

**Тарас Возняк**

---

ФІЛОСОФІЧНІ ЕСЕ

---

ДУХ І ЛІТЕРА

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ АКАДЕМІЯ  
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ  
ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕНЬ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО  
ЄВРЕЙСТВА

**Т.Возняк. Філософічні есе.** - К.: Дух і Літера, 2016. - 590 с.  
**ISBN 978-966-378-416-8**

Перша частина книги українського культуролога, головного редактора культурологічного Журналу «І» Тараса Возняка є спробою описати деякі аспекти феномену міста, міської самоорганізації, вбудовування людини у міський соціум, міста як «форматизатора» людини, і людини, як творця міста.

Друга частина книги охоплює широке коло екзистенційних проблем людини та суспільства у сучасному світі. Книга адресована широкому колу читачів, які цікавляться філософськими проблемами сучасності.

Видавці: *Костянтин Сігов та Леонід Фінберг*

Коректура: *Іванка Подольська*  
Дизайн обкладинки: *Христина Рябуха*  
Комп'ютерна верстка: *Герман Антонов*  
Дизайн серії: *Христина Рябуха*

*У виданні збережено авторський правопис*

Видання вийшло завдяки ТЗОВ INIT:



Товариство  
з обмеженою відповідальністю  
“Науково-виробнича фірма  
“Інформація і технології”  
02660, м.Київ, вул.М. Расковой, 11А, оф.304  
тел: (044) 517 18 29  
факс: (044) 517 49 26  
e-mail: barsuk@init.kiev.ua



## **5 ФІЛОСОФІЯ МІСТА**

### **7 БУДУВАННЯ ТА ПРОЖИВАННЯ**

- 9 Місто як «машина для життя»
- 21 Феномен міста
- 48 Морфологія міського простору
- 71 Семантичні простори міста
- 102 Народження та генеза ідеї «ідеального міста»
- 124 Просторово-часовий локус мітологєми Єрусалиму
- 142 Масонство як будування храмів і людини
- 184 Видиво міста «Germania»
- 215 Дерево-місто і місто-матриця,  
чи демократія проти дєстотія

### **231 МІСТО**

- 233 Феномен галицької ідєнтичності
- 240 Місто: Sine qua non - без чого немає
- 244 Місто: Спільний українсько-польсько-єврейський  
культурний спадок
- 255 Місто: «Всякому городу свій нрав і права»
- 260 Місто: Подих смерті
- 266 Місто і Галичина сьогодні

### **279 ЛЮДИ**

- 281 Богдан-Ігор Антонич – фобос чи ерос міста
- 296 Пропозиції до життєпису та інтелектуальної біографії  
Майстра Пінзеля
- 314 Іоан Георг Пінзель як маркер
- 325 Орлине гніздо роду Шептицьких
- 337 Вільний будівничий Іван Левинський
- 356 Уроки Блаженного отця Омєляна Ковча



## 365 ФІЛОСОФІЧНІ ЕСЕ

- 367 Ancilla theologiae  
394 Дар життя  
409 Манівці раціоналізму  
424 Слугування та віра  
431 Що є мораль?  
441 Складність людини і надія  
450 Гріх існування  
472 Зауваги на тему постмодерну як цивілізаційної кризи  
480 Кожен-бо ангел - жахливий, або Естетика contra етика  
495 Цивілізація очікування  
515 Хасидизм та катастрофа «банального зла»  
525 Відродження держави та людина  
545 Зауваги до філософських аспектів екуменічного діалогу  
551 Мамай чи майбутнє  
557 Кадиш за Митрополитом Андреем Шептицьким  
560 Про подолання ксенофобії  
572 Інтелектуали і влада  
575 Про розуміння драм Шекспіра  
583 Чи існує суспільний запит на академічну етику?

---

# ФІЛОСОФІЯ МІСТА

---



---

# БУДУВАННЯ ТА ПРОЖИВАННЯ

---







## МІСТО ЯК «МАШИНА ДЛЯ ЖИТТЯ»

Звертаючись до таких феноменів цивілізації як міста, щонайперше ми повинні усвідомити: вони не були постійним феноменом, що супроводжував розвиток як європейської, так і кожної іншої цивілізації. Тим більше міста у нашому європейському, а часто центральноєвропейському (базованому на магдебурзькому праві) сенсі. Бо ж насправді нас цікавлять саме вони, як особливий феномен європейської цивілізації. Були цілі епохи, коли міста занепадали, практично не існували, як от після падіння Римської Імперії. Великий населений пункт ще не є містом – це може бути і велике монгольське стійбище, і великий конгломерат селянських ліплянок – однак не місто. «Місто – ніби цезура, розрив, нова доля світу. Коли воно виникає, несучи за собою писемність, то відчиняє двері того, що ми називаємо історією. Коли з настанням XI століття місто відродилося в Європі, то почалося піднесення цього невеликого континенту. Тільки-но воно розквітає в Італії, настає Відродження. Так було з часів міських громад, полісів класичної Греції, з часів медіни в епоху мусульманського завоювання й до наших днів. Усі поворотні моменти зростання виявилися у вибуху урбанізації»(1.1.413). Причому поява міст та ріст їх системи, що дуже важливо, призвели не тільки до піднесення континенту (не такого багатого на природні та людські ресурси), але і до його панування над рештою світу.



Що призвело до чого – піднесення до народження міст, чи міста до піднесення континенту?

Досліджуючи народження та розвиток міст, ми маємо відмовитися і від простацької думки про те, що місто розвивається з села. Зовсім ні. Заснування, проголошення, будівництво міста чи надання йому міських прав – закладає зовсім інший закон функціонування певного простору (території міста – досі це окреслена територія з зовсім іншими законами та природою функціонування, ніж окіл довкола), зовсім інший часовий режим (не тільки ритм, але власне і режим). Акт заснування міста не бере до уваги населений пункт, який міг би знаходитись на цьому ж місці перед тим. Місто засновувалося на іншому праві та у іншому хронотопі. Місто, яким би малим воно не було, постає саме як місто. Місто – це не окіл, не країна, що простирається довкола, це – пункт, пуанта, коду. Місто насправді не просториться, роз-просторюється, місто, це радше аномалія просторення околу, це дисонанс околу, синкопа. Місто, з огляду на свою аномальність та точковість, навіть не може насправді бути частиною цього околу, краю, країни – це «місце» на околі. Не даремно англійською мовою «country» – це і країна, місцевість, територія і сільська місцевість, «in the country» – це не тільки «на селі», але й «поза містом» Тобто місто до «країни» не зовсім належить – воно живе одразу іншим, своїм життя у всіх сенсах, це певне «місце» – пункт на терені. Місто – це інша якість населеного пункту, зовсім інші функції, інша швидкість функціонування, інша плинність часу. У «місці» поставлення міста *розлогість простору стиснута до точки* (перстня міських мурів), а *плинність часу* як розгортання перед подорожнім овиду – до *дискретності, раптово-*



*сті* появи перед ним у довколишньому краєвиді такого артефакту як місто. Ці показники у «місті» не кращі і не гірші, ніж у «селі», чи «терені» – вони інші. Розложисте «село» чи «терен» плинуть повільно та природно, у відповідності зі змінами пір року, «село» та «терен» розлягаються, розгортаються по- та у- відповідності із рельєфом чи околom. Сама етимологія слова «край» виводиться від «кроїти», «у-краяти» – о-креслення, у-краснення певного роз-логого простору, певного поля, а не означення на ньому дискретного пункту – міста. Це точно відображається етимологією українського слова «село», яке теж означає не тільки власне сільський населений пункт, але й «сільський терен» і виводиться з праслов'янського «selo» – рілля, поле (2.3.596).

Натомість, місто не зважає ні на окіл, ні на природну зміну пір року, воно гвалтує рельєф та живе за своїм, далеко не природним, ритмом життя. Місто вибухає на терені – торпедує його просторову та часову тканину. Воно, безсумнівно, більш соціогенне, ніж село. Воно рішуче та безкомпромісно облаштовує простір та час під свої потреби. На відміну від «села», що є компромісом людини та природного простору і часу, *природного хронотопу*, місто творить свої, концентровані, стиснуті простір та час – свій, більш пристосований для людини, чи більше нею *перетворений, урбанізований хронотоп*. Тому не дивно, що міста є породженнями пізніших періодів людської історії, коли людина вже мала досить сил та відваги, щоб модифікувати природний хронотоп для своїх потреб. Найбільш урбанним, просунутим у цьому сенсі містом, як на наші часи, є, звичайно, Нью-Йорк, яке не зважає навіть на зміну дня і ночі, однаково функціонуючи цілодобово.



Його хронотоп чи не найдалі відстоїть від хронотопу природного. Зруйнувати його можуть тільки чисто техногенні чи соціогенні катастрофи на кшталт обвалів на світових біржах чи нападів терористів 11 вересня 2001 р. Чи не був це напад «світового села», «терену» на «міст» (правда «світового села» не у Мак-Люєнівському сенсі слова (*Herbert Marshall McLuhan, 1911-1980*), а як світової периферії)? Одного «бачення світу», однієї «картини світу» на іншу? Однієї метафізики на іншу. Зрештою, діалог міста та терену ніколи не припинявся і не припиниться – «місто» потребує ресурсів, а «терен» – новочасних засобів, якими є техніка. Неодноразово діалог зводився до конфлікту та війни, підпорядкування та рабства. Рабство «советського села» у «советського міста» очевидне – практично повторно закріпачене колгоспне село у найбрутальнішій формі було принесене у жертву потребам соціалістичного міста. Мала постати нова індустріальна техніка, і нове «бачення світу». І воно постало, правда, коштом «терену». Із використанням перверзій советської індустріалізації та Голодомору. Хоча не завжди стосунки «міста» та «терену» набирають саме таких форм. У більшості європейських країн ці процеси відбувались не так драматично.

Отож, ми бачимо, що місто не породжується селом. Це різні, рівні о-своєння людиною часу та простору для себе, різні цивілізаційні чи навіть метафізичні рівні. І суть у мета-фізиці (від грецького *τα μετα τα φυσικά, meta ta physika* – те, що настає після фізики) людського життя. Бо саме «метафізика лежить в основі епохи, певним тлумаченням суцього і певним розумінням істини закладаючи основу її сутнісного образу... До сутнісних явищ Нового часу належить



його... машинна техніка..., яка тотожна з суттю новоєвропейської метафізики» (3.75) – однак розвинулась вона саме у новоєвропейському місті і як новоєвропейське місто. Саме місто стало складною машиною, машинною технікою (*Maschinentchnik*) з усіма його комунікаціями, магістралями, електричними, електронними, суспільними та іншими сітками, *машиною для життя*. А відповідно воно, як ця машина, почало визначати і новочасну метафізику як сконструйовану картину світу (*Weltbildes*).

У давнину місто часто творило довкола себе вторинні села, що були його малими імперіями і обслуговували його потреби. Так само, як воно творило архіпелаги малих міст на віддалі одноденного переходу, щоб забезпечити свої комерційні потреби. Згадаймо галицькі містечка та віддалі між ними – це теж одноденні переходи, як на ті часи. Зрозумівши причини їх появи у попередні епохи, ми зрозуміємо і причину їх сьогоденішнього занепаду та майбутню перспективу.

Взаємини міста та села – це, насамперед, розподіл праці. Ряд технологій у селі реалізувати не вдалося б, або вони були б неефективними, і навпаки. Хоча ще довго після появи міст міщани займалися сільським господарством чи то з огляду на економічні потреби (як у наші, не найблисучіші, часи), чи то з огляду на ментальні рудименти (як у новонавернених городян десь у глибинному Сихові, збудованому у 1970-80 рр.). Місто для свого функціонування потребує праці села. Однак, така боротьба на глибокому метафізичному рівні, що ведеться з «машиною для життя» маргіналами з спальних районів вже всередині міста, якщо вона набирає масового характеру, здатна її зруйнувати чи значно завадити її справності.



Однак, саме місто, як машина, стократ підсилює та прискорює всі процеси в економіці, суспільному житті, культурі. Ідеї швидко породжують одна одну, динамічніше втілюються, ніж у розміреному довколишньому терені, гроші обертаються та повертаються набагато швидше, їх помноження багатократноше.

Місто – це швидкість та концентрація. Воно притягує до себе людей, ресурси та ідеї, робить їхню концентрацію нестерпною і врешті-решт вибуховою (чи чули ви коли-небудь про революцію на селі? Радше про бунт...). Воно зіштовхує їх у своєму тиглі, під накривкою своїх дахів, називаючи це змішуванням (релігійним, етнічним та расовим), виробництвом, торгівлею, фінансуванням та громадським життям і політикою. Місто – неначе певний фокус у лінзі, у якому збираються усі ці промені. Саме у цьому сенсі місто є певним *підсилювачем та прискорювачем* суспільних, економічних та політичних процесів.

Місто – унікальний і надзвичайно потужний інструмент цивілізації. І саме тому воно є як *причиною*, так і *джерелом цивілізаційного зростання*, економічного, суспільного та культурного розвитку. Іноді запитують, а чи не навпаки – може економічний та технологічний розвиток призвели до появи та розвитку міст. Напевно, дійсно, це явища, що взаємно обумовлюють та підсилюють один одного. Існують, користуючись термінологією Фернана Броделя (*Fernand Braudel, 1902-1985*), у «взаємній перспективі».

Щоб зрозуміти роль та долю якогось конкретного міста у конкретному економічному контексті, ми повинні перейти від загального поняття *світової економіки* до броделівського *історичного світу-економіки*. Це друге поняття стосувалося тільки локальної частини



світу, творило замкнутий економічний регіон. У цьому сенсі впродовж всієї історії ми бачимо паралельне існування певних локальних економічних регіонів, що могли доволі довго існувати самостійно та ефективно. Ці колишні історичні світи-економіки існували завжди, паралельно і не завжди співпадаючи з існуванням держав, імперій, суспільств та цивілізацій. Наприклад, таким світом-економікою була Московія чи, скажімо, Китай. Вони мали певні межі, що повільно змінювалися – як з огляду на політичні, так і на цивілізаційні чинники – війни, географічні відкриття. Однак, завжди кожен конкретний світ-економіка мав свій «міський полюс, місто, яке перебувало у центрі скупчення конче потрібних передумов, що забезпечували його ділову активність: інформації, товарів, капіталу, кредиту, людей, векселів, торговельної кореспонденції – вони припливали сюди і знову відпливали» (1.3.17). Щоправда зі зміною меж таких економік-світів змінювалися чи зміщувалися і їх метрополії. «Панівні міста не залишаються такими вічно, вони змінювали одне одного. Такі пересування... завжди були показовими. Вони уривали спокійний плін історії і відкривали перспективи тим цінніші, що вони були рідкісні». (1.3.22) Свого часу для Європи такими центрами були Венеція, Генуя. Однак, з часом їх вплив катастрофічно змалів, буквально всяк разом з потоком інформації, товарів, капіталу, кредиту, людей, векселів, торговельної кореспонденції. У випадку з Венецією – змалів до гротеску. Найцікавіше спостерігати, як зміщувався такий «міський полюс» разом з розростанням меж світу-економіки у Північній Європі. Ми можемо спостерігати драму, коли Амстердам подолав Антверпен, а Лондон подолав Амстердам, або коли 1929 р. Нью-Йорк обійшов



Лондон. Це щоразу було поваленням величезного історичного масиву, яке виказувало непевність колишньої рівноваги й силу нової, що мала утвердитися. «Це зачіпало все коло світу-економіки, і наслідки, як можна задалегідь здогадатися, ніколи не були тільки економічними». (1.3.22) Таке перенесення центру світу-економіки призводило до однозначного економічного, політичного та культурного занепаду старих міських центрів – перетворення їх у декорації. Приклад Венеції, Відня та Львова може й прикрий, однак занепад Парижа чи Лондона ще бруталніший. У рамках нової єдиної світової економіки безсумнівним центром є Нью-Йорк.

Звичайно, з нашої загумінкової перспективи цей факт не такий очевидний. Для нас Париж – все та ж недосяжна мрія, а Відень, як старенька бабця, і далі втішається всенародною любов'ю нащадків колишніх підданих. Натомість з постанням Європейського Союзу може істотно зрости роль Берліна.

Та, попри беззаперечне існування глобальної світової економіки, світового інформаційного простору, може навіть транснаціональної культури, все таки світ певним чином структурується на економічні регіони. Ба навіть більше – глобальний світ ієрархізується – між різними все ще існуючими економічними регіонами є певні рівні щодо їх технологічної просунутості, інформаційної мобільності і т. д. Наприклад, у протиставленні до найбільшої донедавна економічної потуги США зараз твориться економічний регіон Європейського Союзу з високим рівнем технологічної розвинутості та конкурентності. Поруч з ним стагнує колишній постсовєцький простір, роль якого у новітньому розподілі праці – надовго, якщо не назавжди,





перетворитись на доповнююче «світове село» – ресурсний придаток, у тому числі і робочої сили.

Україна та Львів перебувають саме на цьому розломі. Вони не є навіть центром стагнуючого регіону, а його периферією. Справжнім центром постсовецького економічного регіону є, звичайно, Москва, що концентрує на собі всі потоки ресурсів. Україні забракло політичної уяви, сили вирватися з могутнього центру тяжіння колишньої метрополії. Україна не ввійшла у динамічний новостворюваний економічний регіон ЄС. Ба навіть зв'язки з ним у неї не надто розвинуті. Тому й не дивне скуповування російським капіталом усього в Україні – він тут струменить цілком природним чином, бо ми перебуваємо у його полі гравітації, подобається нам це чи ні.

Роль такого міста, як Львів, що колись було в історичному світі-економіці Центральної Європи, а після 1939 року і до сьогодні – однозначно у євразійському економічному регіоні, доволі специфічна. Навіть у XIX столітті це було прикордонне, периферійне не тільки у адміністративному, але й у економічному сенсі місто. Можливо, саме у цьому шанс для нього. Дивним чином багато міст, що були центрами історичних економік-світів, водночас були і його кордоном. Таким прикордонням були Венеція та Генуя, Антверпен та Амстердам. Навіть більше – центр світової економіки Нью-Йорк є такими прикордонним містом. Місцем зустрічі всього з усім, змішування всього і всіх. Можливо, саме у цьому одна із таємниць блискучої кар'єри?

Україна, Львів, опинилися на постсовецько-ЄСівському прикордонні. Наш єдиний шанс – стати центром цього прикордоння. Натомість, нам не вистачає духу згодитися з нашою маргінальністю, щоб реалізу-



вати врешті-решт свою посередницьку функцію. Що для цього потрібно? Щонайперше – це точне формулювання завдання. Ми маємо позбутися ілюзій стати центром значного самостійного економічного регіону – на це немає відповідних ресурсів. Ми мусимо скористатися з переваг прикордоння. Щоправда, тут є ряд неусвідомлюваних нами протиріч.

Першим протиріччям є *протиріччя між містом та державою*. У старі часи міста, а не держави чи імперії, були островами прогресу та свободи. Вони неначе хитрували з державою – існували під її крилом, однак відносно вільно. Як Львів під крилом Речі Посполитої. А там, де держави були сильні, як в Іспанії чи Франції, міста розвивалися повільно, окрім столиць, що були адміністративними машинами, як теперішній Київ, а не вільними містами. Може це парадоксально, але зараз Українська Держава в умовах відсутності розвинутого самоврядування, за потреби збільшувати централізацію, а отже – зміцнювати адміністрацію, не усвідомлено гальмує розвиток міст, у тому числі і Львова. І тут ми наштовхуємось на наш патріотизм і стоїмо перед вибором – або Українська Держава, реальна, така, яка у нас формується, з усіма її недоліками, постсовєцькими рудиментами та хворобами росту, або наша перспектива як міста, що грузне у периферії постсовєцького економічного, політичного та культурного простору, однак не користує повною мірою зі свого «прикордоння».

Центр, окрім того, гальмує ще й тому, що гроші та капітали повсюдно у постсовєцькій економіці мають не чисто економічну сутність, але й адміністративну. Тому вільних міст та чистих від адмінресурсу грошей тут немає. Практично вся «буржуазія» у нас компа-



дорська, а капітали посередницькі. Та Львів не є навіть таким значним владним центром, як Донецьк чи Дніпропетровськ, то ж звідки взятися адмінресурсу?

Розквіт Львова почався з вольового рішення австрійської адміністрації, саме у Львові розмістити адміністративний центр найбільшої своєї провінції *Королівства Галичини та Володимирії (Königreich Galizien und Lodomerien)*. І тільки у другій половині XIX століття завдяки лібералізації Імперії та цьому чудесному рішенням Львів розцвів вже як самоврядний економічний суб'єкт – «вільне місто» (Freiburg чи Freistadt). Хоча «вільним містом» він був і у XIV-XVII століттях, тож певні традиції все ж були. Можливо колись в Україні таки дійде до реалізації запланованої вже давно адміністративно-територіальної реформи, яка загрузла у комісіях Верховної Ради, і Львів знову вольовим рішенням стане центром потужнішого, ніж сьогодні, регіону.

Другим протиріччям є *протиріччя між містом, як «машиною прискорення цивілізації» та традиційно рустикальним українським суспільством*, що гальмує оберти цієї машини. Скупчення рустикалів не означає появи динамічного міста. Хоча, звичайно, місто потребує припливу людности, однак вона має вливатися саме у міську соціальну структуру, а не розмивати її. Інакше завжди буде небезпека, що ми отримаємо не *Freiburg*, а *Freidorf*. Місто як ефективна «машина для життя» та сконсолідована «група» може стати неефективною, дуже часто «картина світу терену» не дає змоги створити та реалізувати візію міста.

В історії є чимало прикладів таких розладів «машин цивілізації». Щоправда, не тільки з вини рустикалів (це український та львівський досвід). У чудо-



вому молодому Амстердамі недобросовісні будівельні компанії ще у XVII столітті, будуючи неякісне житло, у районі Йордаан, створили район деструктивних злидарів. Свого часу ефективну соціальну структуру Парижа та Мадрида у XVIII столітті деформували великі пани, які перетворили ці міста з міст торгових у міста-споживачі, міста розкошів та забав. Ці міста більше споживали, ніж заробляли. Ще більшою перверсією став у XVIII столітті при Фрідріху II (*Friedrich II, 1712-1786*) Берлін. Це було місто всуціль військових та держслужбовців. Не менш блискучим прикладом розладу «машини цивілізації» було у XVII столітті і четверте щодо величини місто Європи – Неаполь. Веселий і брудний Неаполь кишив абсолютними злидарями, що складали третину його населення і яких з державою та містом не пов'язувало нічого, окрім шибениці, як згадують сучасники. Однак це патологія.

Для сучасного Львова, якщо він хоче стати ефективним як місто, важливо щонайперше вибудувати саме цю свою візію як «місця» на «терені», що хоче стати «містом», а не розчинятися у ньому. За два століття до Томи Аквінського (*Thomas Aquinas, 1225-1274*) Ален де Ліль (*Alan de Lisle*) казав: «Нині все – це не Цезар, а гроші». Сказати «гроші» – це те саме, що сказати «міста» (1.1.440). Можливо, саме на цій основі можна буде вже вкотре його відбудувати.

1. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. К., Основи, 1998.

2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., Прогресс, 1987.

3. Heidegger M. *Holwege. Die Zeit des Weltbildes. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950*



## ФЕНОМЕН МІСТА

*«Дубове листя, терези купців, цигани,  
щоденний гамір і щоночі вічні зорі...»*

*Б.-І. Антонич*

Розмову про феномен міста очевидно слід починати з того, як воно народжується, з першопочатків, з акту закладання міста. Щоб акт відбувся, слід визначити, окреслити, а згодом виокремити з терену місце, де закладатиметься майбутнє місто. Тобто перед фундаторами стояла проблема вибору. Обране місце повинно було чимось виділятися з-посеред інших місць, чимось відрізнятися від довколишнього околу. Сучасне раціональне мислення одразу шукатиме якихось матеріальних вигод – вигідної бухти, захищеної місцини, торгового шляху. Мислення ж людини, яка жила у до-історичну епоху, в епоху не лінійного, а циклічного часу, який постійно повторював цикл народження і смерті верховного бога, було іншим. У мітологічному світі, ще при живих богах – в сенсі Ніцше (*Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900*), вибір гідного місця для міста здійснювався на зовсім інших засадах. Уже іншими, але все ж метафізичними аргументами керувалися великі можновладці вже цілком досяжного для нашої історичної пам'яті минулого. Хоча інколи міста дійсно з'являлися у зручних, з огляду на економічні, військові чи які-небудь інші матеріальні переваги, місцинах.



Отож, міста можна розділити на ті, які засновувались/закладались ще у мітологічному часо-просторі, на міста, які засновувались вже в історичну епоху, і міста, які взагалі не засновувались, а неначе виростили з поселень иншого типу.

Міста, які засновувались/закладались ще у мітологічному часо-просторі, який ми давно покинули і який тепер для нас недосяжний, з'являлися у точках стику/конфлікту трьох космогонічних сфер, на які ділився тогочасний світ – *сфери небесної, земної та інфернальної*. Аби їх поєднати, щось мало ці сфери пронизати – як правило, це був спис мітологічного героя, рятівника світу. Тоді на фізичному рельєфі дійсно поставали міста у камені чи дереві, і для тогочасних людей вони стояли не стільки на реальному ґрунті, скільки на мітологічному – тут уже йдеться радше про *topographia sacra*.

І саме це визначало, що місто буде збудоване власне у цьому місці, а не якомусь иншому. Однак, тогочасна генерація богів, як писав Ніцше, дійсно померла. Час розпрямився і з циклічного став лінійним – від постановня до завершення часів. Міти втратили свою силу і стали легендами, перестали бути живою реальністю. Вже ніхто не закладав міста у метафізичний спосіб, бо мітологічні герої відійшли у минуле.

До другого типу міст належать міста, які засновувались/закладались у цілком досяжному нашому розумінню *історичному часі та у цілком реальному фізичному ландшафті*. Тогочасні владці закладали міста вже своєю волею, але віра була у повному розквіті і вони все ще робили спроби заручитися охороною небесних патронів. Як правило, вони шукали патронів для міста, яке засновували, з-поміж християнських святих.



До третього типу міст можна зачислити міста, які природним чином повільно та непомітно *виростили з не-міських поселень* – у них не було акту закладання. Вони теж здебільшого з’являлися в історичному часі, часі людей. Більшість з них не такі давні, хоч поселення на їхньому місці могли існувати з прапків. Ті міста могли вирости і з села при дорозі, і при сторожовій вежі (стовпі), чи замку.

Міста з мітологічного часо-простору творилися типологічно так само, як творився світ. Закладення такого міста було насправді *актом творення нового світу*, який є за своєю природою, як і творення універсуму, теж актом космологічним. Закладання такого міста опирається на те саме, на що опертий і акт творення світу – на *божу волю чи благословення*. Без божої волі, поза нею і не через неї такого роду місто закладатися не може. Як світ є не лише творінням бога/богів, але й їхньою домівкою, так і міста, закладені їхньою волею, ставали *оселею богів* чи бога. Такою оселею Бога був Єрусалим (יְרוּשָׁלַיִם, *Іерушалаїм, аль-Кудс*) до зруйнування Храму. Бог жив у Храмі на горі Морія у місті Єрусалимі. Місцеві боги мешкали ледь не у кожному такому місті давнього Близького Сходу – чи то у Вавилоні (*Babilla, Bab-ili(m), Babel, בבל*), чи Уруку (*UN.UG, Warka, Orchoë, Orchoi, Erech, 778*). Зрештою, маленькі домашні божки мешкали у кожному домі тих часів. У цьому сенсі закладання дому, закладання міста і творення світу є ланками одного ланцюга творення універсумів, які врешті, з торжеством монотеїзму, об’єдналися у наше бачення єдиного Бога та єдиного світу.

