру. Натомість проблема економічної самостійности України, в її історичному розвитку, не була ані розв'язана, ані навіть науково поставлена. А без того ідея української самостійности, як науково-історична концепція, неначе була позбавлена міцного фундаменту. Його конче треба було створити” (Олександр Оглоблин. Мій творчий шлях українського історика. // Збірник на пошану проф. Д-ра Олександра Оглоблина. Видання УВАН у США. Нью-Йорк, 1977. С. 27).

Схожу думку, як ми бачили, висловлював і О.Пріцак, до речі, автор вступного слова до названого ювілейного збірника на пошану О.Оглоблина – тобто людина, далеко не чужа в колі істориків України, ще в 30-і роки секретар Комісії нової історії України (див. “Сьогочасне й минуле”, 1939. ч. 11, с. 95). Одначе більшість із них проігнорувала його критику Грушевського або відгукнулася на неї негативно, вважаючи її суто публіцистичною. Згодом Марко Антонович заперечував Пріцакові в статті “До дискусії навколо Грушевського” (“Український історик”, ч. 110 – 115, 1991 – 1992). Пізніше й Любомир Винар наголосив публіцистичний, а не науковий характер Пріцакової критики Грушевського і, зокрема, поставив під сумнів версію київського історика Р.Пирога про О.Пріцака як репрезентанта одного з напрямів грушевськознавства та досить гостро висловився про непричетність того до наукового грушевськознавства (Любомир Винар. Вступ до науки грушевськознавства //Український історик. Т. 128 – 131, 1996. С. 76 – 77).

Пріцакова теза про неприхильність Грушевського до ідеї державності могла асоціюватися з тією компрометацією, якої не бракувало з боку “ортодоксальних” націоналістів. І, мабуть, не випадково прихильники Грушевського наголошували (і часом перенаголошували) його державотворче настановлення. Так, Михайло Стахів у “Записках НТШ” (т. СХСУІ, секція історії, 1978, випуск, присвячений 110 роковинам народження Михайла Грушевського) заперечуючи “деяким публіцистам”, що називали Грушевського “істориком-народником” (тільки народником), зауважує, що кожен український історик повинен бути народником у тому сенсі, що його предмет – історія українського народу, але саме тому Грушевський був і істориком-державником (див. с. 234 – 236 названого видання). Там же надруковано і статтю Николи Андрусяка “Михайло Грушевський як історик, народник і державник”.

\*\*\*\* Книжка вийшла під псевдоніом: Володимир Наддніпрянець. Автор стверджує, що “літературна продукція Ів.Багряного (...) в цілому спрямована на пропаганду класової диференціації української нації, на агітацію за Гегемона-пролетарята, на вихваляння комуністів українського роду (...) Ів.Багрянний і насправді, практично йде в ногу з під’яремною літературою на Батьківщині, що мусить творити на соціальне замовлення Москви” (с. 162). А в передмові до книжки П.Гонтар пов’язує І.Багряного з “п’ятою колоною” – “різними “дослідниками”, псевдонауковцями, публіцистами і письменниками українського роду”, які “розгорнули свою розкладницьку працю, працю, що її можна окреслити як плянову системну допомогу поневолювачам нашого народу” (с. 6). У самій книжці Володимира Наддніпрянца цю тезу розшифровано і названо імена Ю.Шереха, Г.Костюка, В.Голубничого, П.Голубенка, Ю.Дивнича, Ю.Корибута ... Тобто тих, хто стояв поза партійними упередженнями і дотримувався об’єктивності й коректності.

Володимир Наддніпрянець - один із псевдонімів Р.Бжеського, який спеціалізувався на вишукуванні й викритті “п’ятої колони” в українській

літературі й ідеології. Під іншим його псевдонімом – Р.Задеснянський – вийшла книжка “Чолові представники УКРАЇНСЬКОГО ВИРОДЖЕННЯ – Ю.Яновський, М.Куліш, В.Сосюра” (Торонто – 1979).

Нападки на “більшевицьку агентуру” йшли досить широким фронтом. До них часом долучалися і ті, хто міг би мати об’єктивніше уявлення про становище і здобутки української інтелігенції в УРСР. Скажімо, відомий педагог професор Григорій Ващенко, який зробив у радянські часи непогану наукову кар’єру, в еміграції активно приєднався до паплюження Миколи Хвильового, Аркадія Любченка, Миколи Скрипника, а “Гетсиманському садуві” та іншим творам Івана Багряного протиставляє художньо мало переконливі речі, що, мовляв, “правдиво висвітлюють жах большевицької неволі в Україні”, ніби цього не можна сказати про Багряного. (Проф. Г.Ващенко. Хвороби в галузі національної пам’яті. – “Авангард, 1955, ч. 5 – 6, с. 2–43, с. 45).

Микола ШЛЕМКЕВИЧ

## ПЕРЕДІСТОРІЯ ГАЛИЧАНСТВА\*

Кожне з нас має десь там, за семи горами і за семи ріками, своє рідне село, місто чи містечко, яких не віддасть за найкращі столиці, не промінє за найвеличавіші краєвиди, що десятками і сотнями тисяч зваблюють до себе мандрівників із цілого світу. Та ми матимемо на увазі не ту нашу батьківщину в географічному розумінні.

І кожне з нас має десь там далеко за океаном своїх рідних і близьких. І ранком, і в день, і ввечорі, йдучи на спочинок, журимося їх долею. Але і не про цю батьківщину в людностевому, демографічному розумінні буде розмова в цій книжці.

Предметом наших роздумів буде частина нашої батьківщини, а саме – Галичина, як психологічна категорія. Маємо приглянутися до галичанства, як до окремої – що так висловимося – душевно-расової відміни серед українства, як до окремого типу, і спробуємо розуміти його постання, форми історичного буття, і вкінці його сучасні завдання в зв'язку з завданнями всього українства.

Тому факти, історичні події, що їх наводитимемо, матимуть для нас не те значення, яке вони мають для вченого історика. Для нього вони важні самі по собі. Історик намагається локалізувати їх точно в нашій часово-простірній схемі і висвітлити їх причинову пов'язаність. Для нас факти й події будуть важні, поскільки вони впливали на створення й оформлення західньо-українського, а fortiori галицького типу, і поскільки були самі пізнішим виплодом його. Цю різницю передає прийняте вже протиставлення: – для вченого дослідника передовсім йдеться про історію правди; ми ж шукатимемо правди історії.

Поняття, що ними користуємось, повинні бути ясно окреслені, однозначні. Тож домовимося щодо часто вживаних термінів, як Східня,

---

\* Тексти наведено за виданням: М. Шлемкевич. Галичанство. – Нью-Йорк, 1956. – 120 стор.

Західня, Велика Україна, Придніпрянщина. У цій праці ці терміни матимуть культурно-політичне, а не чисто географічне значення. Україна має багато духових і господарських центрів. Але два з-посеред них стали особливо виразними й особливими осередками всередині українського світу: – це Київ, і Львів. Великі міста, навіть із окремим обличчям, як Харків, Полтава, Чернігів, чи молодші, як Одеса, Дніпропетровськ, при всій їхній динаміці і їхньому значенні, духово і політично залежні від Києва. Міста, як Ужгород, чи Чернівці – або жили відгороджено на периферії, або шукали зв'язку із Львовом. Отже Східньою Україною називатимемо все те, що стоїть у духово-політичному засягу Києва. Західньою Україною називатимемо те, що духово і політично оглядається на Львів. Таким чином напр. Холмщина до першої світової війни належала до Східньої України, а її великий син, Михайло Грушевський, діяв і творив у Львові, як представник Києва. Байдуже, що та Холмщина куди далі висунута на захід у порівнянні напр. з Бородами. Це відноситься також до Волині, Підляшшя, Полісся. Помимо всіх зусиль Польщі поставити між ними і Львовом т. зв. сокальський кордон, ті області, колись частини Східньої України, ставали між двома війнами частинами Західньої України... Гарного і милого нам терміну «Велика Україна» вживатимемо тільки тоді, коли матимемо на увазі великий простір, заселений українським народом, а не як недогвореного протиставлення якійсь «Малій Україні». Були ми вже малоросами і малополяками. Тож не зручно підсувати нам натяків на нову назву малоукраїнців. – Придніпрянщина – це давніше протиставлення Галичині, Буковині й Карпатській Україні, протиставлення австрійським українським провінціям. – Окремо повинні ми зазначити, що термінів як «східняцтво», «західництво» вживатимемо речево, без усякого почуттєвого тону симпатії чи нехоті.

Що ж уявляє собою та душевна відміна, оте західне українство, чи називаючи його ім'ям частини, яка завсіди жила в світлі Львова – оте галичанство? Відповіді шукатимемо так, як звичайно шукаємо відповідей на різні життєві питання. Отже спершу спробуємо схопити якісь характеристичні риси того українського західняцтва в найзагальнішій імпресії, і спробуємо вияскравити їх, протиставляючи східнім особливостям. Потім постараємось виразніше схопити те загальне враження образами, щоб укінці поволі підводитися до розумових, по можливості ясних і виразних понять.

Тож для першого кроку повернімось пам'яттю до 1918 року, і зобразимо собі історично такий вагітний місяць того року: – листопад.

На Західній Україні бачимо тоді вперте зусилля української провідної верстви, отже в першій мірі інтелігенції, далі освіченого селянства і свідомого робітництва, – розбудувати й утвердити нову державу, що постала на руїнах австрійської імперії. Ми бачимо ті зусилля при деякій безвладності, якомусь спокою широких народних мас. Як не було б, одне певне: – творчий патос провідної верстви, отже головно інтелігенції, був значно сильніший за силу народної стихії, її треба було спонукувати до руху, а не втихомирювати.

Інакше враження матимемо, коли пригадаємо той листопад у Східній Україні. Розбурхана народна стихія кипить, переливається. Це місяць повстання під проводом Директорії Української Народної Республіки. Об Київ б'ють прибої моря: – дійсно величезної народної армії; край заливають менші ріки повстанчих загонів. І знову, як не відноситися до тих подій, одне для нас тут важне і певне: – патос стихії був значно потужніший за організаційну спроможність провідної верстви, і вона ледве встигала оформлювати стихійні рухи, ледве і то не завжди і не всюди зуміла втримувати той народний рух в якихсь берегах державного порядку.

Отже, протилежне враження: – на заході перевага раціональних, розумових первнів; на сході перевага ірраціональних, стихійних, емоціонально-волевих рухів.

Коли хочемо те загальне перше враження перевести в яскравий образ, мусимо звернутися до тієї ділянки культурної творчості, яка саме має завданням схоплювати, утверджувати і передавати враження образами, отже мусимо звернутися до мистецтва. А тут увійдемо в найтихіше царство форм, до різьбарських галерій, які в останні часи дали особливо добру ілюстрацію нашого першого враження.

Багато із нас пам'ятає ще репрезентативні виставки української плястики у Львові 1942 і 1943 рр. Ще маємо живими перед очима скромніші виставки на чужині, в Мюнхені. Але і для тих, що не мали нагоди бачити ті покази, наші роздуми будуть зрозумілі. В них братимемо для прикладу твори дуже часто репродуковані в часописах, журналах і в мистецьких збірниках.

Для порівняння візьмемо доброго майстра найдальшого українського сходу, кубанця Мухіна, і з другого боку доброго майстра українського заходу, холмщача, духово зв'язаного із Львовом, Павлося. Ось світ Мухіна: – його композиція "Чумак". Пара дебелих волів тягне тяжку, чумацьку мажу. Віз погинається під скарбами української землі, прикритими плахтою, а колеса грузнуть у маснім



чорноземі. Воли поганяє старший віком чумак. Загляньмо в його обличчя і в його душу. Ми здивуємось. Це не той стільки разів оспіваний народною піснею чумак; це і не той безталанний чумаченько, знаний із Шевченкових творів, нещасна жертва соціального ладу і степового припадку, що гине в дорозі, тоді як десь далеко дівчина слізми і нитками вишиває хустину для довгожданого милого. Ні, Мухінський чумак це володар, грізний імператор українського степу. І – нам здається – чуємо його безсловесну мову ... І що з того, що з давна і по сьогодні стільки чужих орд топче мій степ? Що з того, що бушували в ньому печеніги, половці, і залили смертельним потопом татари? Що з того, що стільки часу кримська орда рвала живе українське тіло? Що з того, що стільки разів пролітала по степу крилата польська гусарія? Що з того, що стогнав він, погинаючися під твердою стопою царських драгунів? Вже за нашої пам'яті двічі проповзли по ньому страшні німецькі, залізні, огнем дишаші потвори, – і де ж вони? Так і пропаде остання найгрізніша орда большевиків. А в степу залишуся я, правесний його володар і спадкоємець, і хай своїм повільним, чумацьким запрягом дійду до свого призначення...

Та ось змінється сценерія, як і міняється вона часто в нашій історії. Перед нами другий, неменш відомий твір цього ж мистця: – «Слава». Три вершники мчать на буйних, розгуканих конях. Пізнавайте: – по середині це той же чумак, тільки в козацькому переображенні. У нього на шапці огненне перо і горда кирея мов крила на вітрі. Вершники мчать... Ціла бравурна композиція це похвальна пісня тому ірраціональному пантеонові, що йому так вірно поклонялася націоналістична публіцистика 30-х років, це величний гимн рухові для руху, розгонові для розгону, чинові для чину.

Чим кінчається часто в історії України такий неопанований розгін, про це оповідає третій скромніший, але найглибший твір Мухіна: – кінь без вершника, його грива на вітрі, кожен м'яз у напрузі, ніздрі роздуті, вирячені очі: – жах! Кінь із сідлом, без вершника; розбуяле тіло без владної думки; це ж степ без провідника, Україна без Богдана Хмельницького.

Після цього пригляньмося до світу західнього мистця, Павлося. Його «Материнство», прекрасна група: – молода мати грається, пестить малу дитину. Так хочеться повторити за Шевченком: – У нашім раї на землі Нічого кращого немає, Як тая мати молодая З своїм дитяточком малим... Та мати, українська мати, могла б сказати

про себе щось подібне до слів, що їх вичитали ми з постави Мухінового чумака. Вона могла б говорити: – І що з того, що вороги стільки разів в історії і по нині намагалися і намагаються знищити і вигубити українську кров? Що з того, – коли я жрекиня і збережниця української спільноти-родини і її закону не тільки не дала вмерти, але ще й примножила її задля будучої української історії!

Політичною надбудовою того світу спільноти-родини, яка росла б і множилася б, є упорядкована державність. Тож мабуть не припадок, що одночасно з «Материнством» з'являється на виставках другий більший твір Павлося «Король Данило». І також мабуть не припадок, що саме цього володаря зобразив мистець першим, починаючи ряд своїх історичних монументів. Король Данило їде на коні. Це не погоня за славою, не Мухіновий чвал. Кінь рівно ступає, крок за кроком, розмірено, спокійно. В житті короля Данила небагато було днів миру. А все ж мистець зобразив володаря не підчас бою з татарами. Ні, Данило оце мабуть повертається вже з походу. Він проїздить своїми державними волостями. Обабіч, мабуть, стоїть нарід і поклоном вітає князя-оборонця. Є щось упорядковане, опановане, раціональне і сильне одночасно в поставі короля, в ході коня.

Знову та сама різниця, що її відкрили ми, пригадуючи листопад 1918 року в Західній і Східній Україні. На сході могутня і прекрасна стихійність, на заході спокійніша, скромніша, раціональна обмеженість.

Ті різниці між українським Сходом і Заходом давні, бо вже в княжій державі можемо щось із них завважити. Порівняймо героїв оборони України перед хижою степовою птахою, кочовими ордами, героїв Східньої і Західньої України. Для прикладу візьмим з одного боку князів, оспіваних «Словом про Ігорів похід», отже Ігора Святославича, його брата Буй-Тур Всеволода, і з другого боку вже названого в іншому зв'язку короля Данила. З одного боку, князі, що їх серце запалила «жадоба і тужне бажання»<sup>1</sup> голову свою приклонити, але шоломом напитись блакитного Дону. Мотиви іраціональні «жадоба і тужне бажання», цілі прекрасно романтичні.

З другого боку, маємо боротьбу короля Данила, вперту, непохитну, хоч без вітхненних, і романтичних первнів. Боротьба Данила реалістична. Король з огидою, але коли треба, все ж таки п'є кумис, поданий рукою татарина, ні на мить не спиняючи своїх зусиль визволитися від впливів ворога. Є щось західницьке в тому славному князеві, щось характерно вперте, але без романтики, без особливого

вітхнення навіть у великих задумах, як в ідеї хрестоносного походу Європи проти татар.

У другій українській Державі Війська Запорізького різниці яскравіші. Знову для їх підкреслення порівняймо характеристичні постаті тієї держави, постаті з заходу і сходу. Візьмемо під увагу гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного і великого гетьмана Богдана Хмельницького.

Перший – шляхтич галицької, самбірсько-псремиської землі. Коли говорити сучасними назвами, він же адмірал козацької флоти, герой двох одчайдушних виправ на Царгород. Він же світлий провідник козачого кінного рейду під Москву. А все ж, не зважаючи на ті бравурні чини. Сагайдачний перейшов в історію як представник зовсім реалістичної політики в найкращому розумінні того слова. Він дав здоровій і молодій, стихійній потузі Запоріжжя ясну, розумну ідею, зв'язуючи її з київською інтелігенцією. Він раціональний організатор запорізької військової сили, в своїй обережності не рішався кинути її в боротьбу проти Польщі і ціле своє життя пив кумис, подаваний йому польською рукою. Коли ж його наслідники, під тиском настроїв стихії, зважились на ту війну, вони заплатили за це розгромом тієї сили і своїми головами.

Навіть народна пісня, що згадує гетьмана, характеристична. Вона називає Сагайдачного «необачним», «що проміняв жінку за тютюн та люльку...». Є в цих словах на перше враження щось свавільно-хлопчаке, щось чарівно-легкодухе, щось, що пригадує сучасне, жартівливе, пластова «булава – це провід ваш, не треба вам бабів...». Однак коли ближче прислухаємось до тієї пісні, вона може відкрити нам деякі несподівані риси. Як мотивує гетьман свій, супроти жінки не особливо делікатний вчинок? «Мені з жінкою не возиться. А тютюн та люлька козаку в дорозі знадобиться...». Є щось із холодного рахунку в цій мотивації, щось розумно доцільне. Є подібна думка, якою керувалися новіші військові вожді, забороняючи тягнути за військом валки дівчат-маркетанток. Є знову той західняцький, скажимо галицький раціоналізм, реалізм, – у протиставленні до східньо-українського романтизму. Бо досить пригадати відношення найславніших гетьманів до жінки, того уосіблення глибоких ірраціональних сил, щоб завважити різницю. Досить згадати, яку роль відіграла жінка в житті Богдана Хмельницького чи Петра Дорошенка, чи Івана Мазепи. Ясно, що та пісня про Сагайдачного не має значення історичного документу, але саме такі пісні-міти

підхоплюють найзагальніші риси краще, ніж історичні фактичні випадковості. В кожному випадку трудно було б народній пісні закинути Дорошенкові, особливо ж Мазепі, навіть Хмельницькому, байдуже чи пак зневажливе відношення до жінок.

Поставмо поруч Сагайдачного могутнє втілення Східньої України, її найвищий вицвіт з гетьмана Богдана. Зразу ж мусимо зробити одну заввагу. Особливо останніми часами залюбки підкреслюють у нас західню освіту і західній військовий вишкіл Хмельницького. Це було б тільки доказом, що синтеза східніх і західніх первнів дає верхи української творчости. Але в останні часи трапляються ще й спроби доказу, що Богдан Хмельницький родом із Західньої України. Коли б ми писали історію правди, для нас це питання на цьому місці було б дуже важне. Та ми, як зазначено вище, шукаємо загальних рис правди історії. Тому навіть сам факт народження Хмельницького в Жовківщині, як кажуть, для нас не має рішального значення. Перше: — тому, що той факт міг бути чистим випадком. Батьки Богдана могли тимчасово перебувати, висловлюючись по сучасному, могли службово перебувати в Жовківщині. На це і натякає та теорія, друге: — ніколи західне і східне українство не можна уявити собі як два світи, знову скажемо по сучасному, розділені якоюсь непрохідною залізною завісою. Життя тягле і немає в ньому раптових перескоків, тільки повільні переходи. І коли подаємо характеристику життя, тоді мусимо пам'ятати, що всі наші окреслення, отже обмеження, мають тільки апроксимативне, приблизне значення. І поділ між українським сходом і заходом не абсолютний, а всі наші характеристики треба розуміти *a fortiori*, себто як характеристики переважних первнів. Це не виключає, що на українському сході могли траплятися і напевно траплялися суто раціональні, реалістичні, скажім галицькі типи, і навпаки, в Галичині можуть появлятися, але як винятки, а не як пересіч, носії придніпрянських рис. У кожному випадку по душевному складу, по життєвій поставі, Богдан Хмельницький, звідкіля він не був би родом, це типова персоніфікація українського сходу.

Вже сама поява його на державно-політичних верхах українського життя характеристична. Шлях до гетьманства у Богдана це не шлях свідомого і розумного зусилля, але шлях раптових пробуджень, несподіваних вітхень, чудесних осяянь. Здавалося б, життя вже означене і остаточно обмежене для мирного чигиринського сотника і брата-хлібороба. Та ось те українське життя викидає його з мирного хуторянства і ставить на чоло могутнього повстання. І знову

здавалося, раз на завсіди історією окреслене коло діянь і слави таких повстанських і запорізьких гетьманів, васалів Річипосполитої Польської. Та київські зустрічі з українським духом і з історією роблять із васала суверена Держави Війська Запорізького.

І правління Богданове – це щось, що навіть чужим, скоріше неприязним, ніж прихильним, історикам, як польському вченому Кубалі, каже схилитися перед величию задуму і проведення. Той же вчений каже, що не справедливо порівнювати українського гетьмана з його славним сучасником, англійським лордом-протектором, Олівером Кромвелем. Бо Кромвел прийшов у готову державу, застав готовий адміністративний і військовий апарат, тоді як держава Богдана Хмельницького це своєрідна *creatio ex nihilo*, створення із нічого.

Цікаво порівняти зовнішній вигляд Сагайдачного і Хмельницького, як передають їх гравюри. Сагайдачний стрункий, худощавий; риси обличчя гострі, прямолінійні, як розумна думка. У цілій постаті Богдана є щось бароково-стихійне, щось із потужности і внутрішнього, ще незбагнutoго багатства української душі. Такий і стиль Богданових днів, його праці і його розваг. Кипучий, пристрасний темперамент, що іноді ламає межі звичаєвої пристойности, прийнятої міри, і звичайно виходить далеко поза межі тільки розумної пересічности в сфері доступні тільки для генія.

Історія України 15-16-17 століть не злагіднювала різниці; навпаки, вона ще тільки поглиблювала їх. І ще одне: вона, та новіша історія, вияскравила і допомгла усвідомити причини психічних різниць між українським сходом і заходом. Причини діяли споконвіку, від світанку нашої історії. Степ завжди був непевний і небезпечний, і туди йшли зважливіші і своєвільніші шари населення, щоб у хвилини особливих бур назад подаватися в спокійніші, лісисті околиці Волині, чи в дальшу від степу Галичину. Західні, зокрема ж північно-західні землі були, як думає преісторія, нашою прабатьківщиною, тим горнилом, де перетоплювалися північні й південні расові первні в осередню українську динарську відміну. Ті околиці були й батьківським домом, де в час степової негоди українська народна родина знаходила захист. У спокійніші часи ті околиці висилали, неначе ракетні стрільна одне за одним, нових колонізаторів степу: – здобичників, ухадників, січовиків, запоріжців.

15-16-17 століття тільки пристигали і допомгли усвідомити нам той процес, У ті століття діє, не тільки східня, азійська степова сила в напрямі природного добору і утвердження зазначених вище різниць

між більш раціональним українським заходом і більш стихійним сходом. У ті століття ще дужче впливає в тому самому напрямі західня сила, соціяльний лад, що нестримно суне в Україну.

Ті століття починають пожинати обильні плоди географічних відкрить. У Західній Європі ростуть міста-столиці, міста-торговельні пристані. В них скупчуються величезні маєтки і в них зосереджуються великі людські маси. Це ранок сучасного капіталізму в його вчасній мануфактурній формі. Ті осередки вже не можуть жити тільки своїм власним, невикористаним як слід запллям. Вони потребують довозу необхідних речей. Тож те, що було особливим багатством української землі, хліб і дерево, і що досі мало головно тільки споживчу цінність, тепер набирає нової, торговельної цінности. Для власного вжитку ніхто не збиріє припасів пшениці в розмірах, яких не можна спожити. Ліс росте, поки не з'явиться потреба матеріяльного дерева чи палива. Та тепер пшеницю можна було вивозити на захід, у жадні хліба столиці й пристані, і за неї можна було діставати предмети розкоші, золото, дорогоцінний посуд. А тут уже меж пожадливости немає! – Так само ліс дістав нове значення. Його треба було, як матеріалу для будови торговельних флот, що пускалися вже навкруги світу, – і лісу ж треба було для випалювання попелу й добування поташу, необхідних продуктів для виробу стрільного пороху, нової тодішньої зброї. І от поплили українська пшениця й українські ліси ріками до Данцігу, щоб звідтіля здобувати собі ринки всієї Європи.

Той економічний переворот означав для України радикальну соціяльну зміну. З'явилася погоня за збільшенням посівної площі і за сільсько-господарським робітником; також погоня за лісовим багатством України. В ті часи все те означало щораз більше закріпощування вільних досі або досить ще свободних селян тоді вже здебільшого польським чи спольщеним панством. Чим ближче заходу, тим прикріша панщина. Вона виявляє нахил перетворитися в повне невільництво.

Висліди того процесу такі: – усе відважніше, готове до ризику, більш фантазійне, легше до руху, більш емоціональне – кидає західні землі і продирається на схід, у степ, де небезпечно жити від татарських наскоків, зате вільніше жити здалека від польської панщини. Все те було підсиленням природного добору внутрі українського населення, який – як бачили ми – діяв уже здавна. Той добір далі поглиблювався твердою виховою в близині татарських здобичників, що чигали на майно і людей.

На заході залишалося все те, що з різних причин не могло знятися з місця. Для нас найцікавіші душевні, психічні причини. Отже все спокійніше, більш слухняне до закону, менш ризикантське, сказати б: – реалістичніше, – сиділо далі на своїй землі, хоч у чужій неволі. Це були бідніші уявою та тяжчі до руху шари, але і впертіші й характерні в тому розумінні, що врісли в землю, вони не кидали її навіть за ціну повної соціальної нівеляції. Коли й тепер у глухих селах іноді зустрічались селянин або ремісник із колишнім боярським прізвиськом, то в них ми повинні шанувати нащадків роду, що радше соціально знизився і втопився в народі, але не зрікся своєї землі і витримав на ній до сьогодні.

18-те століття припечатувало той процес і завершувало його. На сході існувала якась, хай як обкромлена і обмежена, але автономна Гетьманщина; існували ще хоч якісь можливості соціального підвищення. Все це мусіло далі притягати амбітніші елементи заходу, тим більше що все те вже не було зв'язане з такою небезпекою, як колись, коли по Україні гасали татарські загони з арканами на людей. На українському заході, зокрема в Галичині, маємо в той час уже зрівняну народну масу, маємо суспільство «хлопа і попа», як глузливо називало його польське панство. При тому треба пам'ятати, що той «поп», тодішній грецько-католицький священник, ні інтелектуально, ні соціально не дуже виростав понад загальний рівень.

Навіть трудно було подумати, що те зрівняне до низу плем'я колись мало свою могутню державу. Що то до його володаря звертався співець Ігорового походу з закликом:

О князю Ярославе Осмомисле!  
 Ти на столі золотокутім сів  
 У Галичі, і сталь своїх полків  
 Угорські гори підпирати вислав.  
 Ти заступаєш королеві путь,  
 Замкнув ворота синього Дунаю,  
 Крізь хмари гаті кинувши, і в краю  
 Усім, аж по Дунай, ти чиниш суд.  
 Від грізьб твоїх тремтять краї незнані.  
 Ворота київські нераз ти відмикав...

Снав князь і його слава, погасли романтика Настасії Чагрівної, і бунтарська буйність бояр... Було тихо, як на кладовищі.

## ПЕРШІ СПРОБИ ОФОРМЛЕНЬ

Там за горою, за кам'яною, де дзвін дзвонить, місяць сходить... Там на краю тодішніх світів жило Богом, людьми і історією забуте плем'я. Одні називали його рутенцями, другі малоросами. Воно ж саме пам'ятало ще свою давню назву русинів. Коли б Ви спитали те плем'я про його духове обличчя, воно вказало б тільки свою церкву. Коли б Ви спитали про державу, воно назвало б чужого цісаря в далекій, дунайській столиці.

Більш упорядковані і справедливіші життєві умовини австрійської монархії відкрили нові можливості, але в зовсім уже тісних, відгороджених від українського масиву, межах. І тоді, за словами Івана Франка, зараз заворушилося щось коло мурів галицького Салима: – новий люд, новий Бог, новий храм, нова сила незрима. І росте воно, пнеться в біді, і чіпляється ґрунту, мов будяк той низький і ціпкий, все готовий до бунту... Або, за порівнянням сучасного письменника, Р. Купчинського, – як вірний символ галицького українства: – верба щороку підрізувана, і підкурювана огненным димом, що все ж таки за першою ласкою весни прокидається до життя і розпускає свої кучері на вітрі...

Серед одностайної, соціально й інтелектуально майже зрівняної, галицької народної маси починає наростати нова провідна верства, зразу на ґрунті священництва, серед якого збереглося багато давніх українських боярських родів. З'являються будителі духа, з о. Маркіяном Шашкевичем в осередку. 1848 року західне українство починає говорити вже не тільки мовою соціальних бажань, але й мовою виразних національних вимог. Воно піднімає давно пущені нитки політичного самоздійснення.

Постава галичан у 1848 році цілком виразна: льюальна до Австрії, ворожа до Польщі і Мадярщини. Виявом тієї постави були т. зв. «руські стрільці», що станули тоді на перевалах Карпат і так розгородили два революційні, польське і мадярське, огнища, які намагалися привернути свою давню незалежність у давніх межах, отже і своє необмежене панування над частинами України. Та постава знайшла також свій ідеологічний вислів, а політичним носієм тієї ідеології була т. зв. «Руська Рада». Головні тези тієї ідеології такі: – Є один, великий – тоді казали – п'ятнадцятимільйоновий (український) нарід. Тільки менша частина його знаходиться в межах австрійської монархії, значно більша частина належить до російської імперії.



Одначе це один нарід із свідомістю і почуттям своєї національно-політичної і культурно-духової єдності, якої він ніяк не зрікається – Після такого, можна сказати, політично-ідеалістичного вступу, слідує реалістична частина. Вітка українського народу, що знайшлася в межах Австрії, заявляє свою повну лояльність до тієї держави й її династії, а за те хотіла б від них з'єднання всіх українських земель, отже Галичини й Північної Буковини, яка тоді не була ще окремою адміністративною провінцією, і Угорської Русі (Карпатської України) в один український автономний коронний край.

Це перша національно-політична ідеологія пробудженого в 19-ому столітті галичанства. Треба завважити, що це й остання його конкретна програма до 1918 року, себто до розвалу австро-угорської монархії після першої світової війни. Бо при всьому дальшому розробленні й розвиткові програми й тактики, все ж ще літом 1918 року австрійське українство в своїй офіційній віденській парламентарній репрезентації стоїть на засадах 1848 року. Воно ще далі домагається перебудови Австро-Угорщини на федерацію національних країв-держав, серед яких і українські західні землі творили б окрему федеративну цілість.

Як зазначено вище, в ідеології 1848 року озиваються разом ідеалістичні і реалістичні тони. Слово «ідеалізм» і «реалізм» до того вживані і перевживані, що вони вже згубили виразне значення. Вони подібні до старої, витертої монети, на якій трудно вчитати її цінність. Тож знову мусимо домовитися до того, що розумітимемо під цими термінами. Говоритимемо про політичний ідеалізм і політичний реалізм, і ніяк не мішатимемо їх із світоглядом, гносеологічним, етичним чи естетичним ідеалізмом і реалізмом. І зразу ж мусимо стеретися непорозуміння, неначе б то політичний реалізм нехтував ідеями. Коли б він це робив, він тим самим перестав би бути реалізмом. Бо це незаперечний і наявний факт, що ідеї в політичній дійсності це могутні, рушійні сили, і навіть напрямки, як напр. марксизм, що схильні применшувати вагу ідей, вийшовши в поле дії, напр. в советській політиці, надають пропаганді ідей величезне значення. Отже різниці між політичним ідеалізмом і політичним реалізмом шукатимемо в іншій площині. Оба признають вагу ідей. Різниця в тому, які ідеї признаються ними.

Отже політичний реалізм звичайно схильний признавати й керуватися ідеями, що вже втілилися в якийсь порядок зовнішнього світу. Реалізм рахується передовсім з ідеями, які вже оформили

якийсь порядок речей і створили собі виконавчі апаратури для дій. Або в першій, динамічній стадії: – реалізм керується ідеями, що вже є на дорозі перестати бути ідеями, а ставати речами (res). – Політичний ідеалізм захоплюється ідеями, що – як часто говориться в політичних дискусіях – до них належить, будучина, але що в сучасності ще не мають владних і рішальних оформлень і організаційних апаратур.

Історичні приклади з'ясують ту різницю. Українська політика в Західній Україні у відношенні до Польщі безпосередньо після першої світової війни була переважно ідеалістична в нашому розумінні. Вона попросту не признавала польської дійсності, себто польської державної ідеї, яка мала вже на наших землях свій утверджений і міжнародно признаний державний апарат. Вона була вдівлена в ідею української самостійної державности і в ім'я тієї, тоді невітленої ідеї відкидала зреалізовану польську. Інакше виглядає справа вже в 30-х роках. Тоді офіційна політика Західньої України починає щораз більше рахуватися з фактом утвердження польської державности і далі та політика стає суґубо реалістична.

В українській історії епохи підйому і розцвіту – це епохи згідної співпраці політичного ідеалізму і реалізму. І навпаки, епохи руїни – це часи, коли політичний ідеалізм і реалізм розходяться розсварені. Тоді звичайно реалізм, вихолощений з ідеалізму, опортунізується і звироджується. Тоді ж ідеалізм, відірваний від реалізму, анархізується і розсипається. Тож коли співпраця політичного ідеалізму і реалізму в житті і їх духова синтеза означають ріст, то навпаки зовсім зопортунізований реалізм і занархізований ідеалізм – роз'єднані – це типова форма руїни. Століття історичного сну і політичної руїни – 15-те і 16-те – знають багато прикладів такого сумного стану. Українські магнати під тиском польського шляхетського ладу пристосовуються до нього. Політичний реалізм тих магнатських верхів рахується вже тільки з ідеєю здійснюваною в польській ягайлонській державности, загубивши рідну ідею княжої Руси-України і не розуміючи ідеї нової української державности, що народжувалася в степах. – У той же час український ідеалізм розгублюється в кольоритних, але політично неоформлених не так рухах, як скоріше відрухах степових походів, сутичок, боїв.

Кінець 16-го і початок 17-го століття підготовляють синтезу ідеалізму і реалізму в політиці Сагайдачного, а завершує її доба Богдана Хмельницького. В ній, у тій синтезі революційного ідеалізму

і політичного, творчого реалізму і досвіду провідної верстви, що знову повертається на службу ідеї власної державности, бачить В'ячеслав Липинський найвищий осяг Богданової політики й тверду основу другої держави.

В другій великій руїні кінця 17-го сторіччя повторюються випадки попередньої епохи. Провідна верства, козацька старшина, починає щораз більше оглядатися на чужу, утверджувану вже московську імперську ідею, і щораз більше піддається її готовій апаратурі. Коли ж так реалізм звироджується у крайній опортунізм, тоді січовий ідеалізм, задивлений в золоту мрію аж до сваволі вільної України, анархізується сам і анархізує життя, бунтуючи проти Гетьманщини.

Повертаючися до 1848 року і його ідеології, бачимо ідеалістичні і реалістичні мотиви одні поруч одних. Одночасно середина 19-го століття дала в Галичині вираз цілком окресленому ідеалізмові в самостійницькій концепції о. Подолинського, яка опередила подібні думки кінця 19-го ст. – Так само знали 1848 і наступні роки поставу випраного з ідейности реалізму, готового служити то польській то російській ідеї. Одначе сполуці ідеалізму і реалізму припадає керівна роля в дальшому розвитку політичного життя Західньої України. До подібного ствердження доходитимемо ще нераз, приглядаючися до дальших оформлень у Галичині. Пригадаймо раніше описану і вияснену меншу емоціонально-волеву амплітуду галицької душі. Звідси може й її схильність до філістерської золоті середини. Хай так! Але коли не випускатимемо з уваги підкреслені особливості, притаманні для наших епох росту і епох руїни, тоді ота легкість сполуки ідеалізму і реалізму в міщанській галицькій золотій середині, може виявитися цінною і для всієї Великої України, саме багатой і прекрасної, але трагічної своїми далекими емоціональними розхиленнями в різні крайності.

Ідеологія 1848 р., перша після пробудження в 19-му ст. і остання офіційна до 1918 р., була сном-мрією і того ще нашого політичного ідеалізму, що товаришив аж до новіших часів нашому відродженню. Ми довго вірили, що досить мати правду, знати її й заявити про неї, щоб вона пробилась у світі і запанувала в ньому. Тоді – 1848 р. – трудно було і передбачити, скільки треба буде ще праці духа, щоб перекувати мрії в ясні і виразні мислі політичних програм; скільки каменярьських зусиль вимагатиме оформлення суспільства, щоб воно було здібним здійснити свої мрії. – Тож після сну прийшло незабаром

прикре пробудження. Прогомоніли рвучкі і шумні потоки «весни народів», настала реакція. Австрійська династія й двірські кола знайшли спільну мову з польським магнатством, заляканим також соціальними розрухами польського селянства, і віддали тому польському магнатству Галичину в аренду. Це було для тодішнього галичанства страшним ударом. Воно знову знайшлося фактично під польською владою, при чому та влада тепер оце була санкціонована австрійським урядом, в якому галичани хотіли бачити свого союзника.

Починається сильне пригноблення, політична депресія, особливо звичайна почуттєва реакція політичної молодости. З того настрою зароджується друга, інша ідеологія, протилежність ідеології 1848 року: – москвофільство. Його душевним підложжям була зневіра, а його зовнішніми спонуками були деякі яскраві події тих же років. Галичани зустрілися 1848 р. віч-на-віч із російською армією, що переходила Угорщину помагати Австрії приборкувати повстання. В тій армії було ж стільки своїх, зрозумілих населенню людей, а то просто українських братів. Галичани бачили, яка могутня це сила. Адже один їх національний ворог мадяри – без бою склали зброю перед нею. А другий – поляки – пробували бунтувати в Варшаві 1830 р., але грізна російська сила не пактувала з ними, як оце австрійський уряд тільки нещадно здавила спротив.

Все це були покищо настрої. Та вони в той же час знаходили для себе і виразне слово. І знову прийшла допомога від Росії. Це час діяльності відомого професора Погодіна і його панславістичних підшептів. Постає друга ідеологія, а її головні тези такі: – Є один руський народ, триєдиний народ, що складається з трьох частин: великоруської, малоруської і білоруської. Так само є одна руська мова з трьома головними відмінами. Одному з тих трьох руських племен, а саме великоруському, пощастило збудувати могутню державу і створити велику літературу. Одначе і та держава, і та література з її мовою, – не є виключною власністю великоросів. При їх формуванні співпрацювали і поклали багато заслуг і два інші племена. Тож і держава і література це спільна власність усіх трьох руських племен. Для домашнього вжитку кожне з них може користуватися своїм говором, але державна мова, мова урядів, далі мова науки, поважної літератури – це спільна всім літературна, руська мова. – В такій спільноті руських племен відпадають окремі тяжкі для кожного у роздріб проблеми. І так давнє малорусько-

польське напруження буде вирішено царем руським православним просто і легко.

До всього треба ще пригадати історичне підложжя, на якому відбувалося прищеплення тієї ідеології частині галицького суспільства. Це роки сильного надщерблення потуги Австрії. В 60-их роках вона зазнає великих поразок у війні з Прусією. Цілком природно струмить десь у підпіллі свідомості думка, що австрійська держава валиться, і її українські землі сьак чи так припадуть Росії.

Така була друга духово-політична форма, що в неї вливалось галичанство в другій половині минулого століття. Порівняння її з ідеологією 1848 р., якої носієм стає т. зв. народовецький табор, виходить дуже в некористь москвофільства. Перша ідеологія зродилася з віри в свій нарід і його будучину, і кликала до праці і жертв задля них. Друга – постала із зневіри, із сумніву щодо власних спромог, і вирішення своїх завдань передавала чужій російській силі. В першій бачили ми сполуку ідеалістичних мотивів із реалістичним розуміння; можливістей. Друга ідеологія вже і не мріє про нові власні здійснення; вона всі думки, всю свою тугу скеровує до готової вже російської, і то реакційно російської апаратури. Ту москвофільську ідеологію трудно назвати навіть українським реалізмом, хай і зовсім зопортунізованим і звиродженим, бо вона фактично вела вже в задумі до поглинення українства російським морем.

В 19-ому ст. те москвофільство трималось все ж таки на вищій політичній і моральній рівні. Політичним, бо воно було зрезигнованим у користь Росії, але все ж таки скерованим проти безпосередньо ближчого для Галичини національного ворога – поляків. Москвофільство – це ж була «тверда Русь», неподатлива Русь. І на вищій моральній рівні, бо москвофільство стало також збором галицького консерватизму, що його лякав народницький «радикалізм» і в мові і в побуті і в політиці. Але це були тільки негативні моменти, і тільки на них не могла вирости здорова політична сила. Коли ж «українство» виявилось куди радикальнішим і активнішим оборонцем перед польським засиллям, і коли те українство витворило духово творчу і організаційно сильну провідну верству, тоді москвофільство втратило всі ідейні підстави. Воно почало передавати свої найкращі молоді ідейні сили – між ними студента Івана Франка – українству. А шляхетніші старші його представники, що їм уже трудно було приєднатися до нових течій життя, відходять на бік і поволі вмирають спокійною смертю. Це доля т. зв. старорусинів. Решта ж москвофілів

на початку 20-ого ст. дає кадри вже тільки залежних, навіть служебних агентур: – перед першою війною для Росії, в 20-х і 30-х роках для Польщі.

Ще одне мусить цікавити нас при розгляді обох таборів другої половини минулого століття. Що уявляють вони собою, як соціологічні категорії? Чи це політичні партії, чи це те, що сьогодні часто окреслюємо як політичні рухи. В поняття політичної партії вкладаємо звичайно такі змісти: – партія повинна мати загальну політичну ідеологію, на основі тієї ідеології розроблену дієву програму, і вкінці якусь вироблену, відповідну для обставин, усвідомлену тактику. Далі партія це об'єднання членів із точно окресленими правами і обов'язками. Всього того ні в народовецьким, ні в москвофільським таборі не знайдемо. Їх скоріше можна визначити назвою політичних рухів, які не маючи докладніше розроблених ідеологій програм, вдоволяються загальними, емоціонально діючими кличами, що знаходять відгомін у суспільстві. Так само не мають такі рухи, як і не мали народовецький і москвофільський табори, реєстрів членів і статутівих окреслень їх зобов'язань і прав. Зрілу політичну партію можемо прирівняти до організму з розвинутими членами. Такий організм здібний до постійних, цілеспрямованих зусиль, і навіть серед невдач знаходить себе і продовжує діяльність. Політичний рух подібний скоріше до тіла якоїсь величезної амеби, яка відповідно дразнена, напр. передвиборчою агітацією, соціально чи національно-революційною пропагандою здібна до надзвичайних подвигів, але після них, особливо при невдачі, попадає в стан вичерпання, безвладности, протрації.

Характеристики народоветства і москвофільства важні нам для пізнання нової, галичанству притаманної риси. Ми довго, дуже довго, пам'ятаємо перші досвіди з нашої дитячої кімнати. Киньмо оком на дві наші репрезентаційні політичні організації 30-х років нашого століття: – на Українське Національно-Демократичне Об'єднання (УНДО) і на Організацію українських Націоналістів (ОУН). І одна і друга в своїх заявах запевняють суспільство, що вони не є і не хочуть бути партіями, але є і хочуть залишитися загально-національними рухами. Пояснити ті явища впливом тодішньої моди, отже впливом різних відмін фашизму чи націонал-соціалізму, які трубили про свої *movemento* чи *Bewegung*, було б сильним спрощенням справи. У відношенні до УНДО таке пояснення було б цілком невмісне. Нам здається, що і для українського націоналізму в виді ОУН те пояснення

не підходить. Німецький націонал-соціалізм, як не підкреслював би стихійність руху, створив одну з наймогутніших в історії партію в повному того слова значенні, і то створив її не тільки під несвідомим тиском прусацького військового духа, але цілком свідомо, не боячися ні назви, ні форм партії. Про це свідчать виразні заяви творця партії, Гітлера. Але і УНДО, і ОУН 30-х років – це справді більше живі рухи, ніж ясно окреслені партії. Це продовження наших давніх традицій... І якими революційними перами не прикрашувалися б галичани, в своїй душевній основі вони скоріше традиціоналісти, ніж революціонери, а легалізм, тяглість установ і життєвих привичок, що так вражали східних українців у революційні роки, тепер присипані крайніми гаслами і об'єктивними, дійсно революційними обставинами, мабуть і досі залишилися в глибині душі питоменністю галичанства.

90-ті роки минулого століття внесли глибокі зміни в той давній світ. Але в глухих карпатських закутинах або в тихих селах Дністрового яру ще до світової війни галицький світ поділявся на «українців» і «старорусинів». І ще тоді могли ви зустрінути на затіненому сільському кладовищі, під плакучою березою, свіжу могилу і напис на хресті, писаний етимологічним правописом, про те, що тут спочиває отец (ім'я) і його любезная жена (ім'я). Це прощався з світом і з історією представник далеких, померклих часів...

### ПРИМІТКА

<sup>1</sup> Тут і далі цитуємо «Слово» із перекладу Святослава Гординського.

**Микола ШЛЕМКЕВИЧ**

## **ФОРМИ РУЇНИ**

Перша світова війна, революція, українська державність 1917-1920 рр. поламали дотеперішні форми і підважили змісти нашого життя, створюючи зовсім нові ситуації. Головна і основна зміна, що її принесли 20-ті роки, була та, що раніше бодай у межах австрійської монархії українське життя шукало і знаходило собі форми. В нових обставинах, коли майже всі українські землі знайшлися під советською диктатурою, або під польським півтоталітарним режимом, той розвиток ізнутри спинився, а зусилля були скеровані то на збереження решток надбань, залишків із колишнього, то на збереження голого існування через пристосування. Не творчість ізнутри, не акція, але реакція і пристосування – стають головними мотивами життя.

З цього погляду 20-ті роки – це перехідний період. Тоді ще два головні окупанти – Совети і Польща – самі шукають своєї української політики. Вони її ще не знають. Це боротьба різних можливостей, різних задумів, це випробовування їх. – І так само українське життя шукає ще своїх відповідей на нову ситуацію.

Відповіді зроджуються з душевного підложжя, створеного роками революції й державности. Українське суспільство і в советській і в польській займанщині живе ще патосом недавньої здобутої та оборонюваної самостійности. Великі і духово сильні еміграційні осередки в Європі, передовсім у Празі й у Відні, дальше підтримують полум'я того патосу. В 20-х роках галичанство живе майже виключно ним. Усе, що зрікається його, або викидається поза дужки українського життя (спроба примирення з Польщею Твердохліба-Яцкова, чи пізніші т. зв. хлібоїдські, утриманські групи), або сохне не розпустившись (спроба достойної угоди і коєкзистенції з поляками В. Охримовича 1923 р.).

Організоване життя в усіх ділянках дає вираз духові самостійности. Ті ділянки розбудовуються неначе держави в державі. Їх основне гасло: – незалежність від польського уряду. І так в культурницькій ділянці Наукове Товариство Ім. Шевченка



продовжує працю, як самостійна науково-дослідча установа, тоді ще в живому зв'язку з Київською, Українською в той час, Академією. – Український Тайний Університет, якого професорський штаб рекрутувався саме з членів НТШ, – це монумент самостійницьких тенденцій на високошкільному полі. – «Рідна Школа» відбудовує сітку нижчих і середніх шкіл, спертих виключно на пожертви народу і його вітки в Америці. – Вкінці «Просвіта» своїми читальнями, театральними гуртками, самоосвітніми курсами веде масову освіту в самостійницькому дусі.

Кадрів для цієї праці постачає частинно Тайний Університет, а головню Український Вільний Університет і Український Технічно-Господарський Інститут у Чехословаччині, де число українських студентів доходило до 2200, і також німецькі університети, передовсім віденський, який на початку 20-х років мав найвище в своїй історії число українських студентів: – кількясот! Це ж недавні старшини і рядовики українських армій переходили новий вишкіл в університетах і політехніках, щоб продовжувати боротьбу. В змінених обставинах вони далі розбудовують, закріплюють, і обороняють українське незалежне життя.

З того духа відроджується і розвиває українська кооперація 20-х і 30-х років на Західних Землях. Її соціалістичні теоретики часто підкреслювали соціальне коріння цього руху. Але як звичайно в Україні, ті соціальні моменти були тісно пов'язані з національними. Кооперація була визвольним рухом проти соціального й національного поневолення українства чужим капіталом. І тим патосом самостійництва передовсім дихала і окрилювалася кооперація 20-х і 30-х років, а її тодішні піонери – це старшини і вояки галицької армії, що змінили тільки спосіб, а не ціль боротьби.

Патос самостійности пронизує навіть такі – [здавалося б – неутральні ділянки, як охорона здоров'я. Тоді то починається серйозна розбудова «Української Лічниці» у Львові, знову спертої на українські збірки й фундації. Та лічниця була зразу місцем практики і студій лікарів і студентів, і вона здобула особливе значення, як рятунок для побитих кривавою польською пацифікацією 1930-го року.

Відновлені «Соколи», «Січі», що їх місце після розв'язання польською владою заняли «Луги» – були чимсь у роді парамілітарних організацій молоді. А де вже в 20-х роках було неможливо продовжувати на поверхні організоване, самостійне українське

життя, там – і тільки там – воно організувалося в підпіллі. Ми вже бачили приклад в Українському Тайному Університеті. Те саме, ще виразніше, маємо в Українській Військовій Організації (УВО). Вона – це вислів самостійницьких тенденцій у військовій ділянці. Це одна сторінка тодішнього життя, вітка одного дерева, кормленого соками одного й того самого самостійницького патосу. Те військове підпілля не було окремою силою в суспільстві, силою, що посягала по владу, і не було, як пізніше, органом однієї партії. Воно було в 20-х роках озброєнню рам'ям усього суспільства. І тому в його проводі знаходимо зразу людей, що одночасно очолюють назверхні політичні партії.

В такому підсонні – і політика, як синтеза всіх тих окремих виявів, неслася патосом самостійности. Перший сойм галицьке населення бойкотувало. Воно мало своїх представників аж у другому соймі 1928 року. Тоді речники галицьких партій, що вперше з'явилися на цій арені, представник національної демократії і соціал-радикальної партії, один після одного, в імені своїх товаришів-послів і в імені виборців заявили, що їх державою є українська держава, а столицею не Варшава, а Київ. Цими заявами вони тільки давали вислів загальному спрямуванню духа суспільства.