Таке, засноване, як і світ, божою волею місто мітологічної епохи неминуче віддзеркалювало структуру локального універсуму, що підпорядковувався місце-



вому божеству, яке його заснувало і яке у ньому мешкало. У ньому діяли закони та творилася воля цього верховного божества.

Міти і ритуали, що здійснювалися у головній святині міста, насичували о-креслений простір міста різноманітними сенсами і безліччю семантичних зв'язків, пов'язували простір цього міста з простором сакральним.

Ба більше – міт і ритуал насправді передують появі такого міста. Для того, щоб мітологічний герой заснував місто, здійснивши той чи інший ритуальний акт, міт має вже існувати і бути живою реальністю для тогочасної людини. *«Ритуал надає об'єкту його сенсу, пов'язуючи його з полем значень, які є істотними для даної громади, – і у кінцевому результаті гарантує включення цього об'єкту до сфери того, що є «освоєним» [1].*

Міт і ритуал визначали структурування простору міста, визначали функціональне призначення кожного з елементів його структури. Таким чином, за матеріальним, фізичним субстратом міста крився його мітологічно-ритуальний субстрат, який і був генератором активного процесу семіотизації міста, надавання його елементам їх власного сенсу, генератором комунікації між ними. І врешті, інспірував на базі всього цього живого семіотичного комунікування, консолідацію тексту культури даного міста. Місто не лише засновувалося і росло, але й отримувало свій неповторний культурний силует, що його дійсно можна розглядати як єдиний *текст культури даного міста.*

Як було визначити, де закладати місто, яке місце є насправді благословенним? Божество мало дати якийсь знак. Як правило, верховне божество здійсню-





вало якийсь героїчний чин. Зазвичай це був двобій, битва, у якій божество горішнє (небесне) боролось і перемагало божество долішнє (хтонічне, інфернальне) задля порятунку світу, людей чи людства. Реконструкцію цього «первинного міту», який передує такому закладанню міста, здійснили В. В. Иванов (*Вячеслав Всеволодович Иванов, 1929*) та В. Н. Топоров (*Владимир Николаевич Топоров, 1928-2005*). Цей «первинний міт» може оформитись як двобій Святого Георгія зі Змієм, чи як поєдинок литовського Перкуна зі Змієм на місці закладення Вільнюса. У кожному випадку на місці заснування міста обов'язково повинна відбутися «праподія», яка й відзначить місце для закладення міста. Ці «первинні міти» пов'язували у свідомості людини того часу реальне місто, місто як змінний семіотичний текст, зі сферою сакрального. Міти були свідченнями благодатності місця, на якому можна закладати місто.

І тоді, неначе під омофором первинного зв'язку з сакральною сферою через мітологічну «праподію», яка дала поштовх закладенню нового світу, семіотична тканина міста розгорталася у культурний текст.

«Праподії» не відбувалися де-будь, у будь-якому профанічному місці. Як правило, вони ставалися у місцях особливих, близьких до сакральної сфери, у місцях, де світ людей розкривається до горішньої – сакральної сфери. І причиною цього є не тільки присутність божества у первинному пра-акті. Звичайно, вони дійсно відбуваються в особливих місцях фізичного рельєфу. Цими особливими місцями можуть бути гори/гора, де найближче до Неба (приклад Єрусалиму, до якого не можна увійти, в'їхати, а можна тільки «піднятись»), тільки так можна сказати, якщо ти послугуєшся івритом). Або ті місця, де Небо розкривається



до світу людей (приклад Вільнюса, коли бог бурі Перкун (*Perkuas*) блискавицею саме у цьому місці єднає Небо і Землю). Можна навести приклади, ближчі до нашого часу, хоча типологічно засновані за найдавнішою схемою та з огляду на реальне Богоявлення. Тому заснування таких міст відбувається за найдавнішим сценарієм. Згадаймо хоча б міста, засновані на місцях явлення Господа чи Божої Матері (Почаїв, Підкамінь, Кохавина), коли явлення відбувається «на горі». З огляду на таку близькість до горішнього, можна стверджувати, що закладені таким чином міста вибудовувались *д'гори*, до «Неба» у сенсі духовному, чи *по вертикалі*, якщо говорити про архітектурну реалізацію ідеї. Зовсім інша стратегема чи орієнтація є в окола чи села – вони стремлять не д'гори, а до *світу людей*, горизонту, розтікаються і розлягаються у ньому. В архітектурному сенсі село розгортається *по горизонталі*, інколи навіть заглиблюючись у землю (балки, яри, улоговини). Натомість місто околу не улягає, радше воно видирається на найвищу сакральну та географічну точку у ньому. Воно кристалізується на вістрі сакральної місцини, яка єднає «Землю» та «Небо». Найчастіше центром такого спрямованого д'гори міста є дім божества – *святиня, храм*.

Разом з тим, є й міста, що були засновані не у такому недосяжному мітологічному часо-просторі, а у часи цілком досяжні для людської пам'яті, хоча й давні, й у місцях, які не мають такого глибокого мітологічного запліччя. Це міста, які засновані в *історичному просторі на фізичному рельєфі*, отож тут ідеться про *topographia ordinaria*. Як правило, їх засновують владці, які, опираючись на свою помазаність або ж ту чи іншу владу, відважуються на чин заснування міста.



Щоправда, розуміючи неординарність події та відчуваючи її типологічну подібність до «сотворіння світу», владці того часу часто теж пробували прив'язатися до благословенного сакральними сферами місця – чи то вигадуючи те благословення, чи насправді віруючи у редуковані до легенд і забобонів міти. Таким чином, як вже зауважувалося, вони пробують перекинути відповідальність за цей креативний акт та благополуччя міста з себе на якогось сакрального патрона. Однак, верховне божество вже не «поселяється» у такому профанічно закладеному домі. У такому місті вже немає дому, де міг би жити живий Бог чи місцеве божество. Центром такого міста стає житло владці – *замок, фортеця, донжон чи палац*. За звичкою (але і з огляду на військові міркування) фортеця і далі домінує над містом, видирається на гору (Високий Замок у Львові, замки у Кременці, Бучачі, Олеську, Тереховлі, Кам'яниці на Поділлі та маса інших).

Поступово часи стають все марнотнішими. Більшість новонароджених міст у новітні часи є *парвеню* у цьому світовому «параді місць і міст». Вони виростають з терену, з околу, із землі – виростають при дорозі, замку, палаці. Місця, на яких виростили ці міста, нічим не вирізнялися ні у мітологічному часо-просторі, ні в давню історичну епоху, у них не було первинної «праподії» чи акту заснування якимось можновладцем. Звичайно вони не засновувалися, а непомітно розросталися з сіл, при корчмах, складах, портах. Головними для них були дорога, тракт, ріка, бухта. Вони не стремлять д'горі ні у фізичному, ні у сакральному сенсі. Вже пізніше вони обзавелися філіями справжніх святинь (локальні місця культу), представництвами помазаних світських владців (намісництвами, судами).



З часом багато з них створили своє самоврядування (відповідно до магдебургського права чи на сучасних демократичних засадах). Певною секулярною формою стремління д'гори є *феномен міської ратуші* – символу міського самоврядування, що опирається не на сакрум чи помазаність, а на *колективну волю*, більше чи менше розвинену демократичну структуру. У цьому сенсі міська ратуша є далеким родичем святині та замку. Це теж центр влади, однак не верховного божества чи помазаника Божого, а спільної волі мешканців міста. Навіть у силуеті міська ратуша наслідує шпиль замку та святині.

Як правило, ці міста не такі давні. Вони почали рости, коли стали затиратися різниці між двома середньовічними світами – *світом села* та *світом міста* [2]. Між цими світами у середньовіччі було як ворогування чи конкуренція, так і співпраця. На «полі бою» село зустрічалося з містом раз на тиждень і таким «полем бою» міста та села був *ринок*. Тут йдеться і про ринок як механізм обміну між селом та містом, і про ринкові площі, які, неначе цирки у Давньому Римі, стали аренами змагань між «світом міста» та «світом села». Єдиною твердиною, яку не могло взяти село, були міські ратуші. Для того, щоб у них порядкувати чи просто мати право голосу, потрібно було мати *горожанство міста*.

У Галичині де-не-де такі стосунки міста і села законсервувалися аж до початку ХХ століття. Ось як це протистояння виглядало на Покутті: *«Те місто стоїть посеред сіл, як скостеніле село, як падлина, вонюче, як смітник цілого повіту. У торгові дні воно оживає, малюється селами і веселе. На ринку стоїть комедійницька буда; якісь страшні музики вигравають у*



ній, страшні бестії вишкірюють зуби з полотен буди і якась панна воскова гримає в брязкучі тарелі. А перед будою стоять сільські люди у всіляких строях і дивляться. Ціла юрба справляє свої очі на деревляного блазника, що вибігає з даху буди і просить усіх досередини, махаючи руками. Сміх, гамір, сльози зо сміху. До блазника виходить деревляна дівчина і обіймається з ним. А сміху на ринку стільки, що жидам вуха деревіють, що пани в канцеляріях із крісел зіскакують. Увесь сміх із сіл прийшов на ринок. Старі мужики тягнуть синів і молодиць за плечі, аби йти за орудками, а їм ані в гадці покидати комедію. Аж надвечір маса розлітається і лишає пустий, гидкий ринок, аби мали де бавитися жиденята» [3]. Таким є погляд на «світ міста» та ринок зі «світу села». Однак є й погляд на одвічний міський атрибут – ринок, що зберігся на далекому сході Цісарсько-Королівської монархії, і з боку «світу міста» та його вповноваженого представника – інспектора до важків і ваг у Золотогородському (читай Золочівському, Бродівському) повіті айхмістра Ансельма Айбеншютца: «Була п'ятниця, день, якого інспектор не любив: не з забобону, а тому, що в цілому повіті, взагалі в усій цій місцевості то був базарний день. І тоді було багато роботи, не лише в крамницях, але й на торговцях. Покупці просто втікали, вздрівши жандармів та урядників. Великий переполох вчинився на базарі в Солодкому і цього разу. Коли жовтий возик з'явився на краю базарної площі, хтось, якийсь хлопець, якого поставили дозорцем, зарепетував: «Ідуть! Вони ідуть!» Баби покидали рибини, яких щойно хотіли купити, назад до кадобів. Свіжозарізані, ще скривавлені кури з грюкотом попадали на ляди в ятках. Перепудилася і ще жива птиця. Кури, гуси, качки



*та індики кинулися врозтіч широким і заболоченим гостинцем, обабіч якого були порозставлювані ятки, метушливо кудахкаючи і телгочучи, важко і швидко лопочучи крильми. В той час, як покупці, що, як-не-як не мали жоднісіньких підстав втікати від урядників, робили це просто з глупоти, ненависти або недовіри, а може ще й з якогось непевного страху, продавці, які не могли полишити своїх місць, не накликавши на себе виправданої підозри, розмірковували, що їм робити. Передусім вони покидали свої важки на середину гостинця, у сріблясто-сіре болото. Це виглядало замалим не як баталія, так наче два боки вулиці обстрілювали один одного важкими тягарцями» [4].*

У цих двох поглядах симпатії мало. У ліпшому разі – поблажлива іронія.

З огляду на свою комунікативну функцію, ринок став одним з найважливіших елементів усіх міст. Через ринок село кореспондувало не тільки з найближчим містом, але й зі світом. Назагал до XVIII століття «світ села» був замкнутим – люди суціль неписьменні, нічого поза своїм селом вони не бачили і не знали. Це була культура усного, переказуваного з покоління у покоління слова. Натомість місто комунікувало з набагато ширшим світом. Причому двома способами – як через читання, писане слово, так і завдяки подорожам купців і університетських професорів. Тому вже тоді міста були машинами комунікації не лише з околom, селом, але й усім знаним на той час світом. Міста урухомлювали товари, гроші, людей, писане слово та ідеї. Міщани покрили всю Європу мережею університетів, бібліотек, пошти, банків та торгових домів – згадаймо українських, вірменських, німецьких, італійських, грецьких та гебрійських вчених, банкірів, афе-



ристів-просвітителів та неогоціантів старих торгових галицьких міст Язлівця, Кам'янця на Поділлі, Львова (скажімо, родини Корняктів, Боїмів, Алембеків). Університети, банки та торгові доми проганяли товари, людей та ідеї через всю Європу. Для селян подорож не мала жодного економічного сенсу і була пов'язана тільки з відчуттям небезпеки. Виправа поза своє село була ледь не трагедією. У світі міста вперше з'явився *вільний час* – у селі його просто не було. Міщани першими почали *милуватися овидом*, краєвид для них вперше став предметом естетичного задоволення, а не економічної вигоди, як для селян [5]. У місті мешкали не прив'язані до землі люди, *вільні люди*. Можливо, тільки десь у XVIII столітті, коли міста Європи почали скидати з себе корсети міських мурів, які чітко розділяли ці два світи, коли рівень небезпек, що чигали на людину поза міськими мурами у вигляді розбійників, волоцюг, солдатні, мародерів і татар, істотно впав, з'явився шанс на появу і виживання не-освячених і не-захищених ні божественним благословенням, ні владою помазаника, міст. Кілька сотень років раніше таке беззахисне місто зазвичай розграбовувалося або спалювалося.

Багато з таких міст у Галичині заселялося головно гебрайською людністю, яка не була прив'язана до землі, оскільки їй було заборонено займатися рільництвом. Це врешті витворило на теренах Речі Посполитої своєрідний світ *штетлів* – малих гебрайських містечок з їхнім зовсім неповторним культурним текстом. Морфологія таких містечок дещо інша. Вони теж стреміли д'горі, однак у свій, специфічний і зазвичай прихований, спосіб. З огляду на неможливість зовнішньої демонстрації свого устремління до сакруму,



гебрайський світ вивищується «всередину». Причому не тільки у духовному сенсі, але й у архітектонічному – синагоги не мають права бути вищими, ніж це допустимо, тому вони «вкопуються» у землю. Щось подібне було з православними церквами на Балканах в Османській імперії.

Деякі з позбавлених божественної та владної опіки міст-парвеню зробили велику кар'єру і стали сучасними мегаполісами, щоправда, головно у Новому Світі (як-от Нью-Йорк). Натомість міста, які засновано у місцях сакральних, чи їх заснували великі владці, могли і підупадати, як-от такі давні центри влади – Галич, Холм чи Теревовля, чи такі сакральні центри, як центр хасидського руху Белз (після переїзду цадиків белзької традиції його перенесено до Єрусалиму) чи Язлівець – після зміни конфігурації головних торгових шляхів і перенесення вірменського архієпископства до Львова місто стало приреченим.

Майже всі історії прадавніх міст починаються з оповіді про місто як *о-креслене місце*, як правило, це легенда про *об-ораність* якимось богом чи легендарним героєм-владцею місця під місто. І у цьому сенсі заснування і патронування міста наближує первинне розуміння, що таке місто, з окресленням держави. Ми бачимо повну аналогію об-орювання території, на якій буде збудоване майбутнє місто, з ритуальним об-орюванням території давніх царств. Давні царі, які були заручниками і посередниками між верховними божествами та народом, щороку ритуально об'їжджали (об-орювали) кордони своєї держави.

Об-орювали певне місце, щоб виокремити з околу, але водночас і засіяти. Засіяти іншими стосунками – створити якесь інше, краще, правильне і заснова-





не на божественному благословенні/захисті чи праві суспільство. А разом з тим – щоб його обороняти від решти «не цивілізованого» дикого світу. Увійти у цей «правильний» світ, стати повноправним горожанином міста було непросто – народитися у місті було замало. У Середні віки потрібно ще було отримати це горожанство, увійти до міського соціуму і бути визнаним за свого.

З архітектонічної точки зору ми бачимо різні за конфігурацією міста. Однак при уважному дослідженні бачимо і певну подібність. Чи мала значення для давніх засновників міст конфігурація ритуально вибраного з околу, об-ораного місця? Безсумнівно. При закладанні міста об-орювалося *ідеальне за формою та якістю місце* під «ідеальне суспільство», яке мало б у ньому функціонувати. Тому кожен об-ораний клаптик землі має бути рівноцінним, сакральню та фізично рівню віддаленим від центру (святини, владці). Ідеальною сакральною та геометричною конфігурацією, яка могла б це забезпечити, було *коло*. Тому саме такої форми і були (попри потребу в коловій обороні) одні з найдавніших в історії *трипільські протоміста*. Проте, що колоподібне планування міст було спричинене не стільки потребами оборони, а радше світоглядними уявленнями трипільців, свідчить хоча б те, що між будівлями у найдавніших їхніх поселеннях були проміжки. У поселенні коло с. Бернашівка, що належить до культури Трипілля А-1 (4700-4300 р. до н.е.) шість будівель розміщено по колу з проміжками через 15-18 метрів, а сьоме розміщене у центрі [6]. Це найстарше колове поселення, хоча ще не місто. Врешті, від кількох будинків доходить до поселень, щодо яких можна говорити як про протоміста з населенням у кількаде-



сят тисяч осіб [7]. На той час, а це було до розбудови Вавилону та міст Єгипту, це були найбільші протоміста світу. Причому при такій величині міста воно будувалося не одним колом, як у ранньому трипільському періоді, а багатьма – кількість кіл була понад десять (у с. Небилівка та с. Чичиркозівці на Черкащині) [8]. Концентричних кіл могло бути 3, 6, 9. Тут спрацьовувала магія цифр. Радіальні вулиці теж були спрямовані за сторонами світу та азимутами сонцестоянь. Таким чином простір міста прив'язувався до космогонічних циклів руху сонця, місяця та зірок. Так само він був стратифікований і щодо функціонального використання внутрішнього, середніх і зовнішнього секторів міста-кола. Внутрішній сектор був сектором сакрального – у ньому і будувалася сакральна будівля, яка кореспондувала з Небом, середні сектори були призначені для людей і кореспондували зі світом людей, а зовнішній – для тварин, які ще більше були прив'язані до окола, що оточував протомісто [9].

Звичайно, не можна заперечувати й оборонної функції колових поселень трипільців. Цікаво, що точно таке саме функціональне зонування можемо побачити дещо пізніше у мікенську епоху у Давній Греції. Середньоелладське городище Мальті-Доріон у Мессенії теж розміщене на плоскій вершині гори і чітко поділене на три частини. Найвище розміщена центральна тераса з палацом правителя та жертвним вогнищем всередині, вона оточена стіною. Потім йдуть житлові квартали більшості мешканців міста, які туляться під стіною, що оточує палац. І нарешті три великі нижні платформи, які використовувалися як загони для худоби [10]. Пізньою, гротескною, хоча цікавою реплікою таких колових поселень на «чужій», не своїй території



було поселення німецьких колоністів коло Дрогобича Koenigsau (тепер с. Рівне), яке у плані є правильною пентаграмою. Це поселення, попри те, що воно саме окреслювало себе як село (*Dorf*), насправді типологічно було окремим світом, що відтинався від околу, а отже мало ознаки міста. Може, найліпшим визначенням була б дійсно назва «колонія». В середині пентаграми був «свій» врегульований німецький світ – назовні був світ чужий. І це йдеться про XVIII-XIX століття!

Такою ж ідеальною фігурою, на якій можна було заснувати місто, яка теж є симетричною і всі чверті якої є симетричними, є і *квадрат*. У містобудівній практиці він появляється як прямокутник, вписаний у коло. Тому квадрат не можна розглядати як певну протипагу сакральному колу протоміст, а як його розвиток. З огляду на те, що житла ще в енеоліті орієнтувалися за сонцем [11], вписуючи квадрат житла у коло, можна передбачити, що і зорієнтований за сонцем квадрат давніх протоміст вписувався у коло. Так, щодо Рима маємо суперечливі свідчення. Плутарх (*Πλούταρχος, 45-127*) у біографії Ромула пише про коло, яке було об-оране плугом і мало свій центр, у якому і збудували Рим. Натомість інші перекази, наприклад, Діонісія з Галікарнасу (*Διονύσιος, 1 ст. до н. е*), говорять про квадратну форму «праборони» [12] та про *Roma quadrata*. Українські дослідники трипільської культури і відомий угорський знавець середземноморської мітології Кароль Керенї (*Karol Kerenyi, 1897-1973*) погоджують коло і квадрат у *мандалі* – тогочасному сакральному і будівельному модулі. «Накреслені зі спільного центру кола і квадрати у стародавній Італії і на буддійському Сході є єдиною фундаментальною фігурою,



*на яку можна оперти будівельну конструкцію, на якій можна щось закласти. Над ними надбудовуються усі мікросвіти – міста і святині, оскільки у них має свою основу і великий космос, всесвіт, і менший космос, людина» [13].*

Разом з тим, квадрат дозволяє вкласти у місто-місце чотири різні, однак рівноцінні елементи – квартали. Структура міста-міст Єрусалима та Львова саме така – по суті це чотирикутники, поділені на чотири квадрати-кwartали. Кожен з них має свій сакральний підцентр, свою святиню. У випадку Єрусалима це гебрайський, вірменський, арабський мусульманський та арабський християнський квартали. Відповідно, Львів був поділений на латинський, гебрайський, руський та вірменський квартали з відповідними святинями Латинським Катедральним собором, синагогою «Золота Роза», Церквою Успення Пресвятої Богородиці, Вірменським Катедральним собором Успення Пресвятої Богородиці. Пізніше ці центри диверсифікувалися, але квартали міста кристалізувалися довкола них.

Таким чином, місто, на відміну від рустикального околу, який стремів до уніфікації, одразу передбачало різномірність, збереження і навіть плекання цієї різномірності. Причому поділ на рівновіддалені від центру міста квартали певним чином ставив різні релігійні та етнічні громади міста в однакову позицію.

Якщо мешканці села були значною мірою пов'язані родинними зв'язками, то міське населення завжди було строкатим і різноманітним. Місто творило структуровані правом громади, тоді як село – споріднені спільноти.

Разом з тим, о-креслене під місто місце завжди мало свій *центр*.



У мітологічну епоху центр неодмінно мав бути *сакральним* (як правило, це було місце сакрального дійства, «праподії», яке було до о-креслення території, заснування міста). У Єрусалимі це Храм, потім Храм Тіла Господнього (*Sanctum Sepulchrum*, Ναός της Αναστάσεως), у Мецці – Кааба. А у Почаєві, Підкамені, Кохавині центром стало місце появи Матері Божої. Для увічнення такої події на цьому місці до неба підносяться бані та шпилі сакральних будівель – Почаївської Лаври, Монастиря у Підкамені чи Костелу у Кохавині.

Центр може бути *духовним* (місцем, де відбуваються обряди, літургії на честь сакральної події, яка була на цьому місці чи деінде). Як правило, це місця розміщення головних храмів, а відповідно і духовних єрархів. Таким місцем є не тільки Рим, але й Львів – з головною Катедрою УГКЦ Собором святого Юра, резиденцією григоріанських архієпископів, головною Катедрою РКЦ. Таким містом був і Язлівець – він був резиденцією вірменських григоріанських архієпископів, та Белз – місто-резиденція однієї з найвпливовіших хасидських династій цадика Шалома Рокеаха (*Shalom Rokeach, 1779-1855*), який побудував у ньому свою духовну школу – бетмідраш, що став духовним центром для тисяч галицьких хасидів.

Центр може бути і центром хоча й помазаной на княжіння чи королювання, однак *світської влади*. Такими центрами були княжі стольні міста Червен, Белз, Перемишль, Звенигород, Галич, Володимир, Луцьк, Тереховля, Львів. У часи Галицько-Волинської держави міста відповідно до того, хто здійснював владу у даному місті та з даного міста, ділилися на великокняжі, церковні та приватні.



У передчасно обірваній королівській галицько-волинській традиції такими центрами королівської влади були Холм, Дорогичин і знову Львів. Як резиденція чужинських королів знову ж постають Галич і Львів. А на Закарпатті – Мукачеве під час боротьби угорської корони проти династії Габсбургів (*Habsburger*). Корона Святого Стефана (*Szent István király, 970/975-1038*) у буквальному сенсі переховувалася в Мукачівському замку, що одразу зробило його безсумнівним центром для вірних угорській короні.

Місто може стати і центром влади меншого можновладця. Бояри Галицько-Волинської Русі та магнати Речі Посполитої не тільки перетворювали свої резиденції у міста, але й робили їх приватними, згадаймо Жовкву. Матеріальним втіленням такого владного центру звичайно є замок, фортеця чи палац, які домінують над містом.

Окрім персоніфікованої влади, була ще й влада, скажімо, судова. Містечко Судова Вишня зробило свою велику кар'єру саме як місце шляхетських сеймів та місце, у якому провадилися суди поміж шляхтою.

У більш демократичні часи центром влади у місті, відповідно до магдебурзького права, стає Сенат міста, Рада, Лава. Матеріальним втіленням такого центру стає Ратуша – з якогось часу вона злетіла у небо і задомінувала над кожним містом. У нашій галицькій традиції: як немає ратуші – то немає й міста.

Окрім цієї доцентрової стратифікації території міста, є ще й вертикальна стратифікація простору міста. Вже було зауважено, що первинно *місто стреміло д'гори*, потім тягнулося до замку, а потім розтягнулося вздовж торгових шляхів і почало нагадувати багатопроменеві зірки. Отже в плані ми маємо перехід від



сакрального *кола* до вписаного в нього і зорієнтованого за сонцем *квадрату*, потім перехід до *квадрату, розділеного на квартали*, який після руйнування мурів деградує до багатопроменевої *зірки*.

Цікавим містобудівним феноменом у часи Відродження стала побудова *la citta ideale* «ідеальних міст» – тобто ідеальних машин для проживання та оборони. Такі міста будувалися за планом фахового архітектора практично на порожньому місці. План мав реалізувати бачення ідеально влаштованого міста. Він мав відповідати раціоналістичним та гуманістичним поглядам XVII-XVIII століть, які хотіли поширити лад, гармонію та красу на весь навколишній світ. Як правило, такі амбітні плани виношували та втілювали у життя найбільші магнати того часу. За такими планами «ідеальні міста» були побудовані не лише в Італії, але й у Галичині, як-от Жовква і Замостя.

З часом вихолощення раціоналістичного підходу до містобудування призвело до занадто гіпертрофованої геометризації і врешті «*тиранії прямого кута*» (*Zbigniew Herbert, 1924-1998*).

І тільки наприкінці XIX століття маємо перехід до вільної, хаотичної та планової забудови вже на інших містобудівних засадах.

Для міста завжди була важливою вертикальна стратифікація його простору. Завжди були місця більш благодатні, посполиті та упосліджені – *гора, середина та діл*. Вже наводився приклад мікенського поселення Мальті-Доріон, де цей поділ більш ніж очевидний [10]. У давньогрецьких *поселеннях акропольного типу* (наприклад, поселення гомерової епохи Емпоріо на Хіосі – VIII ст. до н. е.) завжди в центрі чи на горі розміщений укріплений акрополь, де практично



часто немає нічого, окрім храму, натомість житлові квартали та господарські будівлі винесені до підніжжя [14]. Територія акрополя священна, вона табуйована, як грецький *темен*. Тому в Атенах Акрополь був не тільки фізичною горою, укріпленою фортецею, але й сакральною вершиною/виссю.

У Львові такий поділ можна проілюструвати поділом на Високий Замок (з часом – Ратуша), власне «місто у мурах» та «місто поза мурами». В.Н. Топоров, аналізуючи таку тричленну стратифікацію Вільнюса, навіть бачить таку диференціацію міського простору у прив'язці до кожної з цих окремих сфер своїх «мітологічних» тварин – тура, вовка і змія. Ясно, що туром/биком є верховне божество Перкун (Баал, Зевс, Юпітер, Перун), а змієм – хтонічне втілення всіх недобрих сил Змій (Смок-Дракон у Кракові, Галиця-Дракон у Галичі). І недаремно Високий Замок на горі, а передмістя – у болотах річки Полтви. Якщо місто всередині, а тим більше на горі, впорядковується законами верховного божества чи владці, то поза мурами воно впадає у безлад чи потрапляє під владу Змія. Винесення чи вигнання людини поза мури міста означає не тільки те, що вона вже не є під охороною сакрального чи помазаного патрона міста, понижується у своєму статусі, але й потрапляє у неврегульований світ, у світ, законів якого вона не знає. Саме у цьому й полягав сенс «вигнання з міста», яке було однією з найбільших кар середньовіччя. Зрештою згадаймо безліч мітів про Зміїв, які жили коло/під містом, і які щороку брали з нього криваву данину юнаками та дівчатами. Жах завжди чигав на людину за межею врегульованого «світу у мурах».

Однією з форм «міста поза мурами» є й місто інфернальне – місто катакомб, каналізації, міських не-





трів, підземне місто. Воно кореспондує з наземним містом, однак має однозначно нижчий статус. Мітологічний Змії з часом трансформується у Левіатана Б.-І. Антонича (*Богдан-Ігор Антонич, 1909-1937*), а врешті підміського злидаря та хулігана – батяра.

*«Живуть під містом, наче у казках,  
кити, дельфіни і тритони  
в густій і чорній, мов смола воді,  
в страшних пивницях сто,  
примарні папороті, грифи і затоплені  
комети й дзвони»* [15].

Діл у Антонича став міською каналізацією.

Натомість у Бруно Шульца (*Bruno Schulz, 1892-1942*) горішній санктуарій стає запилюженим містечковим стрихом, верховний священик – єретичним дослідником Книги Закону – його батьком, а верховні божества деградують до дивних вироджених птахів, що мешкають на горищі будинку у Дрогобичі: *«І ми почули, як вступив у нього дух, як він підводився з ліжка, довшав і ріс пророчим гнівом, давячись галасливими словами, котрі викидав, як мітральєза. Ми чули гуркіт боротьби і батьків зойк, зойк титана із зламаним стегном, який іще гарикає... Часом він видряпувався на карниз і прибирав нерухому позу симетрично до великого опудала шуліки, яке було підвішене на другому боці вікна на стіні. В тій нерухомій, причаплій позі з затуманеним зором та з хитро усміхнутою міною він тривав годинами, щоб знагла, коли хтось увійде, затріпотіти руками, як крилами, і запіяти, як півень. Ми перестали звертати увагу на ті дивацтва...»* [16]. Натомість «містом поза мурами» – і водночас інфернальним «долом» була – криптодрогобицька вулиця Крокодила у його однойменній новелі: *«У шухляді, на-*



*споді глибокого бюрка мій батько зберігав гарну стару карту нашого міста... На цьому плані, виконаному у стилі барокових проектів, околиця вулиці Крокодила світилася порожньою білиною, якою на географічних картах звикло позначають околиці полюсів і невивчені та сумнівні країни... Очевидно, картограф заперечував належність цієї ділянки до ансамблю міста і своє застереження висловив инакшим і зневажливим виконанням. Аби зрозуміти цю погорду, одразу мусимо звернути увагу на двозначний та сумнівний характер ділянки, так дуже розбіжний з основним тоном міста... Корінні мешканці міста трималися здаля від цієї околиці, заселеної наволоччю, юрбою, безхарактерними та хирними істотами, справжнім моральним убозством, нікчемною відміною людини, яка родиться в таких ефемерних оточеннях. Але в дні падіння, в години низької спокуси траплялося, що той чи инший мешканець міста забрідав напіввипадково до сумнівної ділянки. Найліпші не були позбавлені часом спокуси добровільної деградації, зрівнювання меж та ієрархії, розчинення у плиткому болоті спільноти, легкої інтимності, брудного замішання. Ділянка ця була ельдорадо таких моральних дезертирів, таких втікачів з-під знамена власної гідності» [17].*

Натомість середмістя набуло класичної галицької форми *ринку з ратушею*, якою мели всі віхоли історії, до сьогодення вони є головною ознакою галицьких міст. І знову Бруно Шульц:

*«Віхола... оголювала площі, залишала за собою на вулицях білу пустку й доценту вимітала цілі ряди ринку. І лиш де-не-де вгиналася і тріпотіла, вчепившись за ріг будинку, поодинокі людина. Під могутніми подихами віхоли вся ринкова площа випиналася і виблискува-*



ла порожньою лисиною... Чорні й криві дахи стояли під небесами повні нетерпіння та очікування. Ті, що спізнались з виром, в натхненні підіймалися під розвихреним небом, переростали сусідні будинки і починали віщувати. Потім опадали, гасли, не в силі витримати могутнього подиху, який летів далі і сповнював весь простір тремтінням і жахом» [18].

Якщо подивитися на місто як на семантичний текст (Топоров В.Н.), то ми бачимо, що кожен з рівнів і кварталів міста має свою окрему семантику, свою функцію. Для Львова королівських часів Високий Замок виконував *магічно-юридичну* функцію, середмістя – *релігійно-магічну*, а прилеглі до мурів квартали і передмістя – *економічну*. Цей троякий поділ міського простору звичайно був не таким чітким, але вже тоді відображав давню стратифікацію суспільств на жерців, воїнів і посполитих.

Не менш важливим актом, ніж акт вибору місця під місто, о-креслення його території, горизонтальної та вертикальної стратифікації простору міста є і його *називання*. Як і дитина, не будучи названою, є неначе не до кінця народженою. Однак, як і дитині вибирають ім'я з огляду на її минуле, сьогодення і майбутнє, так і в імені міста ми маємо і посилання на «першоподію», «первинний міт», обставини закладання міста, мету, задля якої воно закладається, та майбутнє, що йому бажається.

Найдавнішу семантику має назва Галича. Тут безсумнівно маємо посилання на «засновницький міт» – Дракон-Галиця зберігся і досі, як і слабкі натяки на мітологічного чи вже напівісторичного пра-героя, який його подолав. З часом летюча змія – дракон, можливо, трансформувалася у галку – герб землі та міста Галич.



Донині галка в українському бестіарії є знаком лихим, передвісником біди та нещастя. Можливо, дається взнаки генеалогія цього символу.

Цікава семантика назви Львова. Тут щонайперше ми маємо посилання на засновника міста Короля Данила (*Данило Романович, 1201-1264*), ім'я якого відсилає нас до пророка Даниїла та його чудесного, завдяки вірі, порятунку із ями з левами (Дан. 6). Таким чином леви є ніби тлом Даниїла, супроводжують його іконографію. Разом з тим, християнська література, зокрема «Фізіолог», розуміє образ лева як уособлення Ісуса Христа (16). А у часи, ще повні поганства, релігійних суперечок, утвердження цього семантичного знаку було більш ніж актуальним. Особливо якщо взяти до уваги контакти Короля Данила зі Святим Престолом. Наступним семантичним шаром є семантика лева як герба і Русі, і нового міста. У цьому сенсі ім'я сина Короля Данила – Лев є неначе на перетині семантичних зав'язків. Як герб Русі лев витісняє іншу символіку краю – Дракона-Галицю. Але мітологічний Змій (а отже, і «первинний міт») присутній і у львівській міській семантиці – патроном міста та греко-католицького собору є Святий Юр (*Георгій*), який долає Змія. Разом з тим, годі не побачити, що лев посів одне з чільних місць у геральдиці краю – він присутній і в гербах Печеніжина, Нових Стрилиць, Заболотова, Берегова, Войнилова, Гримайлова, Болехова, Отинії, Сухостоку, Глинян, Товстого та багатьох інших – тобто був визначним як свій. Принаймні у битві під Грюнвальдом 1410 р. на синьому знамені львівського ополчення вже був золотий лев, що опирається на скелю.

У випадках Галича та Львова ми бачимо поєднання двох знаків – вербального та візуального (ембле-



ми). Вони семантично перетинаються – назва Галич та герб Дракон-Галиця (пізніше, як версія, – галка), назва Львів та лев на гербі землі та міста. З огляду на ці семантичні шари ми можемо припустити, що *засновуючи і називаючи* нове місто та сина-наслідника іменем Лева, Данило опонував старій та підкореній ним столиці Галичу (Змію-Галиці), старій релігії, яка на той час ще не зовсім відійшла (Лев-Христос *contra* Змія-Галиці), при якій славним був саме Галич, утверджував свою владу (геральдичного Лева) та свою династію (Лева Даниловича), свого патрона (Даниїла, що подолав левів).

У більш пізній період назву місту його засновники давали вже виходячи з інших міркувань. Часто пробуючи закріпити своє ім'я чи ім'я близьких (Станіславів, Христинополь). Разом з тим вони дарували місту не лише своє ім'я, але й герб – Станіславів, Христинополь, Броди, Соколівка, Яблунів, Городенка, Тисмениця, Печеніжин, Сухостав, Будзанів, Золотники та ін. у певний період мали за герб родовий герб Потоцьких *Пиляву*, Тернопіль, Завалів, Товсте – родовий герб Гарнавських *Леліву*, Рожнятів і Обертин – герб Скарбків *Абданк*, Великі Мости, Топорів – герб Тенчинських *Топор* тощо.

Инколи назва отримувала своє пояснення ретроспективно, як напевне було з Мар'ямполем та Єзуполем під Станіславовом, коли популярним поясненням назви містечок стало посилення на чудесний порятунок одного з міщан чи засновників з вод Дністра, коли він з відчаєм вигукнув – *Jezus Marja*. І тоді на гербах міст, які відрізняли їх від інших, появлялися патрони – *Иус, Марія*. Таким чином міста отримують ще один свій атрибут – патрона. Найчастіше, звичайно, *Марія*



– вона присутня у гербах Мар'ямполь, Букачівців, Золочева, Лопатина, Почаєва, Куткора. Рідше *Архистратиг Михайл* – у Завалові, Янові (з всюдисущим Змієм), Сколе. Ну і *Змієборець Георгій* та всюдисущий прадавній Змій – вони пишються на гербах Збаража, Білого Каменя, Кам'янця на Поділлі.

Таким чином, місто не тільки творилося як живий, своєрідний світ, але й персоніфікувалося – воно отримувало ім'я, герб, патрона. Мало того – міста отримували свою стать. Є назви міст чоловічого, жіночого і середнього роду. Не кожне з міст заслуговує на назву *tata Roma*, але майже у кожному був характер, душа чи дух, і щось майже невловиме, що називаємо *genius loci*.

1. Bajburin A.K., *W sprawie opisu struktury slowjanskiego rytualu budowniczego*. – *Konteksty. Polska sztuka ludowa*, 1990, №3. – С. 62).

2. Rietbergen Peter. *Europa: Dzieje kultury*. Warszawa. Książka i Wiedza. 2001. – С. 168.

3. Стефанік В. *Такий панок*. – Київ, Дніпро, 1971 – С. 254.

4. Рот Йозеф. *Фальшива вага. Історія одного айхмістра*. Пер. Прохасько Ю. – Львів, ВНТЛ-Класика, 2005. – С. 45-46.

5. Герхард Штромаєр. *Простір. Територія. Новий час. Історія європейської ментальності*. – Львів, Літопис, 2004. – С. 671.

6. Збеневич В.Г. *Ранній етап трипольської культури на території України*. – Київ, Наукова думка, 1989. – С. 20.

7. Круц Володимир. *Поселення-гіганти трипільської культури в межиріччі Південного Бугу й Дніпра. Трипільська цивілізація у спадщині України*. – Київ, Видавничий центр «Просвіта», 2003. – С. 176-181.

8. Мицик В. Ф. *Священне коло. Трипільська цивілізація у спадщині України*. – Київ, Видавничий центр «Просвіта», 2003. – С. 147.



9. Мицик В.Ф. Міста Сонця. – Тальне, 1993. – С. 24.
10. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис (гомеровский период). – Санкт-Петербург, Издательский центр «Гуманитарная Академия», 2003. – С. 62.
11. Мицик В. Ф. Священне коло. Трипільська цивілізація у спадщині України. – Київ, Видавничий центр «Просвіта», 2003. – С. 147.
12. Zylko Boguslaw. Miasto jak przedmiot badan semiotyki kultury. – Toporow Wladimir. Miasto i mit. – Gdansk. Slowo/ obraz terytoria, 2000. – С. 7.
13. Kerenyi Karol. Czym jest mitologia. – Tworczość, 1973, №2. – С. 95.
14. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис (гомеровский период). – Санкт-Петербург, Издательский центр «Гуманитарная Академия», 2003. – С. 60.
15. Антонич Б.-І. Сурми останнього дня. – Київ. Поезії. 1989. – С. 247.
16. Шульц Бруно. Навіженство – Цинамонові крамниці. Санаторій під клепсидрою. Пер. Шкраб'юк А. – Львів, Форум видавців, 2004. – С. 31-33.
17. Шульц Бруно. Вулиця Крокодила – Цинамонові крамниці. Санаторій під клепсидрою. Пер. Яковина М. – Львів, Форум видавців, 2004. – С. 75-76.
18. Шульц Бруно. Віхола – Цинамонові крамниці. Санаторій під клепсидрою. Пер. Возняк Т. – Львів. Форум видавців, 2004. – С. 31-33.
19. Физиолог // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – Москва, 1981. – С. 128-136.



## МОРФОЛОГІЯ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ

Проблема, яку я хотів би хоча б зачепити, зводиться до відповідей на кілька запитань. Як от:

Чи випадково люди селяться у тому чи іншому місці?

Чи випадково якесь поселення розростається до розмірів міста чи метрополії, а якесь так і нидіє на периферії?

Що саме заставляє якісь поселення розростатися, а якісь ні – чи тільки фактори матеріального характеру – як от розміщення на торгових шляхах чи добра захищеність та зручна гавань?

Що надавало сенсу місцям, які люди обирали для своїх святинь та помешкань?

Чи сенс, який має місце є постійною величиною чи змінною – тобто чи місця набувають сенсу і його втрачають?

Чи всі місця є однаковими – тобто чи однорідним у ціннісному сенсі є простір для людини, чи ні?

Якщо простір є неоднорідним, то якою є структура особливого місця, що його людина обирає для зведення житла чи закладання міста?

І нарешті, як структурується простір в самому місті – чи він теж однорідний, чи ні?

Отож розпочнемо з короткого аналізу нашого буденного розуміння простору. Класична фізика Ісаака Ньютона (*Isaak Newton, 1643-1727*) та філософія творця європейського уявлення про простір Рене Декарта (*Rene Descartes, 1596-1650*), якщо підійти до них поверхо-





во, утверджує нас у переконанні, що простір (у його абстрагованому геометричному вираженні, описаний декартівською системою координат), є порожнім універсальним вмістилищем, що має ті самі властивості, як і ідеальна порожнеча чи ємність, у будь-якій своїй точці. Тому, логічним було б і твердження, що й місце, яке ми вибрали під зведення житла, святині чи закладання міста, а потім і простір міста, його середмістя та околиці мають однакові характеристики. Кожне місце рівноцінне іншому.

Причиною цього є те, що тільки в своїй уяві ми розділяємо простір і тіло, яке його займає. Немає просторів ненаповнених матерією, тілами, об'єктами, так само, як немає і тіл, що не мають протяжності. «Різниця між ними тільки та, що тілу ми приписуємо певну протяжність, розуміючи, що воно разом з ним змінює місце кожного разу, коли переміщається; натомість простору ми приписуємо протяжність настільки загальну і не окреслену, що забравши з певного простору тіло, яке його наповнювало, ми не вважаємо, що разом з тим ми перемістили і протяжність цього простору, який на наш погляд, залишається незмінним, поки воно має ту ж величину та фігуру і не змінює свого положення щодо зовнішніх тіл, якими ми окреслили цей простір» [1, 353]. «Що стосується простого простору у тому сенсі, у якому філософи розуміють це слово, тобто такого простору, де немає ніякої субстанції, то, очевидно, що в універсумі немає простору, який би був таким, тому, що протяжність простору чи внутрішнього місця не відрізняється від протяжності тіла» Рене Декарт [1, 356].

Однак зі свого емпіричного та емоційного досвіду ми знаємо, що простори і різні місця у ньому різнять-



ся. Причому різні вони як за своїми фізичними, так і за емоційними характеристиками. А може навіть різні і за семантичними характеристиками, бо ж кожне місце певним чином означене для людини культури, а також метафізичному чи релігійному – для людини віри чи глибшого проникнення у суть речей. У якомусь місці мені затишно, а у якомусь незрозуміло тривожно, десь метафізично тихо, а десь відчуваєш себе як на автостраді. Є місця заводі, а є місця зі швидкою течією. Течією чого? – можемо запитати ми. Бо ж не тільки вітру, що обвіває ту чи іншу скелю. Місця обдуваються і вітрами метафізичними, на перший, хотів сказати «погляд», але розумію, що тут йдеться про якесь інше бачення, інше відчуття. Принаймні я б наполягав, що щось ці місця відрізняє і ми це відчуваємо, вибираючи не тільки за яким столиком сісти у кав'ярні, але й, коли кладемо хату. Звичайно, це комбінація факторів. І суто фізичних характеристик місця – його географічного розташування, і семантичного шлейфу, який що за ним тягнеться – бо ж кожне місце має свою історію, тут щось діялося чи у реальному чи у мітологічному часо-просторі, є й непоясниме наше звірине відчуження місця, яке пов'язане з нами як з гатунком людей, так і з індивідуальною психосоматикою.

А отже, й характеристики місць і просторів є різними. Те, що простір має різну густину, напруженість людство здогадувалося задовго до Айнштайна (*Albert Einstein, 1879-1955*), який показав, що простір, час та матерія не лише пов'язані між собою, але й не є такими вже й константами, їхні властивості змінюються – наприклад, чим більша швидкість тіла, тим повільніше проходить для нього час. Що простір не є



таким «квадратним», як нам його брикетує декартова система координат. Що є простори викривлені і навіть замкнуті. Що у просторі можуть дійсно бути вузли чи заводи, як от так звані «чорні діри», з яких не може вирватися жодне тіло. Одним словом, що час та простір, у якому ми живемо, не такі вже й однорідні. А отже, ми правильно відчуваємо, що є місця для нас «добрі» і «не дуже», «безпечні» і «небезпечні». Ба більше – ми не лише шукаємо таких місць з особливими фізико-топографічними характеристиками для зведення свого дому чи закладання міста – ми й самі якимось чином на просторові характеристики цього місця впливаємо. Тобто людина певним чином модифікує всю суму характеристик місця – певним чином о-своює їх, перетворює їх на місця нею обжиті. Інколи до безміру – і тоді місця стають, якщо висловлюватися метафорично, «затертими». Можливо є місця й «ворожі» – людина відчуває у них щось недобре. Це теж метафізика, проте можливо такими місцями є місця масових вбивств та поховань. Однак що саме тут спрацьовує – наше знання про ці події, чи ми на психосоматичному рівні дійсно щось відчуваємо – залишу це запитання без відповіді.

Про те, що людина підходить до вибору місця не так просто, відомо давно. Людина з одного боку «прислухалася» до місця, його тонів та шелестів, а з іншого обживала це місце – поволі його о-своювала, пристосовувала його під себе. Якщо результати вивчення та о-своєння місця були позитивними, то людина оселялася у цьому місці.

Давні греки чи римляни, закладаючи місто, вдавалися до послуг оракулів. Оракул вдавався до гадання. Над місцем, де планувалося закласти помешкання чи



місто – у випадку Риму – *templum* – оракул слідкував за птахами, які мали принести вердикт богів у цьому питанні. Гадав на нутрошах тварин.

Однак, навіть коли рішення про благодатність місця було прийняте, закладаючи це місто чи дім, людина робила спробу або «покрасити» природу місця, або «викупити» його у місцевих богів – численних фавнів/сатирів та німф/... приносячи їм жертву – іноді й людську. Жертва лягала у фундамент дому чи міської стіни. Інколи це була не спеціально принесена богам жертва, а жертва якоїсь сакральної події – поєдинку з несправедливими, як правило хтонічними – підземними, силами.

У римлян був і свій обряд закладання міста – «плуг засновника, піднімаючи глибу землі, проривав борозну, яка звільняла з земних глибин хтонічні сили, окреслюючи довкола міста магічне коло, яке відділяло його від решти світу» (2, 291). Цим містичним актом розділювалися дві сфери – все, що ефективно захищене стіною є *oppidum* – воно підпадає під опіку як богів офіційного культу, так і волі народу та законів, які він приймає. Це вже простір певним чином врегульований. Натомість простір за межами *oppidum*'у залишається у волі сил природи та сваволі чужих богів чи божків.

З огляду на остороги, людина випробовувала місце – гуцули, перш ніж класти хату, клали на обраному місці дровітню, за якийсь час кошару і лише впевнившись, що місце добре і маржині в ній добре – власне гражду.

Перші здогадки щодо неоднорідності простору в відмінності місць, принаймні в європейській культурі, належать, як завжди, грекам. Вони звернули увагу



на ту просту обставину, що «висота тону залежить від степені нашпанованості струни, яка його видає. Слабо натягнута струна видає низькі звуки, сильно натягнута – високі. Це відомо всім. Але може не всім відомо те, що античні філософи дуже часто уявляли собі простір саме у вигляді по-різному натягнутої струни, тобто з різною ступінню напруженості, з різним рівнем розрідженості та згущеності. У грецькій філософії існував навіть термін *tonos*, τόπος (що означає натягнутість), яким філософи, наприклад Геракліт (*Ἡράκλειτος ο' Εφεύσιος*, VI ст. до н.е.) чи стоїки, характеризували все буття у цілому. Він весь, з початку до кінця і зверху до низу, був різною мірою натягнутий і напружений, різною мірою згущений і розріджений. Не речі в просторі були різною мірою напружені, а сам простір був різною мірою напруженим і натягнутим. І це з огляду на ту просту причину, що простір, навіть у найбільших грецьких філософів, дуже мало відрізнялося від речовини, яка його наповнювала. Але, якщо цей простір і разом з ним все його наповнення, тобто все буття у цілому, був аналогічним до різною мірою натягнутих струн, то чому давні не могли б говорити тут і про різні музичні тони і чому вони не могли шукати серед своїх першоелементів кварта, квінти і октави?» [3, 264-265]. В цій першій здогадці вже було закладене зерно принципу відносності, який є базовим у новітній фізиці і стосується новітнього уявлення про часо-простір. Разом з тим, важко не згадати й нашого «так тихо, аж дзвенить» – характеристику місця, що побутує і у нас.

Однак що саме наповнювало і напружувало ці місця? Ясно, що для греків це була метафізична напруга. Можна говорити про близькість до сакрального, яке «фонтанувало» в тому чи іншому місці. Місце святині



пробивало канал між сакральним простором богів та профанічним простором людей, небом та землею.

З одного боку, гора Олімп (*Όλυμπος*) між Фекасією та Македонією – реальними регіонами Греції, де разом із Зевсом (*Ζεύς*) перебувають всі боги, – це шлях до сфер небесних і місце, що єднає світ людей та світ богів. Для римлян це Елісій (*Elysium*). Олімп реальне для греків фізичне місце. Гомер «*Іліада*»:

*«2 Раду безсмертних богів зібрав тоді Зевс гро-  
мовладний*

*3 На найстрімкішим шпилі многоверхого в хмарах  
Олімпу»*

*(Όμηρος, Ιλιάδας, Гомер, «Іліада», VIII / 4.)*

Але разом з тим, це місце могло бути і дірою у простори інфернальні – до *Αΐδα* (чи *Γαδες*, гр. *Αΐδης* чи *Αΐδης*, а також *Αΐδωνεύς*, у римлян Плутон лат. *Pluto* – «багатий», а також Дит лат. *Dis* чи *Орк*), бога підземного царства мертвих і самого царства мертвих – Аїду, вхід в котре, за Гомером та іншими джерелами, є десь «на крайньому заході, за рікою Океан, що омиває землю» (*Όμηρος, Ιλιάδας, Гомер, «Іліада», XIV 245-246*). А тому воно могло єднати землю людей та світ потойбічний.

І знову «*Іліада*»:

*«10 А як побачу, що хтось із богів, одійшовши ок-  
ремо,*

*11 Допомогати від себе троянам узявсь чи данаям,*

*12 Битий він буде ганебно й повернутий знов до  
Олімпу,*

*13 Або схоплю я його і в темрявий Тартар закину,*

*14 В далеч оту, де найглибша лежить під землею  
безодня,*

*15 Брама до неї провадить залізна із мідним поро-*



гом,

*16 В глиб до Аїду настільки ж, як небо ясне над землею»*

*(Ομηρος, Ιλιάδας, Гомер, «Іліада», VIII / 4,)*

Чи «Енеїда» Вергілія (*Publius Vergilius Maro, 70-19 до. н.е.*):

*«540 Ось оте місце, де шлях цей на дві поділився дороги:*

*541 Та, що праворуч, веде аж до мурів великого Діта,*

*542 Це до Елісія путь нам; а та, що ліворуч, карає*

*543 Її до нечестивого Тартару грішників тіні провадить*

...

*548 Тут озирнувся Еней і нежданно під скелею зліва*

*549 Бачить велику твердиню, аж тричі обведену муром.*

*550 Вколо її обпливає вогненна ріка бистрорвуча,*

*551 Полум'ям бухає й хвилями котить гримуче каміння, -*

*552 Це Флегетон тартарійський. Там спереду брама велика,*

*553 З чистої сталі стовпи, – ні людська їх не зрушить війною,*

*554 Ні небожителів сила, – й залізна здіймається вежа»*

*(Publius Vergilius Maro, Aeneida, VI, / 5, 141)*

Ці місця та безліч інших у ту архаїчну епоху були місцями інтенсивної присутності божественного – до святині можна було прийти і принести жертву, сотворити молитву, вступити так чи інакше в контакт з божеством. Богів було безліч, відповідно і місць зустрі-



чей з ними було багато. Для греків осердям місця був не лише живий сакрум, де можна було зустрітися з иншими світами чи богами, але й місце, де найбільш відчутно звучала мелодія небесних сфер чи космосу (κόσμος). Де слово космос вживалося на позначення встановленого Богом (Богами, Божеством) всесвітнього ладу, порядку на противагу хаосу (χάος від гр. χαίνω, «розкриватися, розверзатися») – всесвітньому безладу та змішання всього і вся. А медіумом, який прислухався до гармонії сфер, були не лише оракули, але й народ, демос – δήμος, який укладав своє життя у відповідності з цією гармонією чи волею богів, що є одним і тим самим. Гармонію (ἁρμονία) греки розуміли як зв'язок, порядок; стрій, лад; злагожденість, співрозмірність, стрункість.

У свою чергу така «різнотоновість» простору чи місць змусила не лише бачити, але й осмислювати різницю між різним «звучанням» – «тонами» різних місць. Співвідношення між ним могло бути суголосним, а могло б бути і дисонансом. Отож можна було б говорити і про гармонію, як характеристику «напруженості» різних місць. Багато місця цій проблемі приділив Платон (Πλάτων, 428/427-348/347 до н.е.) у «Тімеї» – «Акустична пропорція характеризує для нього не тільки відношення суто просторові, але і якісно-просторові, тобто взаємовідношення елементів... Пропорція у Платона може мати сенс і чисто акустичний, і тілесно-акустичний, і навіть космічно-акустичний» [3. 265].

Закладаючи помешкання, людина не може наражатися на явний дисонанс. Вона прагне збудувати своє житло «під охороною», чи «у близькості» богів. Не лише на перехресті торгових шляхів чи на непри-





ступній скелі. Вона шукає місця, де є ця божественна присутність, оселяється біля святинь. Хоча у найдавніші часи такими богами у цьому світі, живими богами, були, наприклад, царі – як от фараони. Тай грецькі царки гомерівської епохи претендували на спорідненість з богами.