Це клімат, в якому починалися зміни, починалися шукання нових форм життя. В першому етапі наслідніші бувають тенденції: – в нових обставинах і в новому духовому підсонні продовжувати давні форми, пристосовуючи їх і до тих обставин і до того підсоння. Коли після різних перейменувань, перегрупувань і шукань національна демократія 1926 року оформилася в Українському Національно-Демократичному Об'єднанні (УНДО), а колишня Радикальна Партія, тепер Соціалістично-Радикальна, відбудувала свою організацію та скріпила її поширенням на Північно-Західні Землі, тоді офіційне представництво Галичини знову перейняли співпраця і суперництво тих двох сил. Це було природним явищем ще й тому, що ті дві партії мали за собою парламентарний вишкіл із австрійських часів. А в 20-х роках, у тоді напівдемократичній Польщі, можна було ще зв'язувати якісь надії з боротьбою на терені сойму.

Одначе зовнішні зміни були занадто глибокі, щоб життя могло далі керуватися тільки традицією. Зрештою той же патос самостійности, яким дихали 20-ті роки, штовхав до змін. Передовсім це був патос *соборної* самостійности. В свідомості суспільства ще не затвердла ризька лінія, а залізної зависи 30-х років ще не було.

Зв'язки ще існували, живі і часті. І важне: в УСРР ще також не були знайдені окупантом остаточні форми колоніялізму. Ще існували ілюзії можливостей української самостійної культури і хай напівсамостійної державності. Ще був сильний – у першій половині 20-х років – повстанський рух, ще була сильна і свідомо опозиційність некомуністичних шарів суспільства. Вкінці ж і український комунізм став, жив і дихав патосом самостійності, що проривався в різних напрямках, і якого окремими виявами були у духовій площині хвильовізм, в економічній волобуєвщина, в політичній шумськізм. Все це мусіло притягати увагу Західніх Земель, в яких щораз ясніше ставало, що навіть куца, т. зв. воевідська, автономія, до якої Польща зобов'язалася перед світом, ніколи не здійсниться.

В таких фактах і настроях коріння тодішнього західньо-українського комунізму і т. зв. сільробівства. Вони росли, особливо останній, у своєрідний національно-соціальний рух, захоплювали молодь селянську, студентську. Це не були ще агентурні течії; це були напрямки зроджені з того ж патосу самостійності і з бажання бути разом із усією Україною. Аж коли ставало ясно, що УСРР переминяється в повну московську колонію, все ідейне відвернулося від тих течій, що ставали вже тільки експонентами чужої сили. Все ж були роки, коли створювалося враження, неначе новою формою життя Галичини буде двоподіл іншого роду, не національної демократії з одного і соціального радикалізму з другого боку, але двоподіл, в якому з одного боку знайдуться давні партії, отже і національні демократи і радикали, а з другого сільробівські течії. Це виглядало на нормальну розв'язку довголітніх напружень і суперництв. Звичайно буває так, що такі напруження не вирішаються перемогою одної з противних сил, але народженням третьої, нової. Тоді обі, дотепер суперничі, сили зближаються в протиставленні до тої нової. Це схема життєвих розгр у духовості і в політиці. Під кінець 20-х років уже ставало ясно, що вище зарисований новий двоподіл не має будучини. Зате вже тоді відчувалося народження іншої сили, як антитези давнім і як виразника духа і політики нового покоління і в новій ситуації напередодні 30-х років. Тією силою був націоналізм.

Патос самостійництва 20-х років, пройнявши все життя Галичини, охоплював і давні репрезентації політики: – національну демократію і радикалізм. Але він створив і дві нові, напротивно скеровані течії. Одна – скерована до Сходу, – це сільробівство, того першого неагентурного типу. Друга зверталась обличчям до Заходу. Тодішній

Захід – це передовсім Антанта, демократії Франції й Англії, що віддали Галичину без застережень Польщі, помігши їй перед тим збройно окупувати цей край. Тодішній Захід це ще й Прага, яка гостинно прийняла українську еміграцію. Захід – частинно і Варшава, де зупинився уряд Української Народної Республіки. Ті демократичні сили – може з винятком найслабшої Чехословаччини – стояли по стороні Польщі і тим самим не притягали до себе туги і надій Галичини. Але тоді ж народжувалися і скоро росли нові сили: – італійський фашизм, німецький націонал-соціалізм. Вони були пронизані ресантиментом після поразки в війні і бажанням змін. Такі настрої саме підходили до настроїв Західніх Земель, зокрема до настроїв галицької молоді.

Адже націонал-соціалізм голосно заявляв, що його перший ворог це комунізм, і розгорушував його в Німеччині. Так само отверто вимагав він ревізії версайського договору, отже і його додаткових домов, до яких належало і приєднання Галичини до Польщі. До того усі ці приманливі речі були подані Галичині в найбільш для неї переконливий спосіб. Тут знову при всій наповерхній революційності виявився консерватизм галицької достави. Галичина за австрійських часів привикла була бачити в німецькому Відні суперарбітра, хоч частинно справедливого суддю в спорах із поляками. Інтелігентські шари Галичини винесли були з австрійських гімназій і університетів знання і пошану для німецької духової культури. Тож ясно, що тепер німецький гомін про конечність ревізії договорів і перебудови світу, настроєво такий близький почуванням Галичини, падав також і на духово приготований ґрунт. – І ще до одного привикли галичани: – вітхнення й ідеї приймати з Східньої України. Це тому, що самі вони духово менш динамічні і творчі, і тому, що в такому перейманні духових змістів із Східньої України вони відчували спільність, духову єдність із великою батьківщиною. І знову ті нові, націонал-соціалістичні чи фашистівські, ідеї знайшли свого проповідника в блискучому публіцистові з Східньої України, званому Галичині ще з часів перед світовою війною, в особі Дмитра Донцова. Другий відомий учений, публіцист і мислитель Східньої України, В'ячеслав Липинський, не міг мати тоді того впливу в Галичині, який здобув Донцов. Галичина не мала вже, навіть забула про своїх поміщицьких братів-хліборобів, з яких організацією в'язав Липинський усі свої державницькі надії. А глибина теоретичної підбудови творів Липинського вимагала довшого часу для присвоєння. Та в одному і

мислі Липиського санкціонували проповідь Донцова: — в відкиненні демократії, як засобу організування і збереження держави. В тому пункті оба чільні вчителі 20-х років діяли в одному напрямі.

1929 року оформлюється Організація Українських Націоналістів (ОУН), як масова організація з тоталітарною ідеологією. І вона стає в 30-х роках духовою і політичною антитезою всіх інших організованих сил.

Продовж 20-х років оба головні окупанти українських земель знайшли вже остаточну форму своєї української політики. Це виглядає парадоксально, але ніколи раніше не було такої залізної, майже непрохідної завіси між поділеними українськими землями, як у 30-х роках, і одночасно ніколи не було такої, у відношенні до України, одностайної політики обабіч тієї завіси, як у ті роки.

Політика давньої Річипосполитої Польської була скерована на денационалізацію українства, на перемену його в одне з польських, скажім пізнішим терміном: — у малопольське плем'я. В духовій сфері в цьому напрямі діяв польський католицизм; у соціальній — щораз тісніша панщина; в політично-національному напрямі: ламання всіх договорами признаних прав і вольностей української провідної верстви: — духовенства і світської аристократії, а потім козацької старшини. Тільки повна релігійно-духова і політична асиміляція давали можливість не то підвищення, але просто існування без кінцевого соціального приниження. Що не хотіло прийняти ні асиміляції, ні зниження, гинуло або продиралося на Схід.

Українська політика російського царського режиму так само мала метою денационалізацію, отже повернення українства в малоросійство. Одначе з різних причин, та політика при всій своїй брутальності не була така, висловлюючися по сучасному, тотальна. Внутрішньо слабе, служиле російське православ'я не мало тієї агресивної сили, яку виявив в Україні польський католицизм. Широкі простори й багаті землі Східньої України не знали тієї нужди і того соціального гніту, що межував із повною неволею, які панували в Галичині. Все це мало наслідком, що навіть у часи найтемнішої реакції російський царський уряд, безпощадно нищучи все національно-українське, не підривав народних українських потенцій так радикально, як це робила на найближчих до себе землях Польща.

В поняттях це можна б представити так: — Аристотель робить різницю між можливістю, динаміс, і здійсненням тієї можливости,

енергією, або злиттям можливості з ціллю, влиттям її в цілю, ентелехією. Отже російський уряд, жорстоко розправляючися з спробами українських ентелехій, себто українського національного самоздійснення в духові й політиці, не нищив так основно як Польща, українських потенцій-можливостей. Звідси динамічність революції 1917 року при слабій у порівнянні з тією народною динамікою провідній верстві, що репрезентує здійснення, ентелехію. І звідси менша стихійність Галичини 1918 року, в якій Польща сторіччями вбивала динаміку, а Австрія ледве дала можливість зійти молодій провідній верстві.

Пам'ятаючи, що всі порівняння не точні, можемо це висловити в такому образі: – польська політика насильно прищеплювала на українську лозу свої зразки і висисала для них, для себе, всі живі соки лози. Російська політика безжалісно обривала для своїх духових і політичних столів усе квіття української лози, залишаючи їй, тій лозі, її зелений, вічно незрілий ріст.

В 30-х роках, після демократичних хитань минулого десятиріччя, Польща повернула до своєї традиційної політики: – повної асиміляції, а найзавзятіші її речники навіть назначали реченець, 25 років, для виконання тієї програми. Військова пацифікація 30-го року була голосним першим акордом тієї політики, а щораз швидше перетворювання державної системи в тоталітарну надавало тій політиці бруталнішого, поліційного характеру.

Тоді ж, у 30-ті роки, і політика другого, московсько-советського, окупанта знайшла себе і пійшла на знищення самих душевних і фізичних основ українства, повівши наступ на селянство, селянську родину, селянську душу, її релігію й мораль. Тільки така співдія, хай і без порозуміння, уможливила обом сторонам їх політику. При існуванні півсамостійної державности на Сході, польська політика 30-х років була б неможлива. І навпаки, при існуванні справді автономної в межах Польщі Західньої України московська нищівна політика мала б наслідком деякий відплив переслідуваних на Захід, отже, зміцнення автономних земель, що зразу осялябляло б ефективність тієї політики.

В які форми влилося українське життя, що шукало своїх оформлень у 20-х роках, тепер у найчорнішу годину своєї новішої історії? Як побачимо, висліди будуть незвичайно цікаві і характеристичні.

Польський удар 1930-го року мав метою стероризувати українське суспільство побоями і матеріальною руїною. Удар був скерований

на провідних людей краю: – організаторів-інтелігентів і організаторів-селян у першій черзі, і на майно установ, кооператив і читалень. Удар мав наслідки. Щораз сильніше зарисовується в суспільстві течія, готова на т. зв. нормалізацію взаємин із Польщею за ціну повільного відступу від патосу 20-х років, в ім'я збереження стану посідання і спокою. Це ті самі мотиви, що діяли колись у давній Річипосполитій, і яким улягла вкінці українська аристократія. Рух ішов нестримно. Вимоги поляків ставали щораз більші, а спротив верхівки щораз слабший. Український реалізм, як колись у аристократії, позбувався своїх зв'язків із ідеалізмом. Він переходив в опортунізм.

У протилежному напрямі йшов розвиток іншої частини суспільства, розвиток націоналізму. В ньому, в 30-х роках, приходять до рішального голосу нове покоління, що не брало участі в війні і не пережило у власному, свідомому досвіді революції й державности. Але воно наслухане оповідань учасників, воно начитане споминами. Покоління спрагле романтики, для якого мрія про чин – тоді те слово залюбки писали з великої букви – ставала рекомпенсатою і визволенням із страшної тісноти польської дійсности. Те покоління мало невеликі можливості вилітатися в дрібну, т. зв. органічну, працю старшого покоління, але воно і не мало особливої охоти до таких дрібних справ. Не сума малих осягів, але один великий порив – має ціну. Ідеологи того покоління з Дмитром Донцовим на чолі вмовляли в те покоління погорду до малих речей, оспівуючи порив для пориву, розгін для розгону, чин для чину. Було в тих думках багато приманливого. Був свіжий подих нових тоді, західніх течій ірраціоналізму, що виривався з тісноти розумних міщанських рамок і програмок, і було щось із розгоновости українського степу, про котрий мріяла бідна, від століть упокорювана і придавлювана галицька душа. І все це подавалося їй у насиченій образами і почуванням проповіді Донцова, який в очах тієї молоді став живим втіленням бажаної і на сім замків замкнутої Великої України й її буйного духа. Це був радикальний розрив із галицьким минулим, із дотеперішньою традицією, навіть не тільки галицькою, але й українською традицією взагалі. Але цього і вимагала революційність, і такий розрив оправдувався критикою-споминами очевидців революції і держави 1917-1920 рр. критикою озлобленою до прибільшень і несправедливостей, в якій виживалися недавні партійні суперечки і громадянська війна, припинені в степах України окупантом. Нищення духових авторитетів від Драгоманова до

Франка і Грушевського ставало доказом революційности і нового духа, що мріяв про нову, кращу революцію і про нову, кращу війну.

Це нове покоління, як сказано, не мало особливих можливостей перевіряти мрії в досвіді, в практичній політичній боротьбі, і воно не тужило за такою перевіркою. Воно чекало судного дня і мріяло про його великий подвиг або велику жертву, а менші, і так часто недоцільні, жертви, яких було багато, вважалися їх задатком. Так відриваючися від дійсности і її берегів, цей ідеалізм анархізувався, як колись січовий ідеалізм у степах України.

Та сама польська політика, яку знаємо з 15-18 сторіч, викликала ту саму реакцію в українському світі і тепер, в 30-х роках: – дві крайності, опортуністичного реалізму і занархізованого ідеалізму. Але були й основні різниці. Тоді дорога на Схід була вільніша, і туди виходили елементи, що не мирилися ні з тим опортунізмом, що вів до асиміляції, ні з деклясацією, з приниженням. Тепер, у 30-ті роки, нашого століття, дороги на Схід були щільно забиті. Тож теперішні, молодечо-нетерпеливі, ідеалістичні елементи втікали в підпілля, яке ставало в Галичині того часу своєрідною новою Запорізькою Січчю, що правильно було підмічено в тодішній публіцистиці. Та тут доходимо до найглибшої різниці. Якою неустійненою й анархійною не була б політика молодії Січі перед 17-им століттям, все ж таки духово це була ясно окреслена і суворо дисциплінована сила. Посередині Січі стояла Покровська Церква, символ того, що при всій неясності політичної постави, та молода сила знала і корилася одному духовому авторитетові й одній християнській моралі. Модерна Січ-ОУН 30-х років анархізувала не тільки політику в іноді вже неопановуваних провідом рухах, але анархізувала і душі, переймаючи доктрини моральної анархії (аморалізму) і духової анархії (алогізму). Вона завалила Покровську Церкву християнської моралі і духовий авторитет одної загальноважної логіки, отже і правди. Це глибша форма руїни в порівнянні з руїною раніших епох.

Так Галичина, знайшовши на переломі століть свої творчі життєві форми, в 30-х роках повторила форму руїни. В творчій формі керують життям і репрезентують його групи внутрішнього правопорядку, які серед напружень утримують рівновагу реалізму і ідеалізму. На крилах стоять тоді слабші групи, яких розумною функцією і призначенням є піддержувати зв'язок із зовнішніми духовими і політичними силами. Такою групою на лівому крилі була, як бачили ми, соціал-демократія; на правому християнські суспіль-



ники, сперті на урядництво, що шукало можливостей співжиття з польським світом.

У формі руїни керують життям і репрезентують його крила-крайності, яких увага зайнята передовсім зовнішнім світом, і які втілюють щораз більш очищений від ідеалізму реалізм з одного боку, і щораз більш очищений від реалізму ідеалізм із другого. Між ними посередині знаходяться групи, що намагаються продовжувати традицію попередньої, творчої епохи, як у 30-х роках у Галичині групи від т. зв. опозиції УНДО з щоденником «Діло» в осередку, яка не зовсім згідна з офіційним курсом своєї партії, аж до радикалів і соціал-демократів. Сюди ж треба зарахувати і новішу політичну формацію Фронт Національної Єдності, провідницьку організацію, що співпрацює з вище названими демократичними партіями, і деякі неполітичні формації, як Жіночий Союз, осередки праці розв'язаного владою Пласту. Однак не ці сили, не вони ведуть і не вони репрезентують Галичину 30-х років. Вони стиснуті між крайностями-крилами: – між УНДО і ОУН.

Тоді як Галичина, і Західня Україна взагалі, в менших розмірах повторяли те, що діялось в Україні 15-18 ст., у той самий час Східня Україна в 30-х роках почала переживати неволю, страшнішу за ту, що її зазнали найдалше на захід висунуті землі під Польщею. Під жорстоким тиском московсько-комуністичної влади все, що не могло втриматися в Україні, втікає на схід і на північ, де українцєві легше уникнути підзору і переслідувань. Різниця в тому, що давніші втікачі з Польщі на схід залишалися в Україні і підсилювали її іншу частину. Тепер утікачі переходили в чужі, московські й інші землі, що означало послаблення України як цілості.

Такою ввійшла Україна в другу світову війну.

Як дивні примари вириваються в уяві спомини зустрічей. 1914 року ввійшла в Галичину російська царська армія. Попереду неї козацькі відділи: стрункі, високі кубанці; опасисті, потужні донці. Принишкли галицькі села загули гомоном, як якоюсь нечуваною, дивною музикою. А далі котилися армії, серед них стільки українських селянських синів, дужих, здорових. З якою погордою дивилися вони на вузьенькі смужки-грядочки, що їх галицькі селяни називали нивами-полем! З яким спожалінням гляділи вони на галицьку нужду, влегшуючи її своїми багатими приділами білого хліба й цукру!

А в 1917-1918 рр. Київ уперше бачив галицьких селянських синів у мундурах Січових Стрільців. «Галичанчики» – називали їх у Києві.

В тій назві було щось із любови до тих західніх братів, які з'являлись як елемент українського державного порядку. Але також було щось із легкого глуму над тими дрібними постатями в порівнянні з розбуялими хлопцями Придніпрянської України. – А всі ми, галичани, були захоплені не тільки красою, але багатством сіл українських, їх достатком і самопевністю.

1939 року знову входили російські советські армії в Галичину, і знову в них стільки рідних! Але який змінений образ: – менші ростом, із виразними знаками нужди і страждань на обличчях, тихі, непевні, «галичанчики» зо Сходу! І як розпроміювалися їм очі по селах, де ще всетаки господар був господарем, і де його бідна, але біла хатина серед вишневого і яблуневого саду свідчила про те, що це Україна... Як розпроміювалися очі й отвіралося зболілі душі тих рідних і бідних, коли восени вони бували гістьми на весіллях, що розспіваними хороводами йшли під ласкавим небом із церкви до дому!

Та це не один раз, коли переменялися ролі: 1941 року нова українська Січ-ОУН рушила з своїх підпільних криївок у широку Україну... В Галичині колись співали пісню: Чом річенько домашня Так пливеш поволі? Чом водиці не розіллеш З берегів по полі? – В тій пісні озивалося відчуття тісноти галицького українства, озивалася туга за виходом у степ широкий, у Велику Україну. В часи революції й державности вийшла та галицька річенька. Як не складалися і як не викривлювалися політичні і стратегічні ситуації в ті славні й трагічні дні, в душі, в найщиріших думках тієї річеньки було чисто-галицьке бажання служити, віддати себе вимріяній Україні.

Інакший образ дав 1941 рік. Не одна, одностайна, але дві розколоти і розсварені сестри-річеньки кинулися з Галичини розливати свої скупі водиці в Україну. Вже сам факт їх перегонів свідчить, що йшлося тут не так про службу, для якої всім стільки місця, але про владу, про захоплення впливів. Вийшла нова Січ-ОУН двома струмками з шумом і вірою, що важна не правда, не мораль і логіка, але сила, порив, воля; що важне не знання, але сильне хотіння. І диво! Розумніші, що поплили з тими річками, скоро завважили, що їх надії марні. Голосна пропаганда відбивалася від панциря критичних, логічно, хай і в марксівських поводах, вишколених умів. Яка іронія! Галичани в ролі проповідників ірраціонального пориву для... степової України! І яка глибока драма тих «січових» походів і їх зудару з дійсністю! Німецькі арешти й розстріли – це зовнішня припадко-

вість. Тій галицькій «січі», тій малій домашній річеньці не під силу було залити велике українське поле. Вона там мусіла б всякнути і згубитися... і без німців.

Одначе історія дала таки шансу одній із них, створюючи для неї відповідні малі беріжки в таборових республіках Німеччини. Ті вона справді залила, але там при владі вона згубила рештки ідеалізму, якого носієм колись була. Не вдалося тій силі стати організаційним осередком для України, яким колись були козацькі полки Запорізької Січі. Не вдалося їй стати тим твердим ядром, яким недавно були Білоцерківські Січові Стрільці для Української Народної Республіки. Зате тут, по таборах, обліпилася та «січ» усіми елементами магазинного реалізму і втопилася в них.

І другу шансу дала історія тій новій «січі» в обставинах еміграції, де здалеку від життя України живуть у своїх Гетто, неначе музейні експонати, звичаї, говори, привички, яких край уже не знав і не знатиме. Передумовою того збереження є «блискуче відокремлення» від конфронтації з справжнім життям і його духовими змістами. Одним із найновіших експонатів того роду є ідеологія й практика тієї січової пародії.

Не є справедливо, а роблять це часто, вважати всі ті явища типовим галицьким породженням, галичанством. Навпаки, все це означає по суті галичанство, що відрікається само себе. Бо як бачили ми раніше, галичанство це раціонально організована пересіч, і в такій формі воно творче і корисне. Коли ж воно зрікається цих раціональних первнів у правді, моралі, в логіці, і коли воно зрікається своєї раціональної функції служення великій батьківщині, посягаючи по непосильну для нього владу над нею, воно тратить ґрунт під ногами і стає карикатурою. В бунтах і розколах власної організації воно дає карикатуру степової отаманщини. Там у 1917-му і наступних роках бачили ми живі з'яви Трясил, Підков, Гамалій, Тарасів Бульб: – потужні постаті, повідь вітальних сил, що переливаються через береги. Надмір життя необнузданого коня розряджався в тій отаманщині. Галицькі отамани це найчастіше породження не обильности, не багатства вітальних сил, але навпаки якихсь недостатків, якогось браку. Це рекомпенсати фізичних недуг, психічних спинень, з якихсь причин незаспокоєних пристрастей. Звідси зловіщий чар і наївна – по той бік добра і зла – жорстокість степової отаманщини, і звідси ніякої краси, тільки раціонально-програмова, ідеологічно приписана аморальність і жорстокість галицької отаманії.

І звідси позиція її в суспільстві. Походи колишньої Січі гомоніли піснями, а нарід співав їх і до нині доспіває. В стрілецьких піснях – текстах і мелодіях: Баландюка, Бобинського, Гайворонського, Голубця, Купчинського, Лепкого потапала вся Галичина між двома війнами. Великі і трагічні жертви Січі-ОУН не залишили по собі пісень, а сьогоднішні, спізнані її трубадури зайняті плодженням у своїх споминах мітології, якої суспільство не приймає. Все духово вище і цінніше, зв'язане з цим рухом, не є галицького походження: – публіцистика Донцова, і вітхнена нею, чи залежна від неї поезія. Це один із доказів, що не глибоке коріння цього руху в духові і в житті. Він у найтяжчі роки прикрив і викривив галичанство, але не перетворив його. Навіть у ньому, під накинutoю маскою, збереглося багато із галицьких прикмет.

Слова-поняття і речення-осуди несправедливі супроти життя. Вони всі однокі, вони підкреслюють тільки окремі риси. А життя многогранне, і для його опису треба слів, що навітлювали б його з усіх сторін. Це відноситься до людей, це відноситься і до ідейних і політичних рухів-течій, що їх ті люди створюють і з ними потім плывуть. Тому часто з'являються боязкі тенденції шукати блідих і неозначених окреслень, неутральних слів, щоб не вражати нікого. Думаємо, що доцільніше і достойніше є говорити отверто і виразно, але болючість стверджень і їх однокіість злагіднювати так само отвертим і щирим розумінням ситуацій, з яких різні люди і різні події виростали. Є слова зроджені тільки з холодного, критичного розуму, що хоче пізнавати. І є слова, що плывуть із сердешного бажання не тільки казати правду свого погляду, але й по можливості розуміти думки і поставу інших людей, і шукати в них чогось, що давало б їм якийсь оправдання. Так наш перегляд форм руїни мусимо доповнити тими другими словами, що вчитимуть нас дивитися на ці сумні події, як на частину нас самих, нашої власної історії, і навіть як на щось, що носить на собі знаки історичної неминучости.

На репрезентаційних крилах галицьких політичних сил 30-х років ми бачили повторення того, що було в нашій історії в 15-16 ст. З одного боку стояв щораз далі опортунізований реалізм, з другого – анархізований ідеалізм. Це ж досить молода ще тоді галицька інтелігентська провідна верства переживала те, що пережила колись стара, політично досвідчена, економічно сильна українська аристократія. Чи буде справедливо аж надто гостро осуджувати ту інтелігенцію, яка все-таки з протестом і з боєм здавала свої позиції?!

І те саме треба сказати про друге крило, що ми назвали його новою Січчю-ОУН. Вже ті історичні паралелі вказують, що з якоюсь неминучістю при подібних зовнішніх ситуаціях повторюються подібні внутрішні реакції на них.

Це не може бути повним оправданням. Бо ж історія – кажемо – вчителька життя. Тому обов'язком передовсім інтелігенції передумати і перевірити, чи такі історичні реакції доцільні, чи ні, а не сліпо їх повторяти. Але все ж такі історичні паралелі ослабляють осуд і спиняють слова, що були б тільки камінням, киданим на ті недавні, а все ж проминулі вже дні. Це дешева робота безжалісно розправлятися з минулим, щоб вивищити себе. Наша невесела сучасність повинна підказувати критику минулого і відношення до нього, що були б пронизані ясністю, але й розумінням і любов'ю одночасно.

І мусимо пам'ятати, що ситуацію Галичини накинута ззовні. Вона боролася проти неї. Тож перша вина за викривлений розвиток, за поворот до форм руїни, спадає на того, хто керував подіями, спадає на владну Польщу. Це ствердження має глибший зміст. Молоде покоління, що прийшло до голосу в націоналізмі 30-х років, не переживало ніколи і не знало з власного досвіду держави, як моральної установи і моральної цінності. Тільки старше покоління пам'ятало її задатки з австрійських часів. Політика нової Польщі супроти галицької України від самого початку до кінця була рядом віроломств і беззаконностей. Обманом удалось їй перекинути 1919 р. легіони з західнього фронту, з Франції, нібито на протибольшевицький, насправді ж на протиукраїнський фронт. Обманом було приречення автономії для трьох галицьких воевідств, на основі якого Польща добилася від Антанти визнання її східніх границь 1923 р. Дальша історія – це постійне ламання власної конституції, коли йшлося про політику супроти українців, і це щораз безоглядніша самоволя бюрократично-поліційного апарату. Таку державу пережило те молоде галицьке покоління у власному досвіді. А в той час на сході, в УСРР, офіційне марксівське вчення проповідувало клясову зумовленість усієї моралі, а завершена неморальність сталінського режиму, тоді визнаного вже в світі, тільки зміцнила в тому поколінні переконання, що політика це насильство і тільки насильство. В такому кліматі те покоління легко приймало і націоналістичні об'явлення про аморалізм і насильство, як засоби політики.

Тут доходимо до того, що особливо в перших роках після війни і іноді й нині – так сказати б – вадило і вадить деяким людям і деяким

групам, і вони за всяку ціну старалися і стараються затерти сліди факту, що в Галичині в 30-х роках зв'язувались надії з Німеччиною. Ми вже говорили, що такі настрої були приготовані австрійськими часами і німецькими духовими впливами. А тепер, у 30-х роках, Галичина, як і вся Україна, знайшлися не то в тюрмі, але в смертних камерах, звідкіля виводять засудженців на страту. Адже і советська і польська політика були виразно скеровані на знищення українства. І оце знаходиться сила, що гатить у двері тих смертних камер залізним п'ястуком і ламає їх засуви. Чи і тоді засуджений мав би думати і питати, чи це ангельська сила, чи бісова? Сократ перед смертю відхилив можливість легкої втечі і відкинув непокору законові. Але така аналогія фальшива. Від цілого народу не можна вимагати постави Сократа, і що важніше: тут присуд був виданий не власним, законним, хай і несправедливим судом, але насильниками-окупантами, ніколи не признаними вільною волею українського народу.

І вкінці мусимо зазначити ще одне. Ситуація в Польщі ставала дедалі більш нестерпна. Колись натиск на Україну вівся панівною, шляхетсько-магнатською верствою і її класовою державою, а не польським народом. У Польщі 30-х років в явному поході проти українства бачимо не тільки державний апарат, але майже ціле польське суспільство. Шляхетні інтелектуальні кола, які вже в 20-х роках протестували устами великого письменника Стефана Жеромського, були рідкі і політично безсилі. А все ж навіть при такому натискові і при такій безнадійності зради було мало. Імморалізм не став засадою. Окремі випадки зміни обряду, що означало асиміляцію, і окремі випадки провокаторської служби – це винятки, а не правило, не течія. Може і в цьому діяло те справжнє психологічне галичанство, і в цьому може було не стільки особистої витривалості, як масової дисциплінованості суспільства, яке привикло і хоче робити все разом і солідарно, не вириватися поперед війська, і не залишатися позаду: – навіть гинути разом!

І та риса галичанства, прикрита дивовижними іноді масками, триває. Вона виявила себе і в організованості Українського Центрального Комітету під час війни, що признають і американські знавці тих часів; вона виявилася і в дивізійних формаціях під час і після війни. Це ж завдяки тій готовості до масової, солідарної і дисциплінованої постави, продовж одного року виросла та – в ширій інтенції її учасників – українська бойова сила. Та риса жила далі в Українській Повстанчій Армії, в якій галицька молодь, раз

повіривши, далі боролася за Україну навіть тоді, коли її провід здобував собі вже нові «держави» по таборах Німеччини. І нині виступає та риса в вірності частини галицької маси в вільному світі для того націоналістичного проводу з 30-х років. Іноді та вірність робить враження тупої обмежености. А все ж уміймо добачити в ній і шанувати далекий відблеск чесноти, яку подивляємо досі: – в трагічні дні 1919-1920 рр, кошені тифом, без зброї і ліків, і без одежі, і помимо всіх зусиль і підмов большевиків галицькі вояки не покидали своїх старшин!

Навіть те, що досі проймає нас жахом і відразую, навіть жорстокості і братовбивства: – перед судом історії вони не можуть бути виправдані, але можуть покликатися на злагіднюючі обставини. Перші грізні блискавки, що заповідали бурю, появилися на галицькому овиді в 30-х роках серед вище описаної самоволі польського поліційного режиму, який створював підсоння беззаконности і диких розправ. До верху насичення дійшли ті злочини під час війни, коли владні потуги – Німеччина і Совети – вели перегони в розгнuzданому нищенні всього людського. Життя, мораль, закон, культура, – все це були речі, над якими не зупинялися сп'янілі кров'ю часи. В такій атмосфері і внутрішні українські розправи не були чимсь ізольованим, особливішим. Вони вистрелювали з панівного «духа часу».

Та в цьому місці вже межа розуміння, і далі тяжко знаходити злагіднюючі аргументи. Ми в вільному світі. У власному життєвому досвіді можемо і повинні ми пізнати моральну суть і цінність свободи і порядку, втілених у державі. З другого боку перед нашими очима розгорнулася трагедія моментальних успіхів і остаточного провалу диктаторських охлократій. Коли у вільному світі, в мирний час і серед нашого приниження, замість піддати суворій ревізії свої погляди і постави, люди і групи вперто тримаються своїх давніх претенсійних думок і неморальних практик, – тоді ще шукати якихсь оправдань не можливо.

В служебній ролі галичанство здобувало собі – хай не любов, але пошану і признання всієї України. Сьогодні часто, до розпуки часто, відчуваємо основну зміну: – ім'я галичанина, що колись отвирало двері довір'я, тепер насторожує. Нас не то не люблять, нас і не поважають...

**Микола ШЛЕМКЕВИЧ**

## **СОБОРНЕ ЗРІВНЯННЯ**

За семи горами і за семи ріками, там де кожне з нас залишило своїх рідних людей і свої рідні міста і села, сталися великі переміни. І вони поглиблюються з року на рік. Майже всі західні українські землі знайшлися в межах Української Соціалістичної Радянської Республіки. Нетерпимий і нетерплячий режим старається якнайскоріше провести повне зрівняння не тільки адміністративне, але також у суспільному уладі і в духові... Все це можна окреслити одним словом: – там відбувається щораз далі і глибше “осхіднячення” Західної України, отже і Галичини.

Але після наших попередніх роздумів цей процес можемо характеризувати ще інакше. Разом із таким “осхідняченням” Заходу йде далі, під кінець 20-х років розпочатий, процес “огаличанення” Східної України. Ми розуміли галичанство, як вислід століттями продовжуваного тиску духового і соціально-політичного, який витворив зрівняну, раціональну пересіч, систематично здавлюючи все, що виростало понад неї. Від кінця 20-х років комуністичний режим діє в тому самому напрямі у Східній Україні.

Висліди короткого щодо тривання, але особливо жорстокого і тотального натиску, ми вже згадували, коли порівнювали враження під час походу в Галичину колишніх царських армій 1914 року і потім советських 1939 року. Тоді, себто 1939 р., ввійшли фізично і духово змінені люди: – середня пересіч ростом, і одностайно сірі, замкнуті душі.

Те, що було не під силу царському православ'ю, те в духовій площині робив і робить марксизм. Він у Східній Україні, між війнами і після 1945 року, виконував і виконує ролю, що її на Заході України відігравав польський католицизм. Оба пройняті патосом нетерпимости, нищили інаковірующих і розвалювали їх церкви. Української духовости польський католицизм не вбив. Навпаки, та духовість на Заході оперлася польським елементам, заступаючи їх українськими



в українському католицизмі. Так само марксизм не вбив і не вб'є духа України. Східні українці, що тепер перебувають у вільному світі, це проречистий доказ цього. Але і католицизм і марксизм мали один подібний наслідок: – вони дисциплінували людські душі догматикою і логічною схоластикою, винищуючи в них почувально-настрояву душевну отаманщину.

Сліди соціально-економічного тиску бачимо в фізичному вигляді нової української людини. Так само виразні наслідки твердого марксівського вишколу в духовій і політичній площинах. Вони виявляються в пошані інтелектуальної культури, в пошані логіки, що протиставилася і протиставиться спробам самовідречених галичан нести на схід свої волюнтаристичні ключі. Наслідки наявні і в політичній організованості нового східньо-українського покоління. Те, нині щодо віку середнє покоління, що замолоду пройшло сувору школу 20-х і 30-х років, політично більш здисципліноване. Характеристичні для цього покоління організації в вільному світі виявляють тугість, якої бракувало колишнім київським партіям і пізніше еміграційним групам Східньої України. Так не тільки в зовнішньому вигляді, але в духовій і політичній організованості є сьогодні у східніх українців щось зрівняне, пересічне і більш сіре, щось «галичанське».

В Україні відбувається той процес у засягу всієї республіки. Йде взаємне наближення, уподібнення уладу життя і уладу духа. Соборність стає не тільки географічним і державно-політичним поняттям, але й психологічним.

Як повинні ми оцінювати той процес? Жертви, що їх приносить Україна в боротьбі за самоздійснення, оправдані тоді, коли вони підготовляють нову, оригінальну українську культуру. Бо тільки задля назви, тільки задля мови і обряду, платити таку ціну не варто. Та оригінальна культура може вирости з неспожитих душевних багатств українського Сходу. В цьому відношенні мале і менше плідне галичанство не має особливих перспектив. Тому підривання й нищення душевних потенцій, інакше повне «огаличанювання» Східньої України це явища для української будучини шкідливі. Але тут же додаймо: не треба прибільшувати силу чужих впливів. Не віримо, щоб продовж кількадесят років можна було радикально змінити душу народу. Можна загнати деякі її риси-притаманності в підпілля, де вони перечекають тяжкі дні, щоб прокинутися знову і розцвісти в свободі. Не віримо, щоб продовж двох-трьох десятиліть,

у світлі свідомості 20-го сторіччя, було можливо вчинити з великим народом те, що в деякій мірі досягнуто з його частиною продовж століть глухого, півсвідомого існування.

Зате мусимо звернути увагу на інший момент. Михайло Грушевський стверджує особливу однастайність, мовну, звичаєву, українського народу, коли порівняти його з іншими народами. Таку політично цінну однастайність пояснює вчений частими мандрівками і насильними перегонами населення продовж трагічної історії України. Тепер можемо ствердити, що ми ніколи у новіших часах не були такі зближені і такі зрівняні в пересічі, як сьогодні, перейшовши останнє страшне лихоліття. Ми підкреслювали, що для оригінальної духової творчості такий стан не є найкращий. Але для виконання завдання, що стоїть перед Україною, для здобуття й закріплення державної свободи, як передумови будучої вільної культури, нинішній стан не є некорисний. Він напевно корисніший, ніж — для прикладу — стан 1917-1920 рр. з їх східньо-західніми напруженнями, двома політиками і двома стратегіями. Нинішній стан корисніший і тількищо ствердженою, більшою дисциплінованістю української людини, що перейшла і переходить тяжку школу інтелектуального і політичного примусу.

На події в Україні дивимося не як на остаточне прокляття страшного суду історії, але як на чистилище, крізь яке проходить нація, поки увійти в царство своєї свободи і держави.

І вважаємо, що від такого основного *purgatorium*-чистилища не звільнені і ми, українці в вільному світі. Ми повинні прийняти його, і власним розумінням і власною доброю волею перемогти в собі форми руїни, що їх тягнемо по світах.

Вважаємо моральним обов'язком українства в вільному світі піддати свої ідеології й організаційні форми радикальній ревізії-провірці. Це передумова очищення себе і нашого життя від сумних тіней сумних часів.

В останній соборній зустрічі, в воєнних і еміграційних умовах, галичани були тими, що вперто трималися форм руїни і, накидаючи їх усім, поглиблювали їх. Тож вважаємо, що обов'язком передовсім галичан є дати почин до тієї ревізії й того очищення.

Хоч трохи причинитися до процесу внутрішнього оздоровлення — це мрія цієї праці. В Україні настало зрівняння в нужді й неволі; поза Україною в головних українських зосередженнях ми зрівняні в свободі і приблизному достатку. Усвідомлюючи собі те зрівняння в

зовнішніх обставинах життя і те душевне наближення, підготовлятимемо не тільки ревізію мислей, але й ревізію почувань, ресантиментів, ненависницьких комплексів, отже підготовлятимемо очищення душі суспільства від намулу минувшини.

Ніколи в новіші часи не були ми такі одностайні, такі близькі. Двері глибокої соборности у взаємному розумінні і взаємній любові відчинені тепер навсяж. Тільки «полки погані» застарілих мислей і форм, і зв'язаних із ними амбіцій і провин – заступають дорогу. «Потопчімо ті полки погані» – і свідомість і совість повторяють слова Франка. І тоді з роз'ясненими очима і щирим серцем увійдемо в ті відчинені двері.

## ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТРАВЕРЗИ

Марк САНЬОЛЬ

### НА МЕЖІ ЄВРОПИ: ЧЕРНІВЦІ КОЛО САДГОРИ

#### БУКОВИНА

Зі Львова до Чернівців, коли перетинаєш Дністер, дорога тягнеться годинами вздовж монотонного пейзажу. Зліва – рівнина, покрита кленовими та березовими лісами, які інколи перериваються полями і якоюсь самотньою фермою, рідко коли селом або великим містом, як Станіслав або Коломия. Праворуч – нескінченний гірський хребет Карпат. Висота його зменшується в напрямі на південний схід. Він супроводжує мандрівника своєю величю і безпосередньою статуєю, схилами, вкритими хвойними лісами до певної висоти, починаючи з якої ростуть лише карликові сосни, бузина, чорниці та ожина, так звані чагарники на вершинах гори, що наче створюють вид оголеності у височині, формуючи дуже розлогі високогірні пасовиська, які поляки називають полонинами або Царською полониною, а українці – верховиною.

«Ландшафт  
що створив мене  
з руками рік  
волоссям лісів  
пагорбами чорниці  
темними наче мед»<sup>1</sup>

«Щоразу, коли я пліч-о-пліч  
з шовковицею йшов крізь літо,  
кричав її наймолодший  
листок»<sup>2</sup>.

Залізниця важливого економічного і стратегічного значення зі Львова до Чернівців була прокладена і відкрита Австро-Угорською імперією, щоб з'єднати з Віднем ці два великі міста східної Галичини і Буковини, дві регіональні столиці, найбільш віддалені від імперії. Після Чернівців залізниця другорядного значення протяжністю двадцять кілометрів пролягла до Новоселиці, до російського кордону, в той час, як головна перетинала всю Буковину з півночі на південь, проходила через румунський кордон біля Сучави аж до Ясів.

Після Стрия, міста, що колись добре знало Бруна Шульца і було споріднене з Дрогобичем (навіть головна вулиця називається Стрийською), з великою площею Ринок, польською діючою церквою та руїнами синагоги на вулиці Замковій, величезної, але зовсім забутої всіма, перше важливе велике місто – Станіслав.

Давнє поселення і польська фортеця перейменовані 1962 року на Івано-Франківськ. Колись Станіслав належав графам Потоцьким, які довірили будівництво міста двом французьким архітекторам, полковнику Франсуа Коразіні з Авін'йона і капітану Шарлю Бенуа. В той час, як перший піднімає укріплення а-ля Вобан у формі правильного шестикутника, що розмежовує шість бастионів, Шарль Бенуа відкриває одну із шести сторін і споруджує палац Потоцьких, визнаний сучасниками як “чудово збудований і оздоблений красивий кам'яний палац”<sup>3</sup>, що сьогодні перетворений на шпиталь. У центрі шестикутника посеред ринкової площі височіє дивна ратуша у формі латинського хреста як волевияв керівників засвідчити християнську місію в місті. Різні конфесії у Станіславі розподіляли між собою квартали міста відповідно до розташування, утворюючи з нього мікрокосмос представників тогочасної епохи: на заході і на півночі – католицька колегіата, єзуїтська школа, церква і дзвіниця Святої Трійці, на сході – греко-католицька церква, на південному сході – вірменська церква і на півдні – синагога.

Перед великою площею збереглася до сьогодні католицька колегіата з трьома нефами, кількома вежами, дивним фасадом, що поєднує мальовничу простоту з бажанням монументальності, позначеним присутністю півколон, перетворена згодом на так званий “музей історії мистецтва”, який містить кілька скульптур, картини релігійно-католицького мистецтва регіону, а особливо ікони та інші форми православного мистецтва. Неподалік, ближче до центру міста, впізнаємо велику божицю, з ходом у двір, надписом єврейською мовою “Beth Hamidrasch Ivano-Frankovsk”, де вказано години відправ

та постійних чергувань. Посеред міського скверу, що поруч (а це колишній Кайзерін-Елізабет парк, оточений великими буржуазними будинками), височить пам'ятник Адаму Міцкевичу, первісна табличка з якого була знята і замінена іншою з написом кирилицею.

Наступне місто по дорозі до Чернівців – Коломия. Місто має дуже характерну австрійську архітектуру, будинки, тиньковані жовтою вохрою, які всі кумедно споряджені одним-єдиним балконом угорі над дверима. Тут нема ринкової площі, і мерія міста виглядає малою як для площі, на якій вона розташована. На краю цієї довгої площі – квадратова будівля з мурованими вікнами виставляє напоказ хрест на верхівці, так наче додаткова будівля, що ховає давній фасад. Зовні брама подвір'я має форму семираменного підсвічника. Додаткова будівля, збудована у соцреалістичному стилі перед входом 60 років тому, містить напис з годинами релігійних відправ .

Саме в Коломиї, в часи Захер-Мазоха, жив такий собі Дон-Жуан<sup>4</sup>, який довірив йому свої наймовірні історії про перебування в єврейського корчмаря в маленькому карпатському селі, де його було схоплено російськими грабіжниками, які прийняли його за поляка. У Коломиї газети розповідали також дивну історію про Анну Чілаг, в якій раптом почало рости волосся і стало справжнім хутром, покривши все тіло. Так само трапилося з її братами та зятями, вони стали бородатими аж до пояса, про що нам уточнює Бруно Шульц.

“Це довга історія, подібна до історії Йова. Анна Чілаг Божою волею страждала від слабкого росту волосся. Маленьке містечко співчувало їй за цю незграбність та пробачало, враховуючи її бездоганне життя, хоча воно не могло бути цілком бездоганим. І ось внаслідок палких молитв прокляття було знято з її голови: освітлена благодаттю, Анна Чілаг дістала знаки і вказівки і приготувала мазь, чудові ліки, які повернули плодючість її волоссяному покриву. Він почав покриватись пушком, а в її чоловіка, братів, кузенів виросла за день густа чорна шерсть. Анна Чілаг зробила щасливим усе маленьке містечко, на яке вона зіслала справжнє благословення у вигляді хвилястих зачісок та величезних грив, і жителі замітали землю своїми широкими бородами, наче лопатами”<sup>5</sup>.

Від Коломиї дорога тягнеться вздовж Прута. Нескінченний хребет Карпат переважає в пейзажі. За ним Румунія. За дві третини дороги до Снятина – містечко Заболотів. Навіть сама назва, як каже

Манес Спербер, нагадує “глиняні ґрунти, незабруковані вулиці, на яких чатувала небезпека потонути, тільки-но нескінченні осінні дощі розмивали їх”<sup>6</sup>. У Снятині розташований так званий прикордонний пост ДАІ – державної автоінспекції. Це місто сьогодні розділяє два напрямки руху в Україні: один з боку Івано-Франківська, а другий – з Чернівців, і міліція збиткується з водіїв, перевіряючи вибірково вантажівки. Однак колись цей кордон мав велике історичне значення: за часів Австро-Угорської імперії, починаючи з 1848 року, люди покидали Галичину, щоб увійти в коронний край, провінцію Буковини, піднесеної до рангу “Kronland” – коронної області.

«Чорно,  
як рана пам'яті,  
вишарюють очі тебе  
в зубах серця сьйно надкушенім  
короннім краї,  
що зостанеться нашим ложем:  
ти мусиш пройти крізь цю шахту –  
ти пройдеш»<sup>7</sup>.

Географічно ближча до Будапешта, ніж до Відня, Буковина входила до складу “Cisleithanie” – австрійської частини подвійної монархії – і була керована Віднем. У 1848 році однією з вимог “весни народів” на Буковині була вимога відокремитись від Галичини і не бути більше керованою за посередництва Лемберга (Львова).

Залізниця Карл-Людвіг Бан, що вела із Відня до Чернівців, будучи неспроможною перейти Карпати, буквально огинає Угорщину і Словаччину з півночі, перетинає Моравію, потім Галичину, проходить через Краків, Львів, Станіслав, Коломию, перш ніж дістатись до “освяченої землі”, “обітованої землі” Буковини, де Карл-Еміль Француз говорив, що знову перебуває в Європі після тривалого переходу пустелі “напів-Азії”:

“Це було після Лемберга. Поїзд бгався вздовж пустельного пейзажу. Час від часу можна побачити жахливу хатину з солом'яною стріхою майже при самій землі: справжня печера троглодитів. Часом перед возом віл або купа напівголих дітей. І знову нескінченна пустеля степів, сіре безнадійне небо вгорі над усім. Ми вже в Азії”<sup>8</sup>.

Саме після Снятина, там, де Черемош впадає в Прут, де закінчується Галичина і починається Буковина і де з 1920 по 1940 встановлено кордон між Польщею та Румунією, пейзаж змінюється поступово, але досить відчутно: берези та смереки поступаються місцем буковим лісам, які дали назву області – Буковина. А далі йдуть верби, вільхи, осики, клени, осель стає все більше, села все більше наближені одне до одного, а хати та ферми збудовані просто край доріг. Навіть клімат здається лагіднішим, ніж у Галичині.

«Зелена матінка  
Буковина  
Метелики у волоссі»<sup>9</sup>

На давньому броді дорога перетинає Прут, який тут іще доволі вузький. Ця річка, повна вирами, відділяє Чернівці від Садгори, а далі утворюватиме кордон між Румунією та Молдавією, перш ніж влитись у гирло Дунаю. Чернівецькі діти ходили сюди купатися. В одній зі своїх останніх поем говорить про це Роза Ауслендер:

«Знову і знов до Пруту  
Дараби  
(з дерев'яних колод чи солодких ріжків?)  
вниз по ріці  
куди ви квапливі куди  
а ми тут самі  
з камінням?»<sup>10</sup>

Починаючи зі Снятина, враження від чогось такого, що відрізняється від Львова чи Станіслава, оволодіває дуже швидко: це зовсім не стародавня Польща з католицькими церквами бароко, з акуратно мурованими будинками навкруг ринкової площі і мерією міста в стилі Ренесанс, це не є справжня Румунія чи Україна з православними церквами, банями, маленькими дерев'яними будиночками на узбіччях доріг – це фактично Австро-Угорщина, яка вже тут утверджується на своїй стародавній “межі”, найбільш віддаленій від столиці.



## Чернівці

Два металеві мости, автомобільний і залізничний, видаються досить старими, хоча вони були знищені під час війни і відбудовані наново. Місто Чернівці не постає для мандрівника відразу, оскільки воно розташоване на вершині і по боках пагорбу Цецина. Воно виглядає, наче відступ убік від дороги, яка його огинає. Вокзал не змінився з часу побудови у 1905 році, хизується величним і гордим куполом над центральним залом. Його силует дає знак мандрівникам. Проїжджаючи повз нього, ми буваємо вражені, наскільки він подібний на купол у Загребі або в Лемберзі і наскільки ми є раптово занурені в реальність і австрійську архітектуру міста. Невтомний мандрівник, яким був Карл-Еміль Француз, зітхнув би тут із полегкістю: “Уф!”

“Позаду нас – степ: з якимсь ревінням поїзд біжить до уступів гірського хребта Карпат і, перетинаючи пінистий Прут, наближається до освяченої землі Буковини. Краще оброблена земля, приємніші і чистіші хати. За годину поїзд уже на вокзалі Чернівців. На вершинах мальовниче розкинулося місто. Того, хто приїздить сюди, охоплює дивне відчуття, наче він знову на Заході, де є культура, виховання, чисті скатертини в ресторанах. І, якщо хочете знати, хто здійснив це чудо, варто лише послухати бесіду місцевих жителів – це німці”<sup>11</sup>.

На відміну від Галичини, де мова спілкування залишилася польською навіть в австрійську епоху аж до того, що вважали: австрійський урядовець, призначений в Галичину, ризикував бути ополяченим, – німецька мова була визнана в Чернівцях основною, мовою посередництва між різними культурами, навіть, можна сказати, мовою емансипації різних народів Буковини – українців, румунів, євреїв, поляків, вірменів, перш ніж стати “мовою катів”<sup>12</sup>, яка знищуватиме підвалини своєї власної культури.

«Дзеркальний короп  
приправлений перцем  
мовчав п'ятьма мовами...

Діти монархії  
під чорно-жовтим стягом  
марили про німецьку культуру...»<sup>13</sup>

«Чотиримовний збратаний  
Спів  
у розламаний час»<sup>14</sup>

З вокзалу треба піднятися до міста, заглибитись у вулиці, які, підіймаються на пагорби в оточенні буржуазних будинків ХІХ і початку ХХ століття з високими вікнами, що виступають з верхніх поверхів, інколи виходячи на балкон, оздоблений скульптурами. Бруківані вулиці, інтенсивний рух, тролейбусні лінії та стрілки, а також вказівні таблички спотворюють картину, котрої можна було б чекати від цих гордих жителів, сьогодні занепалих. Хвилювання стає сильнішим, коли транспорт наближається до колишньої Австрійської площі, яка стала Радянською, площею Рад, або Советською. Ця площа, маючи військове призначення, бачила, як збираються мешканці міста кожного важливого історичного моменту: в “революцію” 1848 року та під час проголошення військових дій у 1914 році, площа, якою прокотилася перша навала спустошення і вбивств. Влада в місті змінюється кілька разів, між австріяками та росіянами. Потім – революційне заворушення, дуже близьке до Жовтневої революції 1917 року, спричиняє перепочинок на рік, а за ним – падіння Австрії і приєднання до Румунії. Як це і повинно було бути, у центрі площі міститься важливий радянський пам’ятник Слави героям, які визволили місто від фашизму в 1944 році, пам’ятник, що на задньому плані приховує велику православну церкву з багатьма куполами, а сама ж вона оточена деревами та високими стінами.

З Австрійської площі дві паралельні вулиці спускаються до центру міста: вулиця Франка, колишня Ліліянгассе (вулиця Лілій), і Головна вулиця, колишня Ратгаусгассе – вулиця мерії міста. Нерівна кам’яна бруківка Головної вулиці здається стародавньою, проте варто лише придивитися, і ми побачимо дивні рейки єдиної трамвайної лінії, яка її колись борознила. Сьогодні трамвай замінено на тролейбус. Вулиця дуже широка, тротуари вузькі, хоча більше перехожих, ніж автомобілів. Трьох-, чотирьохповерхові будинки зведені з певними відступами, щоб урахувати пологість ґрунтів. Угорі над високими вікнами – архітрави у формі трикутників, що надають вулиці архітектурної єдності. Балкони, підтримані колонами, додають їй поважності. Під номером 55 критий хід, піднятий вікном-дверима з розбитими шибамі, веде у внутрішній двір. Можливо, цього ніхто не помітив, але під балконом великі латинські літери KISLIN.ERH.F,

які дозволяють легко встановити назву Kislingerhof – знак, який, як у Відні означає сукупність будівель і їхніх внутрішніх дворів.

Із завуженої частини вулиця виходить на центральну площу, колишню “Рінгпльац” – у всі часи життєвий центр Чернівців, куди вливаються всі важливі вулиці міста.

Йдеться про довгасту площу, яку наскрізь перетинає головна вулиця, оточена трьох-, чотирихповерховими будинками. На півдні вона виходить до мерії міста – прямокутної будівлі без будь-якого стилю, чудернацьки опоряджену шістьма вставними колонами, і підвищену квадратову вежу, зміцнену імітованими колонами і трикутниками грецького собору. Вгорі гарними українськими літерами написано: “Чернівецька міська Рада”. Старі фотографії показують, що нічого не змінилося: вежа – непошкоджена, прапор, що майорить угорі, замінив двоголового австрійського орла, та ще додано надпис. Перед мерією є невеличка площа з кількома лавочками, щось на зразок міського скверу. Заново викладені кам’яні плити замінили високу статую Леніна, що зверталася з промовою до мас і що, вже колись, поступалася місцем величому туру, символу Румунії. За площею видніються буржуазні будинки та готель, колишній “Шварцер Адлер” – місце зустрічі і літературне кафе німецькомовної інтелігенції, сьогодні це готель “Верховина”. Одна із кімнат готелю виходить просто на площу, займаючи ріг, який вона утворює з вулицею Рязанською. Це найчудовіше місце в Чернівцях: з дуже високих вікон маємо вид на прекрасну вулицю Ольги Кобилянської, на найзнаменитіший “гостинець” в Чернівцях “Геренгассе”, де розташовувалися всі найкращі магазини. Будівлі на розі площі і двора – на реконструкції, незаселені, деякі вікна розбиті. Колись вони містили заклади у віденському стилі, кафе “Victoria” – ліворуч, готель “Belle Vue” – праворуч, трохи далі “café de l’Europe”, де, замовивши каву, можна було почитати німецьку та європейську пресу, викладену на дерев’яні таці, передбачені для цього, в той час, власне кажучи, вхід з двору був позначений як кафе “Habsburg”. Це була будівля на розі з тесаного каменю, з високими вікнами, вежею, або кам’яною дзвіницею, яку можна впізнати на старих фотографіях. Сьогодні тут міститься Український національний банк. Пішохідна вулиця, яка носить ім’я Ольги Кобилянської, української жінки-письменниці, трохи нагадує чернівецький “Грабен”. Саме завдяки цій вулиці місто визнане “маленьким Віднем”. Великі буржуазні будинки земельних та промислових власників змуровані цілком у віденському стилі, з

архітектурною сміливістю, які не мали нічого провінційного і які в оригінальності балконів перевершували Гауді. Давня розкіш вулиці легко перетікає з одного будинку на інший: будівлі з тесаного каменю, перетинки на вікнах, атланти, що підтримують балкони на різних висотах, кутові вікна, затиснуті в так званий розмежовуючий циліндр з поверху на поверх або як виступ, або ж як балкон. Ми також впізнаємо стародавній величний будинок Німеччини, де Австрія нещодавно спромоглася відкрити культурний центр. Проте вітрини магазинів не виправдовують наших сподівань і виставляють напоказ серед білого дня напівсоціалістичну вбогість. Однак перехожих постійно багато, вони насолоджуються змогою залюбки повештатися цією широкою вулицею, забороненій для транспорту. Ми постійно зустрічаємо тут красивих жінок, хоча це вже не є “красиві єврейки, що нагадують Естер, Юдіт чи Соломію, жінки з силуетами Бірдслея або ж зі шкірою, як в Інгреса, полячки з котячим поглядом, майже водяної блідості, та жагою на маленьких скупих губах; вірменки з мигдалевидними очима і з благородно витягнутими профілями, що хитаються на оголених шиях, як верблюжа голова у зухвалої рисі; або ж румунки, темний пушок яких поглиблював тінь у яблуневій прохолоді”<sup>15</sup>.

З цієї Геренгассе бере початок маленька вуличка наліво, яка потім перетинає вулицю Українську і переходить у вулицю Саксаганського. Це колишня Василькогассе, де народився і мешкав Пауль Целан. Вулиця спокійна, обсаджена акаціями та каштанами, в тихому, майже пустельному кварталі.

“Erst jenseits der Kastanien ist die Welt” – “світ починається по той бік каштанів”, – писав у одній зі своїх перших поем молодий Пауль Целан<sup>16</sup>, для якого світ обгороджений всесвітом каштанів його двору та його вулиці. Сьогодні біля будинку номер 5 припарковані два “Москвичі”, які наче оберігають будинок Анчель-Целанів. Коло дверей свіжовстановлена табличка зазначає українською мовою: “В цьому будинку, в 1920 році народився поет Пауль Целан”, потім німецькою мовою: “Рідний дім поета Пауля Целана, народився 23 квітня 1920 року, помер у Парижі 28 квітня 1970 року. Встановлено австрійським літературним товариством”. Будинок має лише два поверхи (сім’я Анчель жила на першому) і виглядає доволі малим, простим, – напівкам’яний, напівцегляний, але збудований зі смаком. Вхід на спільну для чотирьох сімей сходову клітку викликає дивне відчуття, таке, ніби йдемо по стопах поета. Чи знають нові мешканці,

хто такий Пауль Целан? Чи могли знати сусіди родину Анчелів, депортовану в Трансністрію? Малоімовірно, що сусіди Анчелів були українці, радше, як і вони – євреї, і, внаслідок цього, також були вивезені, зберігаючи в пам'яті будинок, в якому мешкали.

Від будинку Пауля Целана, вулицею Українською, проходимо повз вірменську церкву. Потім перетинаємо вулицю Руську, одну із небагатьох, що не змінила своєї назви (вона вже називалася Руссіше Гассе), відому банями російської православної церкви XVII століття і куполами греко-католицької церкви XIX століття, доходимо до єврейського кварталу, що розташований на схилах пагорбу. В самому центрі його перетинає вулиця Шолом-Алейхейма, колишня Юденгассе, яка є продовженням головної вулиці, що веде до вокзалу. Ще кілька років тому вона носила ім'я Леніна. Вона була ще чимось значним як єврейська вулиця, але менше подібною на проспект Леніна, коли мала цю назву. Це старенька бруківка, оточена з двох боків маленькими магазинами. З кожного боку виходять суміжні вулиці, такі як Шульгассе або Шпрінгбрунненгассе (назва якої походить від артезіанського колодязя посеред маленької трикутної площі, яка продовжується вулицею Морарігассе – сьогодні це Сагайдачного, де мешкала Роза Ауслендер).

«Морарігассе  
тут ми живем  
Гуркіт возів долинає  
в мамині колискові  
Вуличні дітлахи верещать  
одні одних скубуть за волосся  
Процесія йде  
Під дощем коргви намокають  
відтак постає веселка  
понад усмішкою  
Розчახни свої вікна  
в метушню  
Морарігассе»<sup>17</sup>

На площі, в самому кінці, де старий колодязь, вздовж вулиці Анрі Барбюса, колись дуже мальовничої Синагоген-гассе, власне кажучи, в самому центрі єврейського кварталу, під номером 31, є старовинна велика синагога, огорожена парканом. Це велика квадратова

будівля з вікнами у вигляді арок, з дахом у формі грецького трикутника, сьогодні вона перетворена на склад для підприємства “Чернівецький побуткомбінат”. За кілька метрів, навпроти, під номером 18, інший будинок спонукає думати про архітектуру *Betschul*, і насправді, не важко на висоті даху відрізнити напис гебрейською мовою (*machsiki sabat*), далі йде напис румунською, *machsike sabatul*, що означає центр спільноти. На важких вхідних дверях виліплені дві зірки Давида, в центрі яких літера *schin*. Усі будинки цієї вулиці були єврейськими. Під номером 51 знаходимо зруйнований будинок, наче щойно відбулася депортація, та двір, типовий для способу життя бідних євреїв. 11 жовтня 1941 року, через три місяці після вступу німецьких та румунських військ, усі євреї з Чернівців (40% населення), повинні були переселитися в гетто, де вже проживала найбідніша верства спільноти, щоб пізніше, за кілька днів, бути депортованими до Трансністрії, в табори праці. В Україні, за Дністром, між цією рікою та південним Бугом, є суха та безлюдна місцевість, де вони повинні були рити кар’єри. Серед тих поодиноких, що вижили, був поет Іммануель Вайсглас, товариш Пауля Целана по навчанню, який продовжував писати “мовою катів” збірник про свою депортацію та депортацію своїх батьків, *Charon am Bug* (“Харон на Південнім Бузі”).

«У решках рос і сліз, між берегів  
Могили риєм, босі і нагі.

По першим заступі до смертних ніш  
В нас відберуть вбрання й останній гріш.

І місячний Харон розкине сіті,  
В Аїд спровадить душі несповиті»<sup>18</sup>

Тема про копання ями за допомогою лопати часто повертається до Пауля Целана, починаючи з “*Fugue de mort*” (Фуга смерті), а також через багато метафор, пов’язаних з каменем, мінералами, землею.

«Ми риєм могилу в вітрах там не тісно лежати»<sup>19</sup>

«Ніхто нас не виліпить знову із глини  
Ніхто не оплаче наш прах  
Ніхто»<sup>20</sup>.

«Земля була в них, а вони копали  
вони копали і копали, так спливали  
їхні дні, їхні ночі. І вони не хвалили Бога,  
як, як чули вони, жадав цього всього»<sup>21</sup>

Коли Пауль Целан згадує Україну, в його уяві постає місце депортації його батьків, особливо матері.

«Випав сніг, потемніло. Місяць уже  
або два, як осінь в чернечій сутані  
звістку мені принесла,  
листок з українських схилів»<sup>22</sup>

«Чи знає ще хвиля Південного Бугу,  
яку тобі, мамо, чинили наругу?»<sup>23</sup>

«Тепер, мамусю, сніжно на Вкраїні  
Вінець Месії – мов разок страждання»<sup>24</sup>

«Зелено, кульбабо, на Вкраїні  
Моя світла мама не вернулась»<sup>25</sup>

Спогад про кохану матусю та її загибель проходить крізь усю творчість, навіть пізню:

«У зміїному повозі, повз той  
кипарис поблідлий,  
через потік  
везли вони тебе.  
Та в тобі, з самого  
Народження, пінилось інше  
джерело,  
по чорнім  
променю-пам'яті  
ти доп'явсь до світла»<sup>26</sup>

Він з'являється ще в "Contrainte de lumière".

«Я тебе ще бачу: відлуння,  
словами відчуте,  
намацане, на ребрі  
віддалення.  
Лице твоє стиха знічене,  
як раптом  
лампово-світло відміниться  
в мені там  
де найболючіше мовить Николи вже»<sup>27</sup>.

Про Трансністрію згадує також і Роза Ауслендер :

«Після численних голодних маршів  
на замерзлій ріллі  
Трансністрії  
безпробудно  
заснули вони»<sup>28</sup>

У кінці вулиці Анрі Барбюса місто різко зупиняється, відкриваючи загальний вид донизу, на залізницю, маленьку притоку Прута, кленові ліси, а трохи далі – поруйновані пагорби, що оточують Чернівці, захаращені екскаваторами та заводськими димарями так, начебто ці кар'єри лишилися тут іще з часів останньої війни. І ніщо не може втримати нас від думки, що, можливо, вони були започатковані євреями гетто, можливо, і самим Паулем Целаном.

Ідучи знову вулицею Анрі Барбюса в протилежному напрямі, після загадкової занедбаной будівлі з дугоподібними вікнами, надibuємо колишній молитовний дім "Chevra Tillim", уздовж вулиці скупинилося кілька старих бідних будинків із зачиненими вікнами, першого поверху, а також старі крамниці, перед якими припарковані яксь "Лада", "Москвич". Кілька поодиноких людей пробіжать цією вулицею, давно не такою пошвавленою, як було перед війною. Тут, на старому плані міста, ми бачимо позначку "ізраїльтянський шпиталь", а сьогодні тут пуста.

Пройшовши вулицю Шолом Алейхейма до кінця, ми потрапляємо навпроти на маленьку вуличку, яка колись називалася Францозгасе. Це – не вулиця Французів, це – вуличка письменника Карла-Еміля Францоza, який народився в Чорткові, в східній Галичині, та



навчався в німецькому ліцеї в Чернівцях. Карл-Еміль Француз визначався як “німець єврейського віросповідання”. Коли порівняти з містом Чортків, його єврейсько-польське розташування, близьке до кордону з Російською імперією, то Чернівці справляли на нього враження катарсису, відкриття великого міста, витонченого світу, протилежності щодо інтелектуального дозвілля, бастиону німецької культури, “маленького Відня”.

Із Чорткова часто відправлялися у Садгору на лівий берег Прута, щоб порадитися з “чудодійним рабином”, який тут утримував двір, але ніколи не переходили річку. Чернівці були описані як “безбожне місто, де євреї розмовляють правильною німецькою мовою, hoch deutsch, і їдять свинину!”<sup>29</sup>. Одного разу, відвідавши Садгору, Француз уперше почув слово “театр”, і йому порадили вирушити в Чернівці, щоб побачити, що таке театр. Відкривши для себе безбожне місто, він не мав більше бажання повертатися до Чорткова. Таке ж випробування було і в батька Рози Ауслендер, який народився в Садгорі.

«Але якось сімнадцятилітній  
зволів побачити інший бік  
відправився в світське місто  
закохався у нього  
й залишився там назавжди»<sup>30</sup>

Чернівецький театр заледве змінився з часу його побудови в 1905 році архітекторами Гельмером і Фельмером, у стилі, який вирізнявся на тлі у Віденського Josefstadt. Це будівля з тесаного каменю, зведена посеред площі, оточеної міщанськими будинками з особливо величними фасадами, колонадами, атлантами, із заокругленими вікнами, перетинками, прикрашена чотириколонним портиком; над спорудою здіймається великий купол. На фасаді театру, на висоті фойє міститься барельєф, на якому зображено чоловіка, що грає на лютні, інші персонажі – верхи на конях, тримають на руках ягнятко. Вгорі, над вікнами фасаду, а також по боках – бюсти і барельєфи, письменників, акторів або композиторів, імена яких виписані кирилицею: Гете, Шіллер, Шекспір, Пушкін, Бетховен. До 1918 року перед театром була статуя Шіллера. Між двома війнами вона була замінена на Емінеску, сьогодні – на Ольгу Кобилянську. Коли Француз зайшов уперше у цей театр, виявив, що інтер’єр нагадує

синагогу, але був здивований, побачивши, що жінки могли сидіти внизу, а чоловіки без вагань займали місця в довгаستому залі, призначеному для жінок.

На площі один перед одним чітко постають будинки величного вигляду, з тимпаном, з чотирма колонами, які підтримують атланти, з балконами. Довгий час ці будівлі були “Дімом єврейської культури” і видавництвом преси мовою їдиш. Потім видавництво було конфісковано радянською владою, а Будинок культури перетворено на “Палац культури працівників легкої промисловості”. Перш ніж нещодавно поновитись, асоціація єврейської культури, яку очолював єврейський письменник Йосиф Бург, намагалася видавати бюлетень і викладати гебрейську мову (іврит) бажаючим емігрувати до Ізраїлю.

Найбільший кінотеатр в Чернівцях, що колись називався “Жовтень”, перш ніж бути перехрещеним у “кінотеатр Чернівці”, був розміщений у стінах старої синагоги. В середині кінотеатру табличка, встановлена в 1991 році, просто нагадує глядачам про велику синагогу, що колись називалась “Tempel” і була споруджена в 1877 році згідно з планом архітектора Захаревича, спаленого нацистами в липні 1941 року; що тут співав Йозеф Шмідт (1904–1941), “голос якого облетів світ”. Гравюра дає уявлення про те, яким був цей Дім Божий із величним входом, з дзвіничками, з банями, східного взірця банею.

Від кінотеатру вулиця веде до центральної площі, яка називалася Темпельгассе, сьогодні це вулиця Рязанська. В кінці вулиці, на розі, який вона утворює з центральною площею навпроти готелю “Верховина”, або ж “Шварцер Адлер”, є будівля в османському стилі, що заокруглює тупий кут вулиці і площі, облагороджена куполом із черепиці, чітко вимальовується в просторі, імітуючи будівлю, подібну на паризьку, з балконом, на висоті п'ятого поверху, по периметру всього фасаду. Хоча деякі букви вже стерті часом, над вікнами другого поверху проглядаються початкові літери ІЕМС та надписи румунською мовою:

“Regia publica comerciala  
Intrepinderie Electromecanice  
a Municipiului Cernauti”

Усеперемагаюча українізація, слідом за всеосяжною румунізацією, примусила забути, що місто було трьохмовне, навіть чотири-

мовне. Вона могла пройти лише по слідах великої площі у Чернівцях. Трохи далі, на колишній Рудольфплац, навпроти ринку, де метушиться багато українців, кілька поляків, румунів або молдаван, постає давній Чернівецький концертний зал "Musikverein". При вході свіжа табличка зазначає, що тут здійснила свій дебют і співала єврейська співачка Сіді Таль.

Віддаляючись від надто поживлених кварталів центру міста, подибуємо житлові квартали, піднімаємося вулицею, що веде в напрямку колишньої "Habsburghöhe". Далі – не діюча маленька німецька протестантська церква, великий парк, оточений житловими будинками в мавританському стилі з балконами бароко, вкритими зеленню, що свідчать про рештки розкоші, і приходимо в Чернівецький Університет, розташований у чудових величезних будівлях, колишній резиденції митрополитів Буковини, справжньому палаці з червоної цегли, з фасадами, що одночасно нагадують ганзійський стиль, мавританські палаци Іспанії та індустріальну архітектуру ХІХ століття, з дахом, оздобленим позолоченими ромбами, з величними вежами, що оточують православний храм. Між 1864 та 1882 роками цей ансамбль створив чеський архітектор Йозеф Главка спільно з віденським та чеським художником Жобстом, Кляйнном і Свободою та віденським скульптором Гофманом.

Чернівецький університет Франца-Йосифа, або Alma Mater Francisco-Josefina, був заснований у 1875 році, під час церемоній на честь столітньої річниці приєднання Буковини до Австрії, щоб засвідчити прихильність Відня до цієї провінції, водночас такої віддаленої і близької, а також, щоб посилити гуманітарне навчання німецькою мовою в східній частині Імперії, в той час як Львівський університет стає польським. У 1775 році Османська Імперія поступається Буковиною Австрії на знак подяки за її скромну підтримку у війні. Перша являє собою "Величні Ворота" для Росії. Договір передачі був складений французькою мовою: "Щоб засвідчити доказ безкорисної дружби, прихильності та добросусідства, Porte Sublime дає і залишає, і поступається імперському двору землями, що знаходяться з одного боку між Дністром, межею Покуття, Угорщиною і Трансільванією"<sup>31</sup>.

Університет Франца-Йосифа, ушлявлений чималою кількістю філологів, таких як англіканець і сіоніст Леон Кельнер або філософ Карл Зігель, був спочатку розміщений у споруді, спеціально збудованій з цією метою в стилі, характерному для шкільних

австрійських будинків, унизу, на Резіденцгассе, яка і сьогодні залишається Університетським корпусом №1, що носить ім'я Федьковича і розмістився в палаці, не діючому з часів війни.

Ще гарнішими, більше вражаючими, більше в стилі бароко є вілли кінця століття у кварталі, наближеному до колишньої Фольксгартен, вище від Аустрія-Пляц, на верхівці Чернівців, позаду старої церкви єзуїтів, збудованої в 1894 році в неоготичному стилі і дуже подібної на французькі церкви тієї ж епохи, що стала сьогодні місцерозташуванням обласного архіву. Саме в цьому кварталі вілл, а також у кварталі Роші жили урядовці з австрійської адміністрації, заможні сім'ї німецького походження, які завжди наймали французьку або англійську гувернантку, і нерідко в садах можна було почути вигуки такого змісту: "Жако, Жако, що ти робиш? – Я граюся з Рохліцеркіндерами, Мадемуазель"<sup>32</sup>.

На вулиці Лук'яна Кобилиці, колишній Браугаусгассе (вулиця пивна), міститься єдина діюча синагога. Вона маленька, але нещодавно відновлена, трохи подібна на Чернівецький Темпль. Усередині метушаться кілька віруючих, яким надає допомогу в поновленні традиції ізраїльський волонтер, що походить із Буковини, розмовляє російською та румунською мовами та дає іншим уроки гебрейської мови і вчить молитви.

Потім, перейшовши залізничний міст і вулицю Руську, доходимо до Чернівецького цвинтаря. З правого боку вулиці розташований православний цвинтар, ліворуч – єврейський цвинтар, вони розділені високими стінами. При вході до єврейського цвинтаря є квадратова "величальна зала", що слугувала останньою капличкою, де прощалися з померлими. Капличка вийшла з ужитку, двері її сьогодні замуровані. Дуже просторий купол поставлений просто на "куб" центральної кімнати, і на ньому піднята красива зірка Давида. Вікна, що при основі купола, всі розбиті. При вході – вартує пес.

«Ще є храми.

Зірка

може ще має світло

Нічого

Не втрачено

Осанна»<sup>33</sup>

Цвинтар величезний, могили красиві, часто огорожені дротяними решітками. Майже всі написи німецькою або гебрейською

мовами, жодного румунською, навіть ті, що між двома війнами. Тих, що після війни, – набагато менше, вони містять напис російською або гебрійською мовою, інколи німецькою, але ніколи українською. Все це є дуже вражаючим, відносно добре збереженим, очевидно, не зруйнованим, та за своєю рослинністю нагадує цвинтар у Варшаві. Дивлячись на цей цвинтар, можна думати, що сотні німецьких євреїв жили тут з покоління в покоління і щезали в короточасній бурі.

«Ланцюг поколінь  
тут поховано  
тут він обірвався, в етері,  
у прірві,  
межі діставшись.  
Уривки слів, як пісок,  
шурхотять по обличчях,  
розгрібають той прах  
руки вічності...»<sup>34</sup>

### *Садгора*

За цвинтарем, після пустирів тече Прут. Прут не є річкою непрохідною – зовсім ні, тут навіть можна купатися і перейти його вброд.

«Тоді навіть рінь на Пруті співала  
робила миттеві узори  
на наших босих ногах  
ми мов нарциси лежали в свічаді води  
самих себе обіймали»<sup>35</sup>

Нерідко можна побачити плоти, що спускають по Пруту гуцули, гірські жителі Карпат, перевозять стовбури дерев, які рубають в районі Жаб'є та Устеріки і знімають з мілини на Черемоші, щоб експортувати аж до Румунії.

«Плоти пропливали,  
гребінь вітру  
зачісував хвилі на воді  
рибалка з вудкою

тягнув неспішно  
рибу, що тріпотіла»<sup>36</sup>

«На бистрині зневіри  
минають  
свічада осяяних ран:  
тут сплавляють сорок усіх  
дерев життя із зідраною корою.  
Ти єдина, супроти-  
пловчиха, ти  
Перелічуєш їх, торкаючи їх  
усі»<sup>37</sup>.

З іншого боку Пруту – Садгора, зовсім інший світ. Прут є символічним кордоном для євреїв Буковини, кордоном між shtetl і великим містом, між традицією і асиміляцією, між мовою їдиш і німецькою мовою. Садгора – місто-маяк хасидизму, куди ходили слухати “чудодійного рабина” з династії Ізраїля Фрідмана, конкурента для Балшемтова з Меджибожа, з яким його плутає Роза Ауслендер.

У 1842 році цаддик Ізраїль Фрідман, так званий рузінець, тікає зі свого рідного міста Ружина, що в Росії, зупиняється в Садгорі, де він прожив як справжній паша, оточений діловим двором хасидів, у розкошах, що нагадували царя Соломона, і своїми промовами привертав увагу євреїв усієї Галичини, України, Росії.

«шеніт пейсів  
раббі в штрамелі і кафтані  
навкруг нього шасливоокі хасиди»<sup>38</sup>

Сьогодні Садгора стала промисловим передмістям Чернівців і мало що дозволяє уявити, що колись вона могла складатися на 80% з євреїв, у більшості дуже релігійних, що вона була місцем паломництва, Меккою для всієї Галичини й України.

Мартін Бубер, який в дитинстві мешкав у Лемберзі і проводив літо на Буковині, розповідає, що одного разу батько відвіз його в Садгору, “маленьке дуже брудне містечко”, де проживав чудодійний рабин, який, однак, не вразив його своїми чудесами, оскільки він добре розумів, що “цадик” в цілому не був тією великою особою,

майже святою, “в якій безсмертя знаходило смертне втілення”<sup>39</sup>, для цього потрібно було мати кілька поколінь, але він все ж таки дізнався, що людину треба надихати й спонукати до досконалості. Так, як і Француз трохи згодом, через перебування в Садгорі Бубер відкрив Чернівці, поїхавши на Буковину послухати конференцію “неподалік Садгори, в столицю – Чернівці”.

В Садгорі, біля вокзалу, можна побачити синагогу, стародавню “grosse schul”, перетворену на підприємство, куди можна дібратися, не показуючи перепустки, лише представити себе як історика архітектури. Певна її частина реставрована і перетворена на різні установи, велика кількість симетричних вікон надають будівлі вигляду житлового будинку. Інша частина, безперечно, великий зал, пробитий, розчахнутий аж до даху великою брамою, щоб могли проїхати вантажівки.

У центрі міста розташовувалася ринкова площа, що колись називалася “торговиця”, сьогодні її важко впізнати через велику нову забудову. Саме звідси починалася колишня Реббенсгасе – вулиця, на котрій містився палац рабина Фрідмана і його нащадків. Мова про велику будівлю в псевдо “мавритано-готичному стилі”, насправді ні готичному, ні східному. Вона стала імпазантною завдяки зубчастим вежам, що надають їй вигляду оборонного собору, а також додатковим прибудовам, двом симетричним восьмикутним вежам. Ця знищена будівля довгий час надавала притулок державному підприємству.

Неважно дістатися до вхідної брами подвір'я, потім зайти в божницю, у велику квадратну залу із заокругленими вікнами, де повно будівельного сміття та ще всіляких предметів, у яких важко розпізнати залишки верстатів, профільних металевих виробів, емкості з бетону й фанери. На стінах, коло склепінь, залишки колон і щось на зразок схованки для сувоїв закону нагадує первісне призначення цієї великої зали, стіни і стеля якої просякнуті дощовою водою. Кажуть, тут могло розміститися до тисячі осіб, що прилеглі каплиці призначені для членів сім'ї рабина. Він жив згідно з чітко визначеними обрядами, ніби принц. Кожна дитина мала слугу або служницю.

«При дворі вундеррабі у Садагурі  
батько засвоював нерозгадані таємниці  
Його пейси розповідали легенди  
В руках він тримав гебрійський ліс»<sup>40</sup>.

З Галичини та Росії хасиди приходили тисячами і чекали по декілька днів, інколи більш ніж місяць, перш ніж увійти. Вони ночували в корчмах або розташовувалися табором поблизу храму, сподіваючись, що охоронці дадуть їм пройти. Вони їх підкупляли, а ті забували, хто їм дав гроші чи подарунки, і про всяк випадок випереджали, так як це в оповіданні Кафки "Перед законом". Тож подарунки могли не мати жодного ефекту, їх приймали, оком не змигнувши.

В 1857 році молодий Захер Мазох поїхав зі своїм дядьком у Садгору, і про це він зберіг дуже жваві спогади. "Дуже брудні вузькі вулиці, вулиці, до яких ніколи не проникав промінь сонця. Маленькі дерев'яні будинки покроплені вапном, покриті гонтою. На вулицях бідні євреї в сорочках із довгими рукавами, з обох боків із застібками на скронях та довгими бородами, жінки в зелених сукнях, із жовтими обличчями тримали на руках дітей і нас оглядали з підозрою. Посеред маленького містечка – велика площа і на ній будинок цаддіка. Це двоповерховий дерев'яний будинок із зовнішніми дерев'яними сходами під дахом, покритим червоною черепицею. Перед будинком – великий натовп людей, вони мовчать або говорять дуже тихо, і велика кількість різноманітного транспорту, сани з хутряними навісами, будки, як у нас називають єврейські візки, обтягнуті полотном, і селянські вози, заповнені соломною та в які впряжені по три худі конячки. Про цих коней французький мандрівник ХІХ століття розповідає, що "в Польщі селяни перед возами прив'язують великих собак"<sup>41</sup>.

Перед дверима святилища стояли на сторожі десять молодих осіб: хасиди, послідовники рабина, уповноважені збирати гроші перед тим, як увести відвідувачів. Один із них їх проводив. Отож, вони потрапляли до великої зали, де збиралися знатні жінки: дружина, невістка, доньки та племінниці рабина. "Мені здавалося, що я перенесений у гарем султана в Константинополі. Всі ці жінки були пишні і невимовно вродливі, всі дивилися на нас напівздивовано, напівусміхнено великими чорними оксамитовими очима, всі були одягнуті в шовкові нічні сорочки, довгі шовкові або оксамитові каптани, оздоблені і прикрашені дорогоцінним хутром. Тут можна було побачити всілякі кольори і всілякі види хутра, жовтий та рожевий шовк, зелений, червоний, блакитний оксамит, хутро білки, горностає, куниця, соболя. Навколо чола жінки носили пов'язку з дорогоцінного каміння, дівчата мали довгі коси, в які були влетені перла"<sup>42</sup>.



Нарешті, завіса піднялася, і вони зайшли у велику кімнату, де цадик приймає паломників і дає кожному розважливі поради, не без того, щоб узяти якийсь вагомий подарунок. Він уздоровлює хвору дитину, змушує розмовляти заїку, допомагає позбутися нічних кошмарів якомусь чоловікові, якійсь жінці – безплідності, наставляє якогось єврея, що молився без філактерій. Він робить знак своїм придворним відійти геть і залишити їх самих, коли гарна жінка приходиться до нього, як це робить Любіна в романі *Nasara Raba*<sup>43</sup>.

Цик Мангер, юдейський поет і оповідач із Чернівців (писав їдишем), підтверджує це враження у своїй книзі “Життя у Раю”, коли ангел Шмуель Аба йде на бульвар пророка Іллі, де проживають райські “вершки”. “Найкращий кам’яний будинок – це будинок чудодійного рабина із Садгори. На землі йому було нічого жалітись, а у раю тим паче. І ще цікаво, що на тому ж самому бульварі повія Рагаб відкрила салон, де багаті ангельські дами робили собі манікюр”<sup>44</sup>.

Сьогодні перед цією резиденцією, колись такою престижною, немає нічого, хіба що старий єврей із Садгори, який чудово розмовляє німецькою і намагається продати іноземному мандрівнику, якого тут зустрічає, енциклопедію *Brockhaus* за 200 доларів, з тим, щоб наприкінці своїх днів поїхати “до Палестини”.

Окрім величезної синагоги, в Садгорі було багато молитовних будинків (*betschul*), так звані “Klaus”, (“Klause” – келія монаха), такі як Мелассідім-Ружінер-Клаус або “Косовер Клаус” – від назви містечка Косів, курортної зони, що розташована в долині Рибниці, у Східній Галичині, зовсім близько до Черемоша і до кордону з Буковиною, де також проживала династія цадиків, нащадків рабина Менахема Мендла і його сина рабина Хаїма, знаменитого своїми танцями і пророчими наспівами, автора кабалістичного твору *Torah Chajim* (Тора Хаїма). Його син одружився з дочкою рабина Фрідмана із Садгори і заснував двір цадиків у Вижиці.

Бідний, дуже бідний квартал у Садгорі містився на так званому *Mitzraimgass*, назва якого походить від хвороби волосяного покриву, яка тут буяла і яку так назвали, бо вона примушувала замислитися над одним єгипетським лихом, хворобою Фараона.

Щодо багатого кварталу, який заселяли єврейські адвокати, як у Чернівцях, так і в інших великих австрійських містах, його перетинала вулиця, названа Геренгасе.

Ця вулиця вела до замкового парку барона Мустаца, великого землевласника, що приїхав із Константинополя і поселився у краї,

починаючи з часів попереднього турецького панування за австрійської доби. Барон Мустаца і рабин Фрідман були двома найбільш соціально значущими особистостями в Садгорі, взаємно поважали один одного, їх шанувала австрійська влада.

Неподалік від замку барона Мустаца – квартал “Баранівка”, що складався з маленьких індивідуальних будиночків, кожен мав невелику стайню та сарай для візка. Саме тут проживало багато фурманів (балагул), людей найбільш поширеної в Садгорі професії, серед яких панувала жстока конкуренція, особливо запеклими сутички були через нечисленність клієнтури. Бачили, як вони збиралися коло кам’яного мосту в кварталі “Бай дер Брік”, де була центральна площа для фіакрів, навколо неї – багато корчм. Нерідко можна було побачити фурмана, що приходив побитися, щоб перехопити клієнта і відвезти його в Чернівці, на той бік Пруту.

Цвинтар у Садгорі був знищений німцями. Він величезний, але перетворений на луку, де є кілька надгробних плит, перевернутих шкереберть. На відміну від цвинтаря в Чернівцях, тут немає жодної могили з написами німецькою мовою, всі без винятку гебрейські. Один надгробок, що вирізняється з поміж інших, огорожений маленькими захисними ґратками. Це надгробна плита цадиків, та на ній уже не можна розібрати імен.

Переклад підготовлено Лесею Кондрат,  
Валерією Богуславською

Original: «Aux confins de la culture allemande: Czernowitz près de Sadagora». *Les Temps Modernes*, mars-avril 1999, n° 603, p. 27-55.

### ПРИМІТКИ:

\* “Біля мосту” – їдиш, прим. редактора.

<sup>1</sup> Роза Ауслендер, “Час Фенікса”, Чернівці, 1998, *Буковина II*, стор. 93, пер. П. Рихла.

<sup>2</sup> Пауль Целан, *Антологія українського перекладу. Поезії*, Чернівці, 2001, “Ти можеш спокійно...”, стор. 163, пер. М. Білорусця та М. Фішбейна.

<sup>3</sup> François Paulin Dalleyrac, *Les Anecdotes de Pologne*, t.2, Amsterdam, 1699, p. 255, cité par Sergei Krawcow, “Stanislawow w XVII-XVIII wieku. Układ przestrzenny i jego symbolika” in *Кwartalnik architektury i urbanistyki*, XXXVIII/I, p. 15.

- <sup>4</sup> Leopold von Sacher-Masoch, "Don Juan de Kolomea", in *La Vénus à la fourrure*, Paris 1990, pp. 227-271.
- <sup>5</sup> Bruno Schulz, *Sanatorium pod klepsydra*, trad. fr. *Le Sanatorium au croquemort*, Paris, 1974, p.12.
- <sup>6</sup> Manes Sperber, *Die Wasserträger Gottes*, Vienne, 1974.
- <sup>7</sup> Загублена арфа. Антологія німецької поезії Буковини, Чернівці, 2008, П. Целан, *Чорно...*, стор. 339, пер. П. Рихла.
- <sup>8</sup> Karl-Emil Franzos, "Von Wien nach Czernovitz", in *Aus Halb-Asien*, Bd.2, Leipzig, 1878, p.205.
- <sup>9</sup> Rose Ausländer, «Bukowina III» dans *Gelassen atmet der Tag*, p. 22, trad. ukr. par Petro Rykhlo dans *Phönixzeit/Час Фенікса*, Чернівці, 1998, стор. 107.
- <sup>10</sup> Роза Ауслендер, Пруг, Загублена арфа, Антологія німецькомовної поезії, Буковина, Чернівці, 2008, стор. 197, пер. П. Рихла.
- <sup>11</sup> Karl-Emil Franzos, *op. cit.*, pp. 224-225.
- <sup>12</sup> Cf. le catalogue de l'exposition *In der Sprache der Mörder*, Literaturhaus, Berlin, 1993.
- <sup>13</sup> Роза Ауслендер, "Чернівці", "Час Фенікса", ст. 31, пер. Петра Рихла.
- <sup>14</sup> Роза Ауслендер, «Буковина» dans *Gelassen atmet der Tag*, p. 64, trad. ukr. par Petro Rykhlo dans *Phönixzeit/Час Фенікса...*, стор. 83.
- <sup>15</sup> Gregor von Rezzori, *Ein Hermelin in Tschernopol*, Munich, 1959, pp. 30-31
- <sup>16</sup> Paul Celan, *Der Sand aus den Urnen*, цитована праця.
- <sup>17</sup> Rose Ausländer, «Erfahrung III», dans *Immer zurück zum Pruth*, p. 60, trad. ukr. перекл. Петра Рихла у книзі *Час Фенікса*, стор. 143.
- <sup>18</sup> Іммануель Вейсглас, *Харон на Південнім Бузі*, Загублена Арфа, Чернівці, 2008, ст. 415, пер. Петра Рихла.
- <sup>19</sup> Пауль Целан, «Фуга смерти» in Загублена арфа, *op. cit.* стор. 365.
- <sup>20</sup> Paul Celan, *La rose de personne*, перекл. укр. Петра Рихла.
- <sup>21</sup> Paul Celan, *La rose de personne*, перекл. укр. Петра Рихла.
- <sup>22</sup> Paul Celan, «Schwarze Flocken», in *Der Sand aus den Urnen*, перекл. укр. Петра Рихла, Загублена арфа, стор. 347.
- <sup>23</sup> Paul Celan, «Nähe der Gräber» *ibid.* перекл. укр. Петра Рихла, там само, стор. 351.
- <sup>24</sup> Paul Celan, *Tyroscrip 57*, перекл. укр. Петра Рихла.
- <sup>25</sup> Paul Celan, «Espenbaum», dans *Der Sand aus den Urnen*, GW 3, перекл. укр. Петра Рихла.
- <sup>26</sup> Paul Celan, *Atemwende (Renverse du souffle)* dans GW 2 p. 27, trad. Пауль Целан, *Кристалл*, *op. cit.* p. 150.
- <sup>27</sup> Paul Celan, *Lichtzwang (Contrainte de lumière)*, trad. Пауль Целан, «Насиле света» *Кристалл*, *op. cit.* p. 174.
- <sup>28</sup> Rose Ausländer, «Transnistrien 1941» "Пам'яті Хани Раухвергер", "Загублена арфа", стор. 201, переклад Петра Рихла.
- <sup>29</sup> Karl-Emil Franzos, *Der Pojaz*, Stuttgart-Berlin, p.77.
- <sup>30</sup> Роза Ауслендер, "Батько", стор. 41 у книзі "Час Фенікса", Чернівці, 1998, перекл. Петра Рихла.

<sup>31</sup> Cité par Karl-Emil Franzos, "Zwischen Dniester und Bistritz", in *Aus Halb-Asien*, Bd.2, p. 242.

<sup>32</sup> Gregor von Rezzori, Ein Hermelin in Tschernopol, p. 30.

<sup>33</sup> Paul Celan, *Strette*, p. 116-117, ou *Grille de parole*, Paris 1991, p. 103.

<sup>34</sup> Paul Celan, «Les globes», GW 1, *Strette* p. 139 ou *La rose de personne* p. 121.

<sup>35</sup> Rose Ausländer, «Pruth», dans *Immer zurück zum Pruth*, p. 28, trad. ukr. par Petro Rykhlo dans *Phönixzeit/Час Фенікса*, p. 45.

<sup>36</sup> Rose Ausländer, «Dorf in der Bukowina», *ibid.* p. 28.

<sup>37</sup> Paul Celan, *Atemwende (Renverse du soufflé)*, trad. Пауль Целан, «Поворот дихання» *Кристалл*, *op. cit.* p. 145.

<sup>38</sup> Rose Ausländer, «Прут», *Immer zurück zum Pruth*, p. 58, перекл. укр. Петра Рихла, *Phönixzeit/Час Фенікса*, стор. 45.

<sup>39</sup> Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart, 1960, pp. 28-29.

<sup>40</sup> Rose Ausländer, «Батько», *Immer zurück zum Pruth*, p. 19, перекл. укр. Петра Рихла, dans *Phönixzeit/Час Фенікса*, стор. 41.

<sup>41</sup> Leopold von Sacher-Masoch, "Die jüdischen Sekten in Galizien", in *Der Judenraphael*, Vienne-Cologne-Graz 1989, p. 18.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>43</sup> Leopold von Sacher-Masoch, *Hasara Raba*, *ibid.*, pp. 255-268.

<sup>44</sup> Itzig Manger, *Dos Buch fun Gan Eden*, trad. all. par Salcia Landsmann, Berlin, 1982, p. 52.

## КИЇВСЬКЕ КОЛО

Василь ЗЕНЬКОВСЬКИЙ

### ХVІІІ СТОЛІТТЯ. ЗЛАМ У ЦЕРКОВНІЙ СВІДОМОСТІ. ФІЛОСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ

1. ХVІІІ століття в Росії було століттям “секуляризації”. У цей час виникає самостійна світська культура, вже не пов’язана із церковною свідомістю, – з іншого боку, у самій церковній свідомості в цей же час відбувається глибокий злам. Церковна свідомість відривається від мрії про священну місію держави, поринає в напруженіші пошуки суто церковної правди, звільняється від спокус церковно-політичної ідеології. Колишня єдність культури руйнується, творча робота в церковній свідомості й поза нею нуртує не в спільному річищі, а у двох різних напрямках. Цей подвійний процес, що відбувається у ХVІІІ столітті з надзвичайною, дещо незбагненою швидкістю, лише на перший погляд може видатися загадковим; насправді ж у ньому просто оприявнюється те, що давно (вже з кінця ХVІ-го та особливо у ХVІІ століттях) нуртувало в надрах російського життя.

Ми вже говорили про те, що розкол, який відокремив од Церкви верстви, котрі обстоювали “старовину”, мав благодійний вплив, позаяк поховав церковну мрію про “священне царство”. Цим він вивільнив творчі сили Церкви, що перебували в полоні церковно-політичної ідеї; з іншого боку, і державна влада надто явно розвивалася в бік “секуляризації”. З гіркотою та болем, але тверезо в цьому пересвідчившись, церковна свідомість виходить на новий шлях, – утім, давно вже вказаний Нілом Сорським і “некорислюбцями”. Церковна свідомість заглиблюється в себе, звертається до суто церковних тем, шукає “чистоти” церковної думки та життя; одні вишукують її в церковній думці минулого, інші намагаються віднайти нові шляхи, але в обох випадках уже відчувається віяння

свободи. Зростає і богословське просвітництво – 1685-го року в Москві засновується “елліно-грецьке училище”, яке 1700-го року перетворюється на “Слов’яно-латинську академію”, що одержує 1775-го року назву “Слов’яно-греко-латинська академія”. Це зростання церковної свідомості поступово призводить до того, що в її надрах відкривається простір для філософської думки, породженої християнськими принципами, але вільної у своїй творчості, в пошуках істини. Цей процес сягає найвищого вираження у філософських творах Г.С. Сковороди, в особі якого вперше заявляє про себе вільна християнська філософія. Це і є секуляризацією внутрішньоцерковної свідомості, що відбувається без розриву із Церквою.

З іншого боку, цей же процес, як вказувалося вище, триває і поза Церквою, і незалежно від неї, часом навіть і в переконаному протиставленні себе церковній свідомості: народжується світська культура, що відкриває простір для “мирських” зацікавлень і розваг. Перед нами два різні джерела творчості, два стилі і в напрямках думки. Так, уже у XVIII столітті повносило виявляють себе дві основні течії культури в Росії, що розвивалися доти в рокованій відокремленості одна від одної.

2. Для правильного розуміння зламу в загальноруській церковній свідомості слід нагадати про те, що відбувалося також у церковному житті України у XVI – XVII століттях. До середини XVII століття Україна була політично пов’язана з Польщею, і саме ця обставина стала поштовхом до церковного “відродження”, яке почалося в Україні в XVI столітті. Воно дало найцінніші плоди для церковного життя Південної Русі; коли ж, у середині XVII століття, Україна ввійшла до складу Росії, то вона злилася з нею не тільки політично та економічно, – а й у релігійній царині передала Москві все те, що визрівало та визріло в Україні. Церковно Україна, щоправда, не одразу об’єдналася з Московією, але вже до кінця XVII століття Москва стає церковним центром і для України – і процес проникнення церковної освіти з України до Москви став особливо значим. Щоправда, водночас до загальноросійської церковної стихії долучаються й різного гатунку “латиніزمи”, чужорідні для сутності Православ’я<sup>1</sup>, але основний факт полягав, звісно, не в цьому.

Церковне відродження в Україні було пов’язане з необхідністю захиститися від наступальних дій католицизму<sup>2</sup>. Наприкінці XVI століття починається пошквалене православне книгодрукування, навколо кн. Острозького виникає ціла група “любомудрів” (філо-

софів), народжується план створення наукового центру (з орієнтацією на греків), зароджується ідея “православної Академії”, посилено розвивається перекладацька діяльність. Зростання церковної самосвідомості з чіткою думкою про суттєві відмінності Православ'я від католицизму призводить до того, що певні церковні кола тяжіють до протестантизму<sup>3</sup>. Зносини Києва з німецькими протестантськими центрами стають доволі тісними й неминуче сягають далеко за межі суто богословських питань. З іншого боку, те збурення, яке встигла створити Унія у вищих колах Церкви та суспільства України, призвів до знаменного руху “братств”, що об'єднували міське населення для захисту Православ'я. Братства влаштовують школи, організують перекладацьку діяльність, щоб користуватися в боротьбі із противниками Православ'я їхньою зброєю. У братствах вивчають грецьку та латинську мови – і таким чином широко відчиняються двері для проникнення в Україну західної богословсько-філософської літератури. У Печерській Лаврі (Київ), одночасно із створенням у Києві Православного Братства (1615 рік), засновується велике церковне видавництво. У школі Київського Братства починають прискіпливо вивчати католицькі книги, з'являються власні твори, поспіль насичені, втім, духом католицизму, навіть якщо вони написані супроти нього. Дуже характерна в цьому сенсі постать *Кирила Ставровецького*, що видав 1618-го року книгу “Зерцало Богословия”, в якій уже відчувається вплив томізму, як і в книзі Саковича “О душе” (1625 р.)<sup>4</sup>. Релігійна думка стає філософічною – до богословської освіти філософія входить у дуже великому обсязі. Коли Петро Могила перетворює (1631 р.) Братське училище на Києво-Могилянську колегію (1701-го року перейменовану в Академію), в ній саме богослов'я було включене до філософії. Сам Петро Могила побував у роки навчання в Парижі<sup>5</sup>, знайомився й із західною схоластикою, і з філософією Відродження – це був, безсумнівно, “західник”, що перебудував Братське Училище на зразок єзуїтських шкіл.

Києво-Могилянська колегія виплекала цілу низку вчених і письменників. У їхніх творах ще майже немає самостійної думки, проте не треба применшувати значення цього руху для розвитку як богословської освіти, так і філософської культури. Матеріали, що мають до цього стосунок, ще недостатньо досліджені<sup>6</sup>, однак не викликає сумніву, що різноманітні підручники та посібники<sup>7</sup> розповсюджували не тільки елементарні знання з філософії, а й привчали до систематичності мислення. Щоправда, майже вся ця

південно-руська вченість перебуває повністю під впливом Заходу, відірвана від основних східних джерел християнства, проте було би помилковим з історичної точки зору недооцінювати позитивного внеску цієї вченості до розумового життя спочатку України, а згодом і всієї Росії. Хоча південно-руська вченість іще вкрай підневільна, проте не випадково, що перша заява про свободу думки, про внутрішню силу, притаманну думці, походить від московського вченого XVIII століття Феофілакта Лопатинського, вихованця Київської Академії<sup>8</sup>. Не тільки формальна філософська культура поступово розвивалася завдяки Київській Академії, але, без сумніву, виникали й творчі задуми. Нижче ми ознайомимось із творчістю Сковороди, що стоїть на висоті свого часу, – але вона, достеменно, є лише завершенням того філософського руху, що був пов'язаний із Київською Академією<sup>9</sup>.

3. Москва жадібно всотувала в себе все, чим була багата Україна<sup>10</sup>, але вплив Заходу проникав у Москву і через північ (Новгород і Псков)<sup>11</sup>. Якщо ще Іоанн IV думав про заснування шкіл із латинською та німецькою мовами<sup>12</sup>, якщо ще 1560-го року монах із Московії Іван Александров у Тюбінгенському університеті склав “Словник латинської та російської мов”<sup>13</sup>, то після Смутного часу вплив Заходу на Москву та її освіченість зростають із надзвичайною швидкістю – особливо за царя Олексія Михайловича. Численні переклади з іноземних мов виконували вихідці з України та Білорусії – і те підозріливе ставлення до Києва, яке ще існувало на початку XVII століття в Москві, у другій половині XVII століття змінюється, навпаки, прагненням залучити до Москви якомога більше південноруських учених. Щоправда, Москва ще дуже ретельно шукає грецьких учених (брати Ліхуди та інші), та “мода на все малоросійське” переважає.