Те, що для давнього грека «звучання» місця, яке він о-своє, та тону звуку, який видає музичний інструмент, є характеристиками одного порядку, впливає ще й з тієї простої причини, що о-своєння місця – тобто розбудовування дому чи міста, себто ремесло – це та ж гра на лірі й компонування музичної гармонії для давнього грека, які окреслювалися одним і тим самим терміном *techne, τέχνη* – бо греки ще не розрізняли мистецтва від ремесла

Для греків вершиною досконалості і гармонії був весь *κόσμος*, вони бачили його як досконалу реалізацію божественного плану, що є зразком для наслідування «космос, взятий як ціле, був для класичного періоду (і значною мірою для всієї античності) творінням надзвичайно мистецьким, якому не переставали дивуватися і яке ніколи не переставали споглядати... космос відповідав всім вимогам краси та мистецтва. Мало того... він є найдосконалішим твором мистецтва» (3, 503).

Створюючи щось своє, людина повинна була орієнтуватися на цю гармонію *κόσμος* 'у для того, щоб будівля чи місто не дисонували з *κόσμος* 'ом в цілому, а навпаки були його гармонійним елементом. З огляду на це сформувався грецький канон (*κανον*), який має в собі кілька структурних принципів, які ніколи не порушувалися – і при створенні скульптури, побудові дому чи плануванні міста. Цей *κανον* став тим, що латиною



називається класикою (*classicus*) – і головна його характеристика це суголосність *κόσμος* 'у.

Якими ж були у розумінні греків головні принципи структури *κόσμος* 'у та, відповідно, створюваних людиною суголосних йому об'єктів?

Перш за все це – *правильність структури*. Греки всіма силами хотіли досягнути правильності, чогось постійного і безсумнівного чи то будуючи місто, чи займаючись «політикою», яку розуміли як всю сукупність громадського життя.

Наступний принцип – це принцип *відповідності* – все мало відповідати звучанню небесних сфер, вічному і незмінному *κόσμος* 'у і не бути для нього дисонансом.

Наступним винаходом греків стала *математизація* всієї діяльності, в тому і архітектонічної. Кожна дія могла бути о-сміслена та за-мислена з допомогою певних первинних засад, які по своїй суті є засадами математики.

З огляду на це, вони виробили поняття *досконалості* – до них його як певного *χαλων* 'у, що відповідає *κόσμος* 'у, просто не було: «класика не приймає ушкодження, потворності, патологічної складності та незавершеності, якихось недоліків чи збочень, грубості чи диспропорцій» [3, 487].

Класична краса і мистецтво завжди змістовні, глибокі та мудрі... лаконічні, ясні і прості... внутрішньо здорові і строгі... бадьорі та життєствердні – вони повинні виражати – естетичний сенс досконалості [3, 487-488].

Універсальними формами структури є: *симетрія, пропорція, ритм, гармонія, модель та різноманіття структурних форм*. Співвідношення такої класич-



ної структури та дійсності, яка була дещо вільнішою, укладалося греками у їхнє розуміння *міри* [3, 491].

Саме виходячи з таких засад, грек не тільки вслухався у «тон» (*τόνος*) місця, але й забудовував його відповідно до цього тону та загального звучання *κόσμος* у взагалі, що проявлялося у приведення у відповідність всіх його зусиль з облаштування частин цього *κόσμος* у зі структурними засадами самого *κόσμος* у, що означало – у дотриманні досконалого *χανων* у. Це не означає певної постійної наруги над собою. Зовсім ні – будуючи дім чи місто, вдаючись до ще тоді нероздільного мистецтва/ремесла *τέχνη*, грек «настроював» себе як на *τόνος* місця, так і на *χανων* з тим, щоб постало щось, що буде суголосо цьому *κόσμος* у.

Ось чому греки так активно шукали досконалости у всьому – в тому і у містобудуванні. Вони хотіли ввійти в суголосо з *κόσμος* 'ом у всіх своїх діях.

Якщо говорити про архітектоніку, то одним із найефективніших інструментів гармонізації забудовуваних місць – чи то зводилася будівля, чи то планувалося місто – став принцип «золотого січення», тобто оптимальної пропорції, яка є наслідком гармонії.

І ще одне – досліджуючи пропорцію, Платон вийшов на прогресію досконалих, бо пропорційних, тіл, як от – куба, ікосаедра, октаедра, піраміди, додекаедра і змодельював їх зсередини з їхнього центру за допомогою гармонії та логіки – неначе розвинув з абстрактного центру, що стане істотним для всякої ідеальної формотворчості, зокрема містобудування як пошуку ідеальної моделі як архітектонічної структури, так і соціуму. Їхнє вибудовування, теж шукало ідеальної форми та вибудовувалось від центру, центру в якому перебував сакрамент, щось священне. А що може свід-



чити про священне, як не досконало «дзвінке» місце [6].

Отож благодатне місто та потульне помешкання мають закладатися в належному місці, вони повинні відповідати «τόπος'у» місця. Τόπος місця визначає, що саме на цьому місці має стояти, щоб бути з ним у ἁρμονία. І власне це своїм тонким слухом вислухали оракули гадаючи, чи варто тут закладати місто, чи ні.

Римляни перейняли багато засад греків. Зокрема форми структури – *симетрію, пропорцію, ритм, гармонію, модель*. Причому наповнили їх своєю воєнізованою та громадянською суворістю. Вони не були настільки творчими та проникливими, як греки. Не настільки вслухалися в універсум, universum, як греки у свій κόσμος. Але учнями вони були хоч і трохи селюкуватимі, однак ретельними. Разом з тим, вони зазнавали чималого впливу патріархальних культів. Тим не менше, римське місто – *urbs* – типологічно та структурно був близьким до грецького πόλις'у. Причому близьким і як суспільна структура зі своєю прямою демократією народу – демосу (δημος'у) та плебсу (*plebs*'у), і як архітектонічна структура з неодмінними місцями релігійних, громадських та судових зібрань. Відповідно – грецький Акрополь (Ἀκρόπολις) – верхнє місто з його храмами, та римський Капітолій (*Capitolium*) – пагорб з його храмами, грецька агора (ἀγορά) – місце зібрання демосу (δημος'у) та римський форум (*Forum Romanum*) – місце зібрання плебсу (*plebs*'у).

Та не все, що ефективно захищене стіною, тобто – *oppidum* у римській традиції – вважалося саме містом – *urbs* `ом. «Для римлянина місто існує тільки там, де чоловіки збираються для обговорення своїх справ, по-



шуків правосуддя і складення молитов богам... саме Форум завжди був місцем, де відбувалася і політична діяльність, і релігійне життя, і творився суд, саме він залишався цим центром до кінця імперії» (ПГ, 289). Натомість стіни *oppidum* у огорожували набагато більшу територію, і тільки частина з неї звана *romerium* була властиво містом – *urbs* 'ом. Плуг мітичного засновника міста окреслював священну землю *romerium* у. «Саме там знаходилися основні органи *πόλις* у: зібрання та курії, де як правило скликався сенат, і головні олтарі державної релігії. Схематично місто складалося з Капітолія, Форуму і коміція (місце зібрання коміцій)» (2, 292). Всі римські міста-колонії неодмінно мали ці три складові, всі інші – навіть оборонні додавалися у міру необхідності – їх могло просто не бути. Колонії не були містобудівними копіями Риму, однак функціонально вони його наслідували.

Та решта огороженої стіною території не була священною і гідною сповнення основних функцій – управління республікою, тобто політики, здійснення суду, тобто юстиції та відправи культу, тобто релігії.

Справжньою десакралізацією коміцій стало перенесення місця їхніх засідань 145р. до н.е. енергійним трибуном Гаєм Ліцинієм Столоном (*Gaius Licinius Calvus Stolo, 1-a пол. IV ст. до н. е.*) у місце, що не мало священного статусу – цим римський плебс позбавлявся релігійного впливу senatorів на його рішення.

На цих прикладах ми бачимо, що не всі зони навіть у межах міста мають однаковий *τόπος*. Є центральна, сакральна зона – *romerium*, де б'ється серце міста і здійснюються основні функції, що творять суть міста. Натомість довкола осердя розвиваються функціонально інші зони – торгова, житлова, виробнича, оборонна.



Попри те, що римляни опиралися як на свою релігійну архаїку так і на грецьку філософію, вони все ж були більшими егалітаристами, ніж греки. *Осердя* місця для них все ж була святиня як джерело влади чи сили як закону, і меншою мірою гармонії – людина все менше ставала «мірою всіх речей». Мірою ставала сакралізована в особі богів та божественного імператора влада. Гармонією став закон. *Plebs* переставав бути тим медіатором, який прислухався до гармонії *universum* у і у відповідності з ним чи волею богів, що те саме, будував своє життя. Формалізацією влади стала і воля імператора, і закон.

Але з часом божественність імператорів, а відповідно і їхньої влади, ставала все сумнівнішою. Їхня влада все більше ставала світською та формалізованою – опиралася не на віру в божественність цезарів, а на формальний закон, а з часом все більше на сваволю. Криза віри позбавила римську цивілізацію його осердя, процвітав синкретизм та безвір'я. Слова Пилата: «Що є істина?», – означали просто – істини немає, або їх є багато, що одне і те ж.

Спорожніла всередині цивілізація, цивілізація, яка не мала метафізичної мотивації всередині себе, неминуче була приречена на колапс. Констянтин Великий (*Φλάβιος Βαλέριος Κωνσταντίνος*, *Flavius Valerius Constantinus*, 272-337) формально покінчив з спорожнілим містом, містом, Римом, якого покинули боги і яке ніяк не кореспондувало з гармонією Небесних Сфер – ні через священиків, ні через волю народу, ні через імператора.

Навіть перенесення столиці імперії до Константинополя (*Constantinopolis*, *Κωνσταντινούπολη* – став столицею 330 р.) є більш ніж символічним – на ново-



му місці шукалося нового осердя як імперії (римляни все ж були егалітаристами) так і Міста. Рим же ж був Містом-Імперією. Причому стосунки Міста та Імперії варті окремої розвідки.

Вже не на такій досконало усвідомлюваній основі, а радше йдучи за традицією та ще поганськими віруваннями, усвідомлювалася суть поселення та міста у менш цивілізовані часи. Однак, поза всяким сумнівом, усвідомлення різної якості місць залишалось. Інша справа, що поселення чи міста у «темні віки» розбудувалися не стільки виходячи з якогось канону, скільки відповідно до варварського наслідування, варварської традиції чи просто виходячи з простої утилітаності.

Християнство повернуло закон у сферу сакрального. Законом став Заповіт, який повинен був скласти та сповнювати християнин. Світські закони стали вторинними – вони стали наслідком релігійної норми. Осердя місця в «темні віки» було частково втрачене – раннє християнство ще не прив'язувалося до матеріалізованих святинь – мощів, ікон, місць страстей – воно все ще йшло у строгій юдейській традиції і притримувалося максими Мойсея «не сотвори собі кумира» (золотого тельця – егел массеха), себто не прив'язуйся до матеріалізованих об'єктів поклоніння. Бо ж синагога не є храмом в християнському сенсі слова, а тільки місцем зустрічі та молитви вірних (гр. *συναγωγή* – «зібрання» івритом бет-кнесет, «будинок зібрань»), після руйнування власне Храму в Єрусалимі – це просто приміщення, яке служить для відправи релігійного культу, а також центр релігійного життя громади). Місце творили люди, громада, яка збиралася для складання молитви. Але громада подорожувала, як апосто-



ли, чи збиралася то там, то деінде. З нею рухалося і осердя тогочасного істинного місця – бо тільки там, де була громада, був і її глава. Ісус сказав: «де двоє або троє зберуться в Ім'я Моє, там і Я серед них!» (Матвія 18:20). Сакрум, Церква як інститут, була на ногах. Звичайно, з часом місця зібрань стали постійними, чи то у катакомбах, чи у перших храмах. Церква, як інституція, все більше перетворювалася на храм, тобто прив'язувалася до певного місця. І, таким чином, повернулася давня концентрична конструкція, що була витворена греко-римською цивілізацією: сакрум-святиня-місце-місто. Міста почали будувати свої собори як осердя свого міського світу.

Візантія спробувала по-новому наповнити струхле осердя греко-римського світу сакральним сенсом. Нова релігія, християнство, ще тоді таке молоде та динамічне, дійсно дало і Константиновою, і новій Імперії це осердя. Та ставши релігією державною, християнство пішло тим самим шляхом секуляризації та, що гірше, зрощення з державною імперською владою. Греки вже давно не були тими діонісійцями, які вслухалися в *κόσμος*, не шукали в ньому *ἁρμονία*, щоб знайти належне місце з відповідним *τόπος* 'ом. Візантійці були на диво нечутливі до цих тонких матерій. І можливо, як послідовні християни, мали рацію – вони теж боролися з магією місць чи речей, згадаймо боротьбу з ідолопоклонством у формі боротьби іконоборців (ікономахів) з антропоморфізацією ликів Христа, Богородиці та Святих на чолі з імператором (що характерно, а не патріархом) Левом III Ісаврійським (*Leo III «Isaurian» чи «Syrian», 717-741*). Зрозуміло, що цьому чинили опір Папи – Папа Григорій





II (*Gregorius PP. II, 669-731*) відмовився скоритися вимозі імператора і проголосив іконоборство ересю (такої ж політики притримувався і його наступник Папа Григорій III (*Gregorius PP. III, 731-741*)); константинопольський патріарх Герман (*Patriarch Germanus I*) теж виступив проти Лева III і звинуватив його у ересі, і врешті, відмовився від патріаршої влади; а на сході знаменитим супротивником аж настільки абстрагованого вірування став знаменитий Іоанн Дамаскін (*Ιωαννης ο Δαμασκηνος, 675-753 (777?)*). Таким чином, гомогенізація місць чи речей не відбулася. Людина хотіла мати матеріалізований сакрамент. Знайшовся і компроміс – ікону було визнано не зображенням, а знаком, посиленням. Однак з містичною аурую та силою. А отже ікона чи мощі святого знову створювали особливі місця, диверсифіковували простір і робили його гетероморфним. Щоправда при цьому довкола церков простори організовувалися не настільки осмислено чи раціоналізовано, як за попередніх містобудівників. Ріст міст радше нагадував ріст дерев – це був доволі спонтанний процес, який, однак, мав свою доцільність і своє осердя у Церкві чи сакраменті всередині неї. Візантійська гетероморфність місць була результатом не гармонії *κόσμος* 'у, а юдео-християнського етичного імперативу замішаного на чималій долі залишкового народного ідолопоклонства. Це був компроміс з простою народною релігією, яка не змогла б досягнути повного відречення від такої форми ідолопоклонства, як шанування ікон чи священних сакраментів. Такий компроміс був потрібний не монахам-ісіхастам (від *ήσυχία* – спокій, тиша, самотність), що в мовчанні пізнавали неосягненого Бога, а клірикам світу сього та світської владі. Хоча ісіхаста у безмовному пізнанні Бога



найбільше нагадували давніх греків, що прислухалися до *τόπος* у місця.

І лише після хрестових походів, коли до Європи остаточно повернулася збережена арабами греко-римська спадщина з усім корпусом текстів та канонів, людина почала єретично звиряти своє відчуття світу не тільки і не стільки з юдео-християнським етичним імперативом, скільки з творчо засвоєним та переробленим греко-римським естетичним каноном – *χανων* 'ом. Юдео-християнська етика попередніх століть вступила у прю з естетикою Ренесансу. Зрозуміло, що перемогла естетика. І хоча у Ренесансі йшлося про гуманізацію всіх сфер життя (знову, з певною корективою на Священну Інквізицію, повернулися до максими Парменіда (*Παρμενίδης*. бл. 540 до н. е. – «людина є мірою всіх речей»), завдяки абсолютизації особистості (згадаймо перверзії ренесансного титанізму) та часом гіпертрофованій естетизації, насправді дійшло до перверзій пізнього Відродження та невиправданих гіпертрофцій екзальтованого і нещирого бароко, щоб потім вигаснути у байдужому та пустопорожньому рококо.

Та на початках Відродження не настільки тонко, як греки, чи не так послідовно, як римляни, архітектори все ж повторювали містобудівні структури напрацьовані ще в античні часи. Звичайно, вони не відчували *τόπος* у місця, так як греки, не пробували гармонізувати архітектоніку з *κόσμος* 'ом. Від греків та римлян вони взяли лише раціональність. І знову ж форми структури – *симетрію, пропорцію, ритм, гармонію, модель*. Тобто не стільки суть *'αρμονία*, скільки *метод* (*μέθοδος* – шлях через) її досягнення – *τέχνη*. Але гармонія цих проектів вже не узгоджувалася з *'αρμονία*



Небесних Сфер і спрямовувалася не до них, а тільки на гармонізацію суспільної структури – ренесансна думка породила концепцію ідеальних міст *città ideale*. Тут «крізнотоновість» місьць трансформувалася у принцип зонування – *zoning*.

Тим не менше, крім зорієнтованих на раціональне вирішення містобудівної та соціальної проблеми мислителів-раціоналістів, практика репродукувала архаїчні моделі, які залишали місце і на тонший підхід до вибору та облаштування місьць та, відповідно, міст. Місьця дихали в обличчя людині з ще не витравленої варварської європейської архаїки. Вибір місьця сакралізувався, прив'язувався до мітичної пра-події, яка сакралізувала це місце. Місьця облаштовувалися довкола цього стержневого сакраменту, що знову поєднував три сфери – інфернальну, земну та небесну (пекло, світ, рай) за концентричним принципом – принципом найбільш архаїчним. Причому осердя міста традиційно повернуло найбільш високий *τόπος* – у святині це престол на якому відбувається щоденне таїнство преображення вина на кров Спасителя. За спадною цей сакрамент змінювався на престол помазаника, залу міських райців, кабінет губернатора і т.д. Однак від них напруженість простору теж спадала у радіальних напрямках. Відновлюється чітке усвідомлення, що простір неоднорідний. Неоднорідний і у сакральному сенсі – захристие, простір за царськими воротами, де чиниться таїнство, завжди має більшу сакральну цінність, ніж решта храму. І неоднорідний у інших сенсах – з огляду на престиж (жити на Ринковій площі), торгові інтереси (жити та торгувати на Ринковій площі) і т.д. Ця цінність не пропала і до сьогодні. Варто хоча б порівняти вартість нерухомості у центрі міста та на периферії.



Натомість у новітні часи відбулася повна десакралізація осердя міста. Причому не тільки з огляду на усвідомлену раціональність – центр міста як найбільш зручне місце для ведення бізнесу чи здійснення владних функцій. Зовсім ні – бо і ведення бізнесу, особливо в нашу епоху віртуальних грошей та економік, і здійснення владних функцій, яке і в наш час має не менше неояснимого, мають у собі багато мітичного чи мітологізованого. Щоправда мітичність та неоясність поглинається віртуальністю. Людина знову губиться у нетрях цієї нової містики, нею опановує і страх, і пошана. Біржа, як капище цієї віртуалії, стає генератором новітньої сакральності. Біржа є певного роду виром, чорною дірою, яка затягує і стягує в себе у міцний вузол силові лінії прийняття рішень, новітньої віри в успіх. Саме біржа, банки і органи влади, як їх відділення, і здійснюють упорядкування сучасного світу. І тим самим стають не лише організаторами місць, але й їхніми сакралізаторами. Тому Мангаттан і є осердем сучасного світу. Він надзвичайно згущує часо-простір – там прискорено б'ється серце світу, там плекаються та розбиваються надії не лише людей, але й цілих націй. Час там просто летить, простір там насичений і густий. З нічого там дійсно робляться гроші як енергія, яка рухає світом. Це новітнє місце. А довкола нього організовується гетероморфний простір Нью-Йорка. Організовується з огляду на те осердя, яким є Уолл-стріт. Не даремно, щоб збити з ритму вісь світового укладу, 11 вересня 2001 р. було вчинено напад щонайперше саме на Всесвітній торговий центр (*World Trade Center*), на цей світовий хронометр. Знищувалася не лише система укладу світу, але й місце. Це була наруга над сучасним сакраментом, предметом



сучасних вірувань, наруга над осередям світу. Зрештою це, як воно не парадоксально звучить, чергова спроба ідолоборства і нагадування світу про щось зовсім інше. Хоча самі змовники цього, ясна річ, не розуміли.

Та повертаючись до гетероморфності місць у місті, – вона сьогодні укладається у дві тенденції: стихійну та раціональну.

Звичайно ж, залишаються неусвідомлювані та хаотичні тренди у людських скопищах – люди структурують простір міста за різними ознаками і виходячи з різних інтересів. Маркуючи певні простори (як от пакистанський чи християнський район у Лондоні, або ж вулиця гомосексуалістів, яка переходить у єврейську у Парижі), вони певним чином їх забарвлюють. Однак на певний час. Проходять роки, відбуваються майнові втрати, – етнічні чи релігійні громади переселяються і місця отримують новий статус. Тобто відбувається постійна зміна статусів місць.

Та водночас робляться оперті ще на греко-римському раціоналізмі спроби розумно чи хоча б раціонально впорядковувати місця, їхній статус та використання. Створюються генеральні плани розвитку міст та територій, певним зонам відводиться певна функція, резервуються території для некомерційних та громадських потреб.

Таким чином, можемо спостерігати живу постійну гру, підчас якої людина тільки частково може ефективно впливати на остаточну долю місць та міст. Новітня непередбачуваність у формі віртуальності укладає простори по-своєму. Нам залишається лише горнутися до осердь цих нових сакральних центрів.

Чи може людина ефективно змінювати природу місць? І так, і ні. Вона, поза всяким сумнівом, бере



участь у поставанні місця, бо всі місця є для неї – людини – і через неї, чи з її допомогою створюються, але чи є вона творцем місць? Радше інструментом, з допомогою якого та дешиці Божого промислу, чи віртуалії, якщо хто хоче, з допомогою якого ці місця постають. А якщо постають місця, то постають і міста та метрополії.

Навряд чи людина може передбачити достеменно як поставання місця/міста, так і його згасання. Вона є радше активним свідком та бранцем місця та міста. – «Цей космос, той самий для всіх, не створив ніхто з богів, ні з людей, він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, що мірами спалахує і мірами гасне», в якому «Все тече, все змінюється» (*Панτα ρει και ουδεν μενει*) (*Геракліт Ефеський, Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, VI ст. до н. е.*).

1. Декарт Рене, *Сочинения в двух томах, Т.1, Москва, Мысль, 1989*

2. Грималь Пьер, *Цивилизация Древнего Рима, Екатеринбург, У-Фрактория, Москва, АСТ, 2008*

3. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Ранняя классика. Москва, Ладомир, 1994*

4. Гомер, *Іліада, пер. Б. Тена - Харків: Фоліо, 2006.*)

5. Публій Вергілій Марон, *пер. М. Білик, Б. Тен, Дніпро, Київ, 1972)*

6. Возняк Т. *Філософія ідеї ідеального міста, 2008*



## СЕМАНТИЧНІ ПРОСТОРИ МІСТА

*«Ржавіють мертві риби у басейнах,  
вуголь і троянди чорні,  
Купці й роздягнені дівчата, в'язні в тюрмах і поети.  
Оркестра полісменів дме меланхолійно в труби  
і валторни,  
Коли міщанський бог рахує зорі, душі і монети.»  
Богдан-Ігор Антонич, Сурми останнього дня [1,247]*

Коли ми пробуємо досліджувати феномен міста, то мусимо перш за все відповісти на запитання, доволі дивне для тверезо мислячої людини, яка, принаймні у школі, вивчала географію. І звучить воно так – чи однорідним є простір? А вже опісля цього – чим є міста, що лежать на терені, який творить окіл довкола нього? Завихреннями, вузлами, дірами? А з іншого боку, якщо простір, як певна рівномірна тканина у місці міст, завихрюється, то яка природа самого цього завихрення, яка природа та характеристика простору всередині міст? Простір можна трактувати по-різному. Перш за все це, звичайно, простір геометричний, а потім менш впорядкований – географічний. Однак не тільки. Простір – це така абстракція, яка не стільки відображає «реальність» довкола нас, скільки є нашим інструментом укладання чи впорядкування світу поза нами. А ми укладаємо його не лише у декартову тривимірну систему координат чи географічну сітку. Але й у певну ціннісну чи значеннєву (для нас) систему або ж структуру, яка теж структурується на подобу



простору, бо щось для нас ближче, а щось віддаленіше. Тобто той чи інший «феномен» довкола не тільки є більше чи менше від нас віддаленим, але й певним чином щодо мене позиціонованим, як такий, що так чи інакше для мене *істотний*. Він не просто так чи інакше позиціонується, як у декартовій системі координат, а саме є істотним – якщо послуговатися метафорою, є *теплим* чи *холодним*. Усі ці феномени мають для мене те чи інше, більше чи менше значення. І таким чином творять певну сітку значень. Ця сітка, своєю чергою, творить певний семантичний простір. Насправді цей семантичний простір не є тільки моєю власністю чи моєю фантазією – він істотний не тільки для мене особисто, але й для «нас» – для певної групи. І саме цей спільний семантичний простір дає нам підставу відчувати себе певною єдністю, говорити про певне «ми». Цей простір є дуже нерівномірним. На відміну від абстрактного, цілком порожнього простору Декарта (*René Descartes, Renatus Cartesius, Картезію, 1596-1650*), він не лінійний, має певні згустки та розрідження, пришвидшення і сповільнення, певну теплоту чи прохолодність. Метафорично це чудово показав Бруно Шульц (*Bruno Schulz, 1892-1942*) («*Липнева ніч*») [2]. Причиною того є те, що простір Декарта насправді абсолютний і радше є простором відстороненого, холодного бога. Натомість простір чи людини, чи тієї чи іншої громади індивідуалізований, теплий і нерівномірний. Люди неначе мостять у ньому свої гнізда, в яких живуть.

*«О боже, стережи в завію  
і людські, і звірячі кубла».*

*Антонич Б.-І. Зима [1]*

Таким чином, семантичний простір «довкола» мене





не є рівноцінним, не є рівною мірою цінним для мене, а тому не є рівномірним. Якщо відійти від зовсім уже індивідуалізованого, «гніздового» підходу до семантичного простору вже не людини, а групи чи загалу, то і тут ми бачимо очевидну нерівноцінність, нерівномірність семантичного простору довкола всієї групи чи загалу. Або з іншого боку – як індивід, так і загал, група наповнюють семантичний простір довкола себе дуже нерівномірно. А тому не всі *місця* у ціннісному чи семантичному сенсі є однаково наповнені змістами. Є більш «наповнені», а є й майже «порожні». Причому ці змісти не просто перебувають у цих «місцях» у певному статичному спокої – вони рухаються, взаємодіють як поміж себе, так і з «нами». І таким чином вони створюють певні складно організовані системи значень, що спонукають нас до дій. А тим самим активно структурують як «світ довкола нас», так і нашу діяльність. Хоча так само ми можемо сказати, що і ми структуруємо їх, наповнюючи семантичний простір змістами, сенсами, значеннями, слідами, натяками, маркерами і под.

Таким чином, і в географічному сенсі (з погляду Декарта), і у семантичному, простори довкола нас нерівноцінні, різною мірою наповнені істотністю, сенсом. А тому ми виділяємо у них певні *місця*. Можемо назвати їх центрами. Це центри, які не тільки найбільше переповнені сенсом та значенням для нас. Це згустки сенсів, які взаємодіють між собою, які породжують інші сенси, їхні обертони. Це машини, що породжують потоки сенсів, системи сенсів. І ця лавина сенсів змушує нас все активніше діяти, взаємодіяти як з ними, так і поміж себе – бо ж вони істотні не лише для мене, але й для групи. Тому «ми» організовуємося



у певні структури. Ці структури все більше ускладнюються, розбудовуються. Генераторами процесу ставали певні *місця*, які були не лише найбільше наповненими цими сенсами, але й спонукали до чимраз швидшого творення нових сенсів. Ми назвали ці *місця містами*.