Треба все ж мати на увазі: якщо звернення Південної Русі до Заходу відбувалося на релігійному ґрунті (чим визначалося там і безсумнівне замулення церковної свідомості), то в Москві інтерес до Заходу розвивався цілковито поза релігійною сферою і навіть за постійного спротиву в церковних колах. Це вже була, достеменно, “секуляризація” – в сенсі поступового розвитку “мирської” культури, цілковито незалежної від церковної свідомості. Звичайно, все зростаюча кількість іноземців у Москві та інших містах не могла не впливати і на релігійне середовище – тим більше, що в надрах церковної свідомості, після відходу старообрядців, приховано здійснювався рішучий відрив від церковно-політичної ідеології. Церковна свідомість мовби ставала оголеною однією своєю гранню –



тією, де раніше так полум'яніла мрія про “священну місію” держави. Історіософський агностицизм, що відкидав будь-які пророкування про кінець світу, звільняв думку від безплідних спекуляцій у лініях провіденціалізму. Розходження з питання про участь Церкви у справах Держави, різке загострення церковно-політичної ідеології у старообрядництві, яке швидко перейшло до твердження, що державна влада стала прислужницею Антихриста – все це вирівнювало церковну свідомість і готувало її до засвоєння розумувань достатньої самостійності. Коли засновується під Москвою Духовна Академія та створюється центр богословської та філософської освіти, Москва поступово починає звільнятися від південноруського впливу й віднаходить власний шлях.

4. До всього цього додається подія виняткової важливості – рішуче й повне “змирщення” державної влади, що завершується за Петра Великого. Трагічні обставини, за яких Петро став повновладним керманичем Росії, назавжди посяли в ньому недовіру до духівництва. Після смерті патріарха Адріана Петро вчинив опір виборам нового патріарха і заснував для Церкви так зване Синодальне управління, в якому царський чиновник поступово посів керівне становище. Російське самодержавство, ідеологію якого створювали, як ми бачили, церковні кола, після конфлікту Олексія Михайловича із патр. Никоном повністю вивільняється з-під впливу Церкви, а за Петра Великого стає абсолютним. Церква, таким чином, не тільки втратила свій вплив, а й сама підпала під владу царя – і поступово потрапила у вкрай принизливу, а для Церкви й небезпечну, залежність від верховної влади. Так стався остаточний розрив із попередньою церковною ідеологією; ця ідеологія була, втім, засвоєна державною владою, але одержала в ній новий змирщений сенс. Теократична ж мрія про “священне царство” згодом воскресла вже у вільній філософській думці. Водночас почався й інший процес – змирщення національної свідомості; ідея “святої Русі” стає риторичною формулою, національна свідомість надихається вже ідеалом “великої Росії”. Все це разом визначає новий стиль російської культури, що остаточно сформувався вже у XIX столітті.

Церковна ж свідомість, відходячи від церковно-політичної ідеї, спрямовує свою творчу силу на те, аби зрозуміти й життєво ствердити новий шлях церковної активності. Цей шлях веде “всерединою”, до зосередження на містичному боці Церкви – і звідси народжується те, що ми назвали “секуляризацією всередині

церковної свідомості". Ми маємо на увазі той дух свободи, який віє у двох напрямках церковної думки: з одного боку, Церква починає по-новому, вільно ставитися до держави, а з іншого боку, саме внаслідок цього, вона відкриває простір для церковної думки. Стосовно першого, слід визнати той характерний факт, що, незважаючи на рішучу внутрішню незгоду із церковною реформою, насильницьки здійсненою Петром Великим, церковні кола не вчинили все ж серйозного спротиву цій реформі – навіть віддалено не наблизившись до тієї сили духу, яким дещо раніше був розкол. Чому? Часто схильні пояснювати це сервілізмом вищого духовництва, що почасти і справедливо, та лише почасти: основна ж причина цього полягала в тому глибокому зламі у церковній свідомості, через який церковні кола почали вбачати в державній владі сторонню, чужу для себе царину. Секуляризація державної влади відповідала нині новій церковній свідомості, що підкорялася зовнішній владі саме тому, що вона зовнішня, духовно вже чужа. Царина Церкви є цариною внутрішнього життя, а ставлення до влади стосується периферії, а не сутності церковності.

5. Нам нема чого вдаватися тут до історичних подробиць цього процесу, зображення якого стосується історії російської Церкви, проте, аби наблизитися до розуміння цієї нової тональності у звучанні церковного начала, зупинимося на двох яскравих представниках російського церковного життя XVIII століття – св. Тихонові Задонському та старцеві Паїсії Величковському.

Св. Тихін Задонський (1724 – 1783) народився в бідній сім'ї псаломника в Новгородській губернії, 16-ти років він потрапив до Духовної семінарії, де виявив такі успіхи, що ще до повного закінчення ним курсу одержав доручення викладати грецьку мову в тій самій семінарії. У 34 роки Тихін стає монахом, і невдовзі його призначають ректором тієї самої семінарії, де почав також викладати філософію. У 37 років він став єпископом й одержав призначення до Воронежа, та за чотири з половиною роки вийшов на спокій і усамітнився в Задонському монастирі, де й мешкав до кінця життя.

За своєю натурою св. Тихін був схильний до відлюдництва та споглядального монашого життя, йому хотілося цілком віддалитися від життєвої марноти... Це не тільки особиста риса св. Тихона – це вже ознака часу. Поривання духу, робота релігійної свідомості вже жодним чином не пов'язуються з поточним історичним життям; не тільки немає жодних гордовитих мрій про "священне царство", але

церковна свідомість уже перебуває наче поза історією; заглиблюється в питання духовного життя *quand tême*. Це, однак, не означає байдужості, а лише знаменує свободу духу від гіпнозу життя. Весь світ уже сприймається настільки поза Церквою, що не тільки не виникає думки про їхнє “зрощування”, а, навпаки, християнин, що живе у світі, завжди повинен духовно віддалятися від нього. У цьому сенс та основна ідея визначного твору св. Тихона, що має дуже характерну назву: “Сокровище духовное, от мира собираемое”. Тут усе вже дихає новим настроєм; церковна свідомість не відвертається від світу, але й не зачаровується ним, не ставить питання, як краще світ облаштувати, але на кожному місці та у всіх подіях прагне подолати світ. Книга св. Тихона вчить церковних людей вмінню глибше бачити в зовнішніх подіях одвічні істини та звільнятися з полону марноти, захоплення навколишнім життям. “Адже є п’янство, – зазначає св. Тихін, – і не через вино, а коли чоловік впивається любов’ю світу сього, суєтними думками”. Все у зовнішньому світі символічне, все таємниче пов’язане із “духовним скарбом” або, навпаки, із “потаємною отрутою” в людині. Св. Тихін проникає у всі життєві прояви, аби негайно заглибитися в те, що вони символічно собою являють, і зануритися в потаємний сенс, що міститься у світі. Це є, за св. Тихоном, “євангельська християнська філософія”, надто відмінна від “зовнішнього любомудрія”. Це не спіритуалізація світу, але все ж за барвами світу, за його зовнішньою поверхнею слід шукати “справжнє” ядро подій. Тут уперше закладається основа для ідеї перевтілення життя через його містичне осмислення; по-новому тут сяє світло Церкви. Не освячення життя, а його перевтілення – така нова перспектива церковної свідомості. Водночас, через усю книгу св. Тихона проходить думка про необхідність і цінність “правильного та ретельного міркування”; дуже цікава в цьому плані настійлива вказівка св. Тихона на те, що “розум без освіти Божої – сліпий”, але при світлі Христовому розум стає видющим.

Була неодноразово висловлена думка<sup>14</sup>, що св. Тихін перебував під впливом німецького пієтизму, зокрема, Ардта (якого св. Тихін знав). Та справедливо було відзначено<sup>15</sup>, що у писаннях св. Тихона ми маємо “першу спробу живого богослов’я”, – його твори “оригінальні від початку і до кінця”<sup>16</sup>. Містика св. Тихона інколи наближається до західної (наприклад, у його живому та проникливому переживанні Страстей Господніх), але, по суті, вона вся світиться тим, що притаманне східнохристиянській містиці. Це було живе відчуття

світла Христового у світі; звідси надзвичайна яскравість великодніх переживань у св. Тихона. У всьому цьому вже відчувається свобода церковної свідомості від полону світу – це вже шлях духовного діяння у світі, шлях до перевтілення (а не освячення) світу. Цей перехід теократичної ідеї християнства від “освячення” історії та ідеї “священної місії” влади до проповіді перевтілення світу й виражає основну сутність того зламу в церковній свідомості, який уже повною мірою виявляється у внутрішньому розквіті сил у XVIII столітті.

6. Ще далі, ніж св. Тихін, іде старець Паїсій Величковський (1722 – 1794), з ім'ям якого пов'язана вся історія російського старчества, особливо славетної Оптиної пустині<sup>17</sup>. Не закінчивши Київської Академії, він в одвічних пошуках відповіді на духовні запити вдається до чернечого життя у Молдавських скитах, а звідти – рушає на Афон, де прилучається до споконвічної містичної традиції Афону. Вже тут він із надзвичайною старанністю вивчає писання св. Отців грецькою мовою й замислює перегляд старих слов'янських перекладів тих отців Церкви, які залишилися невідомими російським монастирям. У старцеві Паїсії формується справжній учений, що прискіплює працю з різноманітними рукописами; ця вчена сумлінність старця Паїсія – характерна риса його духовного ладу, в усьому надто тверезого, вдумливого і водночас глибокого. Навколо Паїсія збирається на Афоні величезна кількість спраглих його духовного керівництва монахів (до 700 осіб). Не маючи можливості налагодити на Афоні свою вчену і старчеську діяльність, Паїсій переїздить до Молдавії, де і залишається до кінця життя.

Надзвичайні вчені заслуги Паїсія якимось тьмяніють, однак, на тлі його виняткового впливу на відродження в Росії чернецтва. З великим педагогічним хистом Паїсій поєднував мудрість старця, світлий погляд на людину й тверде усвідомлення того, що найпершою справою кожної людини має бути облаштування її духовного життя. Від Паїсія численні його учні розселилися по всій Росії<sup>18</sup>. Ми не раз зустрінемось у подальшому викладі з головним місцем російського старчества – Оптиною пустинню – і саме її відродження наприкінці XVIII століття, що дало виняткові плоди у XIX столітті, пов'язане з учнями старця Паїсія. Те, що можна було б назвати “Оптінським” рухом у православ'ї XIX століття й що найтіснішим чином пов'язане з релігійною течією в російській філософії, є ще знаменнішим проявом основного зрушення в церковній свідомості. Найсуттєвіші

прояви цього позначилися на всіх галузях філософських досліджень, але, окрім цього, і на всьому релігійному русі Росії XIX століття. Теократична ідея Церкви остаточно усвідомлюється як ідея перевтілення через внутрішнє оновлення людини. Звільняючись остаточно від захоплення мрією про “священне царство”, церковна свідомість у своїх глибинах вивільняє всі творчі сили людини, зберігаючи її духовну цілісність. Російська філософська думка

XIX століття буде ще не раз, часто з трагічним надривом, вимучувати те, що вже сформулося у церковній свідомості XVIII століття, та завдяки тому, що в церковній свідомості відійшла в тінь церковно-політична спокуса – цим відкрився простір для “християнської філософії” в точному сенсі, тобто для філософії, натхненної християнством. Перший прояв цього зрушення надibuємо в Г.С. Сковороди.

7. Григорій Савич Сковорода (1722 – 1794) вартий уваги як перший філософ, у точному значенні цього слова, на Русі. Вивчення його філософської творчості цікаве й саме по собі, але ще цікавіше воно з історичної точки зору. Сковорода був би незрозумілим поза історичною перспективою, поза всією тією філософською культурою, яка складалася у Південній Русі завдяки Київській Академії. Поява Сковороди свідчить, що марно займалися в Академії вивченням західної думки – в оригінальній і самостійній системі Сковороди слід вбачати перші паростки того, що згодом розвивалось у російській релігійній душі, коли розумова енергія спрямовувалася на філософські питання. Сковорода був глибоко віруючою людиною, але водночас – надзвичайно вільним внутрішньо. У цій внутрішній свободі, у сміливих, часом зухвалих злетах думки, він ставав у опозицію до традиційних церковних учень, проте у своєму полум'яному устремлінні до істини не боявся нічого. У внутрішній рівновазі віри та розуму (не відокремлюючи їх одне від одного) Сковорода спирався на “алегоричний” метод витлумачення Святого Письма. І тут він був дуже сміливим, незрідка доходив до повного відторгнення буквального смислу Письма, в ім'я того тлумачення, яке уявлялося йому правильним. У якомусь сенсі він впадав тут у *circulus vitiosus*: власна думка заводила його так далеко, що він звертався до алегоричного тлумачення, аби лишитися в межах Біблійного Одкровення; в інших випадках алегоричне тлумачення слугувало йому джерелом натхнення. У ньому живе справжнє осяяння віри, він – містик у найкращому сенсі цього слова, але й розум його у

вільному натхненні не знає ніяких утисків, і риси раціоналізму часто притаманні йому.

Хоча Сковорода у своєму розвитку надзвичайно тісно пов'язаний із церковним життям України, однак він далеко виходить за її межі й за суттю своєю співзвучний загальноросійському духовному життю. У цьому – його загальноросійське значення, його законне місце у викладі російської філософії.

Релігійно-містичний світогляд Сковороди втілювався ним із подиву гідною безпосередністю в його житті. Його життя, справді, надзвичайно своєрідне – його називають інколи Сократом, бажаючи цим підкреслити його схожість із грецьким мудрецем. Утім, він і сам писав, що “замислив умом і зажадав волею бути Сократом на Русі”<sup>19</sup>. Особистість Сковороди можна зблизити також із Л. Толстим за його прагнення до спрощення, до життя серед народу, за його моралізм.

Сковорода народився в Полтавській губернії в сім'ї простого козака. Змалку він вирізнявся релігійністю, потягом до навчання і “твердістю духу”, як зазначає його біограф Ковалинський. У 16 років він вступає до Київської Академії, але навчання його було невдовзі перерване викликом до Петербурзької придворної капели (юнак Сковорода мав чудовий голос). За два роки він усе ж повернувся до Києва, де й закінчив Академію, маючи 28 років. Відмовившись від духовного чину, Сковорода вирушив як церковний хорист, з якимсь генералом Вишневським, що їхав із дипломатичним дорученням в Угорщину. Сковорода побував у Угорщині, Австрії, Польщі, Німеччині, Італії, часто подорожуючи пішки. Всюди, де було можливо, він уважно вивчав місцеве життя, відвідував лекції в університетах. За словами біографа, Сковорода досконало володів латиною та німецькою мовою, знав добре грецьку та єврейську. Освіченість Сковороди була вельми широкою; справедливо говорить про нього Ерн, автор найбільшої монографії про Сковороду<sup>20</sup>, що його знання античних авторів “було для Росії XVIII століття винятково досконалим”. Із стародавніх авторів Сковорода добре знав Платона, Аристотеля, Епікура, Філона, Плутарха, Сенеку; дуже уважно вивчав він також Отців Церкви (особливо Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Григорія Богослова). Важче сказати щось напевне про його знання європейської філософії<sup>21</sup>, але немає сумніву, що він знав багатьох авторів – із деякими з них він явно полемізує. Без перебільшення можна сказати, що філософська та богословська ерудиція Сковороди була, справді, дуже великою та ґрунтовною.

Однак, навіть за побіжного ознайомлення із творами Сковороди, відчувається його безсумнівна оригінальність – не в тому сенсі, що філософ не відчував жодних впливів, а в тому, що він завжди самотійно продумував свої ідеї (навіть якщо це були сторонні ідеї, що западали в його душу). Він був справжнім філософом<sup>22</sup>, у сорокарічному віці розпочавши виклад своєї системи, яка, взагалі, лишалася незмінною до кінця його життя.

Стиль Сковороди – дуже своєрідний і часто викликає утруднення в читача – втім, не треба перебільшувати ускладнення, як це робить Чижевський<sup>23</sup>. Сковорода – великий любитель символів, дуже схильний до антитез, але головна складність його творів пов'язана була з невідпрацьованістю російської філософської термінології – втім, багато зі створених ним термінів не втрималось у російській філософії<sup>24</sup>.

Звернімося знову до біографії Сковороди. Повернувшись з-за кордону (після майже трирічного перебування там), він посів місце вчителя у провінційному духовному училищі, але через дрібний конфлікт із церковним начальством (із приводу теорії поезії, яку викладав) мав кинути службу і стати приватним учителем у багатого поміщика. Проте незалежний характер, дещо різка його прямота призвели до того, що він змушений був полишити й це місце. Залишившись вільним, Сковорода поїхав до Москви, побував у Троїце-Сергіївській Лаврі, де йому пропонували місце викладача в Духовній Академії. Сковорода, однак, відхилив цю пропозицію й повернувся на південь, де його знову запросили до того самого поміщика, що й раніше. Тепер відносини склалися найсердечніше, і Сковорода чотири роки залишався на одному місці. У цей час, імовірно, він пережив якусь кризу, в якій остаточно ствердилася його релігійно-філософська позиція. До цього часу належать численні його поетичні твори (“Сад божественних пісень”), про які в нас буде нагода поговорити.

1759-го року Сковорода прийняв запрошення стати вчителем Харківського Колегіуму (заснованому 1727-го року). Тут Сковорода зустрів юнака М. І. Ковалинського, якого гаряче і глибоко полюбив на все життя. Цей своєрідний “духовний роман” наповнив життя Сковороди великою духовною радістю – до кінця життя він перебував у найніжніших стосунках зі своїм юним другом, який відповідав йому такою самою широкою любов'ю, а після смерті Сковороди написав прекрасну його біографію.

У Колегіумі Сковорода залишався недовго, втім, через якийсь час він знову туди повернувся, щоб опікуватися своїм юним другом. Його погляди, однак, знову призвели до переслідування, і 1765-го року Сковорода назавжди полишає службу. Із цього часу починається період “мандрівництва” – вже до кінця життя Сковорода не має постійного пристановища. “Що таке життя? – занотовує він, – це мандри: прокладаю собі шлях, не знаючи, куди йти, навіть йти”. У цих мандрах Сковорода подорожує із сумою на плечах (у ній завжди була Біблія єврейською мовою), по суті, як старець; інколи він подовгу гостює в численних друзів та прихильників, інколи покидає їх раптово. Його аскетизм набуває суворих форм, та тим ясніша в ньому духовна бадьорість. Багато часу Сковорода завжди присвячував молитві..

У роки мандрів розквітла філософська творчість Сковороди – саме у цей період написані всі його діалоги (всі його філософські твори скомпановані у діалогічній формі). Незадовго до смерті вирушив він до Орловської губернії, щоб побачитися зі своїм другом Ковалинським, якому й віддав усі свої рукописи. Повернувшись на південь, Сковорода через два місяці помер. На його могилі була викарбувана складена ним самим епітафія:

“Світ ловив мене, та не спіймав<sup>25</sup>”.

8. Переходячи до вивчення філософії Сковороди, вкажемо передусім на те, що досі немає загально визнаного її тлумачення. Зеленогорський<sup>26</sup> бачить у Сковороді перш за все мораліста і в світлі цього пояснює всю його систему. Ерн<sup>27</sup>, що написав єдину досі велику монографію про Сковороду, виходить у реконструкції його системи з антропологізму Сковороди. Нарешті, Чижевський у своїй узагальнюючій статті “Філософія Сковороди”<sup>28</sup> виходить з антиномізму у вченні Сковороди, з постійних антитез, що лежать в основі всіх його поглядів. Що стосується твердження Зеленогорського, то воно рішуче не відповідає тому, що постає із творів Сковороди – у них, звичайно, завжди наявна моральна проблематика, та, як ми надалі самі впевнимися, ця проблема зовсім не є центральною в його творчості. Чижевський, по суті, підміняє аналіз філософії Сковороди характеристикою його методу – сам Чижевський визнає, що антитези в Сковороди визначають лише метод його мислення<sup>29</sup>. Тільки в Ерна ми й знаходимо справжню спробу реконструювати систему Сковороди – і якщо ми не погоджуємося цілком із його



викладом, то це тому, що антропологізм Сковороди, сам по собі беззаперечний і навіть центральний для філософа, визначається все-таки більш загальною гносеологічною його позицією, яка, у свою чергу, визначається його релігійним сприйняттям світу й людини. Тому треба починати вивчення Сковороди з його релігійного світу, його релігійних ідей. Сковорода стає філософом, тому що його релігійні переживання вимагають цього – він рухається від християнської своєї свідомості до розуміння людини і світу. Взагалі Сковорода не знає жодних меж у рухові своєї думки; дух свободи набуває в нього характеру релігійного імперативу, а не буяння недовірливого розуму. Це усвідомлення свободи і є свідченням того, як далеко пішла внутрішньоцерковна секуляризація, що надихає розум на творчу діяльність – без ворожнечі або підозрливості до Церкви. Якщо особисте ставлення філософа до Церкви викликає інколи припущення, що Сковорода по суті пішов із Церкви<sup>30</sup>, то це не відповідає дійсності. Сковорода був вільним церковним мислителем, що відчував себе членом Церкви, але ревно зберігав свободу думки, – бо будь-який утиск неспокоїної думки видався йому відхиленням від церковної правди<sup>31</sup>. Про його почуття до Церкви свідчать усі без винятку його твори, мислення Сковороди ніколи не відривається від Біблії – і що далі зріє думка, то глибшим уявляється йому сенс біблійних оповідей. Про близькість його до конкретного церковного життя чи не надто промовисто говорить єдина фраза в одному з останніх його діалогів: “Скільки разів прив’язала мене до Бога таїна евхаристії”<sup>32</sup>. Але, зрозуміло, напружена, яскрава думка надто відокремлювала його від пересічного типу благочестя. Від учня його і друга Ковалинського ми знаємо про те, як часто Сковорода переживав духовне піднесення, свого роду екстаз. Сам Сковорода так пише про одне з таких містичних переживань своєму юному другові: “...я пішов прогулятися по саду. Перше відчуття, яке доторкнулося серця мого, була якась розкріпаченість, свобода, бадьорість... Я відчував всередині себе надзвичайний рух, який переповнив мене силою незрозумілою. Якийсь найсолодший миттєвий вилив заповнив мою душу, від чого все всередині в мене загорілося вогнем. Увесь світ зник переді мною, єдине почуття любові, спокою, вічності оживляло мене. Сльози полилися з очей моїх і пролили якусь розчулену гармонію в усе моє ество...” В іншому листі до Ковалинського він пише: “Багато хто питає, що робить Сковорода? Я про Господа радію, звеселяюся про Бога Спасителя

мого. Вічна мати – святиня – живить мою старість”. Достатньо вчитатися у твори Сковороди, аби впевнитися, що все це не риторика, не наслідування якогось містика, а щирі переживання. І якщо зближувати Сковороду з містиками, то не із західними (хоча, наприклад, із Анг. Силезієм є в нього дивна схожість)<sup>33</sup>, а зі східними.

Сковорода жив своєю вірою – і йому зовсім не притаманний острах розгубити віру на шляхах вільної думки. “Мудрування мертвих сердець, – зітхаючи, пише він, – заважають філософствувати во Христі<sup>34</sup>”.

В одному зі своїх віршів він пише:

Не хочу я наук нових, окрім здорового ума,  
Окрім *умностей Христових*, в коїх сладостна душа.  
... О, свобода! В тобі я почав мудрити...  
До тебе моя природа, в тебе хочу і померти.

Сковорода впевнено говорить, що “істина Господня, а не бісівська”<sup>35</sup>, тобто, хто в істині, той і в Бозі. Ця ідея (близька до нової філософії Мальбранша) дозволяє Сковороді відчувати язичництво так, як тоді не відчували його ніде (крім, звичайно, тих, хто стояв на лінії релятивізму), – для Сковороди язичництво містить у собі передчуття істини, повністю розкритої у Христі<sup>36</sup>. У вільному прагненні до проникнення в таїну буття Сковорода часто, здається, опиняється під владою того раціоналізуючого критицизму щодо Біблії, який уперше проявився в Спінози і надто посилено розвивається в Європі у XVIII столітті. Але схожість тут лише удавана, як ми побачимо згодом.

9. Із релігійної зосередженості та постійного занурення в молитву в Сковороди складається нове розуміння життя та світу, нове сприйняття людини – формується його вчення про шляхи пізнання. У світлі містичних переживань Сковороді настійливо видається, що “весь світ спить”<sup>37</sup>. У його піснях зустрічаємо багато суджень про таємниче життя світу, яке можна відчувати лише релігійно – Сковорода глибоко відчуває потаємну печаль, потаємні сльози у світі. Задовго до Шопенгауера, що так винятково відчував страждання світу (під впливом індуїзму), Сковорода постійно зупиняється на скорботі у світі.

О прелестний мир! Ти – океан, пучина,  
Ти мрак, вихрь, тоска, кручина...

І ще:

Мир сей являє вид благоліпний,  
 Но в нім таїться *черв неусипний*;  
 Горе ти, мире! Сміх мнє являєш,  
 Внутрі же душою *тайно ридаєш*.

Так, на ґрунті релігійного відчуття, виникає в Сковороди відчуження від світу – життя світу постає перед ним у подвійному вигляді. Реальність буття – різна на поверхні і в глибині, – звідси Сковорода приходить до центрального для його філософії гносеологічного дуалізму. Є пізнання, що ковзає поверхнею буття, а є пізнання “у Бозі” (у цьому пункті Сковорода знову наближається до Мальбранша)<sup>38</sup>. Втім, Сковорода наполягає на психологічному пріоритеті чуттєвого знання, від якого слід здійснитися до знання духовного. “Якщо хочеш про щось дізнатися в істині, – пише він, – роздивись спершу во плоті, тобто у зовнішності, і побачиш на ній сліди Божі, що викривають невідому і потаємну премудрість”<sup>39</sup>. Це вище знання, вбачання “слідів Божих” надається через осяяння духу, але воно підсильне всім, хто здатен відірватися від полону чуттєвості. “Якщо дух Божий (ввійшов у серце), – пише він, – якщо очі наші осяяні духом істини, то все тепер бачиш двоїсто, всі творіння в тебе розділені на дві частини... Коли ти новим оком узрів Бога, тоді все в Ньому побачиш, як у дзеркалі – все, що завжди було в Ньому, але чого ти не бачив ніколи”<sup>40</sup>. “Треба всюди бачити двоїсто”, – стверджує Сковорода<sup>41</sup>, – це означає взаємну незвідність, а отже, і незалежність чуттєвого та нечуттєвого знання.

Шлях до такого поглибленого споглядання має бути знайдений перш за все у ставленні до самого себе. Самопізнання, що відкриває в нас два “шари” буття, тобто під тілесно-психічними переживаннями висвітлює духовне життя, дозволяє все побачити у двоїстості буття. Гносеологія тут переходить у вчення про двоїстість самого буття, – що ми побачимо надалі в антропології та метафізиці Сковороди. Тому самопізнання є початком мудрості: “не змірявши себе передусім, – зауважує Сковорода, – яку користь матимеш від знання міри в інших істотах?” “Хто може дізнатися про плани в земних і небесних... матеріалів, якщо спершу не зміг роздивитися у плоті своїй?”<sup>42</sup> “Всіх наук сім’я сховане всередині людини, – стверджує Сковорода<sup>43</sup>. “Тіло моє, знаю я, на вічнім плані засноване, – пише він, – ти бачиш в собі одне земне тіло, але не бачиш тіла духовного”<sup>44</sup>. Ця теза звучить

достеменно в душі платонізму, тобто визнання “світу ідей”, що “подвоюють” буття. Однак Сковорода має схильність до містичного витлумачення того, що відкривається “духовному оку” (“пізнати себе і зрозуміти Бога – один труд”). Проте такий висновок був би надто покvapливим; часте ототожнення “істинної” людини (що відкривається в нас у духовному віданні) і Христа пов’язане у Сковороди з такою, наприклад, думкою: “Коли добре себе пізнаєш, єдиним зором знаєш і Христа”<sup>45</sup>. До аналізу цілої цієї теми ми повернемося пізніше.

10. Від гносеології у Сковороди слід іти передусім до антропології. Проблема людини, її суті та долі, сенсу її життя стояла в самому фокусі його роздумів. Основне поняття, яке всебічно аналізує він у своєму вченні про людину, є поняття серця, і тут Сковорода більше, ніж будь-хто, залишається на ґрунті біблійного вчення про серце<sup>46</sup>. Центральним і суттєвим у людині, на думку Сковороди, є її серце. “Всяк є те, яке є серце в нім, – каже він, – усьому в людині глава є серце – воно і є істинна людина”<sup>47</sup>. Серце є основою людини, “всі наші члени мають у серці свою сутність”<sup>48</sup>. Сковорода йде навіть далі: “Вся зовнішність у людині є не що інше, як *маска*, що прикриває кожний член, затаєний у серці, ніби в сімі”<sup>49</sup>. Це дещо нагадує окультні вчення, але не слід забувати, що, згідно з принципом “бачити все двоїсто”, Сковорода вчить, що “єсть тіло земляне і єсть тіло духовне, тайне, сокровенне, вічне”, і, відповідно, є й два серця. Саме про “духовне” серце й говорить Сковорода, що воно є “безодня, котра все обіймає і містить”, її ж ніщо вмістити не може. Наведемо з численних висловлювань із цього питання в Сковороди ще одну тезу: “Що єсть серце, коли не душа? Що єсть душа, коли не бездонна думок безодня? Що єсть мисль, коли не корінь, сім’я і зерно всієї нашої плоті-крові, і всієї іншої зовнішності?” “Мисль єсть таємна пружина всієї нашої тілесної машини”<sup>50</sup>.

Все це є своєрідна метафізика людини, надзвичайно близька до біблійної антропології із безсумнівним відлунням антропології Філона<sup>51</sup>, але наближена й до тих вчень XVIII століття, які завершилися побудовою поняття “безсвідомої” сфери в людині<sup>52</sup>. Сковорода тут – дослідник природи людини, хоча в різних його твердженнях можна віднайти відгуки й інших мислителів. Так, у Сковороди є відлуння платонівської антропології – зокрема, вчення про “еротичну” природу наших прагнень. “Не любить серце, не бачивши краси”, – зауважує в одному місці Сковорода<sup>53</sup>. До цієї історичної формули приєднується вчення, що лягло в основу етики

Сковороди, – що ми любимо у своїй глибині лише те, що нам “споріднене” – у дотриманні “таємно писаного закону ества людини” полягає, як побачимо згодом, етика Сковороди, дуже наближена до принципу стоїків “жити згідно з природою”.

Проте в антропології Сковороди є мотиви, що віддаляють його від першопочаткової біблійної бази. Характеризуючи “серце”, Сковорода використовує поняття, що ввійшло у вжиток (у містичній, а згодом – у загальній літературі) від Мейстера Екгардта – а саме, поняття “іскри Божої”, “захованої в людині”<sup>54</sup>. В антропології та онтології цього мислителя це не була така собі *manière de parler*, а пов’язане з усім його вченням про буття, із тим *Seinsmonismus*, який приховував у собі риси, згубні для богослов’я Екгардта<sup>55</sup>. Сковорода стверджує далі, що в людині є не тільки “іскра Божа” (“*Funklein*” М. Екгардта), а “таїться Дух Божий”. Ще у першій діалозі “Нарцис” він стверджує, що емпірична людина є “тінь” і “сон” “істинної” людини. У кожній людині “таїться Дух Божий”, “божественна сила” – і часто під час читання Сковороди здається, що “істинна” людина (яку ми всі містимо у своїй глибині) “єдина” у всіх людях, як єдина “ідея” людини стосовно багатьох окремих людей. Якби це тлумачення – для якого є досить підстав у Сковороди – було достовірним, це означало би феноменальність індивідуального людського буття. Те справжнє, “істинне”, що є “сутністю” будь-якої людини, будучи єдиним для всіх, позбавляло б індивідуальність будь-якого сенсу за межами феноменальної царини. “Істинна людина (до якої ми всі наближаємось у духовному нашому зорі) одна в усіх нас і в кожному ціла”, – говорить Сковорода<sup>56</sup>.

Все це має бути належним чином розтлумачене, аби не піддатися вже спокусі в антропології Сковороди побачити ухил у бік пантеїзму. Тим часом Сковорода зовсім не вчить, що Бог є “субстанцією” в кожній людині. Наведені вище слова стосуються втіленого та олюденного Сина Божого – Логоса. Логос індивідуальний у своєму людському бутті, але водночас Він “вселюдина”. “Істинна людина” у кожному з нас є запорукою нашої індивідуальності, але вона невідокремлювана вже від “небесної людини” – від Господа. Сковорода, проте, майже не вдається до аналізу, як співвідносяться між собою індивідуальне та вселюдське в тому, що є “істинною людиною” в кожному з нас. Коли Сковорода торкався, особливо в останніх діалогах, проблеми зла (див. про це далі), він переконливо вчив, що в глибині кожної людини є “Царство Боже” та “царство

зла". "Сії два царства, – пише він, – в кожній людині створюють вічну боротьбу"<sup>57</sup>. Але й це не дозволяє виключити момент індивідуальності з поняття "істинної людини", бо кожен, "прилучаючись" до єдиного Царства Божого, може піти з нього у "царство зла", чим ствердить надемпіричну стійкість індивідуального начала. Це слід мати на увазі, аби правильно витлумачити таку, наприклад, формулу Сковороди: "Древо життя знаходиться посеред нашої плоті"<sup>58</sup>. "Древо життя" – це Господь Ісус Христос; боговтілення пов'язує все людство з Богом, і тому після Боговтілення "істинна людина" "єдина в усіх і ціла в кожному". Господь не розділяється, хоча Він у всіх, Він залишається "цілим" у кожному і водночас Він – у всіх. Сковорода підходить тут до найскладнішої проблеми не тільки антропології, а й метафізики – про співвідношення індивідуального та універсального моментів у бутті, – проте він лише наближається, але не вирішує проблеми. Однак, якщо виходити з прийнятого нами тлумачення антропології Сковороди, зникають будь-які підозри про те, що думка його заходила в антропології в глухий кут пантеїзму. Суттєва двоїстість в людині проходить, за Сковородою, крізь усю її індивідуальність, тобто вписується в межі індивідуальності; індивідуальність не є реальністю тільки в суто емпіричному плані, а зберігає свою силу і поза його межами.

11. Звернімося тепер до метафізики Сковороди. Тут він також захищає дуалізм, але привид пантеїзму набуває тут визначенішого характеру "Весь світ, – пише Сковорода, – складається з двох натур: одна, що ми її бачимо, – твар, інша, якої ми не бачимо – Бог; Бог всю твар просякає і містить." І в іншому місці читаємо: "Бог є буття всьому: у дереві Він є істинним деревом, у траві – травою... у тілі нашому тлінному є нове тіло... Він є в усьому..."<sup>59</sup>. Бог є "підмурівок і вічний план нашої плоті"<sup>60</sup>, є "дві натури в усьому – божественна та тілесна"<sup>61</sup>, тому "ніщо загинути не може, а все є вічним у своєму початку та існує неушкоджено"<sup>62</sup>. Як усе це нагадує Мейстера Екгардта! І як це впритул уже наближається до пантеїзму (у формі, настільки звичній для містиків). Ув одному місці Сковорода прямо ототожнює поняття природи та Бога<sup>63</sup>, – і тут думка Сковороди надзвичайно наближена до віталістичної космології стоїків.

Незважаючи на низку тверджень, що дають достатньо приводів для трактування метафізики Сковороди в термінах пантеїзму, все ж було б великою помилкою приставати на таку позицію. Сковорода набагато, по суті, ближчий до оказіоналізму (типу Мальбранша). Бог

є джерело будь-якої сили в бутті, Він є “потаємна пружина всього”<sup>64</sup>. Якщо зважити на це, тоді набуває належного змісту безсумнівний у Сквороди момент акосмізму, низька поцінованість емпіричної реальності, що є лише “тінню” істинного буття. Тим наполегливіше у Сквороди провадиться думка про присутність і дієвість Бога у світі. Це не спіритуалізм – бо і тілесне буття, вся природа, яку ми спостерігаємо, не є привидом, але емпірична реальність уся “утримується” і приводиться в рух Богом. “Бог є вічний глава і таємний закон у тварях”, Він є “дерево життя”, а все інше – “тінь”<sup>65</sup>.

Ув одному з останніх діалогів Сквороди висловлює свій метафізичний дуалізм у платонівських термінах і навіть схиляється до думки про вічність матерії<sup>66</sup>, що призводить до усунення ідеї творення. Це було пов’язане з новим ученням Сквороди про внутрішню єдність добра і зла – ми нижче звернемося до аналізу цього вчення й тоді повернемося до оцінки метафізики Сквороди у цій її частині.

Чижевський та Ерн обидва наполегливо стверджують, що характерною особливістю метафізики Сквороди, є символізм. Проте слід відрізнити символізм як манеру мислити, як образність у мисленні, від символізму в онтологічному сенсі. У Сквороди є і те, й те, але онтологічний символізм (особливо у вченні про Біблію як особливий світ) усе-таки в нього неглибокий, не пов’язаний із суттю його метафізики.

## 12. Нам лишається торкнутися етики Сквороди.

У світогляді Сквороди, в його житті питання моралі посідають настільки значне місце, що, як ми бачили, його інколи схильні вважати переважно моралістом. Якщо це і не відповідає дійсності, оскільки моральні роздуми у Сквороди жодним чином не притлумлювали його філософської творчості, то все ж не можна не відчуті в нього справжнього морального пафосу, постійної моральної серйозності. Можливо, той гносеологічний дуалізм, який, на нашу думку, позначав усю систему Сквороди, сам походив од притаманного йому морального відштовхування від порожнечі зовнішнього життя й потягу до глибшого та духовнішого його типу. Але для такого зведення творчості Сквороди до моральних коренів підстав немає, – з іншого боку, ніяк не можна відкидати те, що моральні погляди Сквороди визначалися його антропологією та метафізикою, а не навпаки. Якщо моральний підхід до проблем світу міг психологічно визначати творчість Сквороди, то хіба що тільки на початковій її

стадії. Етика Сковороди є не етикою творчості, а етикою підкорення “таємним” законам нашого духу. Це, звичайно, не квієтизм, та все ж моральне піднесення не стільки рухає людину вперед, скільки визначає боротьбу із самим собою. У людині живе потаємне “керівництво блаженної натури”, і “треба тільки не заважати премудрості, що живе в нас”<sup>67</sup>. Моральний шлях людини, внутрішній її устрій має сприяти торжеству містичної сили, яка живе в людині, – а емпіричні сили в людині (воля в першу чергу) тому й заважають моральному зростанню, що вони постійно заплутують людину. “Не звинувачуйте світ – безневинний сей мрець”, – каже Сковорода, – корінь гріховності міститься в самій людині і в сатані. Тому моральне зростання і є боротьба нашого серця, духовного начала в людині з емпіричними її порухами. “Воля, несите пекло! – вигукує Сковорода, – все тобі отрута, всім ти отрута”<sup>68</sup>; “всяк, ожививши свою волю, ворог є Божій волі і не може увійти в Царство Боже”<sup>69</sup>.

Є в глибині кожної людини таємний закон її зростання – треба тому, перш за все, “знайти самого себе”. Всі страждання й муки, крізь які проходить людина, впливають тільки з того, що вона живе у незгоді з тим, задля чого створена. “Яке страждання, – говорить Сковорода, – трудиться у неспорідненій справі”. Поняття “спорідненості”, або слідування своєму покликанию стає центральним в етиці Сковороди: “Природа і спорідненість, – каже він, – означають вроджене Боже благословення, таємний Його закон, що всю твар скеровує”<sup>70</sup>. Треба “щонайперше знайти у собі іскру істини Божої, а вона, освятивши нашу пітьму, відішле нас до священного Силоама”<sup>71</sup>, тобто очистити нас.

Сковорода дуже гостро й чітко відчував сили, які прикріплюють нас до емпіричного світу й заважають нам здійнятися до вічної правди. Одного разу (під кінець життя) в нього вирвалися такі слова: “О Отче мій! Важко вирвати серце з глейкої стихійності світу!”<sup>72</sup> Полон світу не є, однак, тільки слабкістю нашої чуттєвості, що прикріплює нас до світу – це факт складніший і глибший. Він пов’язаний із реальністю зла, що обплутує людину з усіх боків, у світі. Із тугою й мукою відчував Сковорода це царство зла: “Хай не спалить мене безодня мирська”, – молиться він<sup>73</sup>. Але що далі, то більше замислювався Сковорода над проблемою реальності зла. І якщо він спочатку висловлював думку, що “задля того нам навіоється пітьма, щоби відкрилося світло”<sup>74</sup>, – то це вчення про таємне сполучення добра зі злом під кінець переходить у вчення про те, що



гостра непримиренність зла із добром є факт, що стосується лише емпіричної сфери, – інакше кажучи, що відмінність між добром і злом за межами емпірії стирається. “Знаєш, – пише він, – що є змій, – знай, що він же і Бог є”<sup>75</sup>. Ця неочікувана формула, настільки наближена до однієї з гілок стародавнього гностицизму, розвивається в Сковороди в цілу теорію. “Змій тільки тоді шкідливий, коли по землі плазує”, тобто коли він лишається у царині емпірії: “ми плазуємо по землі” (тобто, грузнемо у мирській неправді), “як малюки, а за нами плазує змій”. Але якщо ми “піднесемо” його, “тоді виявиться рятівна сила його”<sup>76</sup>. Подолання зла дається, таким чином, через подолання емпіричного його боку: “якщо будемо весь час бачити в змієві саму злість і плоть, не полищить він уражати нас”. Не тільки в тому зміст цього вчення, що зло відкривається нам як шлях до добра, – але і в деякій тотожності їх. “Сії дві половини, – пише тут-таки Сковорода<sup>77</sup>, – складають єдине; Господь сотворив смерть і життя, добро і зло, злидні та багатство і зліпив їх в одне”. Інакше кажучи, – двоїстість у світі емпіричному не простягається далі емпірії, але, аби у злі відкрилася “рятівна сила”, треба вийти з-під влади емпірії, тобто духовно її подолати. Це є шлях переображення (як і зветься останній розділ у цьому діалозі): “намагайся, – говорить Сковорода, – щоб із твоєї облудної землі сйянула правда Бога”, щоб у глибині емпірії розкрився вічний бік її, – тримаючись за неї, ми звільнимся від облуди емпіричного **буття** і, отже, станемо на шлях переображення... Таким чином, зло є беззаперечна реальність у межах світу, але сам світ примарний у своїй нинішній сутності. Етичний дуалізм долається через переображення видимого в невидиме, тварного в божественне. Сковороді був притаманний своєрідний містичний оптимізм, оберненість до прихованого у світі світла, прагнення до узріння цього світла в пітьмі, до переображення життя. “Не люблю я життя, закарбованого смертю!”, – вигукнув одного разу Сковорода і тут-таки додав: “воно саме (тобто життя емпіричне) є смерть”<sup>78</sup>. Сковороді не потрібний, завдає страждань цей світ, якщо він не переображений – душа шукає цього переображення, яке навіть у його передчутті додає сил нашому духові. “Облиш увесь свій фізичний гній (тобто емпірію, закарбовану смертю), – закликає Сковорода<sup>79</sup>, – а сам переходь від землі до неба..., від тлінного світу у світ першородний...” “Не потрібне мені це сонце (що ми бачимо), – я йду до сонця кращого... воно насичує й усолоджує мене самого, мій центр, мою серцеву безодню, що нічим видимим та відчутним на

дотик не вловлюється...” “О Боже серця мого! Частина моя найсолодша! Ти єси таїна моя, вся плоть є прихисток і покрив Твій!..”

Закінчуючи виклад етики Сковороди, вкажемо ще, що все XVIII століття з його суцільною зверненістю до історичної емпірії уявляється Сковороді здрібнілим і ницим. Ідея зовнішнього прогресу, ідея зовнішньої рівності чужа для нього, незрідка він іронізує з цього приводу. Ось одне з таких місць: “ми зміряли море, землю, повітря та небеса; ми потурбували надра земні заради металів, знайшли незліченну кількість світів, будуємо незрозумілі машини... День по дні нові досліди та дивні винаходи. Чого тільки ми не вміємо, чого не можемо! Але в тому й лихо, що при всьому тому чогось величного не вистачає”<sup>80</sup>.

13. Із усього сказаного впливає внутрішня цілісність і безсумнівна самостійність філософії Сковороди. Це – філософія містицизму, котра виходить із твердого відчуття, що сутність буття перебуває поза межами чуттєвої реальності. Хоча Сковорода не оголошує примарним емпіричне буття, все ж закритий бік буття настільки відсуває в тінь емпіричну царину, що виявляється сильний ухил у бік містицизму. Це саме містицизм, тому що “справжнє” буття відкривається нашому духові лише “у Христі”. Не можна говорити про чистий феноменалізм Сковороди – чуттєве буття для нього є лише “тінь”, послаблена, несамостійна реальність. Однак “плоть” може опиратися духові, що засвідчує її реальність.

Що ж стосується містичної метафізики Сковороди, то вона залишається в нього незакінченою – головним чином внаслідок нерозв’язаності питання про співвідношення універсального та індивідуального моментів у “справжньому” бутті. Будучи теїстом, він незрідка впритул підходить до пантеїзму; мріючи про перевтілення особистості, він змальовує такий шлях до цього, в якому саме джерело індивідуальності починає втрачати психологічну тривкість. Водночас Сковорода продовжує твердо дотримуватися християнської метафізики, яка залишається вихідною основою його шукань. Сила Сковороди, ціннісний бік його творчості, полягають у подоланні емпіризму, у розкритті неповноти й неправди чуттєвого буття. У цьому негативному моменті Сковорода твердо спирається на християнство, на те натхнення, яким його надихає Біблія. Біблія саме надихає Сковороду – тому різноманітні критичні зауваження його, спрямовані проти буквального тлумачення Біблії та наполегливе запровадження ним алегоричного її трактування беззастережно чужі раціоналістичній критиці Біблії, що знайшла своє

яскраве втілення у XVIII столітті на Заході. Повторюємо – Біблія надихає Сковороду; це вона потоншує для нього розуміння буття і вводить його у дослідження “справжнього” буття. Сковорода від християнства йде до філософії, – але не відходячи від християнства, а лише ступаючи на шлях вільного мислення. Було б історично несправедливим забувати про те, що Сковорода, відриваючись від чуттєвого буття й поринаючи у вивчення “справжнього” світу, рухається вперед як дослідник. Його сміливі побудови щодо того, що розпад буття на протилежності (добра і зла, життя і смерті тощо) справедливі лише для емпіричної царини й не є ознакою метафізичного дуалізму, інакше кажучи, емпіричні антиномії “знімаються” у містичній царині – все це є саме дослідження Сковороди, а не якесь безапеляційне твердження.

Філософія Сковороди, беззаперечно, була продуктом його особистої творчості, та це зовсім не заперечує можливості низки впливів на нього. За нинішнього стану матеріалів абсолютно неможливо у цьому аспекті будь-що категорично стверджувати; тим важливіше, як нам видається, вказати на надзвичайну близькість побудов Сковороди до системи Мальбранша. Тільки у Сковороди й манера викладу інша, та й ідея Логоса не постає з такою ясністю в центрі системи, як це ми подибуємо в Мальбранша. Відторгнення чуттєвого буття в обох філософів визначається зовсім різними мотивами – Сковорода мислить біблійно, Мальбранш усюди раціоналіст. А проте, близькість побудов в обох філософів часто просто дивовижна.

Сковорода був твердий у вільній своїй творчості, але рішуче чужий будь-якому бунту: навпаки, ним володіє впевненість, що він у своїх пошуках істини лишається із Христом, бо “істина Господня, а не бісова”. Сковорода ніколи не відривається від Церкви, але він ніколи і не боїться йти шляхом вільної думки. В історії вітчизняної філософії Сковороди належить, таким чином, одне з чільних місць як першому представникові релігійної філософії. Водночас в особі Сковороди ми стикаємось із беззаперечним фактом внутрішньо-церковної секуляризації думки. Ось до кого, справді, можна застосувати середньовічну формулу про *fides quarens intellectum*.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Найбільше вказівок про це можна знайти у книзі прот. *Флоровського* “Пути русского богословия”, розділи II – IV.

<sup>2</sup> Див. про це особливо книгу *Архангельського* "Очерки из истории западнорусской литературы XVI – XVII вв."

<sup>3</sup> 1599 року відбувся у Вільні навіть з'їзд православних та кальвіністів для об'єднання у боротьбі з католицизмом. Див. про цей рух у *Флоровського*. Стор. 36 і далі.

<sup>4</sup> Див. у *Флоровського*. Стор. 43 і далі, в *Чижевського*. *Філософія в Україні* (2-е видання), стор. 57.

<sup>5</sup> Припущення *Щурата* (Українські матеріали з історії філософії. Львів, 1908), що Петро Могила навчався у вчителя Декарта Varon, позбавлене будь-яких підстав. (Див. *Чижевський*, *Ibid.*, стор. 74, прим. 24).

<sup>6</sup> Див. Про це в *Чижевського*. Розд. VI.

<sup>7</sup> На кшталт, напр., *Opustotius philosophiae* (1745 – 47), *Інокентія Гізеля* та інші підручники.

<sup>8</sup> Ось ця заява: "Хоча ми поважаємо всіх філософів, а передусім Аристотеля(!), однак... прагнучи пізнати чисту істину, не покладаємося на будь-чий слова. Філософії властиво більше довіряти розуму, ніж авторитету.. Істина відкрита для всіх, вона не вичерпана, багато що залишилось і для прийдешніх поколінь". Див. *Архангельський*. *Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. 1882.*

<sup>9</sup> Див. доречні зауваження з цього приводу в *Чижевського*. Стор. 59.

<sup>10</sup> Найповніше картина цього руху змальована в *Шляпкіна*. Св. Дмитрий Ростовский и его время. 1891.

<sup>11</sup> Див. звідну роботу *С.Ф. Платонова*. Москва и Запад. 1926; також фундаментальне дослідження *Олексія Веселовського*, "Западное влияние в новой русской литературе", 4-е видання. 1910.

<sup>12</sup> Шляпкін. *Ibid.*, стор. 67.

<sup>13</sup> *Ibid.*, стор. 78.

<sup>14</sup> Напр., *Флоровський*. *Op. Cit.*, стор. 123.

<sup>15</sup> *Ibid.*, стор. 125.

<sup>16</sup> Відгук архієп. *Філарета Чернігівського* в його "Истории русской церкви".

<sup>17</sup> Див. про нього докладну працю прот. *С. Четверикова*. Старець Паисий Величковский. Вид. I – II. Печери, 1938 (та сама книга повнішим виданням вийшла румунською мовою).

<sup>18</sup> Див. подробиці у 2-му виданні книги прот. *С. Четверикова*.

<sup>19</sup> Цитую за статтею *Зеленогорського* (Філософія Сковороди. Вопросы философии и психологии, №23).

<sup>20</sup> *Ерн.* Сковорода. Стор. 62.

<sup>21</sup> Див. докладніше про це у книзі *Чижевського*, "Філософія на Україні". Розд. VII.

<sup>22</sup> *Шпет* (Начерк. Стор. 69–70) зверхньо заперечує той факт, що Сковорода був філософом, стверджуючи: "У творах Сковороди я знаходжу гранично мінімальну кількість філософії". Але Шпет, який написав чудове дослідження з історії російської філософії, взагалі відкидає філософічність

думки майже в усіх російських мислителів. Шпет – фанатичний послідовник Гуссерля, і філософічне в його розумінні лише те, що відповідає погляду Гуссерля на філософію.

<sup>23</sup> У своїй цінній статті “Філософія Сквороди”. (Путь, № 19).

<sup>24</sup> Це стосується і філософської термінології, створеної Радішевим.

<sup>25</sup> Література про Сквороду велика, але його філософські твори все ще недостатньо вивчені. Огляд української літератури про Сквороду див. у книзі *Чижевського* “Філософія на Україні”. З російських праць найціннішими є монографія *Ерна* (Скворода. Москва, 1912. Стор. 342); див. також статті *Зеленогорського* про Сквороду (Вопросы философии и психологии, №№ 23, 24), також різноманітні праці *Чижевського*.