Міста стали *центрами* генерації сенсів. Натомість простори довкола стали *периферією*. Так виникла *дихотомія центру та периферії* чи *міста і околу*. Акселераторами диференціації просторів людини стало «розширення можливостей приватного людського тіла» – винайдення доріг, колеса та папірусу, за твердженням Маршала МакЛюена (*Herbert Marshall McLuhan, 1911-1980*) [3] – «спочатку було село, у якому не було всіх цих групових розширень приватного людського тіла. Разом з тим село, як форма спільноти вже відрізнялася від спільноти мисливців та рибалок, які здобували харчі, бо мешканці села мали можливість закріпитися на землі і приступити до розподілу праці і функцій. Сама консолідація їхніх зусиль стає формою пришвидшення людської діяльності, яка дала імпульс подальшому розподілу і спеціалізації їхніх дій. За таких умов виникає розширення ноги-як-колена для пришвидшення виробництва і обміну. Але, окрім того, ці ж обставини інтенсифікують конфлікти та розлади у суспільстві, що змушує людей гуртуватися у все більші агрегати для того, щоб чинити опір пришвидшеній діяльності інших громад. Села розвиваються у міста-держави з метою протистояти небезпеці і заради безпеки та захисту» [3,111]. Таким чином постають центри інтенсивної комунікації у всіх сенсах: «Як тільки місто починає торгівлю з селом, воно одразу встановлює з відповідною сільською місцевістю взаємозв'язок «центр – периферія» [4,110]. «Можливо,



*Периферія протиставляється Центру просто через враження, що у Центрі постійно наявні різноманітні явища, думки та погляди, а у різних точках Периферії значна частина з них відсутня, принаймні тимчасово. Але попри причину, контраст між ... Центром і ... Периферією – ідея стійка, яка символізує географічну віддаль між цими двома зонами» [4,386]. Щоправда, тут Ганс Ульріх Гумбрехт (*Hans Ulrich Gumbrecht, 1948*) («У 1926», розділ «Центр vs. Периферія») протиставляє радше цивілізації, однак для нас важливий саме типологічний підхід – міста з часом заповнюють чималі обшири, а як потім зможемо побачити – і весь світ, парадоксальним чином перетворивши його у «світове село», в термінології Маршала МакЛюена (3). І тоді, як підсумовує Ганс Ульріх Гумбрехт («У 1926»), – «Центр = Периферія». «Мартін Гайдеггер – на свій спосіб – виявляє явний зв'язок між новими технічними можливостями подолання відстаней – і власним дослідженням (у «Бутті і часі») простору як визначальної характеристики *Dasein* – людського існування. Через поділ на склади, який характерний для його стилю, як філософа, Гайдеггер перетворює *Entfernung* («віддалення») у його протилежність *Entfernung* («від-далення», тобто «подолання віддаленості»)... «У присутності криється сутнісна тенденція до близькості». Усі види пришивидшення, якому ми сьогодні більш-менш вимушено допомагаємо, рвуться до подолання віддаленості (*Entferntheit*)» [4, 454]. Що дає змогу стверджувати, що радіо, телебачення та інтернет знищили відстані і зробили, з одного боку, світ маленьким, і тим самим нівельовують старе протистояння Центру та Периферії. Тобто комунікація,*



пришвидшення дискурсу ущільнює і майже знищує простір, принаймні, простір географічний.

Так було не завжди. Можливо, цей процес взаємодії комунікації як присутності та віддаленості, як відосібленості просто набирає інших форм. Принаймні міста були акселераторами комунікації, ущільнювали простір, наповнювали його своїм специфічним і дуже насиченим дискурсом.

Місто є однією з найстаріших складних структур, які створило людство. Очевидно, цей утвір з'явився десь із десять тисяч років тому. МакЛюен називає його *«рукотворним соціальним середовищем як розширенням фізичного тіла людини... яке, як...форма політичного тіла відповідає на нові загрози та подразнення новими плідними розширеннями...»* [3,112]. Воно не могло витворитися без певних передумов. Як ми бачимо, з огляду на те, що місто є перш за все високо організованою суспільною структурою, йому щонайперше передувало виникнення, а потім ускладнення суспільних структур.

Що ж складає суть людської структури? Що робить навіть стадо тварин чимось єдиним, чимось, що здатне на певні узгоджені дії? Перш за все – комунікація. Те саме стосується і людини. Зв'язковим елементом найпримітивнішого людського суспільства як структури є комунікація. З часом людське первісне стадо та його структура ускладнювалося, поступово, завдяки ускладненню комунікації, воно перетворювалося у плем'я мисливців чи збирачів, потім у сільську громаду, і тільки після цього – у громаду міську.

Яка ж різниця між сільською та міською громадами? Які зміни мали статися, щоб стала можливою якісна зміна – перетворення сільської громади, яка вела



натуральне господарство, у громаду міську, яка вже не могла вести натурального господарства. Дорога, коесо та папірус є тільки засобами, однак засобами чого і для чого? Засобами, які дали змогу людині та, що найголовніше, різного роду товару (включно з ідеями) рухатися більш інтенсивно, ніж до того. Однак для чого? Усім відомо, що місто живе зі своєї специфічної ремісничої праці. Воно безпосередньо не споживає свого ж продукту. Місто обмінює його на щось інше. На продукти сільського господарства, інші предмети, що прибувають до нього здалеку. Ключовим моментом, який робить можливим таке функціонування міста, є сам *феномен обміну*. Попередньо перераховані засоби розширення можливостей приватного людського тіла зробили можливим і ефективним обмін як такий.

Що ж таке обмін? Щонайперше це *одна з форм комунікації*. Таким чином. перехід від сільської громади до міської – це перш за все *перехід на вищий рівень комунікації*. Причому, це комунікація і більш інтенсивна, і більш інформативна, наповнена більшою кількістю сенсів. Вона і потребує більшої кількості сенсів, і продукує більшу кількість сенсів. Вона більш «тепла», у термінології МакЛюена [4, 33] – «*З точки зору температури засобів комунікації... «корінний міщанин» гарячий, а сільський мешканець холодний*». Так виник *міщанин*. Я б міг дещо внести динаміки у термінологію МакЛюена – комунікація у місті швидка й інтенсивна, а тому з розвитком міста все більше *розігривається*, тоді як у терені – повільна і консервативна, а тому у селі вона холодна, порівнюючи з містом – радше *остигає*, а у критичні моменти якихось загроз може взагалі замерзнути, припинитися. Тоді як місто не може припинити комунікувати – воно не тільки є машиною



пришвидженої комунікації, воно разом з тим живе з цієї комунікації. З економічної точки зору воно неодмінно потребує обміну.

Навіть простий обмін серпа на збіжжя є суспільним комунікативним актом. Але така комунікація потребує напрацювання та усталення еквівалентів обміну. Тобто певного *абстрактного еквіваленту вартості* цих серпа та збіжжя. Цим абстрактним еквівалентом вартості стали гроші, вони стали посередником і між цими двома видами товару, і між покупцем і продавцем, тобто, по суті, почали виконувати комунікативну функцію. Гроші, як засіб комунікації, стали тією кров'ю, яка наповнила їхні артерії. Тому чи не головною функцією міста став *обмін як комунікація різного рівня абстрагованості*. Розпочиналося, очевидно, з простого обміну. Приклад закладання протоміст – торговельних факторій – у нововідкритій Америці і натуральний обмін у них свідчать вже навіть у доволі близькі часи про логіку розвитку міста як місця обміну, і тільки потім з'являється посередник, який полегшує комунікацію між суб'єктами обміну, продавцем і покупцем – гроші. Причому, у грошову одиницю конвертувався певний комунікативний текст. Грошова одиниця стала повідомленням, одиницею інформації, яка засвідчувала певну вартість. Вартість як товару чи послуги, так і самих себе як посередника. Причому, у випадку грошей – це вартість не натуральна, вжиткова, а абстрагована. Щоправда, у давніші епохи такими еквівалентами були і зовсім утилітарні еквіваленти, наприклад, шурі на острові Пасхи, які там були делікатесом. Монета чи мушля, яка виконує функцію грошової одиниці, не надається до безпосереднього вживання, вона є певною абстрактною можливістю – можливістю отри-



мати за неї той чи інший товар чи послугу. МакЛюен сказав би, що є «розширенням» можливостей людини. Люди знаходили порозуміння щодо вартості надаваних ними послуг чи товарів за допомогою *грошового обміну як комунікації*. Таким чином, грошові одиниці стали *знаками, грошовими знаками*, що застосовувалися в акті обміну, який з того часу почав називатися актом продажу й купівлі. Обмін цими знаками творив текст, *комунікативний текст обміну*. З часом грошова комунікативна система розбудовувалася. Товарів і послуг ставало більше. Так само більше ставало і людських потреб, які задовольнялися через посередництво грошей. Виникали різні паралельні грошові системи і поставала потреба обміну валют, тобто абстрактних цінностей. *«Паперові, чи репрезентативні, гроші відділилися від своєї давньої функції сховищ, у які акумулювалася праця. і перейшли до такої ж давньої та фундаментальної функції передачі та перекладу будь-якої праці в будь-яку іншу»* [4,159]. З часом виникла і потреба у позичанні можливостей, тобто грошей – і виник кредит, позика як ще вищі і абстрактніші рівні цього типу комунікації. Так виник *ринок товарів, послуг та потреб*. Тобто *ринок* у сучасному сенсі слова. Разом з цими послугами з'явилася і верства міщан, які надавали ці послуги – *купців, лихварів, банкірів*. Але ринок товарів, послуг та потреб з самого початку сам потребував місця, де мали зустрічатися продавець та покупець для того, щоб знайти одне одного. Таким місцем стало місто, а у місті *ринкова площа*. З часом ця ринкова площа і стала *Площею Ринку, Marktplaz*. Не даремно вона, як правило, була у самому центрі міста, довкола Рагуші. Це свідoctво того, яку роль обмін, продаж як комунікація відіграли в історії становлення міст.



З іншого боку, місто почало жити з уже зовсім чистої форми комунікації, якою є влада, керівництво, управління. Римські міста, на відміну від грецьких міст-держав, виникали саме для здійснення влади. Вони реферували з центром влади та порядку – Римом. Натомість старші грецькі міста-держави радше створювали прибережні факторії, як своїх референтів, з огляду на торговельні стосунки. Натомість римське місто, яке виросло з певного конкретного місця на терені чи було закладене римлянами, щонайперше почало надавати околу *владні, управлінські послуги*. Щоправда, це стосується не тільки римських міст, але й міст взагалі, просто у цьому випадку владна функція міст найбільш очевидна. І не обов'язково це мало бути владарювання у чистому виді. Хоча й у цій формі також. У місті «сидів» володар або посадник. Тому місто і тулилося коло замку на горі. З нього, як з комунікаційного центру, навсібіч розходилися владні *розпорядження*. А що таке розпорядження, як не певне *імперативне повідомлення*? Тобто, у своїй первинній формі – текст. Місто почало продукувати *текст влади*. Спрямування інформаційних потоків владного характеру стало тим товаром чи послугою, які місто почало надавати ближчій околиці, околу. Але поступово засяг імперативних потоків міста збільшувався і вони, як комунікаційні вузли, почали обслуговувати все більш віддалені території. Зрештою це закінчилося світовими владними структурами – виникненням держави, імперії, сучасних міждержавних об'єднань на кшталт ЄС чи ООН. Сідней та Коломия в інтернетпросторі, а також у просторі здійснення владних рішень, скажімо, імплементації постанов ООН, практично поруч. Це у Піднебесній посланець місяцями гнав коня, щоб до-





вести до околиці імперії розпорядження правителя, і у Кафки (*Franz Kafka, 1883-1924*) («*Імператорське послання*») треба було все життя чекати на повідомлення [5]. Таким чином, міста вплетені у *комунікативний текст влади*, з них виходить *імперативний текст*. Вони є його комунікаційними вузлами і ретрансляторами. Тому саме в них виникла *владна та судова верства, бюрократія, чиновництво*.

Окрім того, місто стало і головним місцем обміну інформацією. Але для пришвидшення та упорядкування комунікації з часом став потрібним ще один інструмент – *письмо*. Саме *письмо* *творило як тексти обміну* (самі гроші як тексти, векселі, розписки), *але так само і тексти влади* (розпорядження, вироки, зрештою, закони). Ні гроші, ні влада як певні «*символізовані засоби комунікації*» без виникнення письма існувати не змогли б, вважає Ніклас Луман (*Niklas Luhmann, 1927-1998*): «*Історичним імпульсом для виникнення особливих символізованих засобів комунікації, очевидно, стало винайдення та поширення письма, яке надзвичайно розширило комунікативний потенціал суспільства і вивело його за межі інтеракції безпосередньо присутніх, а отже, і з-під контролю конкретних систем інтеракції. Без письма було б неможливо вибудувати комплексні ланцюги влади всередині політико-адміністративної бюрократії...*» [6,15]. Отож, винайдення письма стало передумовою виникнення ринку, а з часом і влади як форм комунікації.

Разом з тим, все, що стосується письма, «*так само є актуальним і для дискурсивного розвитку і писемного забезпечення більш комплексних зв'язків, що орієнтуються на код істини. Сортувальна функція логічно*



*схематизованого коду істини стає необхідною лише у тому випадку, коли вона застосовується до письмово сформульованої системи ідей» [6,15]. Завдяки письму циркулююча у комунікації інформація систематизувалася, кристалізувалася у «систему ідей», емансипувалася від своєї чисто утилітарної функції. Інформація трансформувалася, з одного боку, у знання, яке стало товаром. З часом місто через свої навчальні заклади змогло запропонувати знання як товар у чистому виді. З'явилася наука як компендіум знань, які вважаються на даний момент вірними. Уся *Summa* цих знань вже точно творить науковий текст. Тканину цього тексту творять університети у містах як місцях збирання, продажу через навчання та прирощення знань. Таким чином, університети, монастирі стали ринками та дистрибуторами знань. Університети нових часів, особливо у Пруссії, не тільки вчили молодих людей, але й «формували» (*Bildung*) їх у цілісні особистості через комунікацію вчителя та студента [7,170]. З'явилися *учителі, вчені та студії, студенти*. Однак, університети не тільки продавали знання через навчання, але й продукували його, працюючи з уже наявним науковим текстом. А також збирали це знання, спілкуючись з іншими науковцями – все та ж комунікація. Таким чином, знання почали циркулювати світом через сітку навчальних закладів, які, як правило, розташовувалися у містах.*

З іншого боку, з'явилася більш відсторонена від утилітарності інформація – *новина*, поступово розвинувся ринок новин. Новини продавалися і купувалися, на новини очікували, їх хотіли почути. Ринок новин теж починався з місця зустрічі покупців і продавців на ринковій площі. Постійно подорожуючі разом з това-



рами купці стали спочатку дистриб'юторами новин, а з часом, зрозумівши, що вони чогось варті – продавцями новин. Вони почали передавати персональні звістки, повідомлення, листи. Тобто інформаційні повідомлення від і до конкретних адресатів. Спочатку це були радше комерційні повідомлення, однак з часом і особисті. Рухатися почали не лише векселі, але й листи. Так з'явилася *пошта* як інструмент передачі текстів. А отже – *поштарі*. Згодом міські купці почали просто поширювати новини, які не мали персоніфікованого адресата. Новини у чистому виді. З часом ці не персоніфіковані новини, тобто текст у чистому виді, почали просто продавати. Для того, щоб продати велику кількість товару, його виробництво слід механізувати, і після письма з'явився *друк*. А отже – *друкарі*. *«Технологія поширення – для масмедій це друк – є майже таким досягненням, яким для економіки стала посередницька функція грошей...між відправником та адресатами не може відбутися безпосередня інтеракція. Інтеракція виключена завдяки посередництву техніки, і це має далекосяжні наслідки, які дають можливість визначити поняття «масмедій» [8,9-10]. З'явилися перші газети. Об'єм інформаційного тексту розростався на очах. Перші газети нагадували радше прокламації, з часом вони розрослися до чималих щоденних видань. Текст, що його продукувало місто і який йшов через місто, розбухав на очах. Із технічним прогресом з'явився ринок масмедій. Місто озброїлося всесвітньою комунікаційною мережею, звичайною і електронною поштою, звичайною і електронною пресою, радіо, телебаченням, інтернетом. Воно все більше стає вселенським. Комунікація у ньому, завдяки електронним засобам комунікування, стає практично*



миттєвою. Правда, з огляду на таку гіперкомунікативність постмодерного світу дехто, як МакЛюен, гадає, що в результаті цього світ перетворюється не у вселенське місто, а у всесвітнє село, де, як у селі, все близько, де для інформації практично немає жодної віддалі [3].

Вище ми розглядами *місто як інструмент продукування та ретрансляції тексту обміну, а також імперативного, наукового та інформаційного тексту*. Тут воно виступає як продуцент і ретранслятор текстів. А тому живиться цими текстами. Оперування цими текстами значною мірою і окреслює суть феномену міста як такого. Рух товарів, грошей, послуг, розпоряджень, рішень, знань, новин, взагалі різного роду ресурсів і є тим, що робить місце містом. Усі ці перетікання ресурсів здійснюються у процесі комунікування, яке і плете *комунікативний текст міста*. Як ми бачимо, комунікація, яку забезпечувало місто, все більше спеціалізувалася. Тому її забезпечували різні верстви міщан – *купці, перекупки, чиновники, можновладці, учені, учителі, поштарі, газетярі і т.д.* Однак, *комунікативний текст міста* – це той текст, який перетікає всередині міських артерій. Він інтер'єрний.

Місто постає перед нами і як певний, характерний саме для цього міста соціум. Як певний соціальний екстер'єр. Воно постає перед нами як певний набір соціальних типів, які творять *соціальний кон-текст міста*. Тим, хто забезпечує перетікання усіх попередньо згаданих ресурсів, є соціум, складно організована громада міста. Миську громаду характеризує глибока спеціалізація кожного індивіда. Це все ті ж *купці, перекупки, чиновники, можновладці, вчені, учителі, студенти, поштарі, повії, газетярі, інтернауті і под.* Вони постають як певні соціальні типи. Причому кож-



не з міст природним чином виконувало різний набір комунікативних функцій – котресь з них мало більше торгових функцій, скажімо, було значним портом, інше було великим адміністративним центром, ще якесь славилось як університетське місто, ще інше випускало загальнонаціональну газету. На це різноманіття накладалися цивілізаційні та культурні впливи, які у кожному місті сформували свій неповторний набір цивілізаційно та культурно забарвлених соціальних типів. Китайський учений не тотожний ученому європейському. Але і вчений у Австрійській імперії це не те, що вчений у Росії. Гебрейський книжник – не вчений єзуїт. Разом з тим, ускладнення комунікативного тексту міста надзвичайно ускладнило і структуру соціальних типів кожного з міст. І ми отримали не тільки купця як такого, але *маклера, оптовика, роздрібного продавця*. Чого варте таке поєднання, як багатосторонньо і доглибинно описаний гебрейський комівояжер, у якому Кафка неперевершений: «*Одного ранку, прокинувшись од неспокійного сну, Грегор Замза побачив, що він обернувся на страхітливу комаху...*» [9, 43]. Цей чималий набір соціальних типів, які набули свою специфічність за поєднання дуже унікального збігу соціальних, культурних та психологічних обставин. Вони є улюбленими об'єктами письменства упродовж принаймні двох останніх сторіч. Це *романтична молода дама, фланер, денді, фрасер, клошар, батяр, колекціонер, гравець, нероба, поет, курва, модниця, матрона, школяр, отець родини, самогубець, вампір, тиран...* Усе це різноманіття типів не тільки населяє місто. Воно надає йому його неповторного коду. Це теж *текст*, через який місто показує самого себе. Причому показує себе різними соціальними типами на



різних історичних періодах свого розвитку. Одні соціальні типи щезають, а інші, навпаки, появляються. Між ними є і певний зв'язок. *Вугляра* у Львові на разі не потрібно і він зник як тип. Щоправда, його примарний образ з'явився у новому перекладі новели Франца Кафки «*Верхи на кадобі*» [10]. А із зникненням вугілля як засобу опалення львівських грубок майже зник пострах дітей – *чорний коминяр*. Чи пострах продавців на золочівському та бродівському ринках айхмістр Ансельм Айбеншютц [11] Йозефа Рота (*Moses Joseph Roth, 1894-1939*). Інколи це типи дивачні, тепер вже примарні, однак як же ж важливі для відчитування міста та вбудовування себе в нього! Людина, що перебуває чи хоче поселитися у місті, повинна вміти відчитувати цей набір соціальних типів, орієнтуватися у ньому, бо міський соціум відкривається нам через них. Зрештою, це не тільки потрібно з утилітарних чи практичних міркувань – бо ж потрібно якось поміж всього цього різноманіття жити і бути адекватним у цьому карнавалі людських типів. Насправді ефективним у цьому соціумі можна бути тільки досконало винюшуючи, до якого з них відноситься той чи інший індивід, так би мовити, знатися на людях, бути досвідченою людиною, досконало знаючи, «з яких він», знати попередні, вже щезаючі чи щезлі соціальні типи людей. Тому такою важливою є саме вітчизняна і навіть регіональна література. Знання і візуалізації усіх цих типів так бракує для відбудови, чи, точніше, побудови сучасних ідентичностей. Особливо на регіональному рівні.

Місто є не тільки соціумом, але й певним артефактом, артефактом, який розвивається. Воно має свій простір, силует, свій характер, екстер'єр. Зрештою, свій стиль. І це не тільки архітектура чи рельєф. Хоча



вони – передусім. Вловити *стрій міста* надзвичайно важливо. Процес цього вловлення, внюхування блискуче показав Герман Брох (*Hermann Broch, 1886-1951*) на початку своєї новели «*Блудний син*»: «Спочатку він нічого не бачив, крім вологої трави і кущів праворуч від нього; точніше, він відчував їхній запах, мимоволі і сам віддавався раптовій свободі, яка струменіла у вологому повітрі; кущ за огорожею просунув до нього своє гілля, і він занурив руку в гущавину вологого листа. Хоча й не одразу, він все ж нарешті зібрався з думками і почав усвідомлювати своє оточення. Отож позаду залишився вокзал, який був в основі площі, яка мала форму витягнутого рівнораменного трикутника, який своєю вершиною був спрямованим до центру міста...» [12,66]. Екстер'єр міста теж постає перед нами як певний текст, який ми маємо відчитувати. Місто постійно порівнюють з палімпсестом. І мають рацію. Міста постійно пишуть свій нескінченний текст. Це і архітектура, яка до нас промовляє, яка свідчить про естетичні уподобання городян і їхні технічні можливості – Бруно Шульц, «*Вулиця Крокодилів*» [13]. Назви вулиць, кварталів, вивіски, нумерація будинків змінюються. Змінюються соціальні типи. Змінюється і місто як *простір знаків та слідів*. Теперішня назва вулиці є *знаком*, натомість попередня вже тільки *слідом*, який був на вже зішкрябаній верстві міста-палімпсесту. Певний стиль одягу гризетки є *знаком*, однак у ньому можуть бути і сліди від смаку бабусі. Українська мова львів'ян є *знаком*, *знаком* часу, однак акцент є *слідом*. Для того, щоб бути правдивим, корінним, за-коріненим мешканцем того чи іншого міста, ми повинні не тільки *відчитувати знаки*, знати, де розташована та чи інша вулиця, чому вона так чи инак називається,



як це корелює з ментальністю сьогодення і мешканців саме цього міста, але й бачити сліди попередніх назв та епох. Називаючи так чи інакше вулиці, кнайпи, ми пишемо текст міста. Так чи інакше одягаючись, ми не тільки о-значаємо себе, як певну особистість, сигналізуємо іншим, ким ми є, щось про себе повідомляємо, водночас ми і свідчимо про переданий нам смак чи несмак – і це є *слідом*. Одягаючись і йдучи вулицею, ми теж пишемо великий текст міста. Але ми ніколи не будемо насправді за-коріненими у місто, якщо не зможемо *відчитувати сліди*. Попри те, що це тільки сліди, за певних обставин вони стають більш вагомими, ніж навіть знаки. Суть криється у деталях.

Якщо говорити про феномен міста, який розгортається перед нами, то можемо констатувати його багатозаровість. З одного боку, це реальне місто. З іншого – мітологічні нашарування. Причому, якщо говорити, скажімо, про такі міста, які пережили різні епохи, то цих мітологій є декілька. І при цьому вони майже не перетинаються. Існують доволі автономно, або навіть суперечать одна одній. Скажімо, польський міт *wesołego Lwowa* з набором символів: *Simper fidelis, obroncow Lwowa, orlat lwowskich* донедавна у свідомості сьогоденішніх мешканців Львова аж ніяк не перетинався з українським мітом Львова з його набором символів: *княжого міста, оплоту українства, Листопадового чину, столиці ЗУНР*. Ще іншим і практично закритим для широкого загалу є гебрейський чи майже зникаючий вірменський міти Львова. Таким чином, реальне місто у баченні представників різних культур неначе помножується. У мітологічному просторі існує декілька міст з назвою Львів. Живучи в українській чи польській парадигмі? ми означуємо, реперуємо це мі-





сто своєю *системою знаків*. І вона не співпадає з системою знаків іншої, «не нашої» культурної традиції. Ми опираємося на «свої» реперні точки, коли облаштовуємося, закріплюємося у місті. Ба більше – розставляємо їх по ньому. Для українців *польський міт* відчитується вже не як *система знаків*, а як *розсип слідів*. І навпаки. Натомість гебрейський чи вірменський міт для них обох є тільки слідами. Донедавна ми ними майже не цікавилися і жодним чином не вважали їх хоч якось корисними. І наштовхнулися на те, що мітологічна тканина міста набагато багатша, ніж ми підозрювали. І що закорінюючись у цьому реальному місті, ми не зможемо так просто і без шкоди для культурного контексту міста і далі ігнорувати *багатошаровість мітологічного контексту міста*. Якщо ми не врахуємо всього цього різноманіття, то отримаємо спрощену конструкцію, яка не буде життєздатною, як советська конструкція «соціалістичного міста». Рано чи пізно, через сліди це різноманіття все ж проявиться на палімпсесті, яким є живе місто. Тому перед нами, теперішніми мешканцями міста, для того, щоб стати його громадянами, стоїть завдання опанування всією його поліфонією. Можливо, це не таке нагальне завдання для поляків, гебреїв чи вірмен. Тільки мала часточка їх живе у Львові. Однак, закорінення у Львові просто змушує нас відкривати для себе і польський, і гебрейський, і вірменський чи австрійський міти Львова. Спочатку навчитися читати сліди, щоб потім доповнити свою львівську українську знакову систему їхніми.

Зрештою, палімпсестове бачення міста не є якимось особливим винаходом нашого часу. Роже Кало зауважив, що вже на початку XIX сторіччя багато пись-



менників були переконані, що Париж *«не є ні єдиним, ні справжнім Парижем, що це тільки виблискуюча на світлі декорація, занадто звичайна декорація, яку таємні маніпулянти виставили для того, щоб заслонити инший Париж, Париж реальний, Париж-видовище, Париж нічний, невловимий, і тим потужніший, чим більш таємничий...»* [14,106].

Ці системи знаків та слідів творять текст міста. Це весь візуальний і культурний контекст. Архітектоніка міста, його стильовість, матеріальна культура, меморіальна означеність, система конотацій, асоціацій, соціальних типів, культурних і матеріальних знаків та слідів – все це, та багато що инше – це текст міста, яке звертається до нас. Це *текст міста*, міста, яке говорить. Але є ще й *текст*, чи *тексти про місто*. Вони неначе вторинні щодо тексту самого міста. Хоча і текст міста, своєю чергою, вторинний і у чомусь, напевно, ілюзорний щодо самого реального міста. Тобто вони, за визначенням Владіміра Топорова (*Владимир Николаевич Топоров, 1928-2005*), є неначе «сон про сон». Разом з тим, цей «сон про сон» є *«надзвичайно насиченою реальністю, яку не можна уявити без існуючого поза ним цілого і яке не можна відірвати від міту та сфери символічного»* [15].