<sup>26</sup> Цитов. стаття. Стор. 197.

<sup>27</sup> *Ерн*. Op. cit., стор. 214 і далі.

<sup>28</sup> *Чижевський* (стаття у Путі, № 19. Стор. 34 і далі).

<sup>29</sup> Цитов. стаття. Стор. 28, 29.

<sup>30</sup> Такою є, напр., точка зору *Ерна* (Скворода. Стор. 325: “Принципово не ворогуючи із Церквою, Скворода, одначе, перебуває в якійсь глухій, неусвідомленій опозиції до неї”). Видавець творів Сквороди Бонч-Бруевич іде далі і, засновуючись на окремих висловах Сквороди, хоче представити його близьким до сектанства.

<sup>31</sup> Звідси іноді в Сквороди різкі вислови проти “шкільних богословів”, глузування з “монашеського маскараду” і т. ін.

<sup>32</sup> Тв., стор. 445 (цитую всюди за виданням Бонч-Бруевича).

<sup>33</sup> Див. про це спеціальну працю *Чижевського* “Скворода и немецкая мистика”. Труды Рус. науч. инст. у Празі, 1929.

<sup>34</sup> Тв., стор. 313.

<sup>35</sup> Тв., стор. 328.

<sup>36</sup> Див. особливо тв., стор. 355. Упевненість ця часто виголошується Сквородою.

<sup>37</sup> Ця думка дуже часто зустрічається у Сквороди. Див. найранніший його твір та останній діалог (Тв., стор. 51 та 250, passim).

<sup>38</sup> Немає, однак, жодних підстав стверджувати, що Скворода був знайомий із Мальбраншем, хоча із сучасною йому французькою філософською літературою він був обізнаний, як це впливає з його побіжних критичних зауважень про дух його століття.

<sup>39</sup> Тв., стор. 309.

<sup>40</sup> Тв., стор. 96.

<sup>41</sup> Ibid., стор. 199.

<sup>42</sup> Ibid., стор. 88.

<sup>43</sup> Ibid., стор. 257.

<sup>44</sup> Ibid., стор. 89, 91.

<sup>45</sup> Тв., стор. 131.

<sup>46</sup> Біблійна психологія проаналізована, наскільки мені відомо, лише у старій, але досі єдиній праці *Delitch*. System d. biblischen Psychologie, 1856

(у мене під рукою англійський переклад Edinbourg, 1875). Див. також 1-й розділ у книзі *Wheeler Robonson. The Christian doctrin of Man.*

<sup>47</sup> Тв., стор. 238.

<sup>48</sup> Ibid., стор. 94.

<sup>49</sup> Ibid., стор. 171.

<sup>50</sup> Тв., стор. 238–239.

<sup>51</sup> Див. детальний аналіз антропології Філона в монографії *Helmuth Schmidt* (1933).

<sup>52</sup> Див. зауваження Чижевського на цю тему, “Философия Сковороды”. Стор. 44.

<sup>53</sup> Тв., стор. 75.

<sup>54</sup> Ibid., стор. 75.

<sup>55</sup> Див. про це нещодавнє дослідження *Ebbing* про Мейстера Екгардта.

<sup>56</sup> Тв., стор. 112.

<sup>57</sup> Ibid., стор. 417.

<sup>58</sup> Тв., стор. 442.

<sup>59</sup> Ibid., стор. 86, 63.

<sup>60</sup> Ibid., стор. 90.

<sup>61</sup> Ibid., стор. 243.

<sup>62</sup> Ibid., стор. 244.

<sup>63</sup> Ibid., стор. 245.

<sup>64</sup> Ibid., стор. 331.

<sup>65</sup> Ibid., стор. 320.

<sup>66</sup> Ibid., стор. 507.

<sup>67</sup> Тв., стор. 354, 364.

<sup>68</sup> Ibid., стор. 454.

<sup>69</sup> Ibid., стор. 449.

<sup>70</sup> Ibid., стор. 339.

<sup>71</sup> Ibid., стор. 237.

<sup>72</sup> Ibid., стор. 499.

<sup>73</sup> Ibid., стор. 434.

<sup>74</sup> Ibid., стор. 286.

<sup>75</sup> Тв., стор. 512.

<sup>76</sup> Ibid., стор. 512–513.

<sup>77</sup> Ibid., стор. 520.

<sup>78</sup> Ibid., стор. 193.

<sup>79</sup> Ibid., стор. 406.

<sup>80</sup> Ibid., стор. 224.

Світлана КУЗЬМІНА

**ФІЛОСОФІЯ ВИХОВАННЯ  
ВАСИЛЯ ЗЕНЬКОВСЬКОГО І  
КИЇВСЬКА АКАДЕМІЧНА ТРАДИЦІЯ  
XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.**

У сучасній філософській періодиці можна зустріти думку про «вражаючу індивідуальність» вітчизняної філософії, як совєтської, так і дореволюційної, до теми освіти. Винятком, що лише підтверджує це правило, називають творчість С. Гессена – «мабуть, чи не єдиного вітчизняного мислителя XX ст., який систематично працював над філософськими аспектами освіти й розвивав ідею педагогіки як «прикладної філософії»<sup>1</sup>. Водночас зазначається і наскрізна просякнутість філософсько-педагогічних розробок С. Гессена «німецькою філософською ідеологією освіти», що є цілком закономірним, адже їхній автор, навчаючись у Гейдельберзькому і Фрейбурзькому університетах (1905 – 1909 рр.), ґрунтовно засвоїв філософію баденської та марбурзької шкіл неокантіанства<sup>2</sup>. Втім, у вітчизняній історії філософії є ще одна постать, якій віддається пріоритет «першопроходця» в галузі філософії виховання й освіти. Це Василь Зеньковський. Чи спричинив появу філософсько-педагогічних праць цього мислителя винятково той самий європейський вплив, чи вони все ж таки виникли як наслідок органічного розвитку вітчизняної філософської і педагогічної думки?

Історики педагогіки (Є. Осовський, В. Мальцева, В. Кларін, В. Петров, О. Сухомлинська, О. Кірдяшова та ін.) у своїх дослідженнях спадщини В. Зеньковського виокремлюють, якщо узагальнити, принаймні два потужні джерела, що живили його творчість<sup>3</sup>. Перше з них – європейська філософська культура з її постійною зацікавленістю педагогічними проблемами. Ерудованість, яку демонструє мислитель у своїх філософсько-педагогічних працях, вражає. До аналізу проблем виховання й освіти він залучає філософські,

естетичні, психологічні ідеї як європейських класиків (Платона, Арістотеля, Лейбніца, Ж.-Ж. Руссо, І.Г. Фіхте-молодшого, І. Гербарта, Ф. Шиллера, Дж. Ст. Мілля, Г. Спенсера та ін.), так і новітніх дослідників (В. Дільтея, П. Наторпа, А. Бергсона, В. Джеймса, Е. Меймана, Г. Мюнстерберга, З. Фрейда, Дж. Дьюї, В. Вундта, Г. Ріккерта, Й. Фолькельта, Ж. Гюйо, Дж. Болдвина та ін.). Другим джерелом, що живило філософсько-педагогічну думку В. Зеньковського, була російська релігійна філософія. В ній увагу мислителя привертало побудови Вол. Соловйова, Л. Лопатіна, С. Булгакова, М. Бердяєва, М. Лосського, Б. Вишеславцева, які, до речі, не залишили спеціальних праць із проблематики виховання й освіти. Поповнюючи цю нестачу, В. Зеньковський знаходив підтримку своєму педагогічному натхненню в «інтуїціях» і основних ідеях К. Ушинського, з вдячністю згадував книжки педагога С. Рачинського. «Поza цима двома іменами, – зазначав він у вступі до фундаментальної праці «Проблеми виховання в світлі християнської антропології», – у нас немає прямих попередників, хоча свій мед збирав я до нашого вулику з різних квітів у просторому саду російської педагогіки»<sup>4</sup>. Ймовірно, саме це зауваження В. Зеньковського спонукало російського дослідника Є. Осовського зарахувати його до «плеяди представників «нової російської педагогіки»... межі двох століть»<sup>5</sup>. Сам мислитель указує, з одного боку, на «дуже високу силу» прагнення тодішніх російських педагогів «пов'язати педагогічний процес з тим, що дає для його розуміння наука», особливо експериментальна психологія. А з іншого боку – на тенденцію критичного перегляду підвалин старої педагогіки «в ім'я особистості дитини, в ім'я звільнення дитини від пут, що заважають її природному розвитку»<sup>6</sup>. Але, визнаючи цілком справедливою цю програму реформування теорії і практики виховання і школи за змістом, В. Зеньковський додержується дещо інших, ніж у працях «нових російських педагогів» П. Каптерєва і В. Вахтерова, К. Вентцеля і С. Шацького, П. Лєсафта і О. Лазурського, Г. Трошина і О. Нечаєва філософсько-методологічних принципів осмислення педагогічної дійсності. Як відомо, прихильники експериментальної психології і педагогіки поклонялися «його величності» факту, заперечуючи науковий статус філософської психології, а в ідеях патріархів «вільного виховання» Ж.-Ж. Руссо і Л. Толстого гостро відчувається присмак етичного нігілізму. Загалом же і перша, і друга тенденції з'явилися внаслідок глибокого сумніву в необхідності



зв'язку педагогіки з філософією. Тим часом творчість В. Зеньковського в галузі педагогіки була постійною спробою філософсько-педагогічного синтезу. Отже, не тільки на тлі російської філософії «срібного віку», а й на тлі «нової російської педагогіки» вона виглядає радше унікальним випадком, мутантом-відхиленням, ніж органічною реалізацією загальних напрямків і норм мислення і дослідження.

Але якщо розглянути філософсько-педагогічну спадщину В. Зеньковського в безпосередньому історичному контексті, то така думка починає викликати сумнів. Особливо це стосується київського періоду біографії мислителя, на який як на визначальний у його творчій діяльності вперше звернула увагу українська дослідниця М. Ткачук<sup>7</sup>. І хоча вона досить докладно висвітлила факти і події з життя В. Зеньковського в Києві, варто ще раз нагадати деякі з них, щоб з'ясувати, наскільки позначився вплив вітчизняного, а саме київського академічного середовища на філософсько-педагогічні погляди мислителя.

Отже, В. Зеньковський з'являється в столиці Південно-Західного краю в 1892 р.<sup>8</sup>. По закінченні Другої Київської гімназії він вступає до Університету Св. Володимира, навчання в якому триватиме цілих дев'ять років (1900 – 1909 рр.), перетворившись на справжній пошук себе – в електрохімії та електрофізіології, літературознавстві, загальному мовознавстві, філософії, психології. У перші роки студентства відбудеться і навернення юного бунтівника, натхненного ідеями Д. Писарева, до Церкви, яке почалося з вивчення праць німецького і данського філософів Ф. Ланге з історії матеріалізму і Г. Геффдінга з прикладної психології, а завершилося студіюванням «Курсу апологетичного богослов'я» о. Павла Светлова і, під його впливом, творів св. отців.

У цих пошуках як значну подію для інтелектуального становлення майбутнього фахівця з філософії освіти, на нашу думку, слід виокремити зустріч у 1902 р. з професором Г. Челпановим і вступ до його знаменитого Психологічного семінару. Саме тут, будучи на той момент студентом-природничником, В. Зеньковський систематично займався філософією і психологією. Як згадує один із челпанівських семінаристів П. Блонський, користь від навчання у професора була велика: «І перше: в нього працювали. Дисципліна ... була зразкова ... акуратність і правильність цитат, доброякісність джерел, ошатність протоколів, план роботи тощо. Цим він виробив у нас скрупульоз-

ність у роботі, наукову ретельність. Сам за природою переказувач, він робив і нас переказувачами. На даному етапі це було зовсім не погано. Він робив нас здатними вчитися – всмоктувати те, що є в даного автора»<sup>9</sup>. Водночас у співпраці з Г. Челпановим виник і професійний інтерес В. Зеньковського до педагогіки, зокрема, ймовірно, під час обговорень і реферування доповідей професора про викладання філософської пропедевтики в середній школі на спільних засіданнях Психологічного семінару і Київського відділення Товариства класичної філології і педагогіки наприкінці 1904 р., а також при підготовці статей і оглядів для часопису «Педагогическая мысль», що видавався Колегією Павла Галагана<sup>10</sup>. У 1907 р. Г. Челпанов їде з Києва, щоб посісти кафедру в Московському університеті. В. Зеньковському, тоді ще студенту, доручають керівництво роботою Психологічного семінару. Гадаємо, цей промовистий факт не потребує коментарів.

Протягом весняного семестру 1908 р. В. Зеньковський відвідує лекції з педагогіки професора О. Гілярова<sup>11</sup>. Взагалі, спілкування з О. Гіляровим, яке почалося в 1906 р. на заняттях з історії філософії теж відіграло не останню роль у творчому становленні майбутнього філософа-освітянина. За свідченнями, хоч і досить упередженими, того ж П. Блонського, О. Гіляров як викладач філософії був антиподом Г. Челпанова, а разом вони органічно дещо доповнювали один одного: «Якщо О.М. Гіляров, - ділиться своїми спостереженнями П. Блонський, – підсилено підкреслював, що філософія – важка річ, то на лекціях у Г.І. Челпанова складалося враження, що вона не важка. Якщо на лекції О.М. Гілярова слухач думав, то лекції Г.І. Челпанова він просто слухав без будь-якого напруження»<sup>12</sup>. Г. Челпанов, відповідно до предмета, спрямовував енергію своїх учнів на вивчення новітньої філософської і психологічної літератури. В О. Гілярова вони студіювали класичні філософські тексти<sup>13</sup>. В цілому ж, як відчував П. Блонський, О. Гіляров виховав у нього «гарний філософський смак», хоч і розвинув разом із цим «сильний критицизм щодо найвидатніших філософів»<sup>14</sup>. Цілком припустимо, що і на В. Зеньковського цей професор справив подібний вплив. У 1909 р. В. Зеньковський закінчує історико-філологічний факультет із дипломом першого ступеню і його залишають професорським стипендіатом при кафедрі філософії під керівництвом О. Гілярова.

У 1910 р. починається наполеглива праця з підготовки до магістерського іспиту, в якій В. Зеньковський певний час приділяє і

педагогіці, студіюючи книжки як вітчизняних (М. Пирогова, М. Демкова, П. Лесгафта), так і закордонних (Е. Меймана, П. Барта) авторів<sup>15</sup>. У 1911 р. в авторитетному столичному виданні «Вопросы философии и психологии» побачило світ його перше філософсько-педагогічне дослідження «Принцип індивідуальності у психології і педагогіці»<sup>16</sup>. Наступного року В. Зеньковський складає магістерський іспит і отримує право читати в університеті лекції з логіки і психології. Паралельно він готує магістерську дисертацію за темою, не байдужою і для педагогіки, – «Проблема психічної причинності», яку захищає в 1915 р. в Москві.

Згадані факти дозволяють припустити, що вже під час навчання і наукової підготовки в університеті у В. Зеньковського сформувався погляд на педагогіку як філософську науку. До речі, цим він не відрізнявся від інших вихованців професорів О. Гілярова і Г. Челпанова, зокрема від С. Ананьїна та О. Селіхановича, які на початку ХХ ст., закінчивши Університет Св. Володимира, викладали філософські й педагогічні дисципліни в середніх і вищих навчальних закладах Києва, а також у 10-х роках, одночасно з В. Зеньковським, у своїй alma mater (С. Ананьїн – педагогіку, О. Селіханович – етику і новітню філософію).

Втім Університет Св. Володимира складав лише один із концентрів духовно-інтелектуального і професійного спілкування В. Зеньковського в Києві. Як відомо, ще студентом він друкує на шпальтах різних видань релігійно-філософські статті, зближується з С. Булгаковим. 1908 р. в Києві засновується Релігійно-філософське товариство. Завдяки активній науковій і організаційній роботі (як товариша голови) в останньому, у В. Зеньковського складаються добрі відносини з його провідними учасниками – професорами Київської духовної академії П. Кудрявцевим, В. Екземплярським, В. Завитневичем та ін. Спілкування в Київському Релігійно-філософському товаристві мало зовсім не формальний характер. Очевидно, в ньому задовольнялися певні духовні потреби.

В. Зеньковський згадує, що коли в 1912 р. викладачам духовних академій було заборонено членство в «товариствах і спілках», не затверджених Св. Синодом, ядро Київського Релігійно-філософського товариства обговорювало нагальні проблеми не лише на офіційних, а й на неофіційних зборах, так званих «чаях», за участю духовно-академічної професури<sup>17</sup>. У 1914 р. В. Зеньковський разом з професором кримінального права В. Демченком, педагогом і

письменником, директором Жіночого комерційного училища М. Володкевичем, виступає засновником Київського Науково-філософського товариства<sup>18</sup>. До останнього увійшли професори з Київської духовної академії П. Кудрявцев, В. Екземплярський, В. Завитневич, М. Маккавейський. Останній, до речі, посадав кафедру пастирського богослов'я і педагогіки.

Товариські зв'язки В. Зеньковського, які виникли в Університеті Св. Володимира і у філософських товариствах, зміцнювалися спільною працею в кількох навчальних закладах Києва. В 1909 р. він отримує пропозицію читати на Вищих жіночих курсах А. Жекуліної, директором яких був П. Кудрявцев, вступ до філософії, а на їхньому педагогічному відділенні – психологію дитинства. У 1910 р. В. Зеньковського запрошують у Фребелівський жіночий педагогічний інститут, запропонувавши йому курси загальної психології та психології дитинства. Тут його колегами є П. Кудрявцев, М. Маккавейський, С. Ананьїн, О. Селіханович та ін.<sup>19</sup>. У 1914 р. В. Зеньковського обирають головою Фребелівського товариства і призначають директором Фребелівського жіночого педагогічного інституту.

Певним чином В. Зеньковський був пов'язаний і з київськими діячами українського національного відродження, зокрема з Олександром і Софією Русовими. Софія Федорівна викладала у Фребелівському інституті на кафедрі теорії педагогіки, народної і дитячої літератури<sup>20</sup>. Поділяючи переконання, що в дошкільних закладах педагоги мають спілкуватися з вихованцями їхньою «материнською» мовою, відразу після Лютневої революції він сприяв відкриттю у Фребелівському педагогічному інституті українського відділення. Також професор, один із небагатьох і всупереч «українофобству» більшості колег, погоджується читати лекції з філософії в Українському народному університеті. В. Зеньковський доклав чимало зусиль до реформи духовної освіти. На посаді міністра віросповідань в уряді гетьмана П. Скоропадського він підтримав прийняття нового Статуту і штатів духовних академій, перетворення духовних семінарій на православні середні школи, збереження і вдосконалення церковних народних шкіл. У цій справі йому мав допомагати П. Кудрявцев – голова Вченого Комітету при міністерстві віросповідань.

Наведені подробиці біографії засвідчують глибоку комунікативну вкоріненість В. Зеньковського як діяча культури в освітнє середовище Києва. Щоб оцінити значущість цього для розуміння творчості

мислителя, треба зважити на спостережену і відзначену Ф. Степуном, о. Павлом Флоренським, А. Белім ментальну потребу російських мислителів, особливо початку ХХ ст., у спілкуванні, розмові, особистому зв'язку спів-мислення, спів-чуття і спів-воління<sup>21</sup>. Тоді цілком припустимою стає думка, що філософія виховання В. Зеньковського зростала не тільки в процесі опосередковано-книжного засвоєння «сухих» європейських теорій, а й у живому досвіді безпосереднього педагогічного та філософсько-педагогічного спілкування, життя в традиції. Гадаємо, необхідно враховувати вагомість цього фактора, хоч О. Гіляров і зауважив у висновку до звіту професорського стипендіата за 1910 р., що його автор В. Зеньковський «при деякій властивій йому самовпевненості, шукає для себе керівництва передусім в самого себе»<sup>22</sup>. Все ж таки, попри цю «самовпевненість», В. Зеньковський був дуже товариською людиною. У його творах різних років знаходимо цілу низку особистих присвят, які «сигналізують», що мислитель надзвичайно цінував творче спілкування<sup>23</sup>. «Історію російської філософії» з задекларованими її автором спробами неупереджених, об'єктивних оцінок теж можна тлумачити як досвід духовно-інтелектуальної самоідентифікації у внутрішньому діалозі з попередниками. Заняття В. Зеньковського історією російської філософії почалися ще в 1910 році в Києві, де він мав можливість зібрати дві шафи творів російських мислителів, у тому числі П. Авсенева, С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Козлова, Г. Челпанова. Звичайно, мислитель не виокремлював цих киян у загальному шерезі російських філософів, як і не усвідомлював співзвучність київського академічного стилю філософування зі своєю творчістю, зокрема педагогічною.

У чому ж філософсько-педагогічна концепція В. Зеньковського виявляється суголосною з ідеями й підходами київських академічних філософів? Першим, на що хочеться вказати, відповідаючи на це запитання, є глибоко притаманне мислителю прагнення дошукуватися у дослідженні кожної проблеми, що виникала на його творчому шляху, до її філософського коріння. За спогадами В. Асмуса, в 1914 – 1915 рр. студента-першкурсника Університету Св. Володимира, особливість лекцій В. Зеньковського полягала в тому, що він читав психологію як філософську науку. «Психологічні теорії і поняття, – розповідає В. Асмус, – що розбиралися, він доводив до *філософських* принципів, основ і джерел. Він широко, щедро й майстерно користувався філософським матеріалом, освітлюючи світлом філософських

поглядів учення психології, які без такого залучення могли би здатися вузькофахово психологічними<sup>24</sup>. Безумовно, тут, окрім особисто-інтелектуальної схильності, давався взнаки вплив Г. Челпанова, що, постаючи проти спрощених і квапливих дослідницьких проєктів штибу «експериментальної психології» О. Нечаєва та її еволюційних форм (індивідуальної психології, експериментальної педагогіки та дидактики, педології), обстоював статус психології як філософської науки, в якій експеримент є лише одним із методів<sup>25</sup>. А позаяк експансія «експерименталістів» спрямовувалася на галузь освіти і педагогіки, Г. Челпанов мусив пояснювати педагогам, що для здійснення виховної діяльності їм потрібні не описи роздрібнених психічних феноменів, на які тільки й здагна експериментальна психологія, а цілісна теорія душевного життя, яка міститься лише в теоретичній, філософській психології. Водночас і психологічна теорія, хоч би якою вона досконалою була, не може в чистому вигляді застосовуватися в педагогіці й практиці освіти, адже вони завжди мають на увазі розвиток дитини відповідно до певних моральнісних норм. Психологічна теорія, на думку Г. Челпанова, слугуючи «ферментом», має допомогти педагогіці «перетравити» або педагогічно виправдати етичний ідеал, вказати природні, суголосні з законами душевного життя, засоби його досягнення<sup>26</sup>.

Очевидно, В. Зеньковський погоджувався, що лише таким шляхом педагогічна думка, засвоюючи досягнення психологічних наук, може обминути пастку вузького емпіризму. У статті «Принцип індивідуальності у психології і педагогіці» він намагається *педагогічно обробити* поняття, яке, на його думку, розкриває «нову правду про дітей». Саме у спосіб, подібний до вказаного Г. Челпановим, В. Зеньковський і здійснює свої наміри. З одного боку, зазначає він, «педагог з усією гостротою відчуває своєрідність душевного життя кожного школяра», а з іншого – щоденно зіштовхується з натурами, що не мають нічого яскравого й оригінального. Теорія переконує визнати за кожною людиною індивідуальність, а життя показує протилежне<sup>27</sup>. Розв'язуючи цю суперечність, В. Зеньковський висуває припущення: «Якщо індивідуальність у деяких дітях не дана, то, *може бути, вона завдана?*»<sup>28</sup>. Тим самим він включає в поняття індивідуальності, разом із психологічним, етичний, естетичний, релігійний моменти (завдана – отже не повинна залишатися такою, як є, має бути розкритою, вимагає вірити в її існування, пережити її буття), чим надає йому метафізичного сенсу. Щоб довести свою правоту й

водночас окреслити важливі в педагогічному аспекті смислові структури, мислитель здійснює критичний аналіз гносеологічних і психологічних теорій, показуючи наявність у людині не тільки індивідуального як комбінації «характерологічних одиниць», а й індивідуальності як основного конститутивного ядра, живої сили, що забезпечує цілісність розвитку особистості. В педагогіці це означає передусім перегляд цілей виховної діяльності. «Для педагога, – постулює В. Зеньковський, – який бере дійсність не як таку, а в її належності до певного ідеалу, індивідуальність не вичерпується тим, що є, що дано йому в психічному організмі дитини, але вона включає і те, що *може* бути в ній, що невидимо зріє або до часу приховане в душі»<sup>29</sup>. А звідси правильним і точним виразом головного педагогічного завдання є не індивідуалізація виховання, а виховання індивідуальності<sup>30</sup>. Але здійснення цього залежить від того, чи в змозі педагог пізнати й зрозуміти той таємний процес психічного розвитку, завдяки якому вона розкривається. Це, здається, не повинне викликати ніяких запитань, адже в кожного вихователя є на озброєнні психологія<sup>31</sup>. Проте В. Зеньковський так не думає. В індивідуальності як до кінця не збагненному сплетінні загального й одиничного, дискурсивно-аналітичне дослідження психолога здатне лише зафіксувати загальний бік душевного життя у вигляді «типу». Таке пізнання індивідуальності мислитель називає негативним і погоджується, що воно необхідне педагогу як засіб відшарування оболонки «типового» від ядра особистості. Так він може виявити ту «рису, що не знаходить собі пояснення в інших душах». А ось наближення до конкретного душевного життя, аперцепція оригінальності кожної дитини стають можливими лише в результаті інтуїтивного переживання, духовного зусилля любові, передумовою якого є прилучення до світу цінностей і визнання багатоманіття ідеального, етичний універсалізм. І це В. Зеньковський називає «позитивним шляхом пізнання індивідуальності»<sup>31</sup>.

Втім педагогічна діяльність з цього лише починається. Осмислюючи «загальні форми педагогічної творчості» через призму завдання виховувати індивідуальність, мислитель виокремлює дві принципові проблеми. Однією з них є припустимість втручання в процес розкриття індивідуальності (проблема свободи й примусу). А другою – визначення змісту, яким має наповнюватись її розвиток. На думку В. Зеньковського, «примусовість» притаманна і найвищим формам духовної творчості, а повністю необмежена свобода – пуста ілюзія. Тому,

вказує він, примус у вихованні неминучий і немає принципового питання про його припустимість, а є лише питання *практичне*, хоч і болюче, про його межі. Складність даного питання полягає в тому, щоб «так само турботливо зберегти творчий розвиток душі, як і охоронити нормальні умови цього розвитку»<sup>32</sup>. А головне тут – любов до дитини. «В атмосфері любові, дружелюбності, серйозної уваги й справжньої поваги до індивідуальності, що росте, немає місця проблемі свободи», – переконаний мислитель<sup>33</sup>. Як бачимо, тим самим під «практичним» він має на увазі не діяльність із перетворення природи, а практичний розум, що вільно діє на підставі безумовних вищих принципів.

Етичне забарвлення надає В. Зеньковський і розв'язанню проблеми змісту індивідуального розвитку. Гуманістичний універсалізм, який вимагає виховувати «людину взагалі» через засвоєння кращих досягнень загальнолюдської культури і «нову педагогіку», що, заперечуючи необхідність культурного формування як штучного підведення всіх під єдину норму, відстоює право дитини на нічим не регламентовану свободу індивідуального розвитку, він вважає крайнощами. Сучасна школа, цей «фантом одноманітності», погоджується мислитель, дійсно гальмує живу розумову діяльність дитини. Але і розвиток її індивідуальності не є «преформованим», передтвореним. У такому разі вихователеві залишалося би просто не заважати дитині розвиватися. Натомість ідеальна форма, в яку може вилитися конкретне душевне життя, лише частково перед-закладена, а в певних аспектах постає вільним і творчим витвором людини, коли вона втрачає і знаходить себе в засвоєнні «універсального змісту» – пошуках істини, добра, прекрасного. Тобто в творчій діяльності, що завжди містить у собі моральнісний момент самопідкорення вимогам ідеалу. А відтак виховання індивідуальності не виключає засвоєння загальнолюдської культури, але, підкреслює В. Зеньковський, лише за умови індивідуалізації цього засвоєння, в чому дитині і має допомогти педагог<sup>34</sup>. Таким чином, мислитель викристалізовує внутрішню структуру «загальної форми педагогічної творчості» як культурно-філософського діалогу, що веде вихованця східцями «іронії» і «маєвтики» до пізнання самого себе. Водночас він розкриває і сутність педагогічного мислення, яке завдяки етико-психологічному синтезу вносить у загальну систему світорозуміння філософський і релігійний плюралізм, усвідомлення незбагненності зв'язку індивідуального й універсального, правду про любов як шлях проникнення в таємницю особистості<sup>35</sup>.



У середовищі київських академічних філософів В. Зеньковський був не єдиним, хто досліджував методологію педагогічного переосмислення психологічного знання. С. Ананьїн у своїй магістерській дисертації «Інтерес за вченням сучасної психології та педагогіки»<sup>36</sup> теж намагається унаочнити певний момент, який зазвичай залишається латентним, а саме – перехід спеціалізованого філософського мислення з психологічної фази в педагогічну. Найімовірніше, такий збіг методологічних завдань зумовлювався і єдиним ідейним керівництвом, адже, як відомо, підготовку і С. Ананьїна, і В. Зеньковського до професорського звання «вів» О. Гіляров. На жаль, поки що ані серед друкованих праць, ані в архівах, пов'язаних із діяльністю цього мислителя, не знайдено жодного тексту, присвяченого філософсько-педагогічній тематиці. Відомо лише, що студентам, які слухали курс педагогіки О. Гілярова, він у 1907 р. рекомендував вивчати «Історію педагогіки» К. Шмідта і «Підручник педагогіки» Й. Шумана та Фойгта<sup>37</sup>. А в 1908 р., коли В. Зеньковський-студент включив у свій записний аркуш з відвідування занять педагогіку, професор через газету «Киевская мысль» повідомляв про цілі своїх педагогічних читань: «загально-освітню – для зазначення засобів аналізу складних питань життя в його найголовніших галузях і побудови на підґрунті цього аналізу цілісного й стрункого філософського синтезу», і «спеціальну – для ознайомлення з питаннями виховання в історії і теорії»<sup>38</sup>. Наразі, таке поєднання педагогіки і філософії було цілком у дусі синехологічного мислення О. Гілярова: концепція єдності всіх форм духовного життя людства, очевидно, наштовхувала фокус уваги його і його учнів саме на зв'язки між різними способами осягнення світу й пізнання, зокрема між науками та філософією<sup>39</sup>. А вже їхні особисті інтереси зумовили вибір царини освіти й виховання як об'єкта досліджень. Причому кожний з них керувався тут власними переконаннями. С. Ананьїн схилився до позицій позитивізму, а В. Зеньковський визначався як релігійний мислитель, хоча професор О. Гіляров зовсім не заохочував його «нахил у бік релігійних інтересів при заняттях філософією»<sup>40</sup>.

В дослідженнях Є. Осовського та О. Кірдяшової висловлюється думка, що в київський період життя, незважаючи на філософсько-релігійні шукання, у педагогіці В. Зеньковський залишався на позиціях світськості, був прихильником неконфесійної гуманістичної педагогіки<sup>41</sup>. Стверджуючи це, вони спосилаються на роботу

«Соціальне виховання, його завдання і шляхи», в якій серед чинників виховання він не згадує релігію. Проте треба враховувати, по-перше, що вказана брошура вперше була видана в Москві в 1918 р. Московською просвітницькою комісією і, цілком можливо, її текст був змінений якщо не зовнішньою, то авторською цензурою, зважаючи на жахливі обставини часу. По-друге ж, педагогічні погляди В. Зеньковського необхідно аналізувати у зв'язку з його біографією. Є. Осовський вважає, що «можна говорити про київський, белградсько-празький і паризький етапи розвитку світоглядних установок і динаміки педагогічних поглядів» мислителя<sup>42</sup>. Натомість факти вимагають визнати, що становлення світогляду В. Зеньковського в принципових моментах завершилося ще в студентські роки, як уже згадувалося, щирим наверненням до Православної Церкви на все наступне життя. З намірами втілити у власній особистості «тип церковного інтелігента» він починає як публіцист, науковий і громадський діяч саме в Києві. У 1907 р., навчаючись на історико-філологічному факультеті, В. Зеньковський виступив натхненником і організатором студентського релігійно-філософського гуртка, на першому засіданні якого прочитав доповідь на тему «Релігія і наука»<sup>43</sup>. Про що говорив у ній молодий мислитель, ми не знаємо. А ось згодом, майже через десять років, у праці «Росія і Православ'я» тему «ідеалу релігійної науки, яким дихає Православ'я» він легко вплете в тканину своїх міркувань<sup>44</sup>. Про те, що світоглядно-філософське кредо В. Зеньковського за цей час радикально не змінилося, свідчить одна важлива деталь. У 1908 р. на обговоренні доповіді П. Кудрявцева в Київському релігійно-філософському товаристві він, гаряче заперечуючи тезу професора філософії П. Тихомирова, що новітній релігійний рух не може йти під прапором церковності, а має бути вільним, заявляє: «... не можна бути християнином поза певною церквою»<sup>45</sup>.

Цього, мабуть, достатньо для розуміння, що ніякі «позиції світськості», симпатії до «неконфесійної педагогіки» для мислителя не були можливі в київський період життя так само, як у белградсько-празький і паризький. Імовірно, причиною аберації бачення російськими дослідниками творчого розвитку В. Зеньковського є вузькофаховий історико-педагогічний підхід, у той час як сам мислитель, напевно, не змінював своїх світоглядних переконань, коли переходив від богослов'я до проблем філософії, а

від них – до психології або педагогіки. Тому коректнішим, на нашу думку, є вивчати творчість В. Зеньковського, не виокремлюючи в ній фахові підрозділи, а як живу органічну цілісність, простежуючи процеси генези й синтезу різноманітних, передусім релігійних і філософських, ідей.

У філософії виховання, котрої дотримувався мислитель, маємо для цього багатий матеріал, особливо стосовно проблеми рецепції християнської догматики педагогічною свідомістю. Звичайно, в її розв'язанні В. Зеньковський пройшов певний шлях. Так, у роботі «Принцип індивідуальності в психології і педагогіці» він, здійснюючи педагогічну обробку категорії індивідуальності, усвідомлює сам і показує необхідність живої віри кожного вихователя в «правду вчення і справи Спасителя і разом з нею – в метафізичну стійкість особистості»<sup>46</sup>. А в «Психології дитинства», підготованої в основному ще в Києві, мислитель намагається продемонструвати необхідність для тлумачення феноменів дитинства «метафізичного поняття особистості», під яким має на увазі християнський концепт образу Божого як динамічного центру, детермінуючої сили розвитку особистості. Отже, коли в своїй філософсько-педагогічній еволюції він виходить на методологічний рівень, гасло обґрунтування педагогіки в цілісному християнському світогляді<sup>47</sup> виявляється не ревізією колишніх педагогічних переконань, а результатом поступової релігійно-філософсько-педагогічної еволюції, що відбувалась у процесі критичного переосмислення глибоко віруючим розумом напрямків розвитку науки про виховання і освіту. Вся внутрішня логіка розвитку науки XIX ст. про виховання, за В. Зеньковським, вела її від секуляризації та розриву з філософією до появи на початку XX ст. потреби в «світоспоглядальній установці», яка досить яскраво реалізувалась у системах педагогічного ідеалізму (О. Вільмана, Г. Кершенштайнера, С. Гессена), але ще яскравіше – у відродженні педагогічного утопізму (Л. Толстого, Г. Ко, радянській педагогіці). Як вважає мислитель, саме останні пішли далі філософських синтезів і унаочнили в педагогіці проблеми релігійного порядку, пов'язуючи всю шкільну справу і позашкільне виховання з кінцевою долею людства<sup>48</sup>. З причини реакції проти практик насильства в педагогічній культурі середньовіччя, недостатнього розуміння християнського Одкровення про людину і «привласнення» християнських ідеалів безрелігійними теоріями виховання, а також і з причини «внутрішнього секуляризму» педагогічна свідомість навіть суто релігійних

людей опирається взаємопроникненню виховних і християнських ідей. А воно необхідне, позаяк суб'єктивізму дитини й суб'єктивізму педагога однаково недостатньо при визначенні сенсу, мети, умов розвитку особистості, що є частиною системи світу, підпорядковується його законам і водночас пов'язана з вищими надсвітловими первинями<sup>49</sup>. Сприймаючи це як об'єктивну даність, педагогіка повинна вкорінюватись у цілісному релігійному світогляді, але в такому, який органічно відповідає фундаментальним педагогічним засадам<sup>50</sup>. За аргументацією В. Зеньковського, цю вимогу виконує лише православне антропологічне вчення. Отже, вважає він, для забезпечення плідної творчості у сфері виховання епохальної значущості набуває завдання розкриття внутрішнього зв'язку справжніх і серйозних досягнень сучасної педагогічної думки з тим глибоким розумінням людини, яке розвиває Православ'я<sup>51</sup>.

Взагалі, пафос В. Зеньковського щодо релігійного обґрунтування педагогіки викликає, разом із нагальними проблемами виховання, ідея православної культури, ознаки самоусвідомлення якої він знаходить у творах М. Гоголя, Ф. Достоєвського, Вол. Соловйова. Але поза увагою мислителя залишається той історичний факт, що в ХІХ – на початку ХХ ст. в Російській імперії існували осередки, де Православ'я також зростило потужні пагони оригінальної інтелектуальної культури. Це були духовні академії. Показово, що в підмурок концепції вищої духовної освіти в цих навчальних закладах її автор митрополит Філарет Дроздов поклав ідею цілісного духовного життя як збереження, творчого засвоєння віри через постійне богослов'я<sup>52</sup>. А це вимагало пробудження і вправлення не просто пам'яті, а «дії розуму», здібності розмірковувати, чому з'явилися у навчальних планах духовних семінарій і академій давні мови, математика і філософські предмети. Наріжним каменем викладання останніх, цілком природно, слугувала вимога підпорядковувати філософію Одкровенню. Але, вважає о. Георгій Флоровський, цей постулат радше передбачав внутрішню «ілюмінацію» або просвітлення душі в дусі теософізму і пієтизму початку ХІХ ст., ніж суворе обмеження самодіяльності спекулятивної думки<sup>53</sup>. Крім Платона і платоників, ще одним учителем «істинної філософії» в академістів була німецька метафізика. Фактично, філософсько-богословський вишкіл через розв'язання письмових «задачок», підготовку кількох творів щомісячно, дисертації наприкінці навчання, спрямований на поєднання віри і розуму, створював у них не просто філософську, а

саме ту, релігійно-споглядальну інтелектуальну установку, про розповсюдження якої серед педагогів мріяв В. Зеньковський.

Мислителі духовних академій не залишалися байдужими до педагогічних проблем. Зокрема, в Київській духовній академії до сорокових років XIX ст. усвідомили необхідність вивчення науки про виховання майбутніми служителями Церкви, що і висловили в пропозиціях до реформи духовних академій, ініційованої обер-прокурором Св. Синода графом М. Протасовим, приклавши свою програму викладання цього предмета<sup>54</sup>. Пізніше П. Юркевич, вихованець і професор Київської духовної академії, у праці «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням Слова Божого», в якій маніфестується право наукової свідомості спиратися в дослідженні людини на постулати християнського Одкровення, зазначить, що осмислення завдань або мети виховання відповідно до біблійного вчення про серце є вирішальним у отриманні значного кола практичних принципів наближення царини віри до царини науки<sup>55</sup>. В подальшому П. Юркевич обстоюватиме за біблійним Одкровенням статус джерела педагогічного пізнання духовного боку життя людини, істоти, що не лише підпорядкована природній і соціальній необхідності, а, перебуваючи у волі Божій, наділена і свободою володіти собою<sup>56</sup>. «Перше і найнеобхідніше джерело для науки виховання є Богоодкровенне вчення про призначення людини й про стосунок її до Бога», – виголошує колишній студент і викладач Київської духовної академії С. Гогоцький, вступивши на кафедру Університету Св. Володимира на початку 50-х років XIX ст.<sup>57</sup>. Вказуючи істинну мету життя людини, зазначає він, описуючи розлад її природи, що вимагає зцілення через моральнісну боротьбу, християнство дає святі начала й життєдайний дух педагогіці<sup>58</sup>. Професор моральнісного богослов'я і педагогіки Київської духовної академії в 1884 – 1895 рр. М. Олесницький джерелом педагогіки, яке визначає її статус серед інших наук, називає християнську етику<sup>59</sup>. Сама за себе говорить назва урочистої промови його наступника у викладанні педагогіки в Київській духовній академії М. Макавейського – «Релігія і народність як основи виховання». В ній, як і в наступних роботах, професор обґрунтовує на історико-філософському матеріалі тезу, що лише християнська етика дає педагогіці повний ідеал людини і допомагає визначити мету виховання<sup>60</sup>. Повною мірою реалізує релігійно-споглядальну установку своєї педагогічної свідомості професор філософії Київської духовної

академії П. Ліницький у «Посібнику до вивчення питань філософії (елементи філософського світоспоглядання)», у лекції «Про трудолюбність» на зборах Київського педагогічного товариства взаємної допомоги, у проектах реформ духовної освіти<sup>61</sup>.

Таким чином, необхідність синтезу педагогічного знання з християнською вірою досить чітко була артикульована речниками Київської духовної академії. Ба більше – вони здійснювали власний філософсько-педагогічний дискурс, більш або менш послідовно, як поєднання християнських переконань і новітніх здобутків педагогічної науки, до чого і закликав В. Зеньковський. Інша справа, що голоси київських духовно-академічних філософів з причини «внутрішнього секуляризму», на який указує мислитель і який поширився завдого до 1917 р., не були почуті більшістю вітчизняної педагогічної громадськості. Напруження ідейно-енергетичного поля атеїзму, відразу до офіційної церковності, мабуть, були настільки сильними, що «анігілювали» або негативно трансформували сигнали з духовно-академічного середовища, чому В. Зеньковський не помітив і належно не оцінив доробок своїх однодумців. А тим часом збіг головного принципу філософсько-педагогічного мислення цього мислителя і філософів Київської духовної академії, а також однакові джерела (патристика і європейська філософія) зумовили співзвучність проблематики їхніх досліджень.

Розглядаючи з точки зору православної свідомості «справжні й серйозні досягнення сучасної педагогічної думки», В. Зеньковський, як уже зауважувалося, відзначає її оберненість до особистості дитини, прагнення розвинути й розкрити її індивідуальність, дари й сили. Глибока персонологічна зацікавленість була «нервом» світоглядних шукань і самого мислителя, як це показує в статтях про нього київський дослідник В. Летцев<sup>62</sup>.

Підґрунтям теорії індивідуальності й особистості В. Зеньковського слугує вчення про її онтологічно складну структуру, що включає в себе константне «метафізичне ядро», реальне Я, і мінливу «емпіричну периферію» – якості характеру, зовнішньо-інструментальні прояви індивідуальності, емпіричного Я<sup>63</sup>. «Метафізичне ядро» особистості є в розумінні мислителя нічим іншим, як духовним началом, «серцем», про «незбагненність безодні» якого постійно говорить Старий і Новий Заповіти<sup>64</sup>. Всім, хто знайомий з «Історією російської філософії» В. Зеньковського, відомо, що він чудово знав і високо цінував уже згаданий нами вище «визначний етюд»

П. Юркевича про серце. Як дорогі для себе В. Зеньковський відзначає в цій роботі думки, що серце є духовним і фізичним осердям особистості, запорукою її цілісності й водночас індивідуальності, що життя серця, а не мислення, утворює «сутність людини»<sup>65</sup>.

На цих постулатах П. Юркевич здійснює спробу педагогічного осмислення індивідуальності. Червоною ниткою крізь цілу низку його праць проходить тема гармонізації матеріальної і духовної «природ» особистості в ідеально-індивідуальній цілісності. Індивідуальність, за П. Юркевичем, являє собою складну структуру, що поєднує три шари – «темпераменти» – природний, історичний, вічний. І якщо перший і другий формуються переважно стихійно – під впливом спадкових і природно-культурних чинників у випадкову сукупність властивостей, що являє більше тип, ніж одиничність, то останній, «таємне серце людини», є Божим даром, особливим змістом, стосовно якого П. Юркевич використовує тільки категорію «особистість». Але в занепалій, пошкодженій першородним гріхом природі людини істинна особистість, образ Божий, глибоко прихований від неї самої. А тому вона, сприймаючи як рівноцінні і високі, і низькі потяги, виявляється нездатною унаочнити свою сутність<sup>66</sup>. По-справжньому, вважає П. Юркевич, людина відкриє дарований Богом образ, коли «впорасться» практично зі своїм темпераментом та опанує тіло, психічні здібності, соціальні якості як елементи свого унікального духу. Тобто, людина не повинна «знімати» емпіричний шар своєї індивідуальності, а має, виявивши в ньому істинні та хибні сторони, перетворити їх згідно з вимогами свого особистого призначення «в Царстві Божому і в системі служінь людському родові»<sup>67</sup>. Цілком очевидно, що П. Юркевич тим самим тлумачить індивідуальність як дихотомію даності й завданості, що зумовлює існування для людини двох свобод – психологічної і моральної. Саме цю дихотомію і повинно упорядкувати виховання, надавши свободу емпіричному розвитку, адже «самотній і невимірний дух вихованця» не може виявити себе поза тілом, поза психікою і поведінкою, допомогти дитині навчитися розкривати «метафізичне начало любові серця до добра» через моральнісну свободу самовдосконалення.

У філософії індивідуального виховання П. Юркевич обирає досить незвичний для європейських педагогів шлях. Вони замислювалися над питанням, звідки з'являється зло в дитині та як усунути його причини. Натомість П. Юркевич намагається з'ясувати,

яким чином для дитини можливо робити добро або уможливлувати моральнісну свободу в доступні їй способи. Підготовчі шаблі, на яких відбувається формування окремих компонентів моральнісної діяльності, він вбачає в слухняності, дисципліні, навчанні, які, на його думку, необхідно наповнювати передусім релігійним змістом. Слухняність, за умови гуманних педагогічних відносин, стає першою моральнісною самопожертвою заради любові. Дисципліна, особливо молитовна, дає звичку «найнеупередженішого спостереження за собою» і водночас задовольняє потребу дитини в спілкуванні з Богом. А навчання, просякнуте високим духом релігійності<sup>68</sup>, емоційно насичене, допомагає виробити тверді моральнісно-релігійні переконання, що є підмурками «сильного характеру». Втім, зауважує водночас П. Юркевич, і гарні звички, і широкі відомості – це лише «корисна рутинна», передумови для самостійного і самобутнього вияву особистості<sup>68</sup>. Його мислитель називає «вищим ладом і змістом духовного життя», «царською свободою чад Божих», платонічним настроєм, у якому душа «відчуває зростання крил, що мають піднести її в царину добра й краси»<sup>69</sup>. Для створення такого настрою, на відміну від виховання «сильного характеру», недостатньо приземленої, нехай і вибагливої, педагогічної вправності. Потрібний моральнісний вплив особистості, здатної як містично споглядати образ Божий у вихованці, так і ділитися з ним «етикою та естетикою» досвіду власного духовного життя<sup>70</sup>. «Якщо будемо розрізняти у вихованці істоту, яка склалася з багатьох навичок, схильностей, пристрастей і напрямків волі й ту особу, яка всередині її судить про цю істоту, то безпосередній моральнісний вплив стосується власне цієї особи, допомагаючи їй керувати названою істотою, що складає немовби зовнішній бік цієї особи»<sup>71</sup>. Як мислитель суворий і, за зауваженням о. Георгія Флоровського, містично проникливий, П. Юркевич не повинен був мислити розкриття «найособливішого боку людського духу» поза Церквою та її Таїнствами, хоча ця умова й не висувається ним на перший план (напевно, з причини цілковитої очевидності).

Сутність людської особистості, що не застає себе готовою, даною сторонньою силою, а сама себе покладає, як вважав інший мислитель Київської духовної академії, М. Олесницький, стверджується на метафізично реальному підґрунті<sup>72</sup>. Втім, з якихось причин ця тема не отримала розвитку в його педагогіці. Незважаючи на те, що вихованню індивідуальності в останній приділено багато місця,



М. Олесницький, визначаючи її сутність, обмежується викладом думок європейських авторитетів<sup>73</sup>.

По-новому підійти до проблеми індивідуальності згодом спробує В. Зеньковський. На підґрунті переважно східнохристиянської патристики та новітньої софіології він сформулює концепцію цілісної ієрархічної конституції людини. Осерддя її складає духовне начало – образ Божий, повноваження якого, за В. Зеньковським, не обмежуються деякою окремою, особливою й уособленою сферою, а розповсюджуються ентелехійною дією творчої сили на все життя душі й тіла людини<sup>74</sup>. Духовно-особистісне начало, «серце» людини породжує емпіричну свідомість, уможлиблює формування емпіричного Я. Своєю чергою, психіка і тіло, функціонуючи в ритмах властивих їм законів, слугують провідником і виразником духовної індивідуальності. Саме тому в людині все духовне й особистісне, що емпіричне в ній засвоює пориви й прагнення духовного – намагання втамувати спрагу Бога, поступово підпорядковується логіці його розвитку, несе на собі відбиток індивідуального завдання – хреста<sup>75</sup>. На парадокс даності й завданості індивідуальності вказує тут В. Зеньковський. Але, на відміну від П. Юркевича, роль свободи в упорядкуванні цієї дихотомії бачить не стільки в саморегуляції життя зсередини (опанування тілом і всіма його здібностями для досягнення цілей духу), скільки в самовизначенні людини відносно спрямування свого життя – до Бога або від Нього. Такий вимір свободи досліджував, зокрема, у праці «Абсолютизм і релятивізм»<sup>76</sup> П. Кудрявцев, з яким В. Зеньковський, як зазначалося вище, підтримував дружні стосунки до від'їзду з Києва в 1919 р. Егоїстичне переміщення центру духовного життя на периферію особистості, доводить П. Кудрявцев, суперечить як логічним, так і етичним вимогам людського розуму. Проте, зазначає В. Зеньковський, оскільки після гріхопадиння примат духовності в людині перестав бути явним, її самосвідомість утратила здатність прозирати в глибини свого буття. Тому, реалізуючи свободу, людина може помилитись у своїх духовних пориваннях, спрямувавши їх не до Бога, а до того, чому вона сама припише якості «божественного». Так у духовних сутінках, пише В. Зеньковський, переплітаються темний і світлий первні в природному, за законом першородного гріха, духовному житті. Людина, сама не в змозі розв'язати його вузли, потребує Спасіння, благодатної допомоги згори, що передбачає смиренне усвідомлення своєї немічності<sup>77</sup>.

У світлі цього вчення тема виховання індивідуальності може бути сформульована тільки як виявлення образу Божого в дитині через Спасіння і Спокуту, духовне зцілення<sup>78</sup>. Що ж може зробити виховання для духовного зцілення? Розвинути в дитині інтелект, волю, почуття? Так, погоджується В. Зеньковський, у «розквіті емпірії», на що доволі багато надій покладає П. Юркевич, духовне життя пробуджується, навіть отримує силу й глибину. Але водночас, наголошує В. Зеньковський, розвиток психічної периферії не є умовою духовного зростання. Так само і виховання здатності до саморегуляції, що відкриває простір для духовного сходження, не дає бажаного зцілення. Адже цілісність полягає зовсім не в гармонійному розвитку і не у володінні своїми силами, а в установленні умов внутрішньої рівноваги самооновлення душі, насиченої благодаттю. А для цього потрібне навернення до Бога, яке єдине є актом справжньої свободи<sup>79</sup>.

Як внутрішню динаміку душі дитини, що опирається будь-якому примусу, спрямувати до метафізичного саморозкриття? Треба зрозуміти, зазначає В. Зеньковський, що свобода «сяє людській душі не як реальність ... а як можливість і як завдання, тобто є не від початку наданим – її треба завойовувати, стверджувати і знаходити у сховках власної душі». Дитина теж має свободу, але володіє нею позасвідомо. А тому безглузде твердження, що в дитині є свобода, позаяк остання можлива для неї лише в іраціональних, хаотичних і аритимичних виявах<sup>80</sup>. Звідси те, що дійсно може зробити педагог – це допомогти дитині набути свободу. Хоча тут він невідворотно зустрічається з дилемою добра і зла, перед якою завдання виховання гранично конкретизується в імперативі забезпечення зв'язку свободи й добра в душі дитини – добро повинне стати власним внутрішнім шляхом<sup>81</sup>. Тут згадується Юркевичеве: моральнісна свобода є здатність робити добро за внутрішнім вибором, з любові серця до добра. Але, на відміну від П. Юркевича, який намагається описати форми моральнісної діяльності, доступні дитині, щоб їх міг використовувати вихователь, В. Зеньковський вірує, що поєднання свободи й добра в душі дитини відбувається лише дією Божої благодаті. До чого тоді виховання з його «природними» методами впливу на розвиток особистості? Як вважає мислитель, вони теж необхідні, адже благодать розкривається «не механічно, а органічно, не зовнішньо, а внутрішньо у творчості наших». В. Зеньковський навіть знає низку таких «правил», додержання яких, за умови

справжньої зверненості душі до Бога, обіцяє благодатну допомогу згори. Головне з них говорить, що виховання має творчу силу лише тоді, коли воно може запалити серця, викликати релігійне натхнення (пор. з Юркевичевим «вищим ладом і змістом духовного життя», коли душа відчуває зростання крил). Мислитель розглядає умови, за яких педагог оповивається такою силою. Але водночас, переконаний він, «космічні «промені», що запалюють наш дух радістю і творчою силою, суттєво церковні»<sup>82</sup>. А відтак завданням духовного виховання стає розвиток і поглиблення почуття Церкви, безпосереднього, конкретного бачення Церкви, віри в Церкву через участь у її Таїнствах<sup>83</sup>. Прилучення до Церкви, стверджує В. Зеньковський, є необхідною умовою виховання індивідуальності, розкриття «глибини серця», в чому реалізуються і благодатні, і «натуральні» завдатки її соціальності. Тут також простежується певний консонанс з тією думкою П. Юркевича, що приєднання дитини до людства відбувається лише через «глибину серця», джерело, яке бере початок в океані Божої любові.

Як бачимо, у досить важливих моментах філософія виховання В. Зеньковського пов'язана з київським філософсько-академічним середовищем, для якого більшість його філософсько-педагогічних ідей не була відкриттям. Інша справа, що мислитель спромігся позбавити їх від наліту офіційної церковності, показати їхню актуальність і глибину в контексті світового філософсько-педагогічного процесу, по-новому розставити акценти, надати, врешті-решт, естетичного блиску. Отже, його філософія виховання не є «екзотичною квіткою» на буцімто несприятливому для педагогічних «рослин» ґрунті вітчизняної філософської культури.

## ПРИМІТКИ

\* В. Екземплярський на той час був звільнений з Київської духовної академії.

\*\* І не викликало. Згадаємо хоча би О. Нечаєва і його лабораторію, яка рекламувала апарати для вимірювання індивідуальних якостей, створення «психологічних профілей особистості» доктором Россолімо, що в 1906 – 1912 рр. постійно критикував Г. Челпанов (Див. збірку його статей: Психологія і школа. – М., 1912).

\*\*\* Того року робота гуртка «з незалежних обставин» припинилася після першого засідання, а наступного газета «Киевская мысль» надрукувала повідомлення про поновлення його діяльності.

\*\*\*\* Утім, реальність була не такою вже райдужною. Насправді викладання в духовних академіях підлягало адміністративній цензурі, в результаті якої деякі викладачі змушені були переписувати свої курси, змінювати кафедри, їх навіть звільняли. У Київській духовній академії згадаємо у зв'язку з цим П. Авсенева, М. Олесницького, В. Екземплярського.

\*\*\*\*\* У філософсько-педагогічній концепції П. Юркевича поняття «дух релігійності навчання» не тотожне з релігійним навчанням. Під релігійністю навчання мислитель має на увазі особливий настрій викладання і педагогічних відносин, в яких виховується ставлення до істини, добра, прекрасного як до священного.

<sup>1</sup> Див.: *Куренной В. А.* Философия и образование // Отечественные записки. – 2002. - № 1 (2). – <http://www.strana-oz.ru>. – December 28, 2004.

<sup>2</sup> Див.: *Гессен С.И.* Мое жизнеописание // Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М.: «Школа-Пресс», 1995. – С. 415.

<sup>3</sup> Див.: *Мальцева В.М.* В.В. Зеньковский о духовно-нравственном развитии личности // Педагогика. – 1994. - № 4. *Осовский Е.Г.* Педагогическая наука в российском зарубежье: истоки и ориентиры // Педагогика. – 1997. - № 4. *Його ж:* «Заглядывая в глубины детской души...» // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2003. – С. 10 – 30 (бібліографія вивчення спадщини В. Зеньковського – С. 803 – 806). *Осовский Е.Г., Кирдяшова Е.В.* Педагогическая деятельность и взгляды В.В. Зеньковского (1881 – 1962) // <http://pedagogics.narod.ru/obzor/zagub10txt>. *Кларин В.М., Петров В.М.* Зеньковский. – М.: Амонашвили: Московский городской педагогический университет, 2000. *Сухомлинська О.В.* Василь Васильович Зеньковський – київський представник російського зарубіжжя // Шлях освіти. – 2004. – № 5.

<sup>4</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. – С. 22 – 23.

<sup>5</sup> Див.: *Осовский Е. Г.* «Заглядывая в глубины детской души...» // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. – С. 20.

<sup>6</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Русская педагогика в XX в. // Зеньковский В.В. Педагогика. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. – С. 119.

<sup>7</sup> Див.: *Ткачук М.Л.* Київський період творчості В.В. Зеньковського // Магістеріум. Історико-філософські студії. – 1998. – Вип. 1. – К., 1998. – С. 28 – 37.

<sup>8</sup> Ці дані з посиланням на «Curriculum vitae» В. Зеньковського, представленою для отримання посади приват-доцента, що зберігається в Російському державному історичному архіві Російської Федерації (Ф. 733. О.155. Д.375. Л. 87) наводить Є. Осовський (Див.: *Осовский Е.Г.* «Заглядывая в глубины детской души...» // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. – С. 10 – 11, 748).

<sup>9</sup> Див.: *Блонский П. П.* Мои воспоминания. – М.: «Педагогика», 1971. – С. 64 – 65.

<sup>10</sup> Див.: *Общество* классической филологии и педагогики. Доклад проф. Челпанова «О постановке преподавания философской пропедевтики в средней школе» // Педагогическая мысль. – 1904. – Вып. II. – С. 202 – 215. *Общество* классической филологии и педагогики. Доклад проф. Челпанова «О преподавании философской пропедевтики в Германии» // Педагогическая мысль. – 1905. – Вып. I. – С. 158 – 170. *Зеньковский В.* К вопросу о совещаниях между родителями и педагогическими советами // Педагогическая мысль. – 1904. – Вып. II. – С. 117 – 123. *Його ж:* По поводу исследования Бине о памяти // Педагогическая мысль. – 1905. – Вып. II. – С. 87 – 106.

<sup>11</sup> Див.: *Записной лист* студента историко-филологического факультета... В.В. Зеньковского (публ. М. Ткачук) // Магістеріум. Историко-філософські студії. – 1998. – Вип. 1. – К., 1998. – С. 113.

<sup>12</sup> Див.: *Блонский П.П.* Вказ. праця. – С. 61.

<sup>13</sup> Там само. – С. 65.

<sup>14</sup> Там само. – С. 60.

<sup>15</sup> Див.: *Отчет* о занятиях за 1910 г. профессорского стипендиата при кафедре философии В.В. Зеньковского (публ. М. Ткачук) // Магістеріум. Историко-філософські студії. – 1998. – Вип. 1. – К., 1998. – С. 121.

<sup>16</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. – 1911. – № 3 (108). – С. 369 – 393. – № 5 (110). – С. 814 – 855.

<sup>17</sup> Див.: *Протопресса. Василий Зеньковский.* Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.). Воспоминания. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – С. 36.

<sup>18</sup> Див.: *Шурляков С.* До історії філософських товариств у Києві // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 7 – 8. – С. 165 – 167.

<sup>19</sup> Див.: *О Фребелевском педагогическом институте* // Державний архів міста Києва. – Ф. 707. – Оп. 247. – спр. 120. – Арк. 15, 17, 27, 63, 183, 194, 234. *О Фребелевском педагогическом институте* // Там само. – Ф. 707. – Оп. 164. – Спр. 9. – Арк. 6, 12, 20, 21, 25.

<sup>20</sup> Див.: *О Фребелевском педагогическом институте* // Державний архів міста Києва. – Ф. 707. – Оп. 164. – Спр. 9. – Арк. 13.

<sup>21</sup> Див.: *Щедрина Т.Г.* Коммуникативное пространство русского философского сообщества (опыт реконструкции философского архива Густава Шпета) // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 106 – 107.

<sup>22</sup> Див.: *Отчет* о занятиях за 1910 год профессорского стипендиата при кафедре философии В. В. Зеньковского // (публ. М. Ткачук) // Магістеріум. Историко-філософські студії. – 1998. – Вип. 1. – К., 1998. – С. 121.

<sup>23</sup> Див. *його* «Принцип индивидуальности у психології і педагогії», «Проблему виховання в світлі християнської антропології», «Історію російської філософії».

- <sup>24</sup> Див.: *Асмус В.Ф.* В.В. Зеньковский в Киевском университете (из воспоминаний студента 1914 – 1920-х гг.) // Зеньковский В.В. Психология детства. – Екатеринбург: «Деловая книга», 1995. – С. 6.
- <sup>25</sup> Див.: *Челпанов Г.И.* Об отношении психологии к философии // Вопросы философии и психологии. – 1907. – Кн. 89.
- <sup>26</sup> Див.: *Челпанов Г.И.* Что нужно знать педагогу из психологии? (По поводу резолюций съезда по экспериментальной педагогике) // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 106. – С. 53 – 55.
- <sup>27</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 108. – С. 372 – 373.
- <sup>28</sup> Там само. – С. 373.
- <sup>29</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 110. – С. 817.
- <sup>30</sup> Там само. – С. 817 – 818.
- <sup>31</sup> Там само. – С. 815 – 829.
- <sup>32</sup> Там само. – С. 847 – 848.
- <sup>33</sup> Там само.
- <sup>34</sup> Там само. – С. 832 – 840.
- <sup>35</sup> Там само. – С. 855.
- <sup>36</sup> Див.: *Ананьин С.А.* Интерес по учению современной психологии и педагогики. – К., 1915.
- <sup>37</sup> Див.: *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира на 1907 г. по историко-филологическому факультету. Осенний семестр.* /Сост. Н. Бубнов. – К., 1907. – С. 2.
- <sup>38</sup> Див.: *Лекции по педагогике* // Киевская мысль. – 1908. - № 280. – 9 октября.
- <sup>39</sup> Див.: *Ткачук М.Л.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1997. – С. 79.
- <sup>40</sup> Див.: *Отчет о занятиях за 1910 г. профессорского стипендиата при кафедре философии В.В. Зеньковского (публ. М. Ткачук)* // Магістеріум. Історико-філософські студії. – 1998. – Вип. 1. – К., 1998. – С. 121.
- <sup>41</sup> Див.: *Осовский Е. Г.* «Заглядывая в глубины детской души...» // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. – С. 20. *Осовский Е.Г., Кирдяшова Е.В.* Педагогическая деятельность и взгляды В.В. Зеньковского (1881 – 1962) // <http://pedagogics.narod.ru/obzor/zagub10txt>.
- <sup>42</sup> Див.: *Осовский Е. Г.* «Заглядывая в глубины детской души...» // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. – С. 20.
- <sup>43</sup> Див.: *Религиозно-философский кружок в университете* // Киевская мысль. – 1908. - № 326. – 24 ноября.
- <sup>44</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Россия и Православие. – К.: Издание журнала «Христианская мысль», 1916. – С. 32 – 33.

<sup>45</sup> Див.: В обществах. В религиозно-философском обществе // Киевская мысль. – 1908. – № 308. – 6 ноября.

<sup>46</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 110. – С. 853.

<sup>47</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – С. 8.

<sup>48</sup> Там само. – С. 8 – 9.

<sup>49</sup> Там само. – С. 11.

<sup>50</sup> Там само. – С. 19.

<sup>51</sup> Там само. – С. 23.

<sup>52</sup> Див.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – Париж, 1937. – С. 172 – 173.

<sup>53</sup> Там само. – С. 237 – 238.

<sup>54</sup> Див.: *Аскооченский В.* История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г. – СПб., 1863. – С. 220 – 224.

<sup>55</sup> Див.: *Юркевич П.Д.* Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П.Д. Вибране. – К.: Абрис, 1993. – С. 114.

<sup>56</sup> Докладніше див.: *Кузьміна С.Л.* Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича. – К.: Центр практичної філософії, 2002. – С. 66 – 69.

<sup>57</sup> Див.: *Гогоцький С.С.* Введение в педагогику // Журнал Министерства народного просвещения. – 1855. – № 4. – С. 54.

<sup>58</sup> Там само. – С. 55.

<sup>59</sup> Див.: *Олесницкий М.А.* Курс педагогики: Руководство для женских институтов и гимназий, для высших курсов и для всех занимающихся воспитанием детей. Вып. 1. Теория воспитания. – К., 1885. – С. 22 – 24.

<sup>60</sup> Див.: *Маккавейский Н.К.* Религия и народность как основы воспитания. Речь, произнесенная на торжественном акте Киевской духовной академии 26 сентября 1895 г., – К., 1895. – С. 7 – 24.

<sup>61</sup> Див.: *Линицкий П.И.* Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мирозерцания). – Х., 1892. *Його ж:* О трудолюбии // *Линицкий П.И.* Философские и социологические этюды. – К., 1907. – С. 68 – 120. *Його ж:* Проект преобразования учебной части в духовных академиях // Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1905 – 1906 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1906. – № 9 – 10. – С. 249 – 259.

<sup>62</sup> Див.: *Летцев В.* Особистість як осереддя світоглядних пошуків В.В. Зеньковського // Національний університет “Кієво-Могилянська академія”. Наукові записки. – К.: Видавничий дім: “КМ Academia”, 2002. – Т. 20. – С. 82 – 85. *Його ж:* Доглибне «Я» як духовне підґрунтя особистості у В.В. Зеньковського // Філософська думка. – 1999. – № 1 – 2. – С. 242 – 251.

<sup>63</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 108. – С. 383 – 392.

- <sup>64</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – С. 51.
- <sup>65</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический проект «Раритет», 2001. – С. 303 – 306.
- <sup>66</sup> Див.: *Юркевич П.Д.* Методика // Інститут рукопису Національної бібліотеки України. – ДА 354 Л (Муз. 818в). - № 4. – Папка А. – Арк. 8. Докладніше про це: *Кузьміна С.Л.* Згад. праця. – С. 100 – 104.
- <sup>67</sup> Див.: *Юркевич П.Д.* Курс общей педагогики с приложениями. – М., 1869. – С. 70.
- <sup>68</sup> Там само. – С. 109.
- <sup>69</sup> Там само.
- <sup>70</sup> Там само. – С. 67 – 68, 110. Докладніше про це: *Кузьміна С.Л.* Згад. праця. – С. 80 – 90.
- <sup>71</sup> Там само. – С. 107 – 108.
- <sup>72</sup> Див.: *Олесницький М.А.* История нравственности и нравственных учений. – Вып. 1. – К., 1882. – С. 54.
- <sup>73</sup> Див.: *Олесницький М.А.* Курс педагогики. – С. 64 – 68.
- <sup>74</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – С. 46.
- <sup>75</sup> Там само. – С. 38 – 54.
- <sup>76</sup> Див.: *Кудрявцев П.П.* Абсолютизм и релятивизм // Хроніка 2000. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – С. 569 – 577.
- <sup>77</sup> Див.: *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – С. 151.
- <sup>78</sup> Там само. – С. 130.
- <sup>79</sup> Там само. – С. 29, 131 – 132.
- <sup>80</sup> Там само. – С. 29 – 31.
- <sup>81</sup> Там само. – С. 31 – 33.
- <sup>82</sup> Там само. – С. 138 – 144.
- <sup>83</sup> Там само. – С. 145.



## ДІАЛОГ

Лариса ВЛАДИЧЕНКО

### ІДЕЯ “РЕЛІГІЙНОГО” ДІАЛОГУ ЯК СФЕРИ ВЗАЄМВІДНОСИН МІЖ БОГОМ І ЛЮДИНОЮ У ТВОРЧОСТІ МАРТИНА БУБЕРА

На творчість М. Бубера в розробці діалогічного принципу безпосередній вплив мала попередня європейська філософська традиція, а саме антична, середньовічна традиція, німецька класична філософська думка, “філософія життя”. Але вирішальну роль відіграла юдаїстична релігійна традиція, а саме ідеї хасидизму. “Відкривши хасидизм як форму єврейського благочестя, Бубер усе життя збирав і переказував хасидські перекази... В цих розповідях він відшукав почуття безпосередньої віри і справжній Діалог, про який писав у всіх своїх філософських творах” [12, с. 5]. Сам М. Бубер був юдаїстичним теологом, перекладачем і коментатором талмудичних (біблійних) текстів. Разом із Ф. Розенцвейгом він почав перекладати єврейське Священне Писання німецькою мовою. Після смерті Ф. Розенцвейга (в 1925 р.) продовжив справу самостійно і в 1958 році довів її до кінця. Влучним є зауваження Н. Прата: “Цей переклад мусив точно відобразити думку, структуру і ритм єврейського оригіналу” [21, с. 7].

Тобто у світогляді молодого Мартіна Бубера переплітаються діалогічні мотиви обох напрямів. За словами російського філософа Льва Шестова: “Мартін Бубер належить до рідкісних мислителів, яким притаманна та напруженість та серйозність пошуків, про яку нам повідали К’еркегор та Ніцше. Для Бубера його мислення є не цікавим проведенням часу, і навіть не служінням культурі та суспільству... Він живе у своїх думках, а в своїх писаннях він втілює все своє життя” [27, с. 541]. Безпосередній вплив на М. Бубера в європейській філософській традиції справили думки М. Кузанського, св. Ф. Азізського, Силезіуса, М. Екхарта, Я. Бьоме, В. Дільтея,

Г. Зіммеля, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, С. К'еркегора та ін., в юдаїстичній традиції – це ідеї Лурії Іцхака бен Шломо Ашкеназі, Вітала Хаїма бен Йосефа, Ізраеля бен Еліезера (Баал Шем Това), раббі Шнеура Залмана і та ін.

Праці М. Бубера, в яких порушується діалогічна проблематика – “Даніїл” – 1913 р., “Я–Ти” – 1923 р., “Діалог” – 1930 р., “Питання до одиничного” – 1936 р., “Що таке людина” – 1938 р., “Проблема людини” – 1947 р., “Затьмарення Бога” – 1952 р., “Основи міжлюдського” – 1953 р., “Введення до діалогічного принципу” – 1954 р. та інші.

У М. Бубера ми не відшукаємо вичерпного визначення поняття діалогу, це поняття вживається в його працях не в звичайному сенсі цього слова. Це поняття є багатовимірним і вживається мислителем як повноцінна філософська категорія.

М. Бубер розуміє діалог у широкому значенні не тільки і не стільки як форму мовного спілкування, а як спосіб сумісного буття тих, хто спілкується, в результаті чого й відбувається становлення “Я” кожного з комунікантів. Як зазначає російський дослідник творчості М. Бубера П.С. Гуревич: “У М. Бубера сутність людини як пошук діалогу виступає у вигляді певної даності. Торкаючись джерел людського суспільства, єрусалимський філософ вважає, що настанова бачити в іншому суверенну особистість є ледь не вродженою. Діалог виявляється і вихідним пунктом, і перспективою” [11, с. 174]. “Діалог, за Бубером, не є тільки пасивним прийняттям, визнанням, розумінням іншого. В момент зустрічі “Я” і “Ти” щось створюється, відбувається певне збагачення” [25, с. 173].

Слід також зазначити, що М. Бубер поряд з поняттям “діалог” рівноправно вживає поняття “відносини”, “контакт”, “зіткнення”, “комунікація”, “зустріч”, під якими розуміє сутність діалогу. Ці поняття мислитель вживає як синонімічні до поняття діалогу.

Головною діалогічною працею М. Бубера вважається праця “Я і Ти”. Так, на думку єврейського дослідника рабі Йосефа Телушкіна: “Пристрасна цікавість Бубера до різноманітних форм людського спілкування покладена в основу його найвідомішої праці “Я і Ти”” [26, с. 194]. Вперше ця праця була опублікована в 1923 році. Спершу вона задумувалася як перша частина ґрунтовного релігійно-філософського трактату М. Бубера. Праця мала складатися п'яти частин, у 1916 році мислитель розробив її детальний план [Див.: 22, с. 555]. Але цей план він так і не втілював у написання цієї праці. Хоч у своїх наступних творах він розкрив усі пункти, які зазначив у плані.

Саме в праці “Я і Ти” М. Бубер акцентує увагу на ґрунтовних моментах діалогічного принципу, а вже у наступних працях, присвячених діалогічній проблематиці, приділяє увагу тому або іншому положенню, розкриваючи його суть детальніше.

Йдеться про те, що й на написання праці “Я і Ти” мали вплив ідеї його попередніх надбань. Наприклад, «у книзі “Даніїл” М. Бубер розвиває думку про можливість двох ставлень людини до оточуючої дійсності: “орієнтації” та “усвідомлення”. Тут закладається центральний діалогічний принцип думки М. Бубера. Сутністю “орієнтації”, за М. Бубером, є цільове ставлення до дійсності, яке забезпечує можливість її пізнання та використання. Говорячи про “усвідомлення”, М. Бубер характеризує його як ірраціональне проникнення до втаємниченого смислу буття, “істинного” буття» [Цит. за: 2, с. 53].

Саме ці ідеї становлять підмурівок буберівської філософії релігії, їх він ґрунтовно розглянув у праці “Я і Ти”. Головний діалогічний твір М. Бубера розпочинається з онтологічного принципу людини. М. Бубер наголошує на значущих для людини словах — “Я-Ти” та “Я-Воно”, надалі детально описуючи ці відносини. “Світ подвійний для людини в силу подвійності основних слів, пов’язаних з ним. ... Одне слово — це поєднання Я-Ти. Інше основне слово — це поєднання Я-Воно” [9, с. 24].

М. Бубер не випадково розпочинає працю з проголошення головних слів людини. Для М. Бубера це є принциповим тому, що органічне проростання слова в саму плоть є характерним для всієї юдаїстичної традиції, слово містить у собі буття. Єврейське Священне Писання, з точки зору його творців та віруючих, це особливе слово — Слово Боже. Власне, за талмудичною традицією, весь світ створено Словом Божим. А оскільки людина створена на образ і подобу Богу, як сказано у Торі: “І сказав всесильний: “Сотворимо людину в образі нашому, і за подобою нашою” [Берешит. 1.26], “і сотворив Всесильний людину в образі своєму: по образу Всесильного сотворив Він її” [Берешит. 1.26], вона має здатність до творіння. “Біблейська мова, на відміну від інших мов, за Бубером, несе в собі не голос, не знак, не образ, а “подію”, “творіння”” [18, с. 145].

“Головні слова” М. Бубер розуміє не як вербальні, а як онтологічні чинники. Вимовляючи ці головні слова, людина творить світ і саму себе у ставленні до цього світу. М. Бубер наголошує на тому, що коли людина вимовляє “Ти”, то повною мірою реалізує своє “Я”. А коли

людина вимовляє “Воно”, її “Я” залишається недосконалим, не повністю реалізованим.

Власне тут можна провести певні паралелі з юдаїстичною традицією, а саме з ідеєю *тіккун* “виправлення” світу та з концепцією збирання розсіяних у світі божественних “іскор”. Це – ідеї луріанської кабали, “вчення якої, за визнанням Бубера, справило на нього неабиякий вплив...” [22, с. 557]. Окреслимо головні ідеї луріанської кабали. Саме ці ідеї мали великий вплив на хасидизм.

Луріанська кабала є однією з центральних течій кабали, котра виникає в XVI ст. Творцем цього кабалістичного напрямку був Лурія Іцхак бен Шломо Ашкеназі (1534-1572 рр.). “В 1570 році до Єгипту приїхав Іцхак Лурія... і сафедським містикам відкрився новий шлях” [3, с. 99]. Власне, вчення І. Лурії відоме через твори його учнів, переважно з книжок Віталя Хаїма бен Йосефа (1542-1620 рр.). “Сам Лурія настільки віддалився від усього мирського, настільки тісно пов’язав своє життя і вчення з вищими рівнями Древа сефірот, що настанови його потребували перекладу, і це виконував Хаїм Вігаль” [3, с. 99]. Важливим джерелом вивчення луріанської кабали була праця Х. Віталя “Ец хахаїм” (“Древо життя”), в якій і викладені ідеї І. Лурії.

Космологія луріанської кабали ґрунтується на мотивах катастрофи, що сталася під час процесу творення, та подолання її наслідків. І. Лурія у своєму вченні використовує три космогонічні поняття кабали: цимцум (стиснення), швірат ха-келім (ламка посудів) – тіккун (виправлення). Цимцум (стиснення) – добровільне стиснення Божественного начала (Ейн-Соф), для того, щоб дати місце матеріальному світу. Швірат ха-келім (ламка посудів) катастрофа, яка полягала в тому, що на першому етапі еманції Божественного світла (тотожного добру), яке виходило з очей Адама Кадмона, – першого творіння Божого – і яке заповнювало в подальшому спеціальні суди, що проводили Божественне світло до матеріального світу, ці суди не витримали напруження світла і розбилися на маленькі іскри, внаслідок чого до світу проникла п’ятьма, яка є тотожною силам зла – “кліппот”. Для того, щоб світ постав знову царством добра, необхідно, щоб закінчився процес *тіккун* “виправлення” (виправлення розбитих посудів і збирання розсипаних іскор), тобто, повернення Всесвіту до першопочаткового стану. Цей процес розпочався одразу після катастрофи. Розсіяні іскри почали повертатися до свого джерела, але це не було закінчено, тому що

першородний гріх завадив цьому і посприяв ще більшому розсіянню іскор Божественного світла. Тому завершення процесу “тіккун” вимагає активного втручання людини. Роль людини на землі є важливою у поверненні цих іскор до їхнього джерела, а також повернення самої людини до її першопочаткового стану передстояння перед Богом до стану діалогу з Богом.

Виходячи з ідей М. Бубера, напрошується паралель світу «Воно» із кабалістичним поняттям “кліппот”. Світ “Воно” не дозволяє людині перебувати в істинному стані її буття. За М. Бубером, “світ Воно”, одухотворюється тільки завдяки співвідношенню “Я-Ти”. Людина сама формує себе відповідно до світу “Ти” і світу “Воно”. Промовляння “головних слів” “Я-Ти”, “Я-Воно” є актом космічного значення, тому що людина закладає той або інший спосіб існування, бере участь у творенні, коли говорить “Я-Ти”, або промовляючи “Я-Воно”, не бере участі, у “виправленні” світу.

Ці головні слова і є розвитком думки М. Бубера про дві форми ставлення до дійсності, які він описує в книзі “Данііл”. М. Бубер називає “орієнтацію” — співвідношенням “Я-Воно”, яке, за М. Бубером, не є істинним, а “усвідомлення” — співвідношення “Я-Ти”, й є істинним. Співвідношення “Я-Воно”, за М. Бубером, не є істинним тому, що в ньому людина ще не постає особистістю, тому що вона не переступає межі речей, не трансцендує себе. В цьому зв’язку російський дослідник А. Ахутін підкреслює: “Тут не суб’єкти передують можливим відносинам, а, навпаки, характер відносин визначає природу суб’єктів” [1, с. 286].

Власне, ці “головні слова” визначають існування або неіснування діалогічної сфери. Стосунки, що виникають між “Я” і “Ти”, М. Бубер називає діалогічними. А стосунки, що виникають між “Я” і “Воно” описуються ним як монологічні. Проаналізуємо більш детально ці два головні слова людини.

У діалогічній концепції М. Бубера відносини “Я-Ти” та “Я-Воно” посідають особливе місце. Головне слово “Я-Ти” може мати вираз тільки в усьому естві. “Я” постаю собою тільки через моє ставлення до “Ти”; коли людина постає “Я”, тоді людина говорить “Ти”. Тобто головне слово “Я-Ти” — діючий початок, воно старше від “Я” людини, воно визначає і фундує це “Я”.

Що стосується головного слова “Я-Воно”, то це стає можливим через усвідомлення людиною свого “Я”, через виділення людського “Я”. Це слово є молодшим від “Я” людини, воно виникає після

усвідомлення людиною власного “Я”. Можливість виникнення співвідношення “Я-Воно” зумовлена існуванням співвідношення “Я-Ти”, а не навпаки.

Але “стосунки “Я-Воно”, які М. Бубер розглядає як не діалогічні, відіграють не меншу роль у формуванні діалогу, ніж стосунки “Я-Ти” [13, с. 142]. Як зазначає відомий російський дослідник М.С. Каган: “М. Бубер стоїть ... на порядок вище за багатьох інших теоретиків екзистенційної комунікації, які обмежують ставлення людини до людини співвідношенням “Я-Ти”, не помічаючи співвідношення “Я-Воно” [16, с. 42-43].

Чим відрізняється світ “Ти” від світу “Воно”? У праці “Діалог” М. Бубер алегорично зазначає: “Воно — лялька, Ти — метелик” [9, с. 35]. У світі “Воно” людина не може повністю себе реалізувати, ця реалізація цілковито відбувається у світі “Ти”. У світі “Воно” людина бачить перед собою сукупність об’єктів, які описуються у певному просторово-часовому відношенні. У такому разі людина бачить перед собою тільки безліч речей, люди постають як множина об’єктів. Співвідношення “Я-Воно” знаменує собою суб’єкт-об’єктні відносини, де панує світ досвіду і пізнання.

Зовсім інша ситуація у світі “Ти”. У цьому аспекті М. Бубер наголошує: “Ти більше, ніж досвід Воно. Ти відкриває більше, йому дається більше, ніж може отримати Воно. Нічого несправжнього не проникає сюди” [9, с. 29]. Говорячи “Ти”, ми, за М. Бубером, переборюємо світ “досвіду” і входимо до світу “відносин”.

— Який досвід людина отримує від Ти?

— Ніякого. Оскільки Ти не розкривається в досвіді.

— Що ж тоді людина довідається про Ти?

— Тільки все. Тому що вона не довідається про нього нічого окремо”

[9, с. 30].

Співвідношення “Я-Ти” визначається М. Бубером як суб’єкт-суб’єктне. Тоді, коли відносини “Я-Воно” переходять до відносин “Я-Ти” — це співвідношення відповідає “усвідомленню”, тобто людина набуває “істинного” існування та отримує можливість відшукати Бога, або, як ще зазначає М. Бубер, “вічного Ти”. Що, у свою чергу, є підставою для справжнього діалогу. Його особливості ми розглянемо нижче.

За М. Бубером, “Ти” для людини існує у різних своїх втіленнях. Але “в кожному Ти ми звертаємося до Вічного Ти” [9, с. 27]. Отже, існує Божественне абсолютне “Ти”. І це Божественне абсолютне “Ти”

домінує у М. Бубера, оскільки він спирається на релігійні положення у своїх діалогічних поглядах. Як слушно зазначає українська дослідниця проблеми спілкування Л. Ситниченко: “Спілкуванню з Богом Бубер надає перевагу... В системі відносин “Я-Ти” ставлення до Бога – ставлення сутнісне, є основою всієї сукупності ставлення людини до світу” [24, с. 180].

Божественне абсолютне “Ти” втілюється в безліч інших “Ти”, і тільки за таких умов, за М. Бубером, ми можемо говорити про людські “Ти”. Пояснюючи цю тезу, відомий російський дослідник В. Куліков зазначає: “Йдеться про певний емоційно-інтимний момент відносин між людьми, наповнений особливим релігійним смислом, прагненням до зустрічі з Богом” [17, с. 116]. Кожна людина повинна постати перед нами як “Ти”: “Якщо я предстою людині як своєму Ти і говорю їй основне слово Я-Ти, тоді вона – не річ серед речей і не складається з речей” [9, с. 28]. “Я” кожної людини повинно дивитися на інших людей не як на речі, не як на об’єкти, а як на такі “Ти”, які можуть перебувати з нами в стані безпосереднього спілкування, яке витворює це “Я”. Водночас таким “Ти”, на думку М. Бубера, можуть поставати й інші істоти, й те, що належить до понадлюдської сфери.

М. Бубер виділяє три важливі сфери відносин “Я-Ти”:

“Перша: життя з природою, де відносини завмирають на порозі мови.

Друга: життя з людьми, де відносини набувають форми промовляння.

Третя: життя з духовними сутностями, де воно мовчазне, але породжує мову” [9, с. 97].

Як можна бачити, в цьому плані М. Бубер залучає до сфери спілкування не тільки людський світ, а й світ природи, а також світ духовних сутностей. Третя сфера “життя з духовними сутностями” у М. Бубера в праці “Я і Ти” конкретно не описується. В праці “Що таке людина” (1938 р.), характеризуючи людські стосунки, М. Бубер зазначає, що людські стосунки тривимірні. І, власне, третя сфера – це стосунки людини з Абсолютом або Богом [Див.: 14, с. 70]. Тобто мислитель конкретизує стосунки людини з духовними сутностями та зазначає, що це – стосунки людини з Богом. Третя сфера “Я-Ти” стосунків М. Бубера є визначальним ґрунтом людського існування. Людське життя набуває “діалогічного” характеру тільки через спілкування з Абсолютом: “Людське життя є дотичним до Абсолюту в силу його діалогічного характеру” [8, с. 258]. Священик РПЦ Г. Завершинський пояснює цей вираз М. Бубера: “Таким чином, з’являється персональний аспект релігійного досвіду, який розкриває

особистість для іншого буття, оскільки ніяке буття не є “річчю у собі”, а звернене назустріч навколишньому світу” [15, с. 96].

Тобто для М. Бубера весь світ як творіння Боже здатний розкриватися перед людиною та для людини як “Ти”. Джерелом розуміння того, що не існує “мертвої природи”, є юдаїзм, а саме – ідеї, проаналізованої вище луріанської кабали, а також хасидизму. В хасидизмі вперше ідею про те, що не існує “мертвої” природи, висловив засновник цієї течії – Ізраель Баал Шем-Тов. М. Бубер наголошує: “В хасидизмі... самі речі складають релігійний інтерес, оскільки вони є містилицем божественних іскор, які людина повинна звільнити” [7, с. 383].

Цю ідею відстоює також раббі Шнеур Залман – засновник одного з напрямків релігійної філософії хасидизму – Хабад (аббревіатура від іврити Хохма, Біна, Даат – Мудрість, Розуміння, Пізнання – назва трьох із десяти “Сфірот” – тобто стадій еманцій “Ейн-Соф” безкінечного Бога). Характеризуючи думку рабі Шнеура Залмана, Нісан Міндель зазначає: “... людина зобов’язана своєю фізичною енергією трьом нижчим “царствам”, одухотворення її енергії означає одухотворення її фізичного оточення... більша частина із 613 заповідей Тори пов’язана так або інакше з матеріальними предметами, включаючи мінеральні, рослинні, тваринні продукти, завдяки чому Божественна “іскра”, що “замкнена” в них, “звільнюється через вповнення релігійного акту” [20, с. 79].

Тобто М. Бубер розуміє діалог, як і зазначалося вище, достатньо широко. Мислитель створює таку концепцію діалогу, яка охоплює: стосунки із Богом, людьми, тваринами, рослинами та предметами неживої природи.

Наприклад, М. Бубер у працях: “Я і Ти”, “Даніїл”, “Діалог” описує спілкування з деревом, кішкою, слюдою, конем [Див.: 9, с. 27, с. 93; 5, с. 570; 6, с. 144-145].

При аналізі динаміки положень М. Бубера відносно діалогічної та монологічної сфери можна виділити форми діалогу. В діалогічній концепції М. Бубера можна виділити *вербальну і невербальну форму існування діалогу*, які визначають вербальну і невербальну сферу спілкування. В свою чергу, невербальна сфера розподіляється на *сенсорну сферу* (наприклад, людська ласка) [Див.: 6, с. 144] та *мовчання*.

Вербальна форма діалогу існує у вигляді мови спілкування між комунікантами, і ця форма спілкування є зрозумілою. Власне,



М. Бубер цікаво описує невербальну форму діалогу – мовчання. Джерела цього ми можемо віднайти в талмудичній традиції, яка є дуже близькою до М. Бубера. Безпосередньо в Торі, в деяких місцях, ідеться про Божественне звернення до людини як про промовляння тонкої тиші. Тиша – це стан, в якому тільки й може лунає Божественне слово. Пізніше, у християнській традиції, це переходить до Нового Завіту. Саме це мовчання, в передстоянні перед божеством, потім породжує мову... Мовчання потрібне для того, щоб діалогічне для себе слово мало простір. М. Бубер аналізує хасидизм: “Мовчання не абсолютне. Вчись зберігати мовчання, щоб ти міг знати, як говорити” [7, с. 292]. Є ситуації, в яких не завжди необхідні та не завжди можливі вербальні вирази. Спільне мовчання пробуджує в людей відчуття солідарності, об’єднує їх. Поміж ними встановлюється довіра, відкритість один до одного: “Там, де між людьми встановилася відкритість, нехай навіть не в словах, прозвучало священне слово діалогу” [6, с. 125].

М. Бубер наголошує на тому, що сфери діалогічного життя і сфери діалогу не завжди збігаються: “Існує діалог, який не є життєво таким, тобто виступаючи в своєму вияві як діалог, не набуває його сутності” [6, с. 140]. Тобто діалогічні стосунки можуть існувати формально, але сутнісно ними не бути. Щоб розрізнити власне такі ситуації М. Бубер виділяє три види діалогу: справжній, технічний, монолог, замаскований під діалог [6, с. 140]. Ще в ранній статті, яка має назву: “Що робити?” (1919 р.) М. Бубер зазначає, що безпосереднє спілкування між людьми відбувається шляхом ведення відвертого діалогу [Див.: 10, с. 18]. Отже, справжній діалог, за М. Бубером, ще має назву відвертий діалог. Перший вид діалогу – справжній або відвертий діалог, за М. Бубером, рідкісним. Але він може відбутися у всіх сферах “Я-Ти” відносин. Справжній діалог може оформлюватися як вербальний, але також і як невербальний. Другий вид – технічний діалог – є невід’ємною частиною “сучасного існування”. Хоча іноді “в його різноманітних кутках можна побачити справжній діалог” [6, с. 141].

Українська дослідниця Л. Ситниченко в процесі аналізу діалогічної концепції М. Бубера наголошує на двох рівнях діалогічності, які виокремлює мислитель: “Серед багатьох вимірів діалогічності... Бубер виокремлює принаймні два: функціональну комунікацію... та діалогічне у власному значенні цього слова” [23, с. 116]. Ми враховуємо ці рівні, які пропонує Л. Ситниченко, а також ту видову

класифікацію, що пропонує М. Бубер. Слід зазначити, що діалог у М. Бубера може існувати на різних рівнях, а саме: *формальному*, тобто мати форму діалогу, або виконувати його функції, та *сутнісному* – бути “діалогом у власному значенні цього слова”. Власне, перший вид діалогу, за М. Бубером, – справжній або щиросердний, є і формально, і сутнісно діалогом. Другий і третій види діалогу – технічний та монолог, замаскований під діалог, формально відповідають сфері діалогічності, а сутнісно – не є такими. Наприклад, одним із різновидів третього виду діалогу є дискусія.

Важливим є те, що М. Бубера цікавить теорія саме справжнього (відвертого) діалогу, яку він і намагався розробити, при цьому він показує його особливості. М. Бубер розробляє концепцію справжнього діалогу та підкреслює принципову відмінність між справжнім діалогом та дискусією. В діалозі ті, хто спілкуються, є партнерами по діалогу, а в дискусії вони є опонентами. Дискусія етимологічно походить від латинського – “*discussio*”, що буквально перекладається “розбиваю”, “ламаю”, означає суперечку окремих осіб, співрозмовників. В дискусії йдеться про спростування точки зору опонента, необхідно довести, що переконання опонента є хибними. Якщо в діалозі існування різних точок зору збагачує спільний зміст діалогу, то в дискусії одна точка зору з необхідністю має переконати іншу. “Дискусія, в якій хтось висловлює свої думки... не бачить в людях особистості... в основі якої є ... бажання ствердитися в своїй гордині” [6, с. 141]. Саме дискусія за формою нагадує діалог, але сутнісно ним не є, тому що не має особливостей, аспектів, притаманних, власне, справжньому діалогу.

“Діалог – це не прояв духовної розкоші, духовного процвітання, він справа творіння, сотвореного, а це – людина” [6, с. 157]. Отже, М. Бубер наголошує на тому, що людина – це творіння Боже. І власне через цю призму надалі він пропускає вже всю концепцію діалогу. Як вірно зазначає Рабі Йосеф Телушкін: “З точки зору Бубера, відносини “Я-Ти” завжди можна застосувати до стосунків людини і Бога, і завжди потенційно можливі у діалозі з іншою людиною” [26, с. 194].

Проаналізуємо механізм ведення справжнього діалогу, згідно з М. Бубером. Мислитель наголошує на певних умовах, які складаються з конкретних компонентів, що, у свою чергу, характеризуються специфічними ознаками справжнього діалогу. Всі ці частини за певним способом впливають одна з одної, а разом – становлять у М. Бубера цілісне бачення справжнього діалогу.

За М. Бубером, головними складовими компонентами діалогу є категорії “Я” і “Ти”, які водночас виступають як особистості і являють собою суб’єктів діалогу: “Діалог між просто індивідами – тільки начерк, здійснюється він тільки між особистостями” [6, с. 142]. Між цими “Я” і “Ти” відбуваються відносини, що мають назву діалогічних.

Синонімом до поняття діалогу і, одночасно, елементом діалогу у М. Бубера є категорія “зустріч”: “Будь-яке справжнє життя є зустріччю” [9, с. 31]. І далі: “Коли ми прямуємо певним шляхом і зустрічаємо людину, яка йде нам назустріч, прямуючи так само своїм шляхом, ми знаємо тільки відрізок нашого шляху, а її шлях нам дано пережити тільки у зустрічі” [9, с. 77]. Німецький філософ О. Больнов, аналізуючи категорію “зустрічі” у М. Бубера, зазначає: “Він звертається до слова зустріч тому, що воно є більш вдалим, ніж просто “розмова між”; воно наголошує на духовному зв’язку двох істотно не пов’язаних між собою реальностей” [4, с. 159]. Ознакою *зустрічі* М. Бубер проголошує *благодать*. Власне, зустріч відбувається не через пошук, а через даність – благодать. “Ти зустрічає мене з милості – його не отримати через пошук” [9, с. 30]. Тобто ми бачимо невибірковість “Ти”. “Ти” надається людині як даність. І через це зустріч постає неповторним актом людського буття.

Ще одним сутнісним елементом діалогу є звернення “Я” до “Ти”: “Головний рух у діалозі – звернення” [6, с. 143]. Звернення “Я” до “Ти” виступає в якості партнерством. Це добровільне звернення, як і добровільна відповідь на нього. Ознакою звернення є добровільність: “Та і як можна взагалі вимагати діалогу! Діалог нікому не задають, відповідь – не обов’язок, а можливість” [6, с. 157].

Наступним компонентом діалогу є сфера “між”, яка розуміється як простір для спілкування. Мислитель вважає істотним моментом саме те, що між “Я” і “Ти” повинна існувати певна дистанція, яка й забезпечує діалогічні стосунки. Тобто для того, щоб вести мову про “Я-Ти” відносини, в царині духовних стосунків, у сфері пізнання, в соціальній практиці, в еротичному досвіді, – необхідно зберігати, відчувати дистанцію, межу “між Я і Ти”. Джерело сфери “між” у М. Бубера – це напружена опозиція поміж “Я” і “Ти”. При цьому М. Бубер застерігає, що під час зустрічі в процесі діалогу, в атмосфері певної взаємності і відкритості партнери діалогу не повинні зливатися в одну-єдину аморфну масу, не повинні впадати в містичний екстаз. Повинен залишатися простір для спілкування.

Діалог відбувається безпосередньо між тими, хто спілкується: “Коли ми наближаємося одне до одного, не повинно бути посередників тому, що ми належимо до одного зосередження” [6, с. 143]; “відносини можуть здійснюватися тільки між Я і Ти” [9, с. 79].

Однією з ознак діалогу М. Бубер називає взаємність – “Я” формує “Ти”, “Ти” формує “Я”. Ця взаємність міститься в самому ґрунті людських стосунків, стосунків людини з Богом, поза людськими істотами.

В цілому, складові діалогу взаємопов’язані і залежні від попередніх умов діалогу. Отже, умовами діалогу є – готовність, відкритість, збереження власного “Я”, змінюваність партнерів по діалогу. Слід підкреслити, що однією з основних умов діалогу є відкритість до іншої людини. М. Бубер наголошує на необхідності “Я” бути відкритим до своїх партнерів по діалогу. Умовою народження діалогу є відкритість. Отже, відкритість – це певне намагання збагнути інших людей і жити з ними спільним діалогічним життям.

Окрім того, відкритість у діалозі відзначається готовністю “Я” змінитися під впливом зустрічі із “Ти”. Відбувається зміна себе у налаштуванні до Іншого.

М. Бубер говорить про умову збереження власного “Я”, про збереження власної цілісної особистості і неповторності кожним із партнерів по діалогу. І одночасно, за збереження власного “Я”, повинно залишатися місце для “Ти”: “людина повинна не тільки визнавати будь-яку відмінну від неї реальність як особливу і своєрідну, вона мусить залучитися до її особливого змісту, не порушуючи її і не відмовляючись від своєрідності власного буття” [25, с. 171-172]. Можна провести паралель із юдейською теологією – а саме, з ідеєю “цимцум”, про яку вже згадувалося вище. Ідея “цимцум” полягає в тому, що Бог, який наповнював від самого початку весь Всесвіт, добровільно “затиснув” себе, звільнивши таким чином місце для творіння. Тобто творенню світу передував акт “стиснення” Божественного Абсолюту, щоб поруч із Ним зміг існувати світ буття. Ця ідея “цимцум”, самообмеження Абсолюту, далі набуває галактичного сенсу, – вона входить в настанови (613 “міцвот” приписів) життя юдеїв. Ця ідея проєктується на людській світ, а саме на сферу людського спілкування. Людина мусить залишатися у світі, де існує місце для інших. М. Бубер описує дистанцію “між”, яка опосередковується “між Я і Ти”.

Він також наголошує на тому, що діалог відбувається в теперішньому часі – “тут і тепер”.

Але однією з головних умов справжнього діалогу М. Бубер називає те, що він має пройти спочатку крізь вищі сфери буття, тобто має відбутися внутрішній діалог людини з Богом, актуалізація третьої сфери “Я-Ти” відносин. Потім, крізь призму цього діалогу людини і Бога, відбуваються подальші відносини людини зі світом, а саме – діалог людини з іншими людьми, істотами, речами. За таких умов, справжній діалог є можливим як у першій, так і в другій сфері “Я-Ти” відносин.

А коли людина втрачає зв'язок з Богом і не може сказати Богу «Ти», постає питання, чи зможе вона взагалі сказати «Ти» [Див.: 8, с. 259]. Тоді справжній діалог не відбувається, а відбувається тільки формальний діалог. Але справжній діалог, дійсно, є можливим: “Діалогічність – не перевага духовності... тут немає обдарованих або бездарних, а є лише готові віддатися цьому почуттю і ті, що протидіють йому” [6, с. 157].

Виділяючи основні слова “Я-Ти” та “Я-Воно”, М. Бубер протиставляє їх для того, щоб людина побачила альтернативу. Ці відносини не існують одночасно, вони можуть з'являтися лише послідовно. Тобто відбувається зміна монологічних і діалогічних відносин. Відносини “Я-Ти” і “Я-Воно” не є постійними, тобто діалогічні відносини переходять в монологічні і навпаки. Світ “Ти” охоплює собою простір і час, “Ти” вириває людину з просторово-часових координат. Коли людина перебуває в ширих стосунках із “Ти”, тоді час виступає як засіб спілкування, час міститься всередині діалогічної конструкції. М. Бубер наводить тезу: “Не молитва в часі, а час у молитві...” [9, с. 29]. Коли час починає існувати як рамка, як певне обмеження, тоді “Ти” переходить у категорію “Воно”. “Речі піддаються координації лише тоді, коли перестають бути нашим Ти і стають нашим Воно. Ти не знає жодної системи координат” [9, с. 46]. Цей перехід М. Бубер вважає цілком природним процесом. Людина фізично не може утримувати у собі постійне налаштування до “Ти”. Тому людина переходить із світу стосунків “Я-Ти” до світу “Я-Воно”.

Це є неминучим процесом: “Кожне Ти в нашому світі повинне ставати Воно”; “Окреме Ти *повинно* стати Воно, тоді відносини вичерпано” [9, с. 48]. Але, перебуваючи у світі “Воно”, людина повинна завжди пам'ятати про альтернативний світ “Ти”: “...людина не може жити без Воно. Але той, хто живе лише з Воно, той не людина” [9, с. 49]. Відбувається майже незворотній процес, коли людина усталює

своє буття у світі “Воно”, вона стає нездатною до спілкування з “Ти”: “Кожен із нас є оточений панцером, до якого ми звикаємо і згодом перестаємо відчувати взагалі” [6, с. 132].

Тому діалог, на думку М. Бубера, можливий не завжди, в кожній особі є риси, які стають перешкодою на шляху його виникнення. Однією з таких рис М. Бубер вважав “непроникливу неспроможність спілкування” [Див.: 6, с. 124]. Коли ця риса притаманна одному з учасників взаємозв’язку, діалог стає “обірваною розмовою”.

Отже, ми бачимо, за М. Бубером, відносини “Я-Ти” можуть, навіть, мусять перейти у відносини “Я-Воно”, а от відносини “Я-Воно” мають можливість перейти у відносини “Я-Ти”, але не кожна людина використовує цю можливість.

Виникають такі питання: чому людина протидіє справжньому діалогові? Можливо, людина втратила можливість вести цей справжній діалог?

Мартін Бубер вважає, що людина обмежилася світом “Я-Воно”. Але в остаточному варіанті М. Бубер як релігійний мислитель знаходить корінь відчуження у віддаленості від Бога. Бог як “Вічне Ти” є джерелом усіх відносин “Я-Ти” у світі. Іншими словами, однією з умов справжнього діалогу є присутність “вічного Ти”: “Саме через спілкування, основою якого є Бог як Вічне Ти, можливо, за Бубером, подолання відчуження і відновлення автентичного існування людини” [19]. Тому забуття відносин “Я-Ти” і перебування у світі “Воно” є результатом відпадиння від першоджерела всіх відносин “Я-Ти”.