Найліпше і найбільш звично *текст міста втілюється у літературних текстах*. Це своєрідні квінтесенції великого тексту міста. У них не тільки виявляється характер міста, але й значною мірою формується бачення цього міста. Аналізуючи структуру міста та структури літературних форм, Міхаїл Бахтін (*Михаил Михайлович Бахтин, 1895-1975*) побачив надзвичайний зв'язок між структурою міста та структурою повісті, називаючи її «міською епопеєю». І місто, і повість



є явищами багатомовними у своїй природі. У них перетинаються не лише різні мови, але світ публічний і внутрішній, а тому – суспільний дискурс і внутрішня мова, різні діалекти і ідіолекти. Повість, за Бахтіним, є літературною формою, у якій стикаються різні «голоси». І таким чином, *гетероглосії* міста відповідає *поліфонія* повісті. «Якщо дослідити історію повісті XIX і XX сторіч, то виявиться, що найвидатніші літературні досягнення у цьому жанрі є своєрідними описами міст, причому ці міста зовсім не відіграють роль «тла» для розвитку сюжету повісті, а виступають як герої першого плану» [16,26]. І у цьому сенсі Дрогобич є головним героєм прози Бруно Шульца. Бо *Дрогобич Бруно Шульца* є, за Топоровим, «надзвичайно насиченою реальністю». Він найліпше не тільки відобразив, але й сформував саму суть *дрогобицького тексту*. А Йозеф Рот – *бродівського тексту*. Тому *Броди Йозефа Рота* теж є такою ж «надзвичайно насиченою реальністю». Щоправда, багато текстів для нас, попри всю свою хрестоматійність і безсумнівну цінність, насправді не є відкритими. Як-от *львівський текст Івана Франка (1856-1916)*. Чи *бережанський текст Богдана Лепкого (1872-1941)*, *заболотівський Манеса Шпербера (Manès Sperber, 1905-1984)*. Гадаю, ми ще маємо відкрити для себе *Львів Франка* та *Бережани Лепкого*, *Заболотів Шпербера*. Йдеться не про знавців, а про широку, якнайширшу публіку. Шкільна атмосфера зовсім цьому не сприяє. Молоді люди радше втираються лектурі класики. Можливо, для того, щоб тексти не відштовхували одразу, є сенс читати їх від кінця, як вирваний з якоїсь книги зшиток, може, навіть не знаючи занадто марковане ім'я автора. Досі *Львів Франка* чи *Бережани Лепкого* не візуалізовані – людини, яка не



працює в історичному музеї чи картинній галереї, годі насправді уявити, як вони виглядали. Ризикну стверджувати, що масований пресинг масмедій призвів до того, що львівський чи станіславівський дискурс був елімінований петербурзьким чи московським. Якщо до епохи «зменшення» світу до розмірів кімнати з телевізором чи комп'ютером спільноти більшою мірою замикалися у своєму локальному дискурсі, то сьогодні це неможливо. І локальні дискурси гинуть. Домінує масовіший. Той, що нав'язується через масмедії. Тому *петербурзький* чи *паризький текст* львів'янами відчитується одразу. А львівський – ні. Тому я свідомо даю у цій статті надзвичайно розгорнуті цитати. Запуренням у них, я думаю, теж можна певним чином увійти у текст міста, якого вони стосуються. По суті – відновити той дискурс, який ми втратили і який, за певного зусилля, повертає нас до самих себе. Напевно, тонкі читачі, що виплекані на мовних смаколиках, оцінять це чергове нагадування про великі тексти нехай і провінційних, проте вкрай своєрідних містечок, які є приспаною складовою нашої ідентичності. Для того, щоб ці тексти були насправді прочитаними, самотньої лектури якогось галицького естета замало. Дискурс твориться у комунікації. А сьогодні – у масмедіях. З них, як із засобів масової комунікації, і слід починати.

*1. Антонич Б.-І. Сурми останнього дня. Поезії. Радянський письменник, 1989.*

*2. Шульц Бруно. Липнева ніч. Переклад Тараса Возняка. Форум видавців, Львів, 2004. С. 201-202 //*

*«Чи відчуваєте ви таємний, глибокий сенс цієї пригоди, коли вутлий і блідий повноліток виходить крізь скляні двері з безпечної пристані сам-один у безмір липневої ночі? Чи перебрєде він колись ці чорні мочарі, трясовини і провалля*



нескінченної ночі, чи пришвартується якогось ранку у безпечному порту? Скільки десятиліть триватиме ця чорна одиссея?

Ще ніхто не написав топографії липневої ночі. У географії внутрішнього космосу ці карти – не заповнені.

Липнева ніч! З чим би її порівняти, як описати? Може, порівняю її з нутром величезної чорної рожі, що накриває нас стократним сном тисячі оксамитових пелюсток? Вітер ночі до глибини роздмухує її пухнастість, і на духмяному дні досягає нас погляд зірок.

Може, порівняю її з чорним фірмаментом наших приплющених повік, наповненим мандрівним пилом, білим маком зірок, ракет і метеорів?

А може, порівняю її з довгим, як світ, нічним потягом, що їде безконечним чорним тунелем? Іти крізь липневу ніч – це насилу продиратися з вагону до вагону, поміж сонних пасажирів, серед тісних коридорів, задушливих купе і перехресних протягів.

Липнева ніч! Таємний флюїд мороку, жива, чуйна і рухлива матерія темряви, що неухванно киталтує щось із хаосу і кожний отриманий киталт тут-таки покидає! Будівельний матеріал чорноти, який гromадить довкола сонного мандрівника печери, склепіння, впадини і ніші! Мов набридливий базіка, супроводить вона самотнього мандрівника, замикаючи його у колі своїх видив, невтомна у вигадуванні, маренні, фантазуванні – галюцинуючи перед ним зоряні далі, білі чумацькі шляхи, лябіринти нескінченних колізів і форумів. Повітря ночі, цей чорний Протей, що формує для забави оксамитові згуцнення, пасма ясинової духмяності, каскади озону, раптові безповітряні глушини, що ростуть, мов чорні бані, в нескінченність, потворні винограда темряви, налиті темним соком. Пропихаюся серед цих тісних фрамуг, похиляю голову під ці низько навислі арки і склепіння, і ось раптом стеля уривається, з зоряним зітханням відкривається на хвилю бездонна копула, щоб умент знову запровадити мене між тісні стіни, переходи і фрамуги. У тих затишинях без передиху, у тих затоках темряви ще стоять уривки розмов, зоставлені нічними мандрівниками, фрагменти написів на плякатах, згублені такти сміху, пасма



шептів, яких не розпорошив повів ночі. Часом ніч замикає мене мов би в тісному покої без виходу. Мене опановує сонливість, я не можу збагнути, чи ноги ще йдуть, чи то я вже давно відпочиваю в цьому маленькому готельному покоїку ночі. Та ось чую оксамитовий гарячий поцілунок, згублений у просторі пахучими устами, відкриваються якісь жалюзі, я високим кроком переступаю парпет вікна і мандрую собі далі під параболами летючих зірок. З лабіринту ночі виходять два мандрівники. Вони щось плетуть один одному, витягають з темряви якийсь довгий, безнадійний хвіст розмови. Парасоль одного з них монотонно стукає о брук (такі парасолі носять від дощу зірок і метеорів), вони вештаються, мов п'яні, великі голови в банястих мельониках. Трохи згодом мене якусь хвилину затримує конспіративний погляд чорного, зизуватого ока і велика коцава долоня з випуклими вузлами, заціплена ніччю на чудлі палиці, затиснута довкола руків'я з оленього рога (в таких палицях бувають сховані довгі тонкі шпаги).

Врешті на кінці міста ніч зрікається зі своїх забавлянь, скидає заслону, відслоняє своє серйозне і вічне обличчя. Вже не забудовує нас у злудному лабіринті галюцинацій і маячінь, відкриває перед нами свою зорянисту вічність. Фірмент росте у безмежність, сузір'я горять у своїй величі в одвічних позиціях, рисуючи на небі магічні фігури, як коли б вони хотіли щось благовістити, віщувати щось остаточне своїм пронизливим мовчанням. Від ряхтіння далеких тих світлів пливе райкання жаб, срібне зоряне гомоніння. Липневі небеса сіють нечутний мак метеорів, що тихо всякає у всесвіт».

3.Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. Канон-Пресс-Ц, М., 2003.

4.Гумбрехт Х.-У. В 1926. На острие времени. Новое литературное обозрение, Москва, 2005.

5.Кафка Ф. Императорське послання. Переклад Євгена Поповича. Зарубіжна проза першої половини ХХ сторіччя: новели, повісті, притчі. Навчальна книга, Київ, 2002 //

«Імператор – так казано – тобі, самотньому, тобі, жалюгідному підданцеві, мізерній тіні від імператорського сонця, загублений у найдальшому закутку, саме тобі імпера-



*тор зі смертного ложа свого послав вістку. Він звелів вісникові вклякнути біля ложа і пошепки переказав послання йому на вухо; і такої ваги надавав він тому посланню, що наказав вісникові ще й повторити його собі на вухо. Тоді, кивнувши головою, підтвердив, що вісник добре запам'ятав сказане. І перед усіма свідками своєї смерті – а всі проміжні стіни були зломлені і на парадних сходах, скільки око сягало, цільним кільцем стояли значні люди держави, – перед усіма ними вирядив вісника. Вісник одразу ж вирушив у дорогу; дужий, невтомний, він обома руками прокладає собі дорогу в юрбі; а коли натикається на опір, то показує на груди, де має знак сонця; ніхто так легко не долає шлях, як він. Але юрба така велика; її оселям немає краю. Коли б перед ним було чисте поле, як би він мчав, і незабаром ти, певне, почув би солодкий стук його руки у твої двері. Та ба, як марно старається вісник; він ще й досі пробивається крізь покої внутрішнього палацу; і ніколи йому їх не подолати; а якби й пощастило подолати, то нічого він цим не досяг би; йому треба було б ще перейти сходи; а коли б він і перейшов їх, то нічого б цим не досяг; треба було б ще перебраться через численні подвір'я; а за тими подвір'ями инший палац, що оточує перший; і знову сходи й подвір'я; і знову палац; і так цілі тисячоліття; і якщо б він усе-таки вихопився з останньої брами – проте ніколи, ніколи йому не досягти цього, – перед ним ще була б тільки резиденція, середина світу, засипана покидьками. Нікому не пробитися крізь неї, а надто з посланням мерця. А ти сидиш біля свого вікна і мрієш про нього, коли надходить вечір».*

6. Луман Н. *Власть, Праксис*, М., 2001.

7. Гадамер Г.-Г. *Ідея Університету – вчора, сьогодні, завтра* // *Ідея Університету, Літопис*, Львів, 2002.

8. Луман Н. *Реальність масмедиа*, Праксис, М., 2005.

9. Кафка Ф. *Перетворення*. Переклад Євгена Поповича. *Зарубіжна проза першої половини ХХ сторіччя: новели, повісті, притчі*. Навчальна книга, Київ, 2002 //

*«Одного ранку, прокинувшись од неспокійного сну, Гретор Замза побачив, що він обернувся на страхітливу комаху. Він лежав на твердій, схожій на панцир спині і, коли трохи підводив голову, бачив свій дугастий, рудий, поділений на*



кільця живіт, на якому ще ледь трималася ковдра, готова щомиті сповзти. Два рядки лапок, таких мізерних супроти звичайних ніг, безпорадно метлялися йому перед очима.

«Що зі мною сталося?» – думав він. Це був не сон. Він лежав у своїй кімнаті, звичайній невеликій людській кімнаті, серед чотирьох добре знайомих стін. Над столом, на якому розкладено загорнуті кожен окремо взірці сукна – Замза був комівоаяжер, – висів малюнок, що його він недавно вирізав з ілюстрованого журналу й заправив у гарну позолочену рамку. На малюнку зображено даму в хутрянtimer капелюшку й хутрянtimer боа. Дама сиділа рівно й виставляла глядачеві важку хутрянtimer муфту, в якій її руки тонули по самі лікті.

Грегор перевів погляд на вікно, і від того, що погода така погана, – чути було, як тарабанить дощ по блясі на підвіконні, – йому стало зовсім сумно. «А що, коли б я ще трохи поспав і забув усі химери», – подумав він. Але про це було годі й згадувати, бо він звик спати на правому боці, а в теперішньому своєму стані не міг перевернутися. Хоч як він борсався, щоб перекинути своє тіло на правий бік, воно щоразу перекочувалося назад на спину. Він спробував, мабуть, усоте, заплющити очі, щоб не бачити, як дригаються його лапки, і перестав аж тоді, коли відчув у боці незваний же, легенький, тупий біль.

«О Боже, – подумав він, – який важкий фах я собі вибрав! День у день дорога. І так доводиться хвилюватись набагато більше, ніж на тій самій роботі дома, а тут ще ця жахлива їзда, морока з пересадками, нерегулярна, погана їжа, щораз нові, чужі, байдужі люди. А хай йому чорт!» Грегорові злегка засвербів живіт; він повільно підсунувся вище на подушку, щоб легше було підвести голову, знайшов свербляче місце, вкрите незрозумілими йому білими цятками, і хотів почухатися однією лапкою, проте відразу одсмикнув її, бо по шкірі пішов мороз.

Він знову ліг як лежав. «Отак щодня вставати вдосвіта, то можна зовсім отупіти, – подумав він. – Людині треба висиплятися. Інші комівоаяжери живуть, як жінки в гаремі. Коли я, наприклад, десь перед обідом повертаюсь до готелю, щоб переписати укладені угоди, ці панове ще тільки снідають. Хай би я спробував так у свого шефа: мит-





тю вилетів би з роботи. А втім, хтозна, може, мені було б краще. Якби я не тримався місця через батьків, то давно б кинув його; пішов би просто до шефа й сказав би йому геть усе, що думаю. Він би, певно, упав із своєї конторки! Дивна звичка – розмовляти зі службовцем згори вниз, сидячи на високій конторці. А підійти треба впритул, бо шеф недочуває. Ну, ще не все втрачено; як тільки я зберу грошей, щоб сплатити йому батьків борг – на це треба п'ять або й шість років, – то неодмінно так і зроблю. І буде по всьому. А поки що треба вставати, бо мій поїзд відходить о п'ятій».

10. *Кафка Ф. Верхи на кадобі. Переклад Євгена Поповича. Зарубіжна проза першої половини ХХ сторіччя: новели, повісті, притчі. Навчальна книга, Київ, 2002 //*

«Вугілля скінчилося; кадіб порожній; лопата лежить без діла; холодом дихає груба; мороз ходить по кімнаті; за вікном залякли обсіпані інесм дерева: небо – лише срібна табличка для того, хто благає в нього допомоги. Треба дістати вугілля, не замерзати ж мені; за мною – безжальна груба, попереду мене – таке саме безжальне небо, і мені доводиться відчайдушно борساتися між ними, шукати допомоги десь посередині – у вугляра. Та вугляр уже звик до моїх прохань, отож треба якось особливо переконати його, що я не маю ані грудочки вугілля і що він тепер для мене – як сонце на небі. Я повинен прийти, мов жебрак, що охляв із голоду і хоче сконати на чужому порозі, і через те куховарка наливає йому гуці з випитої кави: отак і вугляр мені, хоч і з люттю, але пам'ятаючи заповідь «Не вбий!», шпурне в кадіб лопату вугілля.

Від того, як я з'явлюся до нього, залежатиме моя доля, тож я їду на кадобі. Верхи на кадобі, тримаючись за дужку – найпростішу вуздечку, я насилу спускаюся сходами донизу; проте внизу мій кадіб зводиться – велично, чудово; навіть верблюди, здригаючись від палиці погонича, не зводяться з землі так гарно, як він. Я їду по замерзлому провулку рівномірним клусом; я не опускаюся до рівня вхідних дверей, а часом здійснююся аж до других поверхів. Але найвище я ширяю перед дверима вугляревого підвалу. Він згорбився



внизу біля свого столика й щось пише; у підвалі так гаряче, що двері відчинені навстіж.

– Вуглярю! – гукаю я хрипким від морозу голосом, і обличчя мені огортає пара з уст. – Вуглярю, прошу, дай мені трохи вугілля. Мій кадіб такий порожній, що на ньому можна їхати верхи».

11. Рот Й. Фальшива вага. Історія одного айхмістра. Переклад Юрка Прохаська. ВНТЛ-Класика, Львів, 2005. С. 8-9 //

«Ансельм Айбениютц, наш айхмістр, був дуже показний і статечний чоловік. Колишній солдат. Дванадцять років прослужив він підofiцером-понадстроковиком в Одинадцятому артилерійському полку. Вислужився, як то кажуть, від самих низів. Був сумлінним солдатом. І ніколи в житті не полишив би війська, якби його до цього у своїй суворій, ба навіть невблаганній манері не змусила власна жінка.

Він одружився так, як то одружуються майже всі підofiцери-понадстроковики. Ех, які ж вони самотні, ці підofiцери-понадстроковики! Що вони бачать? Самих чоловіків і нікого, крім чоловіків! Жінки, які трапляються на їхньому шляху, шугають повз них, мов ластівки. І вони одружуються, ці підofiцери, щоби, так би мовити, спіймати за руку бодай одну-єдину з тих ластівок. Отож і гармаши-довгостроковик Айбениютц також одружився, одружився з байдужою йому жінкою, на місці якої могла бути будь-яка инша. Йому було так шкода скидати з себе однострій. Він не любив цивільного одягу, тоді він скидався собі на равлика, якого змушують вилізти з мушлі, збудованої з власної слини. – а отже з власної плоті й крові, – будованої мало не чверть усього равликового життя. Але й инші побратими почувалися не надто инакше. Більшість мали жінок: внаслідок помилки, самотності, кохання – хто зна! Всі вони слухалися тих своїх жінок: зі страху чи лицарськості, зі звички чи щоб уникнути самотності – хто зна! Словом, Айбениютц розпрощався з військом. Він скинув однострій, свій коханий однострій, полишив казарму, свою кохану казарму».

12. Брех Г. Невиновные. Смерть Вергилия. Радуга, Москва, 1990.



*13. Шульц Б. Вулиця Крокодилів. Переклад Миколи Яковини. Форум видавців, Львів 2004. С. 77-78 //*

*«У шухляді насподі глибокого бюрка мій батько зберігав гарну стару карту нашого міста.*

*То був цілий том скріплених смужками полотна пергаментових аркушів ін-фоліо, що розкладалися величезною настінною мапою на киталт панорами з пташиного льоту.*

*Повішена на стіні, займаючи майже цілу кімнату, вона відкривала далеку перспективу на велику долину, хвилясто повиту блідо-жовтою стрічкою Тисмениці, на озерний край широко розлитих мочарів і калабань, на складчаті передгір'я, простягнені на південь чимраз тіснішими пасмами, шахівницею кулястих пагорбів, дедалі менших і все блідіших углиб до золотоавої та димної імлі горизонту. Із зів'ялої далини периферії місто і росло допереду невиразними іще комплексами, щільними блоками і масами будинків, перетятих глибокими ярами вулиць, ближче вирізняючись в окремі кам'яниці, гравіровані з чіткістю огляданих лорнеткою видів, На передньому плані гравер видобув увесь заплутаний і багатоманітний гармидер вулиць і завулків, гостру виразність карнизів, архітравів, архівольт і пілястрів, що світилися в пізньому і темному золоті похмурого пополудня, який занурює всі заломи і ніші в глибоку сепію тіні. Брили і призми тої тіні встромлялись, як щільники темного меду, в ущелини вулиць, затоплювали у своїй теплій, соковитій масі то цілу половину вулиці, то пролом між будинками, драматизували й оркестрували понурою романтикою різномірною архітектурну поліфонію.*

*На тому плані, виконаному в стилі барокових проспектів, околиця вулиці Крокодилів світилася порожньою білитою, якою на географічних картах звикло позначають околиці полюсів і невивчені та сумнівні країни. Тільки лінії кількох вулиць були вмальшовані чорними рисками і супроводжувались назвами простого неоздобного шрифту на відміну від шляхетної антики інших написів. Очевидно, картограф заперечував належність цієї ділянки до ансамблю міста і своє застереження висловив инакшим і зневажливим виконанням. Аби зрозуміти цю погорду, одразу мусимо звернути*



увагу на двозначний та сумнівний характер дільниці, так дуже розбіжний з основним тоном міста.

Це був промислово-торговельний район з яскраво підкресленим характером тверезої ужитковості. Дух часу, механізм економіки не помилував і нашого міста та запустив хтивє коріння на клаптику його околиці, де розвинувся в паразитичну дільницю.

Коли в старому місті все ще потай з урочистою церемонійністю гендлювали з-під поли, у новій дільниці розвинулись одразу сучасні, тверезі форми комерціалізму. Псевдоамериканізм, прищеплений на старому трухлявому ґрунті міста, видуднів тут буйною, але пустою і безбарвною вегетацією низькопробної претензійності. Можна було побачити там дешеві, паскудно будовані кам'яниці з карикатурними фасадами, обліпленими потворними штукко з полусканого гіпсу. Старі, кривобокі підміські будиночки отримали нашивдкуруч збиті портали, які тільки ближче розглядання викривало як нікчемну імітацію великоміських устаткувань. Дефективні мутні та брудні шиби, що заламували у хвилястих рефlekсах темне відображення вулиці, нестругане дерево порталів, сіра атмосфера тих безплідних приміщень, застелених павутиною і віхтями пилу на високих полицях і вздовж обдертих і потрісканих стін, відтискали тут, на крамницях, тавро дикого Клондайку. Так тягнулися один за одним ательє кравців, крамниці конфекції, склади порцеляни, аптекарські магазини, перукарні. Їх сірі великі вітринні шиби мали похилі чи півколом тягнені написи з позолочених літер: *Confiserie, Manicure, King of England*.

Корінні мешканці міста трималися здаля від тієї околиці, заселеної наволоччю, юрбою, безхарактерними та хитрими істотами, справжнім моральним убозством, нікчемною відміною людини, яка родиться в таких ефемерних оточеннях. Але в дні падіння, в години низької спокуси траплялося, що той чи инший мешканець міста забрідав напіввипадково до сумнівної дільниці. Найліпші не були позбавлені часом спокуси добровільної деградації, знівелювання меж та ієрархії, розчинення у плиткому болоті спільноти, легкої інтимності, брудного змішання. Дільниця ота була ельдорадо таких моральних дезертирів, таких втікачів



*з-під знамена власної гідності. Все здавалося там підозрілим і двозначним, все запрошувало – тасмничим підморгуванням, цинічно артикульованим жестом, виразно примруженим перським оком – до нечистих сподівань, все розковувало з пуп низьку натуру.*

*Мало хто, не втаємничений, зауважував дивну особливість дільниці: брак барв, як ніби у тому лахмітному, поспіхом посталому місті не можна було собі дозволити розкоші кольорів. Все там було сіре як на чорно-білих фотографіях, як в ілюстрованих проспектах. Схожість ця виходила за межі звичної метафори, бо ж інколи під час мандрів тією частиною міста виникало враження, що порпаєшся в якомусь проспекті, в нудних рубриках комерційних оголошень, серед яких паразитичне загнизлилися підозрілі анонси, дражливі нотатки, сумнівні ілюстрації; і прогулянки ті були так само безплідні і безрезультатні, як збудження фантазії, гнаної шпальтами і колонками порнографічних видань».*

14. Caillois R. *Odpowiedzialnosc i styl. Eseje, Warszawa, 1967.*

15. Топоров В. *Петербургский текст русской литературы. Искусство, Санкт-Петербург, 2003.*

16. Zylko B. *Miasto jak przedmiot badan semiotyki kultury w: Toporow Wladimir, Miasto i mit, Slowo/Obraz Terytoria, Gdansk, 2000.*



## НАРОДЖЕННЯ ТА ГЕНЕЗА ІДЕЇ «ІДЕАЛЬНОГО МІСТА»

*Міста «поглинають людину-варвара, людину-тварину, вони приймають її з гір та рівнин, здирають з неї шкіру, визискують її, шліфують, пристосовують до життя будинків, вулиць і міських площ»*  
Фернан Бродель

Впродовж всього часу розвитку людської цивілізації людину не полишала ідея кращого облаштування простору довкола неї. Зрештою, вона не полишає людину і до цього часу.

Облаштовуючи простір довкола себе, вона не стільки робила простір довкола себе комфортнішим, як це здається на перший погляд, скільки безпечнішим. Причому ця безпека трактувалася (і трактується) не лише у прямому сенсі, як убезпечення від негоди, хижаків чи недругів, але і як соціальна профілактика. Ідеальне місто мало б гармонізувати людський соціум і попереджувати соціальні девіації.

Після раннього періоду розвитку цієї ідеї у давніх греків – Гіпократу Коса (*Hippokrates, Ἱπποκράτης, 460-370 д.н.е*), Платона (*Plato, Plátōn, Πλάτων, 428/427-348/347 д.н.е*), Аристотеля (*Aristoteles, Αριστοτέλης, 384-322 д.н.е*), Гіпподама з Мілету (*Hippodamos, Ἱππόδαμος, 498-408 д.н.е*) – ця ідея була надовго забута. Забута разом з великим античним спадком. І цьому є своя причина. Християнство дало людству потужну анти-



тезу. Вдосконалення людини, творення ідеальних чи досконалих християнських спільнот має відбуватися зсередини – від моралі, закону, заповіду, а не ззовні – через вдосконалення соціальної структури суспільства чи створення штучних, хоча й ідеальних умов проживання цього соціуму. В цьому сенсі християнство, аж до епохи новітнього відродження античної спадщини, якщо дивитися з огляду на архітектонічні містобудівні ідеї, є в певному сенсі безплідним.

Це було реакцією на повністю порожню формотворчість епохи еллінізму, епохи деградації, перверзії і повної втрати змісту. Однак наскільки вибуялі форми він демонстрував. Аж до перверзій. Якоюсь мірою це повториться ще раз у перверзіях перезрілого Ренесансу у формі так званого «ренесансного титанізму». Якщо Ренесанс опирався на базові ідеї неоплатонізму та гуманізму і тим самим породив самодостатню особистість, то за чотири століття свого розвитку суб'єктивність почала переростати у сваволю, щось протилежне до гуманізму – «Тут була ще й іншого роду естетика, цілком протилежна до гуманізму та неоплатонізму... Вона була аморальною та звірячою у своїй предметній сутності... Різного роду шал емоцій, свавілля і розпущеності сягає у Італії часу Ренесансу неймовірного масштабу... Папа Александр VI (*Alexander PP. VI do інтронізації – Rodrigo di Borgia 1431-1530*) і його син Чезаре Борджія (*Cesare Borgia, 1475-1507*) збирають на свої нічні оргії до 50 куртизанок. В Феррарі герцог Альфонс (*Alfonso d'Este, 1476-1534*) в білий день прогулюється по вулицях наголяса. У Мілані герцог Галеаццо Сфорца (*Gian Galeazzo Sforza, 1469-1494*) насолоджується за застіллям сцена-



ми содомії...». [1, 121-123]. Потім ця перверсивність та вихолощеність повторюється ще кількома хвилями в Бароко з релігійними екстазами підозріло подібними на оргазми, а потім вже зовсім профанічно у Рококо з його вишукано-цинічним ліберненством. І все це зовсім не покращення роду людського через вдосконалення архітектонічного вистрою міст та будівель [2]. Барокова та рококова архітектоніка радше є вишуканим прикриттям згнилизни та проваленого сифілітичного носа епохи, якщо вдатися до метафор.