В цих положеннях М. Бубера відчутним є вплив ідей юдаїзму. З “божественним Ти” у М. Бубера пов’язана проблема релігійної віри та ідея гріха в юдаїстичній традиції. Як зазначає радянський дослідник творчості М. Бубера

Г. Баканурський: “Окреслений у праці “Я і Ти”, діалогічний принцип Мартіна Бубера зводить сутність релігійної віри до постійного діалогу людини з Богом. Сутність концепції “життя діалогу” полягає в тому, що людина тільки тоді знаходить власне людське існування, стає особистістю, коли вона вступає в постійний внутрішній діалог із Богом” [Цит за: 2, с. 52]. “Емуна” – первинна віра, довіра, яка властива людині до першородного гріха. Це стан передстояння щодо “божественного Ти”. Віра розкривається як похідна від цього безпосереднього стану передстояння “божественному Ти”. Між Богом і людиною було укладено договір, унаслідок

чого Бог переносить на людей свою благодать. Але люди відплатили невдячністю, не виконали умови цієї домовленості – грішили. Такі гріхи призвели до відчуження між людиною і Богом, а це породило здатність людини не чути Бога, внаслідок чого люди й отримали – “мовчання” Бога. Але в людині закладене Божественне начало, оскільки вона – творіння Боже: «І сказав Всесильний: сотворимо людину в образі нашому, за подобою нашою» [Берешит 1:26]. І в людини, час від часу, пробуджується її істинне Я, вона прагне повернутися до свого природного стану, стану передстояння перед Богом. Тобто у людини завжди є шанс “повернення до Бога” (umkehr).

М. Бубер використовує німецьке слово “umkehr”, підкреслюючи його діалогічну природу. Як зазначає Пауль Крамер у своїй праці “Я і Ти Мартіна Бубера: практичне життя діалогу”: “Термін Umkehr... походить від teshuvah, перекладеного М. Бубером з івриту [Цит. за: 14, с. 73]. Тшува (“teshuvah”) означає повне повернення до Бога. Тшува (“повернення”) є центральною категорією єврейського благочестя від талмудичних часів до сучасності. Це, власне, відновлення договору, повернення до свого первісного Я, завдяки вірі в любов Бога до людей. М. Бубер, власне, вказує на можливість відновлення діалогу між Богом і людиною.

У праці “Я і Ти” М. Бубер зазначає, що ставлення до “Ти” людині притаманне як апіорна, первинно вроджена категорія людського буття. Ці відносини, за М. Бубером, є генетично первинними, оскільки притаманні дітям і “примітивним” народам [Див.: 9, с. 43]. “Вроджене Ти робить себе дійсним в кожному і не завершується в жодному” [9, с. 76], “Вроджене Ти” перебуває в пошуку справжньої зустрічі все своє життя. Тобто у людини завжди потенційно є можливість повернення до цих вроджених “Я-Ти” відносин. “Окреме Воно *може* через входження в дійсність відносин стати Ти” [9, с. 48], або “...хто не обмежений світом Воно і *може* знову і знову виходити з нього у світ відносин. Тут Я і Ти вільно предстоять одне одному у взаємодії” [9, с. 60].

У справжньому діалозі “вроджене Ти” людини намагається постати реальним Ти. Тобто відбиток “божественного Ти” в людині намагається прорватися до підгрунтя людських відносин. Світ “Ти” для М. Бубера постає світом повноцінного людського буття. Але М. Бубер наполягає на тому, що власне людина може актуалізувати цей процес: “...її прагнення до Бога перетворюється на прагнення Бога до неї” [7, с. 374].

## ЛІТЕРАТУРА

1. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 304 с.
2. Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М. Бубера // Вестник МГУ. Сер. VIII. 1968. №3. С. 51–60.
3. Бессерман П. Кабала и еврейский мистицизм. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 208 с.
4. Больнов О.Ф. Зустріч // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. С. 157–170.
5. Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. — 590 с.
6. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. С. 122–162.
7. Бубер М. Место хасидизма в истории религии // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. — М.: Мосты культуры, 2006.; Иерусалим: Гешарим, 5766. — С. 373–384.
8. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. С. 202–300.
9. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. С. 24–121.
10. Буш Г. Диалогика и творчество. — Р: Авотс, 1985. — 318 с.
11. Гуревич П. С. Философская антропология Мартина Бубера // Бубер М. Я и Ты. — М.: Высш. школа. 1993. С.160–174.
12. Гуревич П.С., Хорьков М.Л. Мудрость и благочестиве // Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники: Перевод / Под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит. — М.: Республика, 1997. С. 5–16.
13. Дворкин И. Ты и Оно. По следам М. Бубера и З. Фрейда // Вопросы философии. 2002. № 4. С.141–158.
14. Завершинский Г. (священник) Богословие диалога: диалог как образ бытия человека // Церковь и время. 2005. №1(30). С. 59–76.
15. Завершинский Г. (священник) Богословие диалога: персональный подход // Церковь и время. 2003. №4(25). С. 90–105.
16. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М.: Политиздат, 1988. — 319 с.
17. Куликов В.Б. Концепция личности в религиозно-философской антропологии Мартина Бубера (критический анализ) // Историко-философские исследования. — Свердловск. 1977. С. 114–119.
18. Куликов В.Б. Философская антропология Мартина Бубера // Философские науки. Научные доклады высшей школы. — М.: "Высшая школа". № 6. 1978. С. 142–145.
19. Лифинцева Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // [http://www.philosophy.ru/iphras/library/i\\_ph\\_1.html#4a](http://www.philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#4a).



20. Миндель Н. Философия хабада. Вильнюс "ШАМИР – ГЕШАРИМ – VILTIS" 1990. – 185 с.
21. Праг Н. Предисловие // Бубер М. Избранные произведения. Printet in Israel. Библиотека-Алия. 1979. С. 3–28.
22. Рынкевич В.В. Примечания. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М.: Издательство АСТ, 1999. С. 555–572.
23. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. – 176 с.
24. Современная буржуазная философия человека. Критический анализ. – К.: Наукова думка. 1985. – 302 с.
25. Субботин М.М. Проблема сущностного проявления человека в современной философской антропологии // Человек и его бытие как проблема в современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. С. 158–178.
26. Телушкин Й. Мартин Бубер // Раби Йосеф Телушкин. Еврейский мир. – М.: Еврейский университет. 1992. С. 193–195.
27. Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер. М. Два образа веры. – М.: Издательство АСТ, 1999. С. 541–552.

## СОФІЯ-ЛОГОС

Ольга СЕДАКОВА

## АПОЛОГІЯ РАЦІОНАЛЬНОГО\*

*Сергій Сергійович Аверинцев<sup>1</sup>*

*Що й становить велич  
людини, як не думка?  
Нехай же буде думка вільною,  
Як має бути вільною людина  
О.С. Пушкін*

Я почну з одного епізоду, який можна вважати епіграфом до всього, що я збираюся сказати далі.

Якось ми із Сергієм Сергійовичем були в Римі на конференції, присвяченій Софії Премудрості Божій. Точніше, бували ми на такій конференції не раз, оскільки її проводили регулярно, майже щороку. Але це був останній рік життя Аверинцева і наша остання зустріч. Я читала доповідь про *думку* у Пушкіна<sup>2</sup> і серед іншого зауважила, що першою спонукою відсторонення від атеїзму була для Пушкіна не «поклик серця» або «муки совісті», а потреба *розуму*. Атеїзм видавався йому незадовільним у плані *розумовому*: «Не допускати існування Бога – означає бути ще дурнішим, ніж ті народи, які гадають, що світ стоїть на спині носорога» (з рукопису 1927-1928 рр.). Боротьба *серця* Пушкіна з його *розумом* з лицейських років відбувалася – сказала я – прямо протилежним звичайному чином: «Розум шукає Божества, а серце не знаходить» («Безвір'я», 1817); «mon coeur est matérialiste, mais ma raison s'y refuse»<sup>3</sup> (запис у щоденнику, 1821 р.).

\* За виданням: Ольга Седакова. Апологія розуму. – М., 2009. – С. 119-137. Подається в дещо скороченому вигляді.

<sup>3</sup> з франц.: «мое сердце материалист, але мій розум протривить цьому. – М.К.

Після доповіді в розмові Аверинцев спитав мене: «Але чому Ви вважаєте цей шлях *протилежним* звичному? Як на мене, це найприродніший шлях»<sup>3</sup>. Така картина – матеріалістичного серця, що чинить опір розуму, який шукає віри, – видавалася йому найприроднішою! Та насправді ми звикли до іншого. «Ум із серцем не в згоді» ми звикли розуміти навпаки: як боротьбу *розуму* – начала «холодного», критичного, недовірливого, із *серцем* – «теплим», «довірливим», «добрим» началом. Вірять, безперечно, серце –

*Вір тому, що серце скаже;*

так у Жуковського, цитованого Достоевським. Розум – «різкий, охолоджений» – чинить йому перешкоди. Серце вірить (і серцеві треба вірити) всупереч розуму і його істинам (славнозвісна декларація Достоевського: «Якщо істина не з Христом, то я залишуся із Христом, а не з істиною»). Розум і його «низькі істини» доводять нам, що це «наївно» і «глупо». Всі викриття «забобонів» і «вірувань», вся атеїстична пропаганда століттями велася з позиції «розуму» й «істини» (або ж, у радянські роки, «науки» і «факту»). Успішність цієї роботи, легкість, з якою ці «забобони» руйнувалися, свідчить про те, який слабкий «суто серцевий» сентиментальний фідеїзм. *Серце*, якщо й не нітилося перед «істиною» і «фактом», ховалося від них у сховок «інтимного» й «невимовленого».

Ум, розум, глузд, раціональне (не надто розрізняючи ці поняття) ми схильні вбачати у протиставленні всьому дивовижному, тонкому, чарівному, невимовному: життю, не охопленому розумом. Разуміхін Достоевського, одне слово. Уся культурна історія від епохи Просвітництва попрацювала на таке уявлення про *розум* – і протилежне йому *почуття* (або ж *серця*, *інтуїції*, *віри*, *природи*, *містики*, *натхнення* та інших речей, що не перевіряються алгеброю). Від усього цього розум – евклідів розум – виявився не просто відрізаним, а й позиціонованим як ворожий. Якщо його не переставали вважати «здоровим» («здоровий глузд»), то в певні осяйні хвилини віддавали перевагу «високій хворобі», «творчому безумству», «життєвому поривові», а його «низьким істинам» – «високу облуду» («нас возвышающий обман»).

Ворогів романтичного Митця – Обивателів, ворогів натхненного Моцарта – Сальєрі, ворогів Ліриків – Фізиків автоматично відносили до царини «розуму». Як сальєріанство радянські вчені ганили структуралізм і загалом «точні методи» у лінгвістиці й літературному аналізі; самі вони були, мабуть, «моцартіанці».

Гармонію *відчувати* треба, а не аналізувати й рахувати складі! Я пам'ятаю в мої шкільні роки гарячі дискусії про фізиків і ліриків. Фізики перемагали. Про них знімали кіно. Сергій Сергійович розповідав, що саме це спонукало його обрати гуманітарію. Він казав: «Я ніколи не був бунтарем і сперечальником. Але я подумав: якщо всі кинулися на один бік човна, то я буду на другому: для рівноваги». Цікаве пояснення! Воно свідчить про якесь вроджене для Аверинцева відчуття власної причетності до загального, до спільної долі (долі нашого бідного човна). В цьому образі суспільства-човна вчувається і дух античного громадянства (корабель-держава), і дух християнської спільноти. Хто з нас обирає собі шлях таким чином, думаючи про рівновагу спільного човна? Мені б це й на думку не спало. І тут, між іншим, також розум! *Нерозумно* переміщуватися по нестійкій посудині, не помічаючи, що ти в ній не один, і якщо вона перекинеться, то й тобі буде непереливки!

Отже, Аверинцев вибрав гуманітарність – але таку гуманітарність, в якій розумне начало не тільки не поступається природничо-науковому, а якоюсь мірою і переважає його. Про це і про те, що точність і раціональність гуманітарної думки – це інша точність й інша раціональність, він казав не раз. Від «точних методів» у філології він завжди дистанціювався. У записах В.В. Бібіхіна є слова Аверинцева про молодий тоді структуралізм: ось, мовляв, спроби побудувати мову, на якій неможливо брехати, «мовби на мові, на якій неможливо брехати, неминуче було б говорити тільки правду». Ми бачимо, що й тут його зауваження – з позиції розуму, а не з позиції «почуття» або «нутра», як у казенних «моцартів».

Варто згадати і про те, що Росія і Захід традиційно протиставляються як ірраціональне – і раціональне («Умом Россию не понять»). Ця схема слов'янофілів багато разів повторюється в інших конфігураціях: Схід – Захід, Південь – Північ, колонія – метрополія: «у них» холодний розум, зате «у нас» – багатство душі, широта, інтуїція, містика і т. ін. Так скажуть «росіяни» про «європейців», але точно так само скажуть «ірландці» – про «європейців», «італійці» – про «німців», «латиноамериканці» – про «північноамериканців», «чорні» – про «білих». Стійка недовіра до раціональності, до «гордого розуму» (мовби дурість колись була скромною!) загалом характерна для російської культури. Тож явище Аверинцева у нас особливо значуще. Мабуть, попередників у нього – в цьому плані – в російській думці майже немає. Ні о. Павла Флоренського,

ні О.Ф. Лосева – багато в чому близьких Аверинцеву – ніяк не назвеш ентузіастами раціонального. Що ж до Аверинцева, то він був свого роду апостолом аристотелівського здорового глузду. Виходячи із «золотої середини» етичного судження, рівновіддаленої від двох протилежних вад, усі протиставлення такого роду, як названі вище, він міг просто відсунути вбік і показати як приклад *поганої раціональності*. (Про те, що він уважав по-справжньому протиставленим одне другому, поговоримо далі).

Щоб пережити *розум* по-іншому, у забутому пізнішою історією світлі, слід, мабуть, для початку самому від природи бути наділеним таким *другим* розумом: широким, світлим, гнучким, живим, натхненним. Веселим, я б сказала. Це не випадкове слово. Близькість мудрості й веселості, «художництво», «гру» мудрості Аверинцев відзначав як спільну рису грецької і біблійної традиції, Атен і Єрусалима. Таким веселим умом і були наділені – кожен по-своєму – Пушкін і Аверинцев. Тим розумом, для якого «ум» у звичному розумінні часто виглядає як просто дурість, безтактність і недалекість (згадаймо, що дурнем Пушкіну видався Чацький, який, за задумом Грибоедова і за назвою – «Горе від розуму», – мав би втілювати страждання самотнього розуму в оточенні зашкарублених дурнів).

Вперше зустрівшись з думкою Аверинцева в студентські роки, я (ще не встигнувши, звісно, цього усвідомити) мала таку ж загальну диспозицію розуму, якої тільки й можна було очікувати в наших місцях і в той час. Розумному, раціональному, інтелектуальному в цій диспозиції відводилося вельми незavidне місце. Вірші юного Пушкіна ми читали в переінакшеному вигляді: «*Да здравствуют Музы! Да скроется разум!*».

Про «солнце святое ума» думати було важко. Якщо в «розумі» і є світло, то таке, при якому все дивовижне й глибоке, все справжнє й інтимне щезає. Світло не знання, а дізнання. Алогічне й раціональне розташовувалося, як повелося після Ніцше, куди вище – або: куди глибше. Тільки воно, покинувши жалюгідний, вузький, прозаїчний розум, і могло доторкнутися до вищої істини<sup>4</sup>.

З часом, значно пізніше, я могла переконатися, наскільки ця «нова розумність» насправді традиційна – тільки що розташована вона у просторі традиції, відрізаному від нас кількома століттями. Вирішальну риску між цими двома просторами проводить Просвітництво, з його культом універсального Розуму. Розуму нерозумного, за Аверинцевим. Розум Просвітництва Аверинцев, зокрема,

звинувачував у такому – начебто незначному, але насправді фатальному – прогріху: цей розум перестав розуміти смисл страждання, осмисленість страждання, сприймаючи його як прикру перешкоду, порушення ладу речей, що його і можна, і слід розумно виправити. Цей прогріх ніяк не можна назвати «безсердечністю», навпаки, він впливає з гарячого співчуття людині і бажання поліпшити її долю. Чого тут бракує, так це саме розуму. У після-просвітницькі часи лише мистецтву дозволено було лишатися «нерозумним» і «непрактичним». Те, що воно, можливо *по-іншому* розумне і *по-іншому* практичне, просто не спадало на думку.

І ще одне я зрозуміла значно пізніше: що про віру, згідно з якою принаймні чотири з семи дарів Духа Святого мають «інтелектуальну» природу (дух Премудрості, Розуму, Знання, Поради), про таку віру поза розумом і всупереч розумові можна мати тільки криве уявлення. Що Отці Церкви, про яких Аверинцев писав з таким розумінням, яке може бути тільки в людини «тієї ж крові», людини античної культури, чий розум всотав класичну раціональність Платона і Аристотеля, – що наші Отці Церкви «інтелектуали», а не «сентиментальності», якщо дозволено використати цю пізню опозицію.

Першим, хто для нас «реабілітував» розум – і зробив це не шляхом декларацій, а шляхом простої демонстрації, даючи побачити вочевидь, як діє цей інструмент (хочеться сказати: цей організм, тому аверинцевський розум ближчий до органічного, а не технічного світу) там, де цього не очікують – в розумінні речей складних, таємничих, поетичних, в розумінні, яке їх при цьому аж ніяк не редукує і не «знімає», – був Аверинцев. Він зробив це «чинячи опір часові», «сперечаючись із часом» (пор. його слова про старшого сучасника: «І врешті решт з'ясувалося те, що й завжди: що часові потрібні не ті, хто йому, часові, підтакує, а зовсім інші співбесідники». – С.С. Аверинцев. «Пам'яті О.Ф. Лосева»). Причому чинив опір він не маленькому часові, місцевій актуальності, а цілому еонові, – і тим самим уможлиблював новий еон. Без Аверинцева (скажу про себе) ми продовжували б сподіватися на темні інтуїції в пізньоромантичному дусі, на ірраціональну глибину – а згодом, коли вона свої можливості з певною очевидністю вичерпала (а сталося б це дуже швидко), і з цим покінчити в дусі постмодерністської деструкції, залишившись з поверхнями, симулякрами і порожніми оболонками. Інакше кажучи, ми продовжували б іти в глухий кут безпосереднього продовження того еона, знаком кінця якого був Аверинцев.

Так, певний еон (Аверинцев любив це слово), великий шмат визначеного єдиним змістом часу, явно добіг кінця. Це не декларація С.С. Аверинцева: це не більш ніж моє безпосереднє враження.

У мене склалася доволі чітка картина руху цього еона, його траєкторії. За цю картину Аверинцев ніяк не відповідає, це моє особисте припущення. Одного разу мені довелося побувати у величезному літературному архіві Марбаха з численними портретами людей культури. Ось там ця картина і постала переді мною в усій наочності. Переходячи із залу до залу, від вісімнадцятого століття до двадцятого, я бачила, як молодшають обличчя на портретах. Рух культурної епохи відбувається назуспяць, проти течії «природного», біографічного життя людини, змалку до старості. Дорослі тонкі розумні обличчя в залах 18 століття, молоді зачаровані обличчя романтизму в залах 19 століття – і до 20 століття: обличчя «складного підлітка» майже на всіх портретах.

Сергій Сергійович глибоко розумів модернізм (що для філолога-класика зовсім не є samozрозумілим): ми знаємо його любов до таких геніїв модернізму, як Мандельштам, Цветаєва, катастрофічний Целян. Про Пауля Целяна я вперше почула від Аверинцева. Та дечого в модерні він категорично не приймав: це настрої бунтівливого підлітка. Теми цього бунту проти старших, проти порядків, проти буржуа видавалися йому недостатньо серйозними для великих речей, для «справи життя», для світоглядної позиції.

Підлітковий бунт модерну (в якому не можна не визнати своєї правди і своєї честі) змінюється в постмодерні ідіотськими витівками розбещеної дитини. Настає маразматичне дитинство. Адже ні дорослий, ні юнак, ні сердитий підліток не робитиме того, що показують тепер на акціях і перформенсах: кусатися, псувати готові речі, вивалювати купи сміття як експонат тощо тощо. Творчі ідеї, проекти, знахідки актуального мистецтва – робити все з туалетного паперу або скотчу, запаковувати будівлі й узбережжя, відлити металеву скульптуру цукерки завбільшки з автомобіль або заформалінити крокодила – всі вони передбачають дуже ранній етап розвитку інтелекту. «Нові тупі». Так, стаючи дедалі молодшим, все далі тікаючи від розуму, цей творчий еон виражає себе в наші дні.

Тікаючи від розуму – куди? Відкриття раціонального видавалося відкриттям нового материка, нового неба і нової землі – але виявилось, що ця нова земля не така й багата, а неба над нею просто немає... Вивернута навиворіт «несвідомість» вражає своєю моно-

тонністю. І що ж тепер? Про цей глухий кут і кажуть ті, хто називає кінець цього еону «кінцем історії». Аверинцев – з тим його розумом, якого саме цього еоніві трагічно бракувало, – знав і казав, що світ кінчався уже багато разів. Час подумати про те, що починається. Це знову не слова Аверинцева. Це мої слова.

Аверинцев показав розумне начало передусім як начало позитивне, що поєднує, а не відштовхує, пов'язане з *цілим* ближче, ніж будь-яка інша людська спромога. У сучасних митців досі ми майже не зустрічали цієї інтуїції. Ось виняток. Композитор Валентин Сильвестров: «Раціональне... може бути вогненным, володіти софійністю, виражати певне всезрозуміле, всеохопне начало»<sup>5</sup>.

«Може бути», – говорить Сильвестров. «Є у своїй сутності», – говорить Аверинцев. Воно і є софійне, всезрозуміле, всеохопне начало, «дух вельми тонкий» і – чого також не звикли визнавати за «холодним» розумом у новітні часи – «дух людинолюбний», словами біблійного гімну Премудрості.

З цією звісткою він по-справжньому з'явився перед людьми. Першу характерно аверинцевську роботу, яку 1964 року почули і тільки через вісім років, 1972 року змогли прочитати наші здивовані читачі, було присвячено Софії Премудрості Божій. Вона називалася конспіративно: «До з'ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської». Веселість, милість і краса мудрості – з цим забутим культурою смислом прийшов до нас Аверинцев; це повідомлення він і далі ніс до кінця свого життя. Вірність – також властивість розуму. І мужність – властивість розуму. Філософія і мужність (*virtus, agere*) пов'язані органічно: це розуміли в Атенах Платона й Аристотеля, про це пам'ятав і нагадував Мераб Мамардашвілі, визначивши завдання філософії як «формування класичної мужності у неklasичних умовах». Це філософська мужність промовляє у листі Данте флорентійським землякам, які пропонували йому повернутися на батьківщину ціною публічного покаяння в тому, в чому він не вважав себе винним: «Нехай не зазнає серце людини, що поріднилася з філософією, такого приниження!»

Мудрість, «дух людинолюбний», – це дух, що ініціює спілкування людей, адже в основі спілкування лежить *розуміння*: мабуть, головне слово Аверинцева. «Служба розуміння»: так він визначав філологію. Шукаючи назви для того загального предмета, що лежить в основі його різноманітних занять, він зупинився на *розумінні*. Російські слова «*по-нимание, в-нимание*» самою своєю морфологією, внутріш-



ньою формою говорять про «при-йняття». «вз-яття»: не про відштовхування, не про дистанціювання. Отже, справа Аверинцева – людське розуміння і служіння йому. Товариське розуміння, за влучним визначенням В.В. Бібіхіна: «Сергій Сергійович... самою своєю присутністю створював навколо себе широкий простір спілкування... Цей його дар був невіддільним в нього від здатності розуміння, нічим не обмеженої, що зробила середземноморську культуру його рідною домівкою. ...Аверинцев показує, що християнство має бути назвою такої широти спілкування-розуміння, яка здатна вмістити в себе все гідне в людськості».

Обидва полюси сучасної картини людини – відсторонення *розумом* і ірраціональна, не контрольована розумом *сила* – нездатні витворити спілкування, тому що обидві вони не практикують розуміння. Тема самотності сучасної людини, що відчуває себе «друзкою», «відколком», безпосередньо пов'язана з таким уявленням про «розум» і «позарозумове». Ірраціоналізм, що прагне злитися з якимось безформним началом, розчинитися в ньому, не може навіть і з ним спілкуватися і його розуміти. І насправді: з *чим* в ньому спілкуватися і *що* в ньому розуміти? Він зливається з ним як з абсолютно невідомим, непроникним: з долею. Що й казати про «інтелектуаліста», що дистанціюється! Те, що робить цей останній, – не розуміння, а тлумачення. Ці дві речі Сергій Сергійович протиставляє. Розуміння – складна позиція: воно зберігає за тим, що розуміє, «право голосу». Розуміння утворює певне «між», воно розташоване не всередині відокремленого від свого «об'єкта» тлумача. Воно – стихія співбесіди (пор. «Наш співбесідник стародавній автор»). Воно не те знання, що оволодіває своїм предметом і замикає його в тюрмі власного судження про нього з перспективою його дальшого використання, не беконівське знання – *сила*, на те знання, яке дає своєму співбесідникові простір для висловлювання, для дерзання: *знання – простір*.

С.С. Аверинцев – це відповідь таким характерним позиціям новітнього часу, як герметична замкненість у собі, нарцисизм (вбачання в усьому власного відображення), доктринерство (монологізм без права перепитувати себе), так званий «плюралізм», тобто байдужість до істини та ін. Всі вони існують там, звідки втекла мудрість. Відчай і жорстокість також присутні там.

Слід зазначити, що й технічному розумові, *ordo scientiae*, за схоластичним розрізненням, – розумові критичному, який запитує, «перепитує», – Аверинцев також добре знав ціну («Святе слово

схоластики “Distinguor”, «Я розрізняю», – казав він): він вбачав у ньому інструмент опору житейській (тобто каламутній) логіці і «побутовим поняттям», які за звичкою вважаються «розумними», тому переплутаному звичному, яке вважається «простим». Він не втомлювався виправляти хронічні помилки закостенілого «сучасного» розуму (про це далі). Та головною новизною його повідомлення було нагадування про позитивний розум, про *ordo sapientiae* (рівень мудрості), про розум, занурений у повноту людської реальності, поєднаний із *серцем* і з *почуттям*, розум, що співробітничав із *сумлінням* і *волею* і пов'язаний із сприйняттям Цілого, сотвореного мудро й потаємно.

Наведу два приклади герменевтики Аверинцева.

Один із них – його енциклопедична стаття «Доля». Ось аверинцевське визначення долі – однієї з лейтмотивних тем європейської цивілізації. «Це річ непроникна, неосилювана й неуникненна у відносинах між людьми. Долю не можна пізнати, бо в ній нічого пізнавати». Це прекрасний зразок його проникливості і здатності кількома словами висловити те, що хвилює європейську думку від часів грецької трагедії аж до Гайдеггера; та Доля-Недоля, рос. «Судьбина», про яку зі сумом співає стародавня народна балада й тужлива пісня. Ось вона, невідступна тема долі. І раптом, після цього визначення: «Християнське сумління протистоїть язичницькій долі». Сумління – як інструмент пізнання!

Другий приклад – з його вступу до перекладу псалмів Давида, де він розмірковує про складність і простоту і спочатку говорить про «благословенну складність», а потім: «Але ж час від часу серце просить простоти». Тут з'являється серце як пізнавальний орган!

У цієї раціональності два корені – класичний античний і біблійний. Християнський синтез їх знайдемо у грецьких Отців, в Аквіната, якого Аверинцев добре знав. При всій різниці афінського і єрусалимського коренів, у *розумі* вони обидва передбачають властивості, зовсім не обов'язкові для «нового» розуму, чому він і продукує так легко свої дурниці. Так, «форму» цього розуму, як писав Данте, становить любов. Людина нових часів схильна уявляти демонічні сили як дуже «розумні», надзвичайно розумні, підступні, передбачливі і т. ін. Там часом Данте говорить про те, що грішні духи не можуть філософствувати (тобто бути мудрими), тому що в них згасла любов. А форма мудрості – любов. Демони дурні. У загиблих душ також загасло «світло розуму», яке вони віддали «за хіть». Аристотель нічого не чув

про злих духів і пекельні муки такого роду, але несумісність зла і розуму для нього була річчю незаперечною, не підлягала обговоренню. Зло ірраціональне. Розумові з ним не по дорозі<sup>6</sup>.

Я вже казала про вірність як властивість цього розуму. Говорила про його мужність. Про його красу. Про його веселість. Можна прочитати вголос славновісний гімн Премудрості, «художниці усього», яка «знає давноминуле і вгадує майбутнє», – і достатньо! Та ми зустрінемо ще багато прекрасних властивостей і можливостей мудрості. Три богословські чесноти, Віра, Надія, Любов – дочки Мудрості, Софії. Чи зрозуміє статистична сучасна людина, що сподіватися – мудро, вірити – мудро, любити – мудро? Не «добре» всупереч розуму (з цим вона ще може погодитися), а саме «мудро».

Але не тільки Св. Письмо. Класичні чесноти також закорінені в цьому розумі і за своєю природою «інтелектуальні». Особливо часто у зв'язку із Сергієм Сергійовичем мені згадується одна з них, *prudencia*, розсудливість, розважливість, світлий, практичний розум – найрідкісніша, мабуть, у наш час чеснота, «найпрекрасніша галузка від кореня мудрості», за словами Данте («Учта»). Між іншим, один із проявів *prudencia* – *шанобливість* (риса, що майже покинула землю нашої цивілізації, яка не може відрізнити вільного поважання і вдячності від сліпого поклоніння). За визначенням Фоми, *prudencia* полягає у розумінні відносин між речами. Саме цим і позначене кожне судження Аверинцева – про що б він не розмірковував, про фонетику віршів Брентано або про актуальну політику. Він бачить річ у її широких і різнобічних відносинах з іншими. Показова сама постановка питання в його першій філологічній праці про Плутарха: *місце* класика жанру в історії жанру.

Саме такий, розважливий розум, що вміє вільно поціновувати найкраще і справжнє, володіє певністю розрізень, начебто неможливою в наші дні. Зокрема певністю розрізнення справжнього і підробки. Він знає, де шукати розрізнювальну ознаку:

«Гадаю, що настає момент, коли духовні *Inhalte* (зміст, нім.) починають розрізняти тільки за їх щільністю, не за іншими критеріями. Різниця між речами, що мають онтологічну щільність, і речами, які розсипаються, щойно доторкнешся до них» (з поминального слова М.М. Бахтіну).

Наведеними прикладами я хотіла показати, що найбільшою і «непредметною» новизною розумової позиції Аверинцева була нова раціональність, забута Новим часом, раціональність, невіддільна від

сумління і серця. Ось така раціональність не тільки знає, а й розрізняє: от у цій позиції, розуміючи речі розумом серця, розумом сумління, розумом волі, ми можемо дозволити собі впевненість, можемо дозволити собі без будь-яких сумнівів розрізнити істинне і хибне (підробне). Як не дивно, цією розрізнявальною здатністю володіє не «безстрашний» або «зухвалий» розум, а розум шанобливий, розум – словами Аверинцева – «притишеного самолюбства».

Одного разу ми розмовляли, як це часто бувало, про поезію, і Сергій Сергійович сказав: «Погодьтеся, Олю, що якщо щось і є протилежним, так це не поезія і проза, не проза і побутове мовлення... Насправді протилежні речі, які називаються одним словом: поезія і поезія, література і література (тобто справжня поезія – фальсифікат і т. ін.). А історія літератури зазвичай описує ці полярні речі в одному ряду». (Якось він казав те саме про нерозрізнявану «історію церкви» – або цілковито негативістську, в атеїстичній перспективі, або всуціль тріумфаторську – і про те, як йому хотілося б написати справжню, розрізнявальну, історію). Сергій Сергійович торкнувся, можливо, найболючішого місця сучасної культури – *розрізнення*: істинного і хибного, автентичного і підробленого, оригіналу і копії. Це, мабуть, одна з ключових тем останніх десятиріч. Умберто Еко у своєму «Імені Троянди» вперше запропонував вважати, що істинне і хибне нерозрізняване, що розрізнення це – більш чи менш забобон, облуда, притому небезпечна (шанувальники «істинного» неминуче стають фанатиками), що ми не маємо жодного інструмента, немає ніяких аргументів, щоб відрізнити істинне від хибного. Слідом за цим почалася лавина реабілітації підробок, симулякрів і т. ін. І не слід гадати, що заява Умберто Еко – якась зловмисна провокація: він навіть готовий припустити (в тому ж «Імені Троянди»), що святі *розрізняють* істинне і хибне, але ж час святих безповоротно минув, а нашому часові лишилися симулякри святості – святоші й невротичні фанатики, тому краще вже ми не удаватимемо, що розрізняємо, не шукатимемо справжнього, не підноситимемо щось як справжнє. За всім цим, за цим питанням про істинне і хибне, оригінали й імітації, стоять найсерйозніші нерозуміння й здивування сучасності. Саме тут проявляється крах традиційної раціональності і якась нова, фатальна нездатність розумним чином вирішувати й розрізнити. Можна подумати, що якась неймовірна дурість схопила людей, якийсь відчайдушний опір очевидним істинам: чому так залюбки і без найменшого опору повторюють і слухають таку

інфантильну нісенітницю? Але, я вважаю, в душі розуміння, а не відштовхування треба намагатися зрозуміти, звідки це все узялося. І зрозуміти це не так уже й важко.

Сучасний страх перед будь-якою впевненістю – це реакція на досвід двадцятого століття: на догматизм, масову «пасіонарність», ідеологічність, на «великі і єдино можливі істини», в жертву яким принесли мільйони життів. Реакція, звісно, не мудра, панічна, але зрозуміти її можна, пам'ятаючи, як людей мучили «незаперечними істинами». Інша річ, що вимога непевності й агностицизму сама, не згірш за інші, стала новою ідеологією.

Можна сказати про це так: у спорі Сократа і софістів на наших очах перемогли софісти.

Мені довелося одного разу слухати кардинала Шонборна, який говорив про цю перемогу. Ще в його шкільні роки, згадував він (очевидно, в 60-і), всі симпатії його однокласників, які вивчали історію Сократа, були на боці Сократа, вони були впевнені в тому, що мав рацію мудрий Сократ, а не софісти. І така ж незаперечна, сказав він, тепер у молодих людей протилежна оцінка. Сократ – безумний. Софісти – ось хто, без сумніву, мудрий, хто має рацію. Ця друга смерть Сократа, на думку Шонборна, – епохальна подія, що торкається неписаних основ нашої культури. Йдеться про зміну норми.

І насправді, де раціональні підстави для розрізнення істинного і хибного, де аргументи? Якщо не розум (у своєму сьгоднішньому, відокремленому від усього розумінні) і не практика, що відрізняє їх одне від одного? Що розрізняє «щільне» й «сипке» (див. вище)? Сергій Сергійович на тлі нинішніх мислителів, критиків, науковців виступав з нестандартної позиції неодмінного розрізнення – причому розрізнення, що аж ніяк не збирається перетворюватися на доктрину, на пустий і примусовий моралізм. Над чим варто замислитися – це над суб'єктом висловлювання, суб'єктом розрізнення? Це я недосконале, це я можу помилятися, але це аж ніяк не ставить під сумнів існування певних незаперечностей. Ось така складна позиція – методичного сумніву в собі і водночас безумовної довіри певним незаперечним істинам – нашій сучасності явно не дається.

Повсякденний *розум*, повсякденне вживання понять, повсякденні навички умовиводів – це і є, власне, те, що ми звикли називати «розумністю» і «здоровим глуздом». Цей настрій називають «матеріалізм» (хоча власне матерія тут ні при чому); він стихійно

близький до того, що називають «марксизмом», бо також ставить усіх Гегелів з голови на ноги, тобто перевіряє те, що досягне розумові, повсякденності.

Це протилежне «здоровому глуздові» у справжньому, аверинцевському розумінні, і ми покажемо, чому. Крім обивательського, є ще й народний «здоровий глузд», куди здоровіший, яким прості люди наділені частіше, ніж інтелектуали. Та Аверинцев не збирався апелювати до народного тверезого глузду. Він культивував розум, любив аскезу розуму. Вважав, що містика сумісна з раціональністю, але з чим вони обидві несумісні, так це з побутовою свідомістю.

Що ж це таке, побутова, повсякденна свідомість? Передусім, це сприйняття повсякденного досвіду як єдино можливого – і тому вона нездатна сприймати те, що в цьому досвіді не дається або дається надзвичайно рідко: чудесне, дивовижне. На цю властивість «розуму» і вказує Кузанський у роздумі про Авраама. Це розум як повсякденна досвідченість:

*Замість мудрості – досвідченість,  
прісне питво, що не тамує спраги.*

Та класичний розум Аристотеля саме й полягає в умінні бачити дивовижне, оскільки початок мудрості – здивування, про що нагадував Аверинцев: «Мудрець – це той, хто зберіг здатність дивуватися», а істина являє себе не в статично вірогідному, а в рідкісному. Тут ще одна точка дотику Афін і Єрусалима, Аристотеля і Царя Давида, який не перестає повторювати: «Дивні мені діла Твої, і як душа моя знає це!»

Далі, повсякденний розум – це той спосіб орієнтації в дійсності, який нічого від себе не вимагає, не має сумніву в собі і у своїх засновках, «не перепитує себе», словами Аверинцева, не перевіряє того, чим користується як samozрозумілим, прохопивши все це де завгодно. Це ірраціональна суміш клаптів найбіднішого раціоналізму.

Ось деякі характерні властивості повсякденного розуму і його суджень.

Перше. Упевненість в тому, що все по частинах раціональним чином легко й однозначно поясненне – і з другого боку, така ж упевненість, що *ціле* абсолютно ірраціональне. Цьому Аверинцев протиставляє складну ідею *символу*, що не переводиться до кінця в поняття – символу як основної одиниці, з яких складається людська культура.

Друге. Упевненість в тому, що все у світі механічно детерміноване, причому найближчим чином і «знизу», – і при цьому в цілому

абсолютно випадкове. Цьому Аверинцев протиставляє розуміння речі в широкому, найширшому контексті, показуючи її далекі зв'язки й відгомони, необхідність і одночасно свободу її явлення.

Третє. Неприйняття складності, допущення закономірностей винятково тотальної дії: або так завжди і всюди – або ніколи й ніде. «В деяких випадках і деяких місцях» – такого роду узагальнення тут не пройде. Така механічність звичайно пов'язується із взірцем «точних» наук – тоді як самі ці точні науки у своєму сучасному стані розробили набагато складніші, парадоксальніші й далекі від побутової свідомості уявлення про причинність, закономірність і т. ін.

Четверте. Це підміна досвіду – особистого, мого досвіду – знанням. Найпростіший факт того, що ми можемо поділяти досвід, якого особисто не переживали, тут не береться до уваги (а більшості тих смислів, про які говорять мистецтво, філософія, релігія, статистична людина не переживала дослідним шляхом). Ми можемо якимось чином пережити почуття Отелло зовсім не тому, що підставляємо «себе» на його місце. А тому що крім людини, наявної в кожному з нас, є людина можлива, з якою і працює думка високого мислителя, образ високого художника.

Повний опис «побутової свідомості» – не моя сьогоднішня тема, і на цих її властивостях я зупиняюся.

Особливо вражає робота Аверинцева з найзагальнішими навичками повсякденної думки: передусім з мисленням дихотоміями, парними протиставленнями речей, смислів та ін. Сучасне мислення мовби й не передбачає іншого шляху крім як механічне переведення всіх смислів у системи бінарних опозицій (тим більш, що на базі такого дерева опозицій будується штучний інтелект, і досягнення в цій галузі незаперечні). Якість і підстави цих протиставлень і піддає сумніву Аверинцев.

З особливою втіхою він любить сперечатися з двома «протилежними» речами одночасно, і в його полемічних випадках – праворуч і відразу ліворуч – є особливий кураж: він зазвичай не заперечує однієї думки з тим, щоб тут же не віддати належне протилежному, і щоб урешті решт дати зрозуміти, що не такі вже й полярні ці полярності, оскільки обидві вони рівною мірою протилежні чомусь ще: чомусь *тверезому* і такому, що відповідає суті речей. Обидві вони протилежні центрові рухомої рівноваги як два елементарні відхилення від нього. Так, «скупість» не протилежна «марнотратству» – а кожна з цих рис протилежна чесноті «щедрості»

як її спотворення. Вони однозначні – а середина складна. Вони протилежні її живій рухомості як конвульсивні сахання то в один, то в другий бік – або як скам'янілість. «Золоту середину» Аристотелевої етики Аверинцевим прийнято як пізнавальний метод. Метод здорового глузду (гр. *sophrosyne*, перекладається іще як *prudentia*, про яке ми говорили), слова античної мудрості і християнської аскетички. Це слово, мабуть, – одна з найбільш напружених точок синтезу традицій «Атен» і «Єрусалима», ключової теми Аверинцева.

Можна сказати, що та нова (стародавня) раціональність, яку любить Аверинцев і якої він навчає нас, є опір дешевому раціоналізмові. Тут, у складному зважуванні власних розумових рухів і у *ствібесіді* з предметом виробляється *sophrosyne*, *prudentia*, здоровий глузд, розважливість (рос. «целомудрие»). Та настанова розуму, яка завжди віддасть перевагу *розумінню*, а не *тлумаченню*. Раціональність, яка належить *ordo sapientiae*, кінець кінцем, чує повідомлення таїни, що не потребує інших пояснень, крім розуміння своєї реальності: «Я згадую зроблений у Ваймарі малюнок Гете, на якому він показав метаморфозу рослин. Невибагливий, але на нього страшно дивитися: бачиш таїну живого. Кінець кінцем усі речі з *humanitas*, речі культури – усе це існує заради таїни, яку неможливо підробити, таїни живого» (з привітального слова О.Ф. Лосеву).

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Я усвідомлюю, що непорозуміння було б менше, якщо б я назвала свою тему інакше (апологія *мудрості*, *розуму*, зрештою). Однак я хочу говорити саме про *раціональне*: по-перше, щоб «реабілітувати» саме це слово, яке – і в позитивному, і в осудливому слововживанні – розуміється надто вузько, і, по-друге, тому, що саме *раціональному* протиставляється «*ірраціональне*». Напочатку джерелом і предметом моїх роздумів була думка С.С. Аверинцева, але згодом у них з'явився іще один персонаж – о. Олександр Шмеман з його «Щоденниками», на які я не раз посила-тимусь: Прот. Олександр Шмеман. Дневники. 1973-1983. – М.: Русский путь, 2005 (далі – *Дневники*).

<sup>2</sup> «Поезія, розум і мудрість. Думка Олександра Пушкіна». Оpubліковано італійською мовою.

<sup>3</sup> Пор. у о. Олександра Шмемана «Le Coeur a ses raisons que la raison ne connait pas». («У серця є свої підстави, яких розум не знає», Б. Паскаль). Мені іноді видається, що в мене навпаки. Вірять, і радіє вірі, і згоден з вірою мій розум. «Серце ж мое далеке від цього...». Воно в союзі з «плоттю».



*Дневники*, с. 518. О. Олександр безсумнівно належав до «людей розуму», як Пушкін і Аверинцев, людям, які, за його власним спостереженням, нечасто трапляються в російській культурній історії.

<sup>4</sup> Пор. «У повітрі якесь тяжіння до екстремізму, до ірраціонального. Можливо, тому, що «раціональне» являє себе таким жалюгідним... Якщо світло, те, що у вас, – темрява...». *Дневники*, с. 454.

<sup>5</sup> Валентин Сильвестров. Музыка – это пение мира о самом себе... Сокровенные разговоры и взгляды со стороны. Беседы, письма, статьи. – К., 2004. – С. 99.

<sup>6</sup> Те, що було колись загальноприйнятим уявленням, – святість розуму і дурість гріха («В лукаву душу не увійде премудрість, і не житиме в тілі, поневоленому гріхом», Прем. 1,4) нашому сучасникові о. Олександрові Шмеману відкривається як несподіване осяяння, свого роду «дисидентське» щодо усталеної традиції. І як спростування власних уявлень про «гордий розум»: «...і християнство, і Євангеліє починаються з metanoia, «перетворення», «транспозиції» розуму, із порозумнішання в буквальному розумінні цього слова. І тому, нарешті, так страшно, коли «релігія», відроджена Христом, наповнюючись знову «світлом розуму» [...] знову і знову обирає дурість... радісно погоджується на протиставлення віри і розуму, тішиться власною «ірраціональністю», відчуває себе добре де завгодно, тільки не в розумі... І ось у світі й над світом царствує «князь світу сього», а в перекладі на простішу мову: Дурень, Брехун і Шахрай. Чи не час сказати йому про це відкрито й перестати вірити в те, чого в нього немає: в його розум?». *Дневники*, с. 298-299).

*З російської переклала Михайлина Коцюбинська*

*Грудень 2009.*

## СВІДКИ ЕПОХ

Людмила СІРИК

### ЕТИЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ АСПЕКТИ В ПОЕЗІЇ КИЇВСЬКИХ НЕОКЛАСИКІВ

У нинішніх часах, коли людина втягнута в орбіту глобалізації та інших деперсоніфікуючих її процесів, гостро постають етичні проблеми. У цій ситуації людина, по-перше, почуває себе невольною або відкинутою, загубленою і безрадною, а по-друге, в ній наростає егоїзм і агресивність. Шукаючи відповіді на розв'язок суспільних і психологічних проблем, варто замислитись над етосом самої людини. Це питання піднімає поезія київських неокласиків М. Драй-Хмари, М. Зерова, П. Филиповича, Ю. Клена і М. Рильського. Їй характерні гуманізм, своєрідний (зближений до персоналізму) антропоцентризм та концентрація на етично-естетичних проблемах. Нарешті, прийшли часи<sup>1</sup>, коли можна, не вдаючись до фальсифікацій ідеологічного характеру, всесторонньо дослідити і об'єктивно оцінити опрацьовану поетами тему людини<sup>2</sup>, широко закросену ними антропологічну проблематику. В межах невеликої статті неможливо проаналізувати цілості проблематики такої величезної ваги<sup>3</sup>. Хотілося б тільки прослідкувати систему етичних вартостей, яку митці преферують, представити їх поетичну візію людини щасливої і гідної пошани та спробувати визначити універсальну цінність цієї системи та візії.

На мою думку, в центр системи етичних вартостей київські неокласики ставлять любов і вільність, констатуючи, що позбавлене цих двох цінностей суспільство – вороже людині. Крім того, вони, згідно з поетами, рятують людину в трагічних ситуаціях і являються силою, яка здатна змінити світ на кращий. До речі, цим переконанням проникнута вся творчість цих митців, не лише поетична. Одним з елементів, які виконують у поезії неокласиків етично-виховну функцію, спрямовану на пропаганду ідеї любові, є мотив серця та

образ жінки в ролі матері, бабусі, доньки, коханої, подруги, сестри. Наприклад, у вірші Драй-Хмари *Лист до Оксани* за посередництвом образу “золотого серця” проголошується заклик до любові та єдності:

Привіт твоїй бабуні дорогій,  
 Що любить нас і світить нам, як сонце.  
 (Люби ж і ти її, моя хороша,  
 і ласкою, дитячим, ніжним словом  
 плати за все те щире, добре, тепле,  
 що вплива із золотого серця [виділення моє, - Л. С.]  
 бабусеньки). І дорогому діді  
 що повіда вам про життя й науку  
 [...] привіт! А тітонькам твоїм  
 [...] легенько хай згадається  
 [...]  
 І всім, і всім – привіт, поздоровлення!<sup>4</sup>

Ліричний герой вірша Филиповича *Снігова королева...* пропонує дорослим шукати зразків любові, вірності та відваги у дітей. Реляція, розгорнута на основі фабули з відомої казки Г.-Х. Андерсена про Герду, яка зуміла силою своєї любові розтопити охололе серце Кая, закінчується заклик до людей: “Маєте серце із криги, – // Треба ж його розтопити!”<sup>5</sup>. Образ серця, ототожнений у творі з “маленьким будинком на неосяжній холодній землі”<sup>6</sup>, символізує місце затишку й тепла та локалізації духовної сили. Продовжуючи культ Прекрасної Дами, вони оспівують силу жіночої краси, яка викликає зворушення, що по суті являється емоційною реакцією людини на вартість. Образ жінки поети сакралізують, вважають символом Краси і Добра (з великої літери), причому пропагують ідею моральної краси на основі еллінської філософії (образ Навсікаї). Наприклад, ліричний герой вірша Рильського *Як Одіссей натомлений блуканням* мріє про те, щоб прокинутись біля міфічної Навсікаї – доброї, мудрої і гарної жінки, котра зробить його щасливим. Також у сонеті Зерова читаємо:

А Одіссей стоїть і, сам не свій,  
 Під чарами стрілчастих брів і вій  
 Ладен забути безмір мук і горя:  
 Ясна, зцілюша, мов жива роса,  
 Рожевим сплеском Еллінського моря  
 Йому сміється радісна Краса<sup>7</sup>.

Слід зазначити, що поетична візія піддає культу тільки ту красу, яка одночасно несе в собі добро. Натомість осуджується краса лише зовнішня, поверхова, за якою криється душевний холод, тобто жорстокість, егоїзм, байдужість до людських аспірацій, страждань і доль, до гуманістичних вартостей. Свідченням цього твердження є інтерпретація образу біблійної Саломеї у однойменних сонетах Зерова і Филиповича. Згідно з їх поетичним осмисленням, така краса миттєва і зрадлива, приносить розчарування, страждання і навіть смерть – внаслідок цього всього вона позбавлена сакральності. У творі Филиповича констатується, що фізична краса без любові й мудрості або фізична пристрасть – це “сліпа жага”<sup>8</sup>, яка стає причиною злочину [Відомо, що з приводу примхи зовнішньо прекрасної царівни Саломеї, хоч зовсім юної, але жорстокої, було страчено пророка Йоканаана (Іоанна Хрестителя)]. На перший погляд грізно звучить профетичне застереження “Сліпа жаго, непереможна вродо! // Ти спелить могла б життя народу, // Ти засмутила б соняшну блакить!”, однак поет, стосуючи умовну форму речення негує цей профетизм. З контексту висновуємо оптимістичне бачення світу, воно можливе завдяки вірі в сакральну могутність життєдайної любові. У творі Зерова також осуджується жорстокість Саломеї, хоч глибше вникається в причини цього факту. Автор аргументує це бездумністю, браком суспільно-політичної свідомості юної дівчини: “І Саломея!.. Ще дитя (дитя!), / А п’є страшне, отруєне пиття // І тільки меч та помсту накликає”<sup>9</sup>. З метафорично-символічної реляції поета виникає, що людина може бути джерелом зла й одночасно його маріонеткою та жертвою – здається зрозумілим, що фактично злочин Саломеї заінспірували дії імперіальної влади. Однак на думку поета, офіційна влада – це не остаточність, тому що є душа, вільна й незалежна, яку треба і можна врятувати завдяки добру ототожненому з красою. Це переконання інспірує заклик: “Душе моя! Тікай на корабель, // Пливи туди, де серед білих скель // Струнка, мов промінь, чиста Навсікая”<sup>10</sup>. Символіка цього заклику намагається переконати людину, що слід присвячуватись добру, любові та мудрості, уникаючи злого.