Це не означає, що християнство не дало високих здобутків в архітектурі, як от романські та готичні собори. Але свічки готичних соборів, самі по собі будучи квінтесенцією «граду Божого» – моделлю ідеального для християн міста – Єрусалиму, мало кореспондували з оточуючим його реальним тогочасним містом. Вони радше були його антитезою, ніж невід’ємною частиною та логічним апотеозом. Готичний собор з одного боку стремить «во небесі», а з іншого – мече блискавиці в міське баговиння, яке його оточує. Між ними нездоланна прірва. До цього «граду Божого» можна потрапити тільки через відмову від себе грішного і на колінах. Готичний собор є моделлю ковчега, у якому можна врятуватися від мерзоти і нищості, що вирувала довкола. Він є малесенькою яскинею, в якій рятувалися нечисленні праведні.

Коли мовиться про святиню як символічну модель, то зрозуміло, що у цьому «граді Божому» людина живе і рятується зсередини своєї душі. Вона оточена не мурами цього граду, а його символами, знаками. У соборі довкола неї символи Єрусалиму, що не стільки зображають реальний Єрусалим (про це не йдеться),





скільки кореспондують «Єрусалимом Горнім» чи «Небесним» – вказують на нього. І у символічному сенсі людина таки опиняється в Єрусалимі. Вона присутня при страстях Господніх. Вони відбуваються не десь і колись, а тут і тепер – і людина повинна на це якось реагувати. Реагувати і символічно, і містично. Час і простір у соборі, який є справжнім Ковчегом, а не туристичним об'єктом, зміщені. Це місце, де можна його пронизати у релігійному екстазі.

Ламання поняття лінійності часу та одночасності є у кожній сільській церкві. Однак для мене найбільш показними є «*Страсті Господні*» Ганса Мемлінга (*Hans Memling, Jan van Mimmelynghe, 1433/1435-1494*), що написані у 1470-1471 рр. (*Torino, Galleria Sabauda*). Мемлінг зображає Єрусалим як який-небудь Антверпен. Але найцікавіше, що ми водночас у різних кутках міста бачимо всі страсті Господні – від взяття під варту у нижньому лівому кутку до зняття з хреста у верхньому правому. А водночас і Тайну вечерю, і багато що інше, що аж ніяк не могло відбуватися водночас. Перед нами розгорнутий по полотну час – він постає як шлях Христа від однієї сцени Страстей до іншої. Ця вервечка шляху як часо-простору входить в місто одними воротами і виходить іншими. Отож святиня є місцем пролому часу та простору во ім'я спасіння.

Але на небесах праведники попадають у Небесний Єрусалим. Як його бачили люди того часу. Звернімося знову до Мемлінга. В триптиху «*Страшний суд*», що написаний 1478 р. (*Gdansk, Muzeum Pomorskie*) окрім самого суду в центрі ми бачимо дві традиційні стулки «крилатого олтаря» зліва – рай, справа – пекло. Пекло постає як палаючий вир, що затягує грішників, тут не-



має жодного порядку чи структури – це стихія жерла вулкану. Натомість до воріт раю сходами піднімається процесія праведників, їх вітають і одягають у шлюбні шати ангели. Та нам цікаве саме зображення воріт раю, яке може дати уявлення і про сам рай – це портал готичного собору на якому грає ангельський оркестр, що зустрічає праведників. Але це лише ворота, можна передбачувати, що за ними буде таке ж чудесне місто, ідеальне місто – Небесний Єрусалим. Він висить у повітрі – праведники роблять крок і полишають землю. Антитеза зрозуміла: рай протиставлено пеклу, структуру – безладу, місто – натурі. Досконалість і довершеність – це не первісний рай з Адамом та Євою на тлі пасторалі, а ідеально структуроване місто – хоча, поки що, творіння Боже, а не людське.

Дещо розширив ідеальний «Град Божий» свої межі у формі монастиря, який вже не був моделлю «граду Божого», а спробою його створення. Бо монастир це не символічне відсилання до Небесного Єрусалиму, а спроба створення ідеальної спільноти, ідеального християнського соціуму та врегулювання умов його проживання. Тут людина посягнула на те, щоб стати поруч з Творцем Небесного Єрусалиму і створити його прообраз на землі. З часом витворюється кілька моделей монаших спільнот, а відповідно і архітектонічних структурувань монастирів. Якись із монаших спільнот замикаються у своїх мурах та досконалості, а якись частково відкриваються до світу, натомість інші взагалі живуть тільки серед людей – і саме вони почнуть поширювати ідею поєднання ідеальної християнської спільноти та ідеального секулярного суспільства в ідеальному місті.



Але перші монастирі чи монастирі в ідеальному сенсі слова поставали теж як «спасаючі обителі», які цілковито відривали людину від світу, світу мирського. В мурах монастиря гартувалися досконалість та праведність. Поза ними нуртувала стихія. Дуже промовисто це зобразили брати Лімбурги у своїй мініатюрі «*Битва архангела Михаїла з драконом*» з Роскішного часослова герцога Беррійського (1413-1416, *Chantilly, Musée Condé*). Мініатюра зображає монастир Мон-Сен-Мішель (*Mont Saint-Michel*), що збудований неподалік берега Нормандії на острові. В небі – битва Архангела Михаїла з драконом, поміж небом і узбережжям острова на високій скалі – неповторний силует відособленого від справ земних абатства, а внизу на узбережжі – півмісяць міста. Відособленість монастиря не дає змоги містечку стати прямим шляхом до участі в містерії. Щоб зробити перший чин потрібно піднятися стрімкими скелями до мурів монастиря і постукати у браму – метафора більш ніж промовиста. Однак монастир є місцем порятунку, місцем спасіння – і не лише від вод щоденного припливу – ще одна жива метафора.

Монастир засадничо має кілька обов'язкових елементів – це спосіб життя, який регулюється Статутом монашого чину, ієрархія, яка більше чи менше розбудована – та сама споруда монастиря. Статут чину є певною спробою наблизитися до регуламінів, що є актуальними у Раю і максимально наближують ченця до праведного життя, яке свою досконалість має, ясна річ, на «во небесі». Ієрархія теж свідчить про градацію досконалости, в тому і у світі горішньому – праведники, блаженні, святі, ангели, архангели – це теж певна ієрархія.



А як споруда чи комплекс споруд монастир обов'язково має храм (чи храми) всередині якого заховано, як у шкатулці, ще більш сокровенний сакрамент – чудотворні моці святого, чудотворне джерело чи камінь. Тобто щось, що зв'язує цей світ з світом небесним. Це серце і обґрунтування до-цільності існування монастиря. У випадку відсутності такого сакраменту може підійти й праведний подвижник чи врешті решт сам престол, хрест, ікона.

Довкола монастиря подоба райського саду – сад монастирський. Про монастирські сади як регулярні, так і нерегулярні можна говорити багато. Але вони відображають уявлення певного часу про первинно створену Творцем природу ще в Едемському Саду. Очевидно, що як правило монастирський сад як відображення Саду Едемського, завжди є регулярним. Тобто дика стихія в ньому мінімізована, якщо не витіснена взагалі. Крайньою формою такого монастирського саду може бути навіть повністю позбавлений будь-якої рослинності монастирський двір як місце прогулянок та медитацій ченців – будь яка земна присутність тут має бути мінімізована – ніякої природи, ніякої свавільної рослинності. Залишається або затягнути цю буйну рослинність у корсет регулярності – читай раціональності, або ж елімінувати взагалі – пізніше ми побачимо, як в період Кватроченто раціональність виживе рослинність як прояв неприборкуваної природи з міст як таких.

Далі в монастирській стратифікації помешкання самих ченців – монаші келії. Вони теж були найрозмаїтшими від пустельних яскинь до регулярних келій, що радше нагадували камери-одиночки оо.камедулів.



А ще далі пояс монастирської стіни, який клявзурою замикає доступ профанів до цієї спроби втілення Небесного Єрусалиму на землі. Це межа – лімес між світом втаємничених і світом врегульованим (і як спільнота, і як архітектонічний об'єкт) та світом невтаємничених, профанів, які живуть не настільки, або ж зовсім не у відповідності з Божими законами у просторі неврегульованому і хаотичному, і які не захищені сакраментом під опікою якого спасається монастир, а віддані та поталу порочній людській натурі – місто біля підніжжя гори, на якій височить монастир чи взагалі дикій природі – розсипані по овиду села та поселення.

Звичайно, що це ідеальна модель монастиря. Кожен з них індивідуальний і є безліч варіантів та функціональних комбінацій. Але для нас важлива власне присутність самих цих функцій. Бо ж можуть додаватися й інші – як от навчання та освіта (орден оо. єзуїтів), лікування хворих (орден оо. госпітальєрів), оборона прочан до Святої землі (орден оо. тамплієрів) і т. д.

Монастирі в терені – це ті самі типологічні моделі, що й міста. Після заснування 910р. Гільйомом Благочестивим, графом Овернським (*Comte Guillaume d'Auvergne, Guillaume le Pieux, 860/865-918*) монастиря у бургундському Клюні (*Cluny*) та реформування статуту ордену бенедиктинців, від Португалії до Речі Посполитої Європа вкрилася пов'язаними поміж себе 314 монастирями тільки цього ордену. По суті це і було заснуванням першого чернечого ордену. Хоча схимництво існувало, ясна річ, задовго до того. Та тільки після цієї «реформи Клюні» Європа покритася регулярною мережею монастирів, багато з яких стали якщо не осердями, то зародками міст.



Ще одним кроком у інституціоналізації міста стала поява замків. Замок теж є втручанням у ландшафт. Це цвях забитий в гору чи над урвищем. Що є осердям замку, фортеці? Перш за все його власник. Це володар, що опирається на певне право бути володарем – володар по праву. На чому ж базується це його право? В архаїчні часи право на володіння як замком, фортецею, так і околom базувалося на походженні – походженні божественному. Не будемо нав'язувати до віддалених культурних традицій, як от Єгипетської, Месопотамської чи Вавілонської, де правителі самі є богами. У гомерівській Греції такі правителі, як Одиссей (*Ὀδυσσεύς*, внук безсмертного бога Гермеса, *Ἑρμῆς*) чи Ахілл (*Ἀχιλλεύς*, син безсмертної nereїди Фетіди, *Θέτις*) – вони володіли божественним правом бути правителями.

Натомість середньовічне лицарство Європи не могло похвалитися божественною генеалогією. І взагалі його культ знатності чи шляхетства за родовим принципом так насправду суперечив християнським засадам рівності всіх перед Богом. «Для християнина ні про яку знатність мова йти не може. Всі люди походять від одних і тих самих предків: праотця Адама та пра матері Єви. Коли це їй було потрібно, про це чудово пам'ятала людина Середньовіччя. Не тільки селянин чи бюргер могли нагадати лицарю чи барону про те, що ніяких лицарів не було, коли Адам орав землю, а Єва ткала вовну» [3, 310]. Для ахейця чи троянця знатність має своє онтологічне підґрунтя, а тому фортеця в якій сидить тогочасний герой має свій сакрамент в його особі. Натомість для християнина знатність не була онтологічно обґрунтованою. Вона радше фактор



соціологічного порядку. «Лицарство просто трималося за героїчні цінності і... боялося тієї правди, що для християнина вибраність можлива, але вона не має жодного відношення до ознак крові чи породи. Вона надприродна» [3, 311] Однак лицарі трималися давніх германських в своїй основі цінностей і таки утримали інститут лицарства, яке за загальним замовчуванням стало осердям замків. З часом воно обзавелося навіть фальшивими генеалогіями, і тоді лицар Ланселот в останньому лицарському романі Томаса Мелорі (*Thomas Malory, ?-1471*) став всього лиш у восьмому коліні потомком Ісуса Христа [4, 552]. Та це апокрифи.

І все ж лицарство знайшло вихід – знатність давали йому героїчні чини, відвойовування та оборона Гробу Господнього. Лицарство поріднилося з монашеством. Появилися монахи-лицарі, як от тамплієри, госпітальєри, іоанніти, мальтійці. Хрестоносці стали тим сурогатом сакраменту, що надав сенсу замку не як кублу лицаря-розбійника, а системотворчому елементу. Насправді право лицарства полягало в його заслугі в обороні істинної віри.

Хоча з іншого боку, монархи, вступаючи на трон, укладали «шлюби» – угоди з Господом на право правління. Єлеєпомазання сакралізувало королівську та імператорську владу і надавало їй певної онтологічності.

Структура замку подібна до структури монастиря. В середині висока вежа та дитинець з покоями лицарів та їхніх дам. Це осідок лицаря, покликаного нести хрест.

Довкола невелика площа чи й пару квіточок – своєрідного Едемського Саду в мініатюрі – такий нещодавно підновили у Кракові на Вавелі.



Далі помешкання для військової залоги і челяді.

І останній обов'язків елемент – міцний мур, що зусібіч відділяє захищений мечем лицаря простір від небезпечних просторів довкола.

Були приклади й замків-монастирів. Найзнаменитішим з них є Ескоріал, якого іспанський король Філіп II (*Felipe II de España, 1527-1598*) почав будувати у 1561р. Сакраментом у ньому став гріб самого короля.

Починаючи з Франціска I (*François I, 1494-1547*) замок, королівський замок був винесений з міста, з столиці – в даному випадку Парижу і було інституціалізовано феномен замської резиденції як от Фонтенбло (*Château de Fontainebleau, 1528*). Пізніше – ще розкішніший Версаль (*Versailles*) Короля-Сонця Людовіка XIV (*Louis XIV, 1638-1715*). А так насправді, то це була резидентура замку і міста в терені – міський спосіб життя перенесено до цих резиденцій. Були поступово редуковані оборонні стіни – в них відпала потреба. Зате Едемський Сад неймовірно розрісся, перетворився на парк. Регулярний парк за французьким зразком чи нерегулярний за більш демократичним англійським. Так замок перетворився у замський палац.

Та повернімося до витоків. З часом зацікавлення мислителів епохи Відродження античною спадщиною повернуло як старі здобутки та ідеї, так і спонукало до їхнього розвитку. І знову повернулося до ідеї секулярного вдосконалення як людини, так і суспільства. Одним із шляхів такого вдосконалення мало стати злагодження характеру людини і гармонізація соціальної структури та відносин через гуманізацію та раціоналізацію обставин проживання людини. Перш за все





це стосувалося проживання людини у штучно створеному нею ж середовищі, яким є місто. Гуманізм, що народився в Італії, стосувався саме міст – це сам дух міст.

Село і далі було віддане на волю природі. Ідеалізація села як натурального середовища проживання людини наступить набагато пізніше, коли людина розчарується в можливості побудови «ідеального міста». Це вже будуть мрії Жан Жака Руссо (*Jean-Jacques Rousseau, 1672-1747*). Пастораль у живописі стане свого роду реплікою раю – бо ж не тогочасне брудне, хаотичне та смердюче місто XVIII ст. Апотеозом такого ідеалізуючого природу та сільський ландшафт візіонерства, яке крім того з прижмуром ока не було таке вже й далеко від кокетства, стали роботи Антуан Ватто (*Jean-Antoine Watteau, 1684-1721*). Тай в нашій культурі такої ідеалізації «того раю» не бракувало – Тарас Шевченко тому запізнілий свідок. Зрештою, як і всі романтики. Однак його щирість, на відміну від інших, справжня.

Щоправда кристалізація ідеї секулярного і позбавленого впливу природи ідеального міста відбувалася поволі. Тільки поступово стала можливою крамольна думка, що принаймні вдосконалитися, якщо не спасти-ся, не дай Боже, можна створивши для людини відповідні їй умови. Сама по собі це ідея, яку Священна Інквізиція явно проочила. Бо ж ідея народилась у самому серці католицького світу в період Кватроченто. Це був час загального духовного та емоційного піднесення. І водночас раціоналізму, який його стримував. Тобто це був час пошуку рівноваги. І геометричні, антропометричні та архітектонічні штудії часто зливалися воедино у пошуку «Божественної пропорції» – бо ж не міг



Господь сотворити світ не заклавши її у нього як ключ – лукаво виправдовувалися її шукачі.

Повернення до античної класики і зміна бачення архітектоніки міста, спроби її активно формувати були тісно пов'язані з осягненням гармонічних пропорцій, зокрема пропорцій людського тіла. Вихідною точкою нового підходу до містобудування стала абсолютно не християнська і єретична максима Протагора (*Πρωταγόρας*, бл. 490 до н. е. – 420 до н. е.) – «людина є мірою всіх речей». Не Бог є мірою. А людина. Почалися пошуки цього ідеального стандарту як золотого правила гармонії, яке давало б математичне обґрунтування поняттям краси та міри. Відштовхувалися від праць Вітрувія, архітектора I ст. до н.е., який першим знайшов зв'язок між пропорціями будівель та людського тіла. Саме він побачив, що людина з розставленими руками та ногами ідеально вписується у коло та квадрат, а центром є пупець людини. Натомість Ченніно Ченніні (*Cennino Cennini*, ост. четв. XIV ст.) за універсальну одиницю пропонував прийняти обличчя людини поділене на три частини. Лоренцо Гіберті (*Lorenzo Ghiberti*, 1381-1455) вдосконалив схему Вітрувія і запропонував збільшити модуль до пропорції 1:9,5. Альберті запропонував ще більш ускладнені модулі – поділив ріст людини на 6 футів, фути на 10 дюймів, а дюйми на 10 мінут. Працювали над цією проблемою і Лука Пачолі (*Fra Luca Bartolomeo de Pacioli*, 1445-1517), який вписував людину у правильні геометричні фігури, і Леонардо да Вінчі (*Leonardo da Vinci*, 1452-1519) – саме його малюнки ми й пам'ятаємо, хоча він тільки продовжив традицію. Як і Вітрувій (*Marcus Vitruvius Pollio*, I ст. до н.е.) він вписав лю-



дину у коло та квадрат. Комбінація з цих двох фігур з допомогою антономазії стає вирішенням і вираженням «квадратури круга».

Знайшовши цю «міру всіх речей» багато хто гадав, що залишився лише один крок до того, щоб створити довкола людини такий світ, який їй повністю відповідатиме. Почали вибудовуватися різного роду утопії, футурології і навіть конкретні плани. Ба більше – в Італії їх навіть почали втілювати в життя. Причому такі проекти упорядковували не лише архітектоніку міста, але і його соціум та мораль.

Перші уроки урбаністики Італія дала Європі не даремно. Вона була ближча до греко-римського спадку. Умови проживання, багато сонця дозволяли більш безпечно співіснувати великим скупченням людей – ультрафіолет виконував гігієнічну функцію запобігаючи поширенню інфекцій. Середземномор'я довго було лідером щодо своєї урбанізованості. І саме там постав феномен міста як такого. У XVI-XVII ст. з 12 міст, які налічували 100 тис. мешканців 8 були середземноморськими – Неаполь, Мілан, Венеція, Лісабон, Рим, Палермо, Мессіна, Севілья. І тільки 4 північно-західні – Париж, Лондон, Амстердам, Антверпен. А у Східній Європі – ні одного. І тільки у 1700р. у список цих міст попадає Відень [5,305]. Більшість міського населення Європи мешкало у маленьких містечках. До таких можна сміливо віднести і всі міста нашої частини Європи.

Італійський архітектор Альберті (*Leone Battista Alberti, 1404-1472*), який став зачинателем науки урбаністики бачив план міста сформований під шнур прямими та перпендикулярами лініями, будинки ж



мали бути однакової висоти і мали однакові портали. Щоправда робиться поступка нездоланній натурі – річці чи рельєфу «Вид міста буде благопристойним, якщо дороги і не прямі, а подібно до річок, плавно повертають то в один, то в інший бік» [6, 301] Наприкінці XV ст. Франческо ді Джорджо (*Francesco di Giorgio Martini, 1439-1501*) у своєму «Трактаті про цивільну та військову архітектуру» («*Trattato dell'architettura*») підтримує цей плуралізм «Вид вулиць змінюється у відповідності з місцем; якщо у місті є пагорб, то вулиці можуть підніматися на нього по спіралі чи косими лініями, або по ж ортоскопічних чи концентричних лініях [6, 302]. План за зразком шахової дошки був успадкований від Гіпподама Мілетського та римського військового табору, який іноді стояв на одному місці протягом десятиліть, як от X легіон під Масадом на Мертвому морі – план його табору з цієї останньої гебрійської фортеці і досі добре проглядається. Суть такого планування у ясності, чіткості ліній та симетрії. Ба, навіть певному аскетизмі.

Якщо у XIII ст. геометрична правильність плану міста була радше винятком, то у XVI це вже абсолютна норма. Ця ідея перекидається і за Альпи – Альбрехт Дюрер (*Albrecht Dürer, 1471-1528*) у своїй праці «Мистецтво укріплення міст» (*Etliche vnderricht, zu befestigung der Stett, Schloß vnd Flecken, bei Hieronymus Andreae, Nürnberg, 1527*) тримається жорсткої прямокутної схеми і з німецькою педантичністю підпорядковує життя міщанина правилам урбаністики. Ідеальне місто постає як чотирикутник, у центрі якого має бути квадратний палац правителя. Між замком та огорожею простір для міста, який поділений на 40 прямокутних



блоків. План нагадує шахову дошку. Вона особливо поширилась у XVI ст. – від Ліми, Панами та Маніли до Замостя, від Ла Валетти (Мальта) через Ліворно і Гаттінару (П'ємонт), Валлорі, Бруаж, Вітрі-де-Франсуа до Нансі.

Причому це не був чистий геометричний пуризм – враховувались і вимоги гігієни – «на віддалених вулицях, яких ми майже не відвідуємо, слід поселити ремісників, які займаються справою, яка доволі погано пахне, як от кожум'як, гарбарів і їм подібних» пише Альберті [6, 303]. Леонардо да Вінчі навіть спланував ідеальне місто на двох поверхах з тим, що тільки на першому поверсі дозволяється рух кінних запрягів та в'ючних тварин, а відповідно і засмічення ними вулиць, що було чималою проблемою, натомість на вищому поверсі пересуватися можна було тільки пішки. Натомість Дюрер розселяє мешканців відповідно до їхніх занять і навіть враховує розу вітрів – квартал ливарників розміщено так, щоб вітер здував дим від їхніх печей геть від міста, з протилежного боку церкву та квартал людей схильних до тихої праці, окремо квартал урядовців [6, 304]. Це була перша спроба зонування території міста.

Так само, як робилися перші спроби зробити місто, окрім всього іншого, ще й комфортним «Місто повинно будуватися не лише для зручності і з огляду на потребу у житлі, але має розташовуватися так, щоб були приємні і гідні місця» пише Альберті. Йому вторить Франческо ді Джорджо – слід будувати «співрозмірні і красиві будівлі, чарівні на вигляд та приємні для мешканців». А причиною цієї приємності є саме співрозмірність міста з пропорціями людського тіла, бо «тіло



людини організоване найкраще з усіх тіл, найбільш досконале і цілком може бути мірою для будь-якої будівлі» [6, 304-305].

Згодом особливого поширення набув радіальний план населених пунктів. Більшість ренесансних архітекторів урбаністів все ж схилилися до радіально-концентричної схеми забудови перед квадратною сіткою. Якщо тільки дозволяв рельєф, то тогочасні урбаністи пропонували будувати місто чи фортецю у формі зірки. Хоча перемога, як бачимо, не була остаточною. Ця схема у формі зірки використовувалася і у Середньовіччі – Ажен, Авінйон, Бонн, Шартр. Привабливість такого планування полягала у добрій обороноздатності міст з таким плануванням – не дивно, що найкращими зразками таких міст є міста-фортеці – Пальманова у Венето (*Palmanova*, 1593, дев'ятикутник вписаний в коло – чи не є це прямиий вплив Платона?) та Кеворден у Голландії (*Keworden*, 1597, семикутник вписаний в коло). Чому коло є слідом Платона в урбаністиці? Тому що саме він порівнював вписане в коло чи багатокутник місто як прообраз досконалого круглого універсуму. І вже зовсім конкретно Дж. Лантері (*Giorgio Lanteri*) наприкінці XVI ст. у своїй праці «Два діалоги про спосіб проектування фортеці» пише: «Так як для Бога не існує ні початку ні кінця, то було б нормально, якщо б і небо точно так само мало форму без початку і кінця, тобто форму кола. Тому я наполягаю на тому, що всі фортеці та поселення, якій найближчі до цієї форми за малюнком своїх стін, є більш доскональними та міцними, ніж ті, які від неї відходять» (6, 307).

Найкращими прикладами втілення таких ідеальних проектів є розбудова Феррари, яка відбулася завдяки



наказу Ерколе д'Есте (*Ercole d'Este, 1471-1505*) (*Бяджо Россеммі, Biagio Rosetti, Palazzo dei Diamanti, Ferrara, 1493*), будівництво П'єнці (*Росселліно*), планування Палацу Дукале в Урбіно (*Palazzo Ducale, Urbino, 1472*) «на кшталт міста» (Лаурана (*Francesco Laurana, 1430-1502*) та Франческо ді Джорджо Мартіні), а також задумане спорудження родом Сфорца і сплановане архітектором Філарете (*Antonio di Pietro Averlino, Averulino, Filarete, 1400-1469*) ідеальне місто Сфорцінда (*Sforzinda*) – місто функціональне, геометрично правильне та пишне. Це багатокутник з шістнадцятьма сторонами, які й творять зірку вписану у коло – вершина досконалості гідна роду Сфорца.

Деякі міста постали в камені і виявилися не настільки ідеальними, як гадали їх творці. Дика людська натура пробивалася поміж регулярно припасованих і витесаних відповідно до Божественної пропорції плит.

Однак були міста, які так і залишилися ідеальними. Це ті, що залишилися на папері – в проектах архітекторів. І в цьому сенсі безсумнівний інтерес викликає зображення ідеального міста в полотні «*Ідеальне місто*» (1480-1490, Урбіно, Національна галерея) пензля чи то Франческо ді Джорно Мартіні чи то Франческо Лаурана – принаймні когось, хто був близький до Двору Урбіно. Посередині великої, покритої всуціль мармуром площі, кругла будівля з колонадою – можливо релігійного чи громадського призначення. Довкола квадратна площа з симетричними, однаковими за масою, однак не однотипними будинками, спланованими з застосуванням «золотого січення» – вони неначе творять певні куліси. Симетричність делікатно порушена тільки церквою в глибині площі, але в ряду інших бу-



динків. Двома осями площі є два восьмикутні фонтани. Однак найцікавішою є повна відсутність зелені – нічого непродуманого, нерационального і свавільного проект не передбачав. Зелень ледь проглядається десь поза межами міста – на горизонті.

Попрацювали над проектами ідеального міста й письменники-утопісти. Як от Штюблін з його «*Евдаемоніумом*» (*Kaspar Stublin, De Eudaemonensium Republica*) чи Кампанелла з «*Містом сонця*» (*Tommaso Giovanni Domenico Campanella, 1568-1639, La Città del Sole*). Найбільшої уваги вони приділяли не стільки самій урбаністиці, хоча і їй теж, скільки укладу життя городян, який витворився в тому і завдяки досконалії урбаністиці ідеального міста. Для них головною метою була не мета естетична, а мета етична.

О диво, але саме естетичної мети досягав Папа Сикст V (*Sikst V PP, 1521-1590*), коли у формі зірки прорубував прямі вулиці в самому Римі – для нього головним були чудесні перспективи, що відкривалися на променах цієї міської зірки – Замок Святого Ангела (*Castel Sant'Angelo*)), п'яцца дель Пополо (*Piazza del Popolo*), фонтан, обеліск, базиліка Санта-Марія Маджоре (*basilica di Santa Maria Maggiore*).

Місто в своїй природі структуроване так само, як і монастир та замок. Посередині щось, що надає сенсу його існуванню, своєрідний сакрамент міста – знову ж монастир з його сакраментом сакраментів, або ж замок правителя з самим владцею, в крайньому випадку сеньйорія чи магістрат з дожем, бургомістром чи мером.

Довкола ратушна площа – теж свого роду секуляризовані монастирські сади, тобто Сади Едемські секу-





ляризовані двічі. Це місця для променадів, які мають бути не замалі і не завеликі, бажано, щоб регулярні, як бачимо – головню без рослинності – як от у проєкті Франческо ді Джорно Мартіні чи то Франческо Лаурана. Площа має особливе значення, вона сплановується наперед. Ще Альберті її ретельно проєктує, рекомендує оточити портиками – все ж Середземномор'я – ширина яких повинна відповідати висоті колон. А Палладіо (*Andrea Palladio, 1508-1580*) трактує площу не просто як ринок чи майданчик перед ратушею, в цивілізованому місті «великі площі облаштовуються для того, щоб народ, який зібрався міг прогулюватися та спілкуватися... виникають переваги, коли у ньому будуть площі, розсіяні по місту, тим більше потрібно, щоб була головна площа, яку можна було б назвати міською площею. Ці головні площі повинні бути настільки великими, наскільки це потрібно для даної кількості громадян, так, щоб вони не виявилися замалими для їх етикету та звичаїв, і точно так само вони не повинні бути завеликими, якщо в місті небагато мешканців, з тим, щоб ці площі не здавалися порожніми» [6, 308]. З огляду на те, що головна площа це свого роду посилення на Сади Едемські, їх відповідно належало прикрашати, добиватися гармонії декору, посередині облаштовувати життєдайне джерело – фонтан. Над гармонізацією площ працювали навіть такі титани, як Мікеланджело (*Michelangelo Buonarroti, 1475–1564*), який реконструював Капітолійську площу (*Piazza del Campidoglio*) у Римі. А яким блискучим місцем для променад є площа Сан Марко (*Piazza San Marco*) у Венеції – правдиві галантні райські кущі у мармурі.

Ще далі шпалери помешкань (у випадку шахової схеми забудови) чи радіальних перспектив та концен-



тричних сегментів між променями зірки (у випадку радіально-концентричної схеми забудови міста). Будинки теж естетизувалися, головню, якщо виходили на головну міську площу, а далі зонувалися за типом використання. Найпрестижніші, ясна річ виходили вікнами на головну площу, а найскромніші межували з міською оборонною стіною. Чим не сакральна аналогія до корпусів з монастирськими келіями?

І нарешті квадрат, багатокутник чи зірка міських мурів – межа між вільним містом та диким загрозливим овидом.

Як бачимо європейське місто є тільки елементом більш розгорнутого ряду. Якщо йти з онтологічного осердя, то можемо прослідкувати такий ряд огортаючих одне одного конструктів:

*-сакрамент (сакральне місце, моці, престол, трон, сеньйорія)*

*-собор, святиня*

*-замок, палац*

*-місто*

*-передмістя*

*-овид*

Ми бачимо багато оболонки, які ховають у собі сакрамент, есенцію цивілізації від стихії природи. Від вітрів природи, дикої звірини та варварства в пелени передмість, міських, замкових та монастирських мурів повивалося щось сокровенне, що є цивілізацією. У цьому сенсі міська цивілізація є винаходом, що постав на певному етапі розвитку цивілізації взагалі. Це не означає, що класичне європейське місто буде формою самоорганізації європейських соціумів завжди. Це



живий організм, що розвивається, вдосконалюється, в чомусь відмирає. І зрештою може навіть зникнути. Нам важливо побачити його як становлення, як спробу самоорганізувати людські спільноти, щоб вони стали і більш ефективними, і більш гуманними. Вдавалося не завжди. Однак спроби тривають далі.

Разом з тим, ми мали змогу переконатися, що постійні спроби покращити характер людських стосунків на різних рівнях, попри те, що тривають далі, на разі не дали якихось революційних результатів. Хоча не можна сказати, що не дали ніяких результатів – людська природа у краще спланованих містах та помешканнях все ж має шанс не проявлятися зі свого гіршого боку.

1. Лосєв А.Ф. *Эстетика Возрождения*, Москва, Мысль, 1982

2. Viarnet Jean-Noel, *Ekstazy kobiece*, Gdansk, Slowo, obraz, terytorja, 2003

3. Сапронов П.А. *Феномен героизма*, Санкт-Петербург, Издательский центр Гуманитарная Академия, 2005

4. Мелори Томас, *Смерть Артура*, Москва, 1974

5. Шоню П'єр, *Цивилізація класическої Європи*, Екатеринбург, У-Фракторія, 2005

6. Делюмо Жан, *Цивилізація Возрождения*, Екатеринбург, У-Фракторія, 2006

Львів, листопад 2008



## ПРОСТОРОВО-ЧАСОВИЙ ЛОКУС МІТОЛОГЕМИ ЄРУСАЛИМУ

*«И все далек Ерусалим...»*

*Федор Сологуб*

У цій розвідці нашим завданням буде вивчення того, як почала створюватися, а головне у-локовуватися/роз-міщуватися у просторі (а почасти і часі) гебрейської та інших культур мітологема Єрусалиму, як сакрального центру гебрейського світу в їх специфічних просторово-часових координатах, як вона прив'язалася до певного топографічного місця.

Водночас ми не можемо упускати з поля зору наявності Єрусалиму і як матеріального об'єкта (міста у фізичному просторі у просторі матеріальної культури), і його наявності в просторах гебрейського сакраму та гебрейської культури. А тому будемо розглядати його місце як у так званому «фізичному чи геометричному просторі», так і у сакральному просторі та просторі «мовної моделі світу». Отож спочатку ми повинні констатувати, що немає якогось одного простору у якому існує один-єдиний Єрусалим, є і Єрусалим як місто-організм, і як матеріальний чи фізичний об'єкт, і як сакральна вартість, і як буттєва одиниця, і як мітологема чи елемент культури. Насправді просторів, у яких розгортається та існує Єрусалим є декілька. А відповідно і «місць улоковування/розміщення» (навіть можливого, поза суб'єктивними підходами) Єрусалиму є



більше ніж одне. Дивним чином, людина може водночас і улокувати/розмістити його в цих різних просторах і водночас бачити його у всіх цих просторах все ж як певну цілість, тобто впізнавати його у всіх цих просторах та пов'язувати з його іпостасями в усіх них. Якщо б ми бачили його тільки у просторі міту і він був для нас тільки мітичним об'єктом, то ми були б цілісними людьми з мітологічним мисленням. Саме такою і була, можливо, древня людина, про яку говорить Леві-Стросс (*Claude Levi-Strauss, 1908*). Якщо б він був для нас тільки духовним, сакральним об'єктом, то ми були б послідовними містиками. Якщо б ми бачили його тільки у фізично/геометричному просторі тільки як топографічний об'єкт, то ми були б послідовними матеріалістами, людьми заземленими чи сцієнтистами. Натомість ситуація не така проста. Єрусалим водночас все ж існує для нас і як певна сакральна та культурна вартість. Тобто, окрім фізико/геометричного простору, він водночас існує і в семантичному просторі так званої «мовної картини світу», яка передувала сцієнтистській фізико/геометричній картині світу, а також, можливо і в інших типах просторів, як-от – сакральному чи буттєвому. Це свідчить про синкретичність нашого бачення. А разом з тим і про синкретичність нашого особистого єства, оскільки для нас- і ми- існуємо в усіх цих просторах.

Отже, з одного боку, ми маємо так званий «фізико-геометричний простір» – поняття вироблене європейським раціоналізмом і остаточно кристалізоване Ньютоном, який розумів простір, як «щось первинне, самодостатнє, незалежне від матерії і не визначуване матеріальними об'єктами, що у ньому перебувають...»



По суті, це є матеріальна порожнеча, ідеальний геометричний простір Ньютонівської класичної фізики, який може наповнюватися фізичними об'єктами, а може і не наповнюватися та бути порожнім не перестаючи при тому певним тільки йому притаманним чином існувати як ця ідеальна безкінечна ємність. Однак попри те, що всі ми привчені класичною фізикою до такого бачення простору, навіть наукові розвідки давно відкинули таке сцієнтистське бачення простору як стабільного вмістилища і згодилися з його релятивністю та прив'язаністю до часу та наповненості матерією. Ба, навіть більше – відійшли від постулатів його безкінечності, вічності та однорідності.

Існувало й інше бачення простору, який мислився як похідний від тих речей, що його творять/наповнюють. І тоді він витворюється самою наявністю, сусідством, стиканням речей, вартостей їх зударом, напливанням один на одного. Такий простір постає як щось похідне, витворюється самою речевістю, сусідством речей, перебуванням їх одна коло одної він вже не є абсолютним, а «чимось відносним, залежним від об'єктів, які перебувають в ньому, і визначається порядком співіснування речей» – і це вже погляд на простір, вироблений Ляйбніцом (*Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716*) (Топоров 1983, 228). Така просторовість континуується як наповненість, через наявність, сусідство (прилягання, розділення, тиск, віддаленість, різнорідність) речей, що в процесі спів-наявності, спільного-наповнювання, наповнення, с-повнення розігрують як «простір», так і «час». Умовно цей простір можна було б назвати «простором спів-наявності».

Ньютонівський простір є певною об'єктивізацією ідеї простору, він не враховує людського аспекту і є



простором класичної фізики та геометрії, тоді як простір Лейбніца «олюднений» людською присутністю, – це простір побачений людиною і відображає так званий «наївний погляд».

Ще далі в цьому напрямку пройшов Гайдеггер (*Martin Heidegger, 1889-1976*), який дав визначення у формі запитання: «Чи простір – це та однорідна, ні в одній з можливих точок не особлива, у всіх напрямках рівноцінна, чуттєво не схоплювана розділеність?...» (Хайдеггер, 1991, 95). Це водночас і запитання, і відповідь. Для Гайдеггера простір не є однорідним ні в якому сенсі, особливо ньютонівському. Первинними є речі, що наповнюють його, які є різними і мають різну вартість. Такий простір має свою внутрішню цілісну організацію, впорядкованість та структуру. Мало того, такий простір є а-суб'єктивним, він не є відображенням простору у словах чи сциєнтистських конструкціях, як це могло б здатися, коли мова заходить про «мовну картину світу/простору», а розгортається/просториться з цих речей сам собою, як саме розгортання/просторення та надавання місця, творення цих місць. Таким чином воно з цих речей творить те, що називається «місцевістю», в якій є місце і на людину. Тобто тут простір є в певному специфічному сенсі «об'єктивним» чи а-суб'єктивним, а не суб'єктивним відображенням у очах людини.

Посилаючись на Гайдеггера, про те, що «речі самі є місцями, а не тільки належать до певного місця» (Хайдеггер, 1991, 98), В.Н.Топоров стверджує, що «не існує такого простору, який був би незалежним від речей...властивість бути річчю є функцією простору» (Топоров, 1983, 234). Однак, якщо для Гайдеггера



ця характеристика є характеристикою, що відображає сутність простору та його, в специфічному сенсі, розгортання/просторення, то для Топорова, це радше або слід архаїчної моделі простору, зафіксованої в мові, та «мовній моделі світу» – «В архаїчній моделі світу простір є оживленим, одухотвореним і якісно різнорідним. Він не є ідеальним, абстрактним, порожнім, не випереджує речі, що його наповнюють, а навпаки, конститується ними. Він завжди заповнений і завжди речевий; поза речами він не існує» (Топоров, 1988, 340). Попри всю позірну подібність, ці дві моделі простору різні. Для Топорова простір справді є одним з визначників «мовної моделі світу». Кожен користувач відповідної мови, чи то вербалізуючи мовлення, чи то у своєму внутрішньому діалозі через здійснення мовного вибору та використання конкретного слова входить саме в таку мовну модель, що детермінує ті конфігурації і структури простору (та часу), що нею о-мовлені, передбачені. Однак водночас ці слова не просто відображають якийсь реально існуючий простір, а саме моделюють його, моделюють навколишню його дійсність, задають певні відношення у рамках «життєвого контексту», в який вони включені. Зазвичай це групи слів, що групуються довкола понять «близько/далеко».

Кожен з нас користується мовою. Мовою написані і трактати Ньютона, і трактати Ляйбніца чи Гайдеггера. І неначе всюди вживаються одні і ті ж слова. Та вони використовуються для задання різних картин світу, а, отже, і простору. Для сциєнтиста у фізичному просторі і у просторі, скажімо, сакральному чи буттєвому ці слова означають зовсім різне. Отож тоді «Мовною моделлю простору (часу...) ми будемо називати інтерпре-





тацію простору (часу...), що міститься у семантиці слів – «носіїв моделі».» (Яковлева, 1994, 13)

Виходячи з попереднього визначення просторів та загальновідомої особливої ролі Єрусалиму в історії людської цивілізації, ми і повинні визначати його «місце» в них, тобто і у «профанному ньютонівському фізико/геометричному просторі» про який ведуть мову сцієнтисти (і історики та археологи, а не лише географи чи топографи), але і у «аксіологізованому сакральному, семантичному просторі, просторі кожної конкретної мови». Мало того, ми повинні не тільки усвідомити, але і прийняти той факт, що один і той самий об'єкт, у цьому випадку – Єрусалим, водночас перебуває у всіх цих просторах, що відображають різні рівні сприйняття світу, чи різні «моделі світу» від «наївного» до «наукового», причому перебуває так би мовити не «об'єктивно» у носіїв різних «картин світу», а, зазвичай, у синкретичній свідомості однієї і тієї ж людини, що носить в собі та поєднує декілька «картин світу», що часом може призводити до роздвоєння особистості, а часом і ні. Причому такий синкретизм притаманний не людям з якимось недорозвиненим мисленням, а власне всім.

Перша згадка про Єрусалим (Рушалімум) є в єгипетських виклинаннях ворожих міст XIX–XVIII ст. до н. е. Під назвою Урусалім місто згадується у Ель-Амарнських рукописах XIV ст. до н. е., а в формі Урсалімум фігурує в анналах Санхеріва (кінець VIII ст. до н. е.). В Біблії (івритський текст) прийнято написання *ירושלם*, потім оголосоване *ירושלם*; у відповідності з написанням *ירושלים*, що зустрічається тільки



чотири рази; в арамейських частинах Біблії прийнято написання  $\text{לְשׁוֹלַם}$  оголосоване як  $\text{לְשׁוֹלַם}$ . Грецька назва Ієрусоліма асоціюється з святістю міста (гр. ієрос – святий).

Очевидно первинно назва міста звучала як Ірушалем (іарах – «закладати» и шалім, чи шулману – західносемітське божество, яке було, очевидно, покровителем міста). В мідрашах назва міста як правило пов'язується з словом «шалом» (мир).

Назва Шалем, під якою місто згадується у книзі Буття (14:18), означає ханаанський Єрусалим до завоювання країни ізраїльтянами. Ця ж назва (на івриті – цілісний, єдиний, об'єднуючий) в Псалмах (76:3), можливо, пов'язано з стратегічним завданням Давида. Єрусалим також називається у Біблії Ієвус – від назви племені ієвуситів, які володіли містом до євреїв. Під назвою Сіон (Ціон), значення якого невідоме (можливо цитаделі чи укріплення на горі), в Біблії (II Сам. 5:7; I Хр. 11:5) первинно розумілася тільки фортеця міста ієвуситів, Яка після завоювання міста Давидом була перейменована на Ір Давид (місто Давида).

Назва Елія Капітоліна (*Καπετωλίνα, Elia Capitolina*) - на честь імператора Публія Елія Адріана і Капітолійської тріади (Юпітер, Юнона і Мінерва) — було дано місту, побудованому римлянами у 135 р. н. е. на місті єврейського Єрусалиму за наказом Адріана. Мусульмани, спочатку називали Єрусалим Ілія, потім почали називати його Мадіна Байт ал-Макдіс (місто Храма), потім — просто Байт ал-Макдіс (Храм); з X ст. в арабській мові за містом закріплюється запозичена з іврити назва Урушалім з епітетом ал-Кудс (святість, святий — Байт ал-Кудс чи Мадіна ал-Кудс, тобто святий Храм чи Святе місто).



Пророки і – пізніше – єврейські поети дали Єрусалиму масу епітетів, що виражали їх захват, любов та велику повагу до міста – «Святе місто», «місто Бога», «місто справедливості», «вірна столиця», «місто світу», «прекрасне місто», «Аріель» («Божеественний лев») і просто «*Місто*».

Отже, з одного боку, маємо «позитивістські наукові трактати» про «місце» та поєднане з ним розгортання, тобто «історію» виникнення та розвитку матеріального об'єкта – міста Єрусалиму, його географію, топологію, гідрологію. А з іншого, трактати про «місце» та «історію» Єрусалиму як мітологема, поняття, цінності, сакрального об'єкта в семантичному, буттєвому, сакральному просторі та часі. Причому в одному з них він може то з'являтися, то зникати, тоді як в іншому існувати перманентно. В якомусь одному з них він є чи навіть його наявність сягає апогею, тоді як в іншому його або ще немає, або вже немає. Матеріального міста Єрусалим, ще немає, або на його місці стоїть поганський Ірушалаем, Урусалім чи Урсалімму, але в Синайській пустелі жменя блукальців вже вибудовує елементи монотеїзму, які ще не знайшли своєї прив'язки до цього місця, ще не перенесена skinія до цього міста і не побудовано Храму, однак в якихось елементах ця мітологема, а водночас і «блукаюче місце» – skinія (שכנא - мішкан, переносне святилище Бога, яке ізраїльтяни збудували за вказівкою Бога блукаючи по пустині після їх виходу з Єгипту), яку ті блукальці носять зі собою вже існує і матеріально (якщо так можна сказати), і сакрально, і мітологічно. Разом з тим, коли вдруге було зруйновано Храм, і не залишилося нічого від skinії, домівки Бога, «місце» все ж залишилося у



сакральному просторі, ба, навіть більше – воно стало очевиднішим, вагомішим, більшим, а навіть в певному сенсі ближчим, хоча на його топографічному місці вже стояла поганська Елія Капітоліна. Принаймні для деяких містиків саме руйнування матеріального Єрусалиму наблизило Єрусалим сакральний. Це потім на свій спосіб підтвердили кабалісти, які на основі того, що закінчення власної назви міста стоїть у двойні, зробили висновок, що існує два Єрусалими – земний та небесний. Один з них є у просторі профанному, земному тоді як інший в просторі сакральному, небесному. І тут ми бачимо діаметрально різні розуміння визначників далеко/близько, існує/неіснує у різних просторах. Для гебреїв з часу його завоювання Давидом, бл. 1005-965 до н. е), Єрусалим не тільки стає місцем Храму – домом Божим, але і місцем перебування дому Давидового, місцем, де правлять праведні царі і місцем, що гарантує вічність династії дому Давидового та місцем здійснення обіцянок даних йому Богом (І Ц.8). Тобто тут здійснюється і прив'язка цього особливого місця, бо ж простір не є однорідним і рівноцінним у сенсі сакральному, і до справ дому Давидового, які перекидають місток між сакральним простором Бога та профанним світом реальних речей. Зрештою такими містками, що єднують сакральний та профанний простір були ледь не всі тогочасні правителі, як от, наприклад, фараони чи месопотамські царі. Тому в той час для віруючих стан реального Єрусалиму, його благочестя та ритуальна чистота були дуже болючим місцем. Не можна було ніяк його осквернити, це особливе місце готувалося до приходу Месії, що мав втілити вінець благочестя на цій землі. Якщо в топографічному



сенсі Єрусалим після руйнування Другого храму перестає існувати, то для містиків він стає ближчим і в сенсі просторовому, і особливо в сенсі часовому. Мало того, просторова, особливо в сакральному просторі, орієнтація на нього посилюється, хоча це знаходить свій вираз і у географічній, скажімо, орієнтованості гебрейства – ну от хоча б у формі постійного звертання до нього в часі творення молитви. Аггада (אגדה, чи Хаггада, חגגה, «переказ» частина Усного Закону, що не входить в Галаху- הלכה, халаха – нормативну частину юдаїзму), говорить про Єрусалим, як про першу точку світу, його вісь. Є версії згідно з якими Адам був сотворений із землі, взятої в тому місці, де потім було побудовано Храм (івр. מִקְדָּשׁ הַבְּרִית, Бейт а-Мікдаш, тобто «Дім Святости»; івр. מִקְדָּשׁ מִקְדָּשׁ, Мікдаш) ПдрЕ.12, Бит.Р. 14:8, Гл., Наз.7:2, 566), згідно з іншою – Сіон, Храмова гора (авр. הַר הַבַּיִת, Хар а-Баїт) був ядром всесвіту (Іома 546), ще інші версії твердять, що саме в це місце він був вигнаний з Едему (גן עדן, Ган Еден) – Едемського саду, а тому, очевидно саме тут він ( з ним і людство) в нього мав би і повернутися, якщо притримуватися моделі симетричності розвитку світу. Отож з одного боку ми маємо – Єрусалим як «блудницю... житло вбивць» в Ісайї (אֵשׁ יְהוָה, Іеша'яху, 733-700 рр. до н. е.) до пізнього агадичного міту про те, що Господь поклявся: «Не ввійду Я в Єрусалим Горній, поки не ввійду в Єрусалим земний» (Та'ан., 5а). А апокаліптичні джерела навіть стверджують, що в майбутньому Храм небесний та Горній Єрусалим опустяться на землю, на місце Храму земного та тлінного Єрусалиму (1 Енох 90:28-29, Барух 4:3). Ця дивна діалектика «заперечення заперечення» – «Єрусалим зруйнований, але він все



ближчий» особливо активно почала працювати з появою християнства (хоча не тільки в ньому, але і в передхристиянському юдаїзмі, та власне юдаїзмі), яке так парадоксально максимально наблизило Єрусалим до кожного з вірних. І звичайно ж значно зросла роль саме Єрусалиму Горнього, що вічно перебуває в сакральному просторі. Однак це не є кінцева мета людини через воскресіння після смерті, прагнення досягнути Горній Єрусалим чи Рай вона хоче повернути собі первісну єдність з Богом. Якщо для царів важливим було закріплення з цим містом та місцем чи то своєї юрисдикції чи правоти як праведних, від Бога даних правителів, то для віруючих метою було саме таке воскресіння, яке, на їх думку, могло здійснитися тільки в цьому місці – місці вигнання та можливому місці Страшного Суду та прощення. Тому вони трактували його як своєрідний отвір, що сполучав різні простори – земний та небесний, вісь, довкола якої в свої різні виміри розпросторилися простір сакральний та профанний. І разом з тим, це отвір, що сполучає сьогодення з майбутнім, профанний час на землі та сакральну вічність після приходу Месії (מָשִׁיחַ, машіах, буквально «помазаник», в релігійних уявленнях юдаїзму ідеальний цар, потомок Давида, котрий буде посланий Богом, щоб здійснити спасіння народу Ізраїлю). Загальновідомо, що для юдаїзму просторова, топографічна проблематика неістотна порівняно з часовою. Самою суттю його, як і християнства, є очікування, однак у цьому пункті, точці дотику сакрального та профанного просторів, стикаються і сакральний/майбутній та профанний / сьогоднішній часи – а отже, сходяться воедино два ці істотні визначники людського буття. Згідно з гебрей-



ською традицією тематика воскресіння із мертвих не зовсім зрозуміла і дискусійна, однак мова йде про буквально воскресіння із мертвих, причому праведники особливо прагнули бути похороненими в землі Ізраїлю, ближче до Єрусалиму. В рабинічній літературі є ціла проблематика, що займається метаісторичним місцем воскресіння із мертвих. Дехто гадає, що це мета світу, остання ланка есхатону (долі світу), що вже входить і в світ майбутній. Натомість інші гадають, що воскресіння тільки передує майбутньому світу. Для Єзекиїла (זְכַרְיָהוּ, VI ст. до н.е.) воскресіння буде всієї людини у всій її тілесності і майбутній світ постане на тій самій землі, в тому ж матеріальному світі, і Горній Єрусалим зійде на землю, про те ж говорить і Десята глава мішнайського трактату «Санхедрін»: «і народ твій...навіки унаслідує землю». Для Маймоніда (Maimonides, Моше бен Маймон, מֹשֶׁה בֶּן-מִימּוֹן, Рамбам, 1135-1204) – це тільки воскресіння душ і тоді вони перебуватимуть тільки в сакральному просторі Горнього Єрусалиму.

Але і у християнстві ставлення до матеріального Єрусалиму в аксіологічній системі його віровчення було різним – від його заперечення у ранніх християн, які вважали справжнім Єрусалимом власне Церкву, в якій здійсняться всі пророцтва щодо нового Єрусалиму, тобто вважали себе наслідниками тільки Єрусалиму Горнього, до відвойовування Гробу Господнього та визнання за ним статусу центру світу. Що і втілював імператор Костянтин (*Flavius Valerius Aurelius Constantinus*, 288? – 337), вибудувавши коло Гробу Господнього Новий Єрусалим.

Однак усвідомлення наявності та цілісності простору у різні епохи було різним. Ба навіть більше –



можна стверджувати, що в певному сенсі сам простір, як роз-простирання/просторення та надавання місця, віддалення речей чи їх наближення ще лише конституювався, якщо слідувати за Гайдеггером. Тобто, щоб простір конституювався, потрібне було людське зусилля та відкритість речей до людини. І навіть не в онтологічному, але і у семантичному світі ідея простору не була наявною одразу, а вироблялася, людина неначе намацувала «місця», «ходи», «тунелі», потім фіксувала їх у словах, їх реляціях. В. Н. Топоров прослідковує, як розвивалася ідея простору, її динаміку, що полягає у «збиранні», «обживанні» простору, «його освоєнні»: «Тоді на початку творіння простір був розпростертий, роз-киданий всюди (рівень Творця у чистому вигляді). Але через світ речей та людину (наступний рівень творця речей) простір збирається як ієрархізована структура співвідпорядкованих йому сенсів. Для цієї епохи замість безперервності і суцільної гомогенності простору реконструюється уявлення про різнорідний і так би мовити «корпускулярний» простір з різною вартістю (значенням) його частин» (Топоров, 1983,242). Істотним є те, що людина описує вже обжитий нею, олюднений простір, що і відображається у антропоморфному описі вселенського простору: матір-земля, світ як члени божого тіла з одного боку, а з іншого - підніжжя гори, гірський кряж, гирло ріки, горловина (Топоров,1983,244). Тобто простір антропоморфізується, а це означає, що простір довкола людини, а, по суті, це її універсум збирається довкола неї, як члени її тіла.

Отож улокуванню Єрусалиму в просторах гебрейського універсуму передувало саме збирання просто-





рів людиною як такою, що скупчує і збирає довкола себе речі як місця і тим творить простір. Цей період пройшли (а де-не-де ще і досі проходять) не тільки гебреї, а і все людство. Це ще не ньютонівський фізико/геометричний простір, а радше сама сутність простору, що зафіксувалася у просторі міту, просторі сакруму. Інструментом для його розвідування/зондування є інтуїція пророцтва, дар відкривати речей (а, відповідно, і «місць-речей», «місцевостей») та мова. У цьому випадку це іврит, що закріпив увесь цей зібраний простір гебрейського сакруму в собі у вигляді мовної моделі світу, а отже, і специфічного простору гебреїв. Цей простір має свою специфічну топоніміку, яка зовсім не повинна відповідати топоніміці інших мов. Матеріальні сліди цього зафіксувалися, звичайно ж, у івриті та очевидно Торі, де ми їх і повинні шукати.

Ми можемо говорити, що перед завоюванням Єрусалиму гебреями на цьому місці існувало поганське ієвуситське місто Ієвус чи Урусалім. Однак чи був це той самий Єрусалим у сенсі сакрального центру чи світової осі, яким він постав після перенесення скинії до поганського Урусаліму? Очевидно, що ні. Тоді невже не існувало цього сакрального центру взагалі? Для архаїчних епох це річ неможлива. Звичайно, такий сакральний центр світобудови існував, однак в інших просторах та формах. З самого початку, очевидно, це сакральне місце слід якось пов'язати із місцем-місць – Тим, Хто обіймає всі місця, Творцем. Однак Він сотворив світ і у ньому визначив місце для людини, це