Поряд з ідеєю любові поети пропагують ідею *духовної вільності*. Зеров глорифікує духовну незалежність філолога і естета Арістарха, якому цінністю була не слава і матеріальне багатство, а мудрість і щира любов. Поет захоплюється тим, що його герой “Для покоління нових, на глум зухвалій моді, // Заглиблювався в текст Гомерових рапсодій”<sup>11</sup>. Слід підкреслити, що символіка виразу “на глум зухвалій

моді” стосується не лише героя минулих часів, вона актуалізує позицію самого автора. Також ліричний герой Филиповича – реаліст, котрий переконаний, що історія людства позначена виразною рисою трагізму. Він свідомий труднощів та страждань, на які наразиться жорсткій суспільній дійсності, борючись за духовну вільність. Але навіть у цій ситуації герой заперечує фаталізм, пасивність, покірність та інші злі звички, тому що вважає їх самообманом:

Раби розумні ми, тож поєднать волім  
Всі задуми свої із жеребом своїм,  
І буде супокій, щаслива буде доля<sup>12</sup>.

Здається, що з цієї сумної іронії пробивається і критика, і заклик до активної боротьби із слабкими рисами характеру та хибами свідомості. Герой заперечує позицію, яка негує покликання і забирає людині віру в себе, у свої потенціальні можливості: “О нерозсуднику! Хіба не вища воля // Дарує пристрасті? Чи не її наказ // В їх закликах звучить?”<sup>13</sup>. Отже, пропагуючи ідею любові та вільності, поети намагаються осмислити людину як у контексті суспільної та приватної сфер, так і трансцендентної, беручи до уваги цілісну екзистенцію людини. Поряд з дуалізмом оточуючого світу вони показують дуалізм людини. Але свідомі цих реалій, вони глорифікують і намагаються пропагувати оптимістичну візію, висловлюючи переконання про будуючу силу духа людини. Хоч при цьому зазначають, що любов і духовна вільність людини повинні єднатися з відповідальністю<sup>14</sup>. Джерела оптимізму, на думку поетів, локалізуються передовсім навколо людини і в ній самій: “Врятує вроду і себе людина, // Життя зросте над попелом руїн”<sup>15</sup> констатує герой твору Филиповича *Єдина воля володіє світом*, написаному на початку двадцятих років.

Наступна пропозиція неокласиків – це заклик до активної суспільної позиції. На їх думку, здобуття щастя полягає у видобуванні з нікчемного світу, з сірої буденщини того, що красиве і добре. Наприклад, Филипович у вірші *Людина і море*, черпаючи ідею активності з творів Шарля Бодлера і Ернста Хемінгуея декларує:

Я і ока не заплющу,  
Буду п'ять до забуття –  
П'ять отруйну і зцілющу  
Радість мудрого життя<sup>16</sup>

Твори неокласиків показують, що під час пошуків власного місця у світі людина займає певну філософсько-світоглядну й естетично-етичну позицію, виражаючи своє відношення до таких вартостей як добро і краса. У контексті цих понять пропагується творча діяльність людини. На думку поетів, справжнє мистецтво розповідає передовсім про людину, показуючи її вроду й духовні вартості, ставить у центр зображеного проблеми людини. Ліричний герой твору Рильського *Опівдні*<sup>17</sup> переконаний: хоч творчість – не забава, бо вимоглива і “сувора”, але вартісним в ній є те, що вона відбувається “разом з людьми і для людей”. Ця висока мета дозволяє поету на глорифікацію творчого процесу і творчої людини:

Це ти гудеш роями бджіл брунатних,  
На ясенових гілках сидючи,  
Ти по житах літаєш тонким пилом,  
Запліднюючи теплі колоски, -  
І твориш ти з людьми і для людей  
Нові міста, ти арки ажурові  
Над синіми проваллями будуєш!

Зеров у сонеті *Вергілій*<sup>18</sup> твердить, що імперії не вічні (“Рим і цезарів діла // Рука історії до трун поволокла”), а гідні слави і пам’яті творці мистецтва (“він [Вергілій – Л. С.] живе, і дзвін гучних його поем // Донині сниться нам риданнями Дідони”). Символіка синекдохи “Рим і цезарів діла” виражає іронію й осуд на адресу всіх імператорів та імперій. В антонімічній парі “Вергілій” – “цезарі” автор глорифікує стародавнього поета, тому що Вергілій “крізь огонь і дим усобиці іржавий // Побачив кращий вік”. Отже, він пророкував загибель римської імперії. До поетичної домени *sacrum* Зеров вводить у різних творах інших митців, наприклад, в александрійських віршах він глорифікує Овідія - хоч і “вигнанця Назона” (*Овідій*<sup>19</sup>), але поета, якому “Вінець Овідія ніколи не зів’яне” (*Безсмертя*<sup>20</sup>). У вірші *Елії Ламія* автор оспівує таких римських поетів як Мессал, Тібулл, Басс, Вальгій, Галл, Проперцій, Флакк, Горацій, констатуючи: “Приязні їхньої невимушений знак // Ціню я над усі тріумфи й консулати”<sup>21</sup>. Зеров проголошує думку про нестабільність імперій, проминальність злих часів, тлінність владарів матерального світу в історичній пам’яті народів. У творі *Аргонавти* (Зеров присвятив М. Рильському) він твердить “Так, друже дорогий, ми любимо одно: // Старої творчості додержане вино”<sup>22</sup>, символічно

висловлюючись не лише про інтегруючу роль спільних зацікавлень чи переконань, а й про універсальну вартість перевіреної віками класичної спадщини грецьких і римських митців. Таким чином, неокласики намагаються утвердити в суспільній свідомості переконання про цінність мистецтва, що базується на засадах гуманізму, морального етосу.

У контексті етичної позиції поети пропонують також ідею відкритості на іншу людину і на оточуючий світ. На думку поетів, позиція відкритості здатна допомогти людині зрозуміти правду, збагнути сенс існування, заінспірувати прагнення до удосконалення себе і світу, до щастя. Закликаючи пізнавати світ і давати світові пізнавати себе, митці ставлять наголос на безмежності незвіданого духовного світу людини:

Людино вільних днів, колись на все життя  
 Полюбиш море ти, - воно твоє свічадо.  
 В безкраїм плині хвиль себе почувеш радо,  
 Спізнаєш: як вони, гірка душа твоя.

[...]

Людино, хто зміряв душі німі глибини?<sup>23</sup>

Ліричний герой підсумовує, що замикання в собі спричинює самотність, наслідком якої є смуток і песимізм, натомість відкритість на міжлюдські стосунки інспірує діалог і оптимістичне бачення світу:

Чи я сам самотньо і сумно піду  
 І зневірюсь в меті, і заплачу,  
 А чи друзів таки на шляху тім знайду  
 І надію я в інших побачу?!<sup>24</sup>

Рильський сонетом *У теплі дні збирання винограду*<sup>25</sup> стверджує, що усміх, привітний погляд іншого будять відчуття радості існування: молодого хлопця огортає захоплення від вигляду дівчини, котра "ясна, як сад, і радісна, як сміх". Поет показує, як небагато треба людині чийогось душевного тепла, щоб вона переживала момент щастя – тоді все стає красивим, навіть пилюка: "звився пил, немов рожевий дим".

Ідею відкритості й діалогу поетична візія чітко передає мотивом "поєднаних рук". Він символізує передумову людського щастя, зокрема співдружності, суспільної гармонії, вірності закоханих пар. Цей мотив ретроспективно розвинутий у різних творах Філиповича, напр.:

Як доторкнеться до руки рука  
 Почую хвилі, теплі і невпинні,  
 І кличу радість буйну і весняну,  
 Не раз, не раз ще зашумить життя<sup>26</sup>.

Мов дитина невидимо радий  
Доторкнутись до теплої руки  
 [...]  
 В п'янім серці радість і теплінь<sup>27</sup>

Твоя рука в моїй руці,  
 Спокійно і бадьоро линуть  
 У млисту далечінь думки<sup>28</sup>

Руки шукає  
Серце чуле  
 Гукає серцю: йдеш?  
 Дивись – немає  
 Колишніх меж!<sup>29</sup>

Руки загорілі і нескорі  
Подали напитися мені<sup>30</sup>  
 [виділення моє – Л. С.]

Джерело сили для витримки під час найважчих життєвих випробувань чи навіть у момент смерті символізує мотив поєднаних рук у поезії Драй-Хмари:

І знов горбатіла Голгота,  
 там, де всміхалися лани  
 Вилавив ворог на ворота,  
 Кричав: розпни її, розпни!

І гіркоту цієї муки  
 Пили ми з повного відра  
 І мовчки поєднавши руки,  
Були, як брат і як сестра<sup>31</sup>.  
 [виділення моє – Л. С.]

Отже, поети стверджують, що життя набирає сенсу тоді, коли людина непрігнічена самотністю (“Я чую тільки голос милий, //



Я бачу світ, бо в світі – ти”<sup>32</sup>, “Чуєш радісне квиління несамотньої душі?”<sup>33</sup>) та стражданнями з приводу смерті найближчих людей (напр., глибоке страждання дитини, яка потребує “гарячої й мудрої руки”<sup>34</sup> батька). За слухними словами Филиповича, руку приязні й допомоги може подати лише той, хто має “серце чуле” (*Нема словам лічби*), бо холодне нікого не потребує і до всього байдуже. Неокласики глорифікують людину вільну, люблячу, творчу, працьовиту, активну, відкриту і вразливу на чийсь радість та страждання. Вони вміщують її в центр світової історії а одночасно в контекст універсальної проблеми її буття: “збагнути серце хоче таємницю таємниць”<sup>35</sup>, “ніхто не розуміє, // Для чого життя вмира”<sup>36</sup>.

Однією з умов суспільної активності людини поети вважають також мрію. У творах Филиповича вона прирівнюється до марева й горизонту: “Мовчки серце свій літопис пише, // Розгортає спогади-листи, // І щораз дивлюсь я спокійніше // На мету, якої не дійти”<sup>37</sup>. Але в них же твердиться, що “серце оповите снами”<sup>38</sup> здатне допомогти душею піднятися над сірою чи навіть жорстокою дійсністю, сміливо братися за важкі, але шляхетні справи. На думку ліричного героя, мрія має сенс і мудрість тоді, коли має гуманні та моральні аспірації: “Пристрасть, ніжність, любов // Мрійника мудрий сон”<sup>39</sup>. Герой свідомий того, що мрія про щастя тендітна і вразлива, напр., якщо замість приязного “співучого” голосу і сміху появиться “зір байдужий”<sup>40</sup>, то відразу насуваються сумні думки, неспокій. Однак найважливішим для нього є те, щоб “Став чоловік над чорною ріллею // Як небо гордий, сильний, як земля”<sup>41</sup>. Цю одвічну правду існування доповнює прагнення героєм радості, спокою, любові: “Най синій день, най у землі коріння // Жіночий сміх і соняшні книжки”<sup>42</sup>. Тому він, незважаючи на сумний настрій, декларує: “не розстанусь з мрією своєю”<sup>43</sup> і закликає шукати свого місця й радості в житті, не втрачати душевної рівноваги, видобувати з життя і світу глибший сенс. Оптимістично звучить його заклик: “Дивись на діл, на небеса // І вчись прекрасного спокою – // Колись зійде і над тобою // Така врочистая краса”<sup>44</sup>.

У вірші-переспіві Драй-Хмари *Томас Мор*<sup>45</sup> мрія ототожнена з “дивним островом щасливих людей”. Стверджується, що вона – це “золота казка”, яка ніколи не збудеться, а лише інспіруватиме людство до активної діяльності:

Шукали Утопії кондотьєри,  
Відважні безумці, і юні, й старі,  
І конкістадори, й розбійники прерій,  
Пірати усіх океанів, морів.

Зауважмо, що символічний образ “Утопії” Драй-Хмара ототожнює з мрією і романтично-прометеїстичною позицією а також пише його з великої літери<sup>46</sup>, вводячи його в міфічне *sacrum*. Ця міфічність, за поетом проявляється в тому, що “всі в чарівну вп’ялися книжку // та дива її не знайшли ніде”, але минають віки і раптом “чудесний, омарений острів // як сонце, з морських виринає глибин”. Хоч герой свідомий вічної боротьби добра і зла (“В свічаді зоряного сна // Я бачу добрі й злі години”<sup>47</sup>), але без особливої риторики, спокійно і з переконанням констатує, що міф про остаточну перемогу добра живе – він потрібний, щоб підтримувати оптимізм, необхідний людській надії на щастя.

Оптимістичну функцію міфу підтверджує також Филипович. У його твердженні “в пісні – соняшний міт”<sup>48</sup> відчитуємо думку, що дороговказами-зірками являються поети, які словом доносять мудрість, любов і надію. Людей, які прагнуть усвідомити сенс життя, пізнати світ і одночасно змінити його на кращий, він ототожнює з зіркою: “І мріють зорі: ми серця запалим”<sup>49</sup>; також в реляції “людина – дійсна епоха” він показує силу волі людини, її здатність діяти у важкій ситуації. Хоч воєнно-революційний період – це, за поетом, жорстока і оманлива доба, однак “людина падає і все ж // Кричить: «Я йду!»”<sup>50</sup>. А Зеров констатує, що “людська творчість підіймає міт // У саме небо, зорями розшите”<sup>51</sup>. Таким чином, поети намагаються переконати, що активна суспільна позиція, окрилена мрією, має свої рації та сенс. На мою думку, поети були цього свідомі своєї поразки в суспільно-політичній дійсності свого часу, але свої переконання, прагнення, гуманні дії вважають найціннішою вартістю – універсальною, вітальною, конструктивною.

Наступна пропозиція в поетичній візії неокласиків – це ідея єдності людини з природою. Їх ліричний герой констатує: “я з землею зрісся – не вирну”<sup>52</sup> (Драй-Хмара), “І радість, і рани // Дороги моєї // Сплелись, як коріння у чорній землі”<sup>53</sup> (Филипович), “І в кожному колосі тяжким // Весняне сонце й майський грім, // І літній дощ, і ночі сині – // І все це віддано людині”<sup>54</sup> (Рильський). У їх творах постійно проголошується думка, що людина – частинка природи, а особливо міцно зв’язана з землею – завдяки праці на ній. Тому цей

двосторонній зв'язок Зеров прагне “з завзяттям славити у віршах «занепадних»”<sup>55</sup>, а Филипович твердить: “Сходять зерна наук // В гімнах ясній красі”<sup>56</sup>, “[...] пишалась земля, // Горнувся колос до колосу, // Шептав про радість життя”<sup>57</sup>. Згідно з ліричною реляцією “криниця вічної природи”<sup>58</sup> являється джерелом існування і естетичного захоплення, радості й спокою. Антиподом природи поети вважають місто: “Місто – камінний куб, // Сум і сон – ліхтарі”<sup>59</sup> (Филипович). Ліричний герой Рильського аргументує:

Тож не дивуй, що - стомлений без праці -  
Смиренно утікаю, мов Горацій,  
На вогкий шовк родимих берегів,  
Де я зростав, де слухали мій спів  
Лелеки й чаплі – не панфутуристи,  
Де тепле небо, де повітря чисте...<sup>60</sup>

Поряд з цим проголошується заклик до наслідування природи як зразка гармонії:

Повітря, рослини, води –  
Вславляють усі блакить,  
Усі приходять до згоди  
Безмежно життя любить<sup>61</sup>

Глорифікуючи “згоди Колос”<sup>62</sup> як життєдайне добро, Зеров слово “Колос” пише з великої літери. Пантеїстичні мотиви відчитуємо також у V ч. *Попелу імперій* Клена, згідно з автором людина після трагедій, спричинених сталінізмом і фашизмом, веде діалог з “вічною” землею, яка її закликає:

Ралом залізним зорай цілину запахушу,  
Засів розкинь золотистий. Обійми мої  
Я розкриваю тобі – дикий степ мій і пущі,  
Сину мій! Потом гарячим мене напої!<sup>63</sup>

Слід підкреслити, що в доробку неокласиків не знайдемо лірики типово пейзажної, настроєвої: описи природи відіграють певну символічну роль відносно стану ліричного героя й містять, як правило, філософську реляцію<sup>64</sup>. Поряд з цим стверджується, що зв'язок людини з землею має найвищу вартість тоді, коли людина не сама, а з кимось спільно переживає радість цього контакту: “Веселі додому вертались // Ми в свіжій вечірній імлі // І стомлені душі зливались

// З живою душею землі”<sup>65</sup>. На думку поетів, природа заспокоює певні потреби людини, але не робить її щасливою. Набагато важливішим і ціннішим є те, щоб люди виявляли взаємну ширість і щедрість, обдаровуючись добрими почуттями і ділячись дарами природи. Виразним прикладом цього є вірш Рильського *Новий хліб*<sup>66</sup>:

Черги спокійно кожен дожида,  
А сам у маренні якомусь тоне, -  
І тільки жарт приперчено-солоний  
Місток до дійсності перекида.  
Діждались нового! Жита [...]   
Ну, та минуло. А тепер од хати  
До хати розлива всесильний хліб [виділення моє, - Л. С.]  
Міцні та живодайні аромати<sup>67</sup>.

Образ “всесильного хліба” набирає символу не тільки матеріального джерела життя, а й духовного. Підкреслюється вартість хліба у контексті інтеграції людської спільноти; зображені образи викликають асоціації радісного моменту, коли люди діляться хлібом: Отже, неокласики як послідовники і промотори ідеї епікуреїзму стверджують, що життя не мусить бути переповнене великими подіями: вистачить виконувати щоденний, на перший погляд простий і незпірний обов’язок, щоб скрасити і ушляхетнити життя.

Київські митці, розробляючи антропологічну проблематику, беруть до уваги також негативні риси характеру людини: наприклад, осуджують пасивність і слабкість духа. “Я не люблю самотнього зітхання // Нашо давать далеким зорям звіт?”<sup>68</sup>, – констатує герой Филиповича. Він же негує залежність від такої злої звички як алкоголізм<sup>69</sup>, аргументуючи, що в трюнку – миттєве забуття й радість оманливі, проходять так швидко, як осипається “пісок з сухих долонь”<sup>70</sup>. В елегічному дистиху Зерова прослідковуємо з одного боку критику (“Трудно і вбого живеш ти, дитино людей земнородних, // Сон оминає тебе, думка марудна тяжить”), а з іншого – пропозицію, щоб шукати відповіді на проблемні питання в мудрих думках ще з античних часів: “Скажеш: боги олімпійські зійшли поміж люд смутноокий – // Скорбним поріддям земним приклад високий явить”<sup>71</sup>. Критичне ставлення до інфантильності виявляє герой Рильського: “Немає гірш, як бути собі нудним”<sup>72</sup>. А в поетичному перекладі твору М. Богдановича *Межі*<sup>73</sup> Драй-Хмара прагне ствердити, що самотність та інші нещастя людини спричинені також

відмежовуванням від інших. Наприклад, незважаючи на безмежність вільного простору

[...] чоловік  
 тини робив, рови копав за віком вік,  
 ховався в них, мов лис у нору,  
 тремтів, як на осиці лист,  
 і, людський оганьбивши хист,  
 злословив, безсердечний, хтивий,  
 такий зрадливий,  
 такий чужий для всіх братів.

Наголошується, що відмежованість трагічна у своїх наслідках, бо бідний люд в злиднях гине за отими плотами: “заводів димарі аж до небес підніс, // а сам давно сліпий од сліз, // і щастя вже йому й не сниться”. Причину цього трагізму ліричний герой вбачає в ідентичності та вчинках самих людей: “бо темні, як сліпі кроти, // бо скрізь – кордони, скрізь – плоти!”<sup>74</sup>. Згідно з поетичною думкою, внаслідок егоїзму і різних негативних прагнень та дій людина сама себе оточує муrom ворожості, затрачаючи при цьому моральність, почуття людяності.

Значення етичних вартостей у різних життєвих ситуаціях підкреслюють, зокрема, твори Зерова (*Навсікая, Горленко, Брама Заборовського*)<sup>75</sup>, Рильського (*Опівдні*<sup>76</sup>, *Коли втікаючи од пильної роботи, Чумаки*)<sup>77</sup>, Драй-Хмари (*Я полюбив тебе..., Констанца, Лист до Оксани*)<sup>78</sup>, Филиповича (*Снігова королева, Коли почую твій співучий голос*)<sup>79</sup>, Клена (“Діалог людини з землею” - ч. V поеми *Попіл імперій, вірші Заповіт, Потоп*)<sup>80</sup>. Варто додати, що поетична візія неокласиків кореспондує з концепцією щасливої людини Григорія Сковороди<sup>81</sup>, зокрема, його т. зв. “філософією серця” та ідеєю “сродної праці”. Сковородинське пізнання людини з перспективи понять *homo totus* (з лат. – ‘ціла людина’) і “внутрішня людина”<sup>82</sup> відчитуємо в поезії неокласиків, котрі реляції людини із зовнішнім світом вписують у психологічний контекст. Неокласиків споріднює із Сковородою любов до мудрості, бажання пізнати світ і себе в ньому, досягти довершеності й гармонії. Свої преференції щодо цього філософа поети не приховували, наприклад, Драй-Хмара у 1922 р. декларував: “і я помандрую, як Сковорода”<sup>83</sup>. Про дотримання цієї декларації свідчать у його творах також мотиви, які характерні сквородинській поезії, зокрема: мотив серця – символу добра [напр.:

“О серце, оповите снами, // чому ти не дзвінка стріла?”<sup>84</sup>, “золоте серце бабусеньки”<sup>85</sup> “з серця в серце я наллю пісень”<sup>86</sup>] і мотив бджоли [напр.: “золотокрилі бджоли”<sup>87</sup>, “золоті бджілки”<sup>88</sup>, “спів бджоли”<sup>89</sup>] – символу працьовитості, і родинної гармонії. Ознаки сакральності поети надають образам “серця” і “бджоли”, свідченням чого є епітет “золотий”<sup>90</sup>, який має позитивну конотацію, тобто вжитий у значеннях “добрий”, “люблячий”, “гарний”, “тривкий”. Однак остаточною умовою сакральності є любов, бо її відсутність заступає смерть: “Поруч серце чуже холодне, // Умира, не може любити”<sup>91</sup>. Також Філипович, підкреслюючи добродійне поширення сквородинської науки й поезії, висловлює радість, що на фоні чудової літньої природи і спокійного робочого дня “широким шляхом йде Скворода”<sup>92</sup>. Образ Сквороди зустрічаємо у творах *Софія*, *Попіл імперій*, *Скворода* Юрія Клена. У сонеті *Скворода* поет пробує наново осмислити сквородинський мотив мандрівки як невпинного пошуку ладу і щастя:

Іти у сніг і вітер, в дощ і хугу  
І мудрості вином розвести тугу.  
Бо, може, це нам вічний заповіт,

Оці мандрівки дальні і безкраї,  
І, може, іншого шляху немає,  
Щоб з хаосу душі створити світ<sup>93</sup>.

Отже, поети виявляють позицію людини ХХ ст., яка заперечує світ антигуманний і руйнівний, і яка знає ціну життя: “Але в тюрмі я, мов дитя у школі, // Навчивсь кохати сонце і життя”<sup>94</sup>, – освідчує герой Клена.

Характерною рисою поетичної реляції київських митців є те, що в зображеному колі дуалізму світу і людини вони намагаються пропагувати оптимістичну позицію, закликаючи вслухатись у “радісне квиління несамотньої душі”<sup>95</sup> і не втрачати віри в краще майбутнє: “о серце, серце бийсь до краю // поки хоч крапля є надій”<sup>96</sup> (Драй-Хмара), “Дивись майбутнім дням у вічі”<sup>97</sup> (Клен). Позитивне мислення вони відшуковують у фактах людської історії, в міфології, у природі, в стародавній культурі й архітектонічних пам’ятках християнства. Виразом цього є, наприклад, твори *Чатир-Даг*, *Київ з лівого берега*, *Будівникові Зерова*, *Не сонце – н’яна шинкарка*, *Гете* Філиповича, *Грім одгримів*, *Опівдні* Рильського [Зеров про

Рильського писав, що він уміє радіти новому життю<sup>98</sup>] та ін., Юрій Клен часто черпає оптимістичні думки з християнського світогляду (*Софія, Божа Матір*, російськомовний сонет *Бог*)<sup>99</sup>. Оптимістичну візію людини й світу підтверджують у творах поетів метафоричні мотиви сонця і світла, напр.: “І в кожному колосі тяжким // Весняне сонце”<sup>100</sup> (Рильський), “в пісні – соняшний міт”<sup>101</sup> (Филипович), “любить нас і світить нам, як сонце!”<sup>102</sup> “чудесний, омарений острів // як сонце”<sup>103</sup> (Драй-Хмара). Віра неокласиків у відродження душі – наступний аргумент їх позитивного мислення. Воно, згідно з поетами, вимагає не тільки сприятливих умов і обставин, але й занурення людини в метафізику буття, тобто споглядання в глибину себе і самоаналізу, а потім самоудосконалення і праці над зміцненням стабільності етичної позиції. В одному з творів Филиповича представлено внутрішню боротьбу ліричного героя, який по прикрих фактах прагне досягнути спокій і радість:

Як листя торішнє  
І плісняве сміття  
Вивозять на тачці з весняних садів, –  
Так хочу спалить я  
Квиління колишнє,  
Любов нерозчуту, розметений гнів<sup>104</sup>.

Ідею душевного відродження проголошує Драй-Хмара у творі *Друге народження*<sup>105</sup>, зображуючи образ душі, нараженої на жорстокі умови дійсності. Радісне ствердження ліричного героя “Вона жива!” стосується “нової душі”, яка відродилась із старої, очищеної стражданням. Також Клен у поезії еміграційного періоду в роздумах над ідентичністю людини та сенсом її існування приходять до висновку, що історичний і біологічний час слід міряти в реляції до вічності, а духовні вартості ставити понад матеріальні. З позицій ідеалістичного світогляду він закликає “Тікай, тікай і не життя рятуй, // А душу...”<sup>106</sup>, а способом на цей рятунок вважає любов. Він аргументує:

Життя – як дим: його рука не вловить  
Та знай: з усіх “сьогодні” і “тепер”  
Лиш сила таємничої любові  
Тебе несе до вічних стратосфер<sup>107</sup>.

У фрагментах епопеї *Попіл імперій* (напр. підр. “Перша розмова з душею” і “Друга розмова з душею”) Клен персоніфікує алегоричний

образ душі, зображуючи його в конкретних умовах сучасної поетові дійсності. В антиномії “життедайна любов” – “смертоносна ненависть” автор преферує, звичайно, першу: “вивши на пожарищах ночами, // прагну славити любов”<sup>108</sup>). Поет сакралізує людину моральну і віруючу. Нав’язуючи до біблійного сюжету про Неона, висловлює віру в те, що людина, яка живе за законами моралі, по різних випробуваннях і навіть катастрофах (“по потопі”) плывтиме “човнами по ще невідомих морях”, тобто в кінцевому результаті – гідна збавіння.

Отже, з творів виникає, що ідея вітальності етично-естетичних цінностей випливає з природної потреби людини, тобто необхідності оптимістичного бачення світу. Проповідуючи цю думку, митці прагнуть зактивізувати заглушений жорстоким світом оптимізм і гуманізм людини, обудити в ній почуття власної гідності, допомогти їй зберегти або викресати наново радість та спокій, іншими словами, відродити душу. Вони констатують, що людину можна зламати психічно або вбити, але плоди її творчої праці чи боротьби зі злом не загинуть і будуть працювати на ідею добра, інспіруючи нові покоління. У контексті цього поетичного твердження прослідковується переконання, що час, який відкидає гуманістичні цінності – перехідний, а зло – випадкове і тимчасове, бо заперечує засади нормального співіснування.

Ідею гуманізму неокласики намагається аргументувати етичною позицією різних персонажів у контексті природи, культури та історії. Герої їх творів – це не лише визначні особистості античної епохи або світової слави поети і діячі культури нових часів. Їх героями являються передовсім звичайні смертні люди, які борикаються з щоденними проблемами екзистенції та умовами суспільного життя, які творять або прагнуть творити родинну спільноту, кохають і прагнуть бути коханими, страждають і мріють про щастя. У творах зображено тих, котрі працюють в полі, діляться свіжоспеченим хлібом, і тих, котрі під час голодомору шукають порятунку і знесилені помирають. Серед героїв є також і ті, які стали жертвами війни, духовного і фізичного терору з боку влади.

Характерно, що свої описи поети зводять до звичайного щоденного виміру, до відтворення страждань кожної окремо взятої людини. Вони зображують героїв не лише в площині щоденності, а й універсальності, поряд ставлячи персонажів, які походять із стародавніх та дійсних часів. Неокласики роблять це, намагаючись



зазначити аналогії в історії людства і універсальність естества людини. Застосування часового і просторового симультанізму дозволяє цим поетам звести до одного знаменника долі сучасників та предків попередніх віків. Надзвичайно суттєвим здається те, що митці трактують людину як неповторну вартість, тобто в однаковій мірі важлива *кожна людина*: як безіменна (напр.: мати, син, кохана), так і – з біографії великих, які прославились в історії та культурі.

Окрім того, у зображеному неокласиками образі людини, як у фокусі, концентруються всі сфери суспільного життя та оточуючого її світу. Зміст антропологічної проблематики становить реляція людини із спектром різних понять: соціологічних (“суспільство”, “людська маса”, “натовп”, “родина” “батьки”, “діти”, “кохана”, “друзі”), світоглядних (“всесвіт”, “природа”, “батьківщина”), абстрактних (“воля”, “душа”, “обов’язок”, “мрія”, “пам’ять”), культурологічних (“традиція”, “мистецтво”) та ін. Отже, поети зображують людину онтологічно і екзистентно.

Таким чином, вищепредставлений аналіз дає змогу стверджувати, що поезія неокласиків проникнута не лише ідеєю любові до людини, а ідеєю віри в людину. В ситуації революційного і радянського хаосу, поєданого з тоталітаризмом, в ситуації, коли “постановка екзистенційної драми індивіда у всесвіті не мала б жодного сенсу”<sup>109</sup>, поети ставлять питання “Ким є людина, і яка її роль та сенс існування у світі?” і відповідають, що людина – це найважливіша істота на землі, бо власне для неї – увесь світ природи і культури. Твердять, що завдяки креативному мисленню, творчій діяльності вона самоутверджується і продовжує себе у віках. Це дає митцям підставу творити сакральний образ людини “вічної”, гідної збавіння.. Ясна річ, що така візія єднає реалістичне з ідеалістичним, але, думається, що саме така візія якнайбільше передає правду про людину?

Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що накреслена київськими неокласиками візія етосу людини єднає етичне з естетичним, промуючи постійно актуальні ідеї гуманізму, епікуреїзму, стоїцизму, персоналізму. Вона преферує образ позитивної людини, а саме: доброї, мудрої, радісної, чулої, творчої, оптимістичної, сильної духом, зрівноваженої, відкритої на світ, активної, працьовитої, широї, мужньої, дружелюбної, життєрадісної, а головне – людини, яка, по-перше, єднає в собі найважливіші гуманістичні вартості й обдаровує ними інших, а по-друге, яка буде своє щастя на підвалинах любові, вільності та відповідальності.

З антропологічної реляції поетів виникає, що на щастя людини мають вплив не лише соціологічний (напр.: родина, людська спільнота, суспільний лад), світоглядний і ментальний чинники, але й психологічний (напр.: характер, сила волі). Натомість силою, яка поконує домінацію песимізму і руйнує катастрофічну візію світу є віра людини у вічність сакралізованого поетами образу Людини (з великої літери) та її намагання практично втілювати його риси в реальність. Пропонований етос людини, згідно з неокласиками, без проблем реалізуються в родині, гармонійній людській спільноті, творчій праці. Проникнуті турботою за збереження людством людяності, поети вводять до сакральної домени такі поняття як любов, віра, надія, краса, добро, вільність, мрія, вірність, совість, обов'язок – ці елементи системи етичних вартостей вони вважають духовною опорою людини а також крильми, які не дають їй впасти до здеморалізованого світу. Констатуючи думку про те, що саме в людині світ віднаходить свій сенс, а не навпаки, митці закликають шанувати гідність кожної людини. Слід зазначити, хоч їх поетична реляція має риси сугестивності, але загалом вона не авторитарно-дидактична, а лише намагається зрозуміти суть людини і запропонувати читачам відповідну альтернативу життєвої позиції. Здається, що з ряду її пропозицій відкривається перспектива, яка може допомогти людині збагнути сенс свого життя, відшукати своє місце у світі й бути щасливою.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Останнім часом у наукових дослідженнях зросло зацікавлення антропологічною проблематикою. Українські вчені мотивують це так: “Зміна парадигми в сучасному науковому пізнанні робить проблему людини [виділення моє – Л. С.] тим пунктом, до якого «стягуються» практично всі наукові дослідження. Філософи-суспільствознавці розглядають місце людини в структурі гуманітарного знання [виділення моє – Л. С.], висвітлюють проблеми антропогенезу, соціологічні, соціокультурні, історичні, духовні, етнонаціональні виміри особистості, правову культуру і перспективи індивідуального і суспільного розвитку аргументують це так: є предметом широкого осмислення”. (*Людина в сфері гуманітарного пізнання*, - відпов. редактор проф. Л. В. Губерський, Київ 1998, с. 3.)

<sup>2</sup> В осмисленні антропологічної проблематики виразними послідовниками неокласиків є українські поети другої половини ХХ ст., напр. Леонід Первомайський, Василь Симоненко, Василь Стус, Ліна Костенко, Дмитро Павличко, Софія Майданська та ін.

<sup>3</sup> Серед праць різних галузей науки див.: *Людина в сфері гуманітарного пізнання*, "Український Центр духовної культури", Київ 1998; В. Малахов: 1) *Етика спілкування*, Київ 2006; 2) *Уязвимость любви*, Київ 2005; Р. Корогодський, *У пошуках внутрішньої людини*, Київ 2002, В. Скотний, *Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному*, Дрогобич, 2004. S. Jedynak, *Człowiek, społeczeństwo, moralność*, Lublin 1996; В. Bakuła, *Człowiek jako dzieło sztuki*, Poznań 1994; Н. Rarot, *Filozofia moralna Michała Bachtina*, Lublin 2002; К. Brozi: 1) *Antropologia wartości. Antropologia kulturowa*, Lublin 1989; 2) *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1992; 3) *Antropologia kulturowa*, Lublin 1993; 4) *Badanie zmian i relacji międzykulturowych w Europie oraz na jej pograniczach*, Lublin 1997; 5) *Badanie zmian i relacji międzykulturowych w Europie oraz na jej pograniczach*, Lublin 1997. *Wokół antropologii kulturowej*, Lublin 1999.

<sup>4</sup> М. Драй-Хмара, *Лист до Оксани* [в:] М. Драй-Хмара, *Вибране*, Київ 1969, с. 93–94. *Л. С.*: Далі твори цього автора також цитую за збіркою М. Драй-Хмара, *Вибране*, Київ 1969.

<sup>5</sup> П. Филипович, *Снігова королева* [в:] П. Филипович, *Поезії*, Мюнхен, 1957, с. 67. *Л. С.*: Далі твори цього автора також цитую за збіркою П. Филипович, *Поезії*, Мюнхен, 1957.

<sup>6</sup> П. Филипович, *Небо осіннє, мов квітка марніє...*, с. 103.

<sup>7</sup> М. Зеров, *Навсікая* [в:] М. Зеров, *Вибране*, Київ 1966, с. 76. *Л. С.*: Далі вірші цього автора також цитую за збіркою М. Зеров, *Вибране*, Київ 1966.

<sup>8</sup> П. Филипович, *Саломея...*, с. 66. *Л. С.*: Твір переклав на польську мову Ю. Лободовський, – Див.: Р. Фуґуровycz, *Salomea*, tłum. J. Łobodowski [в:] J. Łobodowski, *Jeshen Małaniuk*, "Kultura", Paryż 1948, № 8, с. 75.

<sup>9</sup> М. Зеров, *Саломея...*, с. 75. *Л. С.*: Сонет викликаний виставою п'єси О. Уайльда *Саломея* в одному з київських театрів – Див.: *Примітки* [в:] М. Зеров, *Вибране...*, с. 502.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> М. Зеров, *Арістарх...*, с. 76.

<sup>12</sup> П. Филипович, *Чому невільникам думки про волю милі?...*, с. 90.

<sup>13</sup> Ibidem

<sup>14</sup> Такий погляд перегукується з твердженнями книжки Яна Павла II, див.: К. Wojtuła, *Miłość i odpowiedzialność. Studia etyczne*, Kraków 1962.

<sup>15</sup> П. Филипович, *Єдина воля володіє світом...*, с. 32.

<sup>16</sup> П. Филипович, *Ти поглянь – у темній чаші...*, с. 97.

<sup>17</sup> М. Рильський, *Опівдні...*, с. 262.

<sup>18</sup> М. Зеров, *Вергілій...*, с. 79.

<sup>19</sup> М. Зеров, *Овідій...*, с. 104.

<sup>20</sup> М. Зеров, *Безсмертя...*, *Вибране...*, с. 103.

<sup>21</sup> М. Зеров, *Елій Ламія...*, с. 105.

<sup>22</sup> М. Зеров, *Аргонавти...*, с. 107.

<sup>23</sup> П. Филипович, *Людина і море...*, с. 89.

- <sup>24</sup> М. Рильський, *Шлях* [в:] М. Рильський, *Твори в трьох томах*, Т. I, Київ 1956, с. 30.
- <sup>25</sup> М. Рильський, *У теплі дні збирання винограду...*, с. 169. Л. С.: Твір переклав на польську мову Ю. Лободовський, див.: М. Rylski, *W pogodny dzień wczesnego winobrania* – tłum. Józef Łobodowski [в:] J. Łobodowski, *Scylle i Charybdy ukraińskiej poezji*, “Kultura”, Paryż 1954, ? 5, ? 40.
- <sup>26</sup> П. Филипович, *Немов оту з пожовклими листами...*, с. 100.
- <sup>27</sup> П. Филипович, *Це призначив тоскний, неблаганний...*, с. 102.
- <sup>28</sup> П. Филипович, *Напівосінній дощ...*, с. 124.
- <sup>29</sup> П. Филипович, *Нема словам лічби...*, с. 71.
- <sup>30</sup> П. Филипович, *Не вино, не сон і не отруту...*, с. 93.
- <sup>31</sup> М. Драй-Хмара, *Я полюбив тебе...*, с. 19.
- <sup>32</sup> П. Филипович, *Коли летять, як сиві зграї...*, с. 58.
- <sup>33</sup> М. Драй-Хмара, *На смерканні...*, с. 39.
- <sup>34</sup> М. Рильський, *Взабрід...*, с. 260.
- <sup>35</sup> М. Драй-Хмара, *На смерканні...*, с. 39.
- <sup>36</sup> П. Филипович, *А коли вставали люди...*, с. 119.
- <sup>37</sup> П. Филипович, *Сонна ніч впливає у кімнати...*, с. 125.
- <sup>38</sup> М. Драй-Хмара, *Наставила шовкових кросен...*, с. 33.
- <sup>39</sup> П. Филипович, *Всюди літа орел...*, с. 78.
- <sup>40</sup> П. Филипович, *Коли почую твої співучий голос*, с. 57.
- <sup>41</sup> Ibidem.
- <sup>42</sup> П. Филипович, *Візьмеш у жменю...*, с. 91.
- <sup>43</sup> П. Филипович, *Дивись, дивись...*, с. 31.
- <sup>44</sup> П. Филипович, *Надхмарний вітер полетів...*, с. 62.
- <sup>45</sup> М. Драй-Хмара, *Томас Мор...*, с. 104–105.
- <sup>46</sup> Див. напр.: М. Драй-Хмара, *Томас Мор...* с. 104–105.
- <sup>47</sup> М. Драй-Хмара, *І знов, як перший чоловік...*, с. 30.
- <sup>48</sup> П. Филипович, *Місяця срібний дзюб...*, с. 77.
- <sup>49</sup> П. Филипович, *Розпорошивши снігову примару...*, с. 60.
- <sup>50</sup> П. Филипович, *Нема словам лічби...*, с. 71.
- <sup>51</sup> М. Зеров, *КОЄ МОЄ*, с. 49.
- <sup>52</sup> М. Драй-Хмара, *Мені сниться...* с. 50.
- <sup>53</sup> П. Филипович, *Як листя торішнє...*, с. 126.
- <sup>54</sup> М. Рильський, *Урожай* [в:] М. Рильський, *Твори в трьох томах Т. I*, Київ 1956, с. 372–373.
- <sup>55</sup> М. Зеров, *Я не складав тобі ні гімнів, ні поем...* с. 111.
- <sup>56</sup> П. Филипович, *Всюди літа орел...*, с. 78.
- <sup>57</sup> П. Филипович, *Уже давно розвиднялося...*, с. 50.
- <sup>58</sup> П. Филипович, *Ямби...*, с. 121.
- <sup>59</sup> П. Филипович, *Місяця срібний дзюб...*, с. 77.
- <sup>60</sup> М. Рильський, *Друге рибальське посланіє...*, с. 268.
- <sup>61</sup> П. Филипович, *Не золото, ливан і смиру...*, с. 45.

<sup>62</sup> М. Зеров, *Діва...*, с. 41.

<sup>63</sup> Там же, с. 357.

<sup>64</sup> Пор.: Е. Papla, *Człowiek, natura i kultura w liryce Arsenija Tarkowskiego*, [в:] *Sylwetki współczesnych pisarzy rosyjskich* – pod red. Piotra Fastry i Lucyny Rożek, Katowice 1994. Авторка розглядає образ людини у контексті природи і культури, помічає філософські й антропологічні риси пейзажної лірики російського поета Арсенія Тарковського (1907–1989) – вихідця з південної України його розділяє з неокласиками незначна різниця віку.

<sup>65</sup> М. Рильський, *Весною ми їздили в поле...*, с. 114.

<sup>66</sup> М. Рильський, *Новий хліб...*, с. 259.

<sup>67</sup> М. Рильський, *Новий хліб...*, с. 259.

<sup>68</sup> П. Филипович, *Візьмеш у жменю*, с. 91.

<sup>69</sup> П. Филипович, *Ти поглянь – у темній чаші...*, с. 97.

<sup>70</sup> П. Филипович, *Жовтих плям тривожне коло...*, с. 99.

<sup>71</sup> М. Зеров, *Трудно і вбого живеш ти...*, с. 116.

<sup>72</sup> М. Рильський, *Шлях...*, с. 46.

<sup>73</sup> Див.: М. Драй-Хмара, *Op. cit...*, с. 120.

<sup>74</sup> *Ibid.*, с. 121.

<sup>75</sup> Див.: М. Зеров: *Вибране...*: с. 76, 38, 34–35.

<sup>76</sup> Вірш переклав на польську мову Юзеф Лободовський, - див.: “Kultura”, *Przyz* 1966, пг.7–8, с. 42.

<sup>77</sup> Ці три вірші М. Рильського див.: М. Рильський, *Зібрання творів у двадцяти томах, Т. I*, с. 262, 309, 195.

<sup>78</sup> Див.: М. Драй-Хмара, *Вибране...*, с.: 19, 106, 93.

<sup>79</sup> Див.: П. Филипович, *Поезія...*, с.: 67, 57.

<sup>80</sup> Див.: Ю. Клен *Попіл імперій* [в:] Ю. Клен (Освальд Бургардт), *Вибране*, Київ 1991, с. 355–360. Далі твори цього автора також цитую за збіркою Ю. Клен (Освальд Бургардт), *Вибране*, Київ 1991.

<sup>81</sup> Див.: Г. Сковорода: *Повне зібрання творів у двох томах, Т. I-II*, Київ 1973. Див. також: О. Астаф'єв, *У пошуках світової гармонії (Григорій Сковорода і Юрій Клен: діалог через віки)*, Ніжин 1996; І. Бетко: *Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку*, Katowice 2003, с.: 29–110; Д. Чижевський: *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934.

<sup>82</sup> Пор.: М. Зеров, *Франко – поет* [в:] М. Зеров, *До джерел*, Краків-Львів 1943, с. 117–148. Ірина Бетко, *Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку*, Katowice 2003, с. 29–40.

<sup>83</sup> М. Драй-Хмара, *Розлютувався лютий надаремно...*, с. 16.

<sup>84</sup> М. Драй-Хмара, *Наставила шовкових кросен...*, с. 33.

<sup>85</sup> М. Драй-Хмара, *Лист до Оксани...*, с. 94.

<sup>86</sup> М. Драй-Хмара, *Розлютувався лютий надаремно...*, с. 16.

<sup>87</sup> М. Драй-Хмара, *Круті...*, с. 63.

<sup>88</sup> М. Драй-Хмара, *Лист до Оксани...*, с. 95.

<sup>89</sup> М. Драй-Хмара, *Мені сниться...*, с. 50.

<sup>90</sup> М. Драй-Хмара використовує цей символічний епітет і до інших образів: “золоте весло” (*Із циклу “Море”*), “зорі золоті” (*Симфонія*), “золота казка” (*Томас Мор*) – Див.: Драй-Хмара, *Вибране...*, сс.: 67, 97, 104.

<sup>91</sup> П. Филипович, *На поталу камінним кригам...*, с. 36.

<sup>92</sup> П. Филипович, *Залізний заклик чорних димарів ...* с. 92.

<sup>93</sup> Ю. Клен, *Сковорода...*, с. 54–55.

<sup>94</sup> Ю. Клен, *Прокляті роки...*, с. 112.

<sup>95</sup> М. Драй-Хмара, *На смерканні*. с. 33.

<sup>96</sup> М. Драй-Хмара, *В село...*, с. 54.

<sup>97</sup> Ю. Клен, *Січень...*, с. 91.

<sup>98</sup> Див: М. Зеров, *Літературний шлях Максима Рильського...*, с. 243.

<sup>99</sup> Див.: *Op. cit.*: с.: 77, 85, 367.

<sup>100</sup> М. Рильський, *Урожай* [в:] М. Рильський, *Твори в трьох томах Т. I*, Київ 1956, с. 372–373.

<sup>101</sup> П. Филипович, *Місяця срібний дзюб...*, с. 77.

<sup>102</sup> М. Драй-Хмара, *Лист до Оксани...*, с. 93–94.

<sup>103</sup> М. Драй-Хмара, *Томас Мор...* с. 104–105.

<sup>104</sup> П. Филипович, *Як листя торішнє...* с. 126.

<sup>105</sup> М. Драй-Хмара, *Друге народження...*, с. 100.

<sup>106</sup> Ю. Клен, *Терцини...*, с. 79.

<sup>107</sup> *Попіл імперій...*, с. 134.

<sup>108</sup> Там же, с. 305.

<sup>109</sup> В. Моренець, *Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща*, Київ 2002, с. 254.

## TABLE OF CONTENTS

### PERSONALITY: VASYL GROSSMAN

From the editors .....	5
<i>Anne-Marie Pelletier</i> . The power of kindness against the abomination .....	7
<i>Alexis Berelowitch</i> . Totalitarian systems in Vasyl Grossman's works .....	25
<i>Michel Parfenov</i> . Radically intolerable. From the <i>Black Book</i> to <i>Life and Fate</i> .....	41
<i>Ivan Dzyuba</i> . The one who said the 'forbidden words' .....	48
<i>Victor Malakhov</i> . Vasyl Grossman: the truth of bitterness .....	75
<i>Volodymyr Panchenko</i> . Vasyl Grossman and the "demons". The opposition "freedom – constraint" in the Vasyl Grossman's novel "Forever Flowing" .....	83
<i>Liudmyla Dymers'ka</i> . Thomas Mann and Vasyl Grossman: the lessons of confessional fiction. " <i>The culture of conscience</i> " and the principle of immanence .....	93

### ETHOS

<i>Ivan Dziuba</i> . Mykola Shlemkevych .....	121
<i>Mykola Shlemkevych</i> . The prehistory of Halychyna .....	165
The Forms of Disruption .....	183
Common comparison .....	199

### EUROPEAN CONTRAVERSIONS

<i>Marc Sagnol</i> . On the verge of Europe: Chernivtsi near Sadhora .....	203
--	-----

**THE KYIV CIRCLE**

- Vasyl Zenkovs'ky*. The eighteenth century. The turning point  
in the church consciousness. The philosophy  
of Hryhoriy Skovoroda . . . . . 228
- Svitlana Kuzmina*. The upbringing philosophy of Vasyl Zenkovs'ky  
and the Kyiv academic tradition in late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> cc . . . 254

**DIALOGUE**

- Larysa Vladychenko*. The idea of a 'religious' dialogue  
as a realm of mutual relations of God and man in  
the works by Martin Buber . . . . . 280

**SOFIA-LOGOS**

- Olga Sedakova*. The apology of the irrational. Sergey Averintsev . . . . 297

**WITNESSES OF EPOCHS**

- Ludmyla Siryk*. Ethical and existential aspects in the poetry  
of the Kiev Neoclacissist . . . . . 313

- TABLE OF CONTENTS** . . . . . 334



*Усі права застережені.*

*Передруки і переклади дозволяються тільки за згодою автора й редакції.*

***З питань замовлення та придбання літератури звертатися:***

***Видавництво “ДУХ І ЛІТЕРА”***

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ Серія КВ № 5725

Національний Університет “Києво-Могилянська Академія”,  
5 корпус, кім. 210

вул. Волоська, 8/5, м. Київ, 04070, Україна

Тел./факс: +38 (044) 425-60-20

e-mail: chasopys.dil@gmail.com – редакція

duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту

**[www.duh-i-litera.kiev.ua](http://www.duh-i-litera.kiev.ua)**

Надаємо послуги “Книга-поштою”

Друк ТОВ «Майстерня книги»

03037, м. Київ, вул. М. Кривоноса 2Б

Тел.: (044) 248-34-34, 248-89-31



# Василь Гроссман

(12.12.1905 – 14.09.1964)

Потрібно прочитати “Життя і долю”, щоб Сталінградська битва знову стала тим, чим вона була, звільнившись від пишномовних абстрактних викладів історії. А також потрібно прочитати “Все тече”, щоб Голодомор 30-х років в Україні став реалією нашого світу, а не лише однією з рубрик сталінської хронології. Коли події породжуються маячними ідеями, нам конче потрібно, щоб правда історії лунала на найрізноманітніші голоси. Саме тому особистість та життєвий шлях Василя Гроссмана – журналіста та письменника – є такими повчальними.

...Через його твори ми дістаємося того, що я особисто визначаю як “глибинну історію” – історію іншу і, можливо, більш вирішальну, ніж та, яку фіксує колективна пам’ять і пам’ять істориків. Саме цим ми опираємося шантажеві зла, що нав’язується як істина в останній інстанції.

Його твори вчать виступати проти мерзенності і не загрузнути при цьому в нігілізмі, який з такою силою притягує нині душі і яким, зокрема, характеризується поширений в літературі підхід до трагедій минулого століття.

*Анн-Мари ПЕЛЛЕТЬЄ*

Відамо належне тій гіркій правді, яку не побоявся висловити письменник, мужності його творчого вчинку, його прозірливості, його трагічній долі. Нині ми можемо оцінити, наскільки глибоко осягнув Василь Гроссман страшну трагедію реального комунізму, трагедію, яка для пострадянського простору не завершилася й досі. Можемо водночас і дискутувати щодо меж гроссманівської гіркої правди: правда не боїться відвертих розмов. Присутня у Гроссмана, однак, і правда гіркоти: усвідомлення, чи, радше, відчуття того, що в самій гіркоті, в самому болю життя є своя непроминальна правда, що досвід гіркоти реально наближує нас до якоїсь присутньої основи людського буття загалом.

*Віктор МАЛАХОВ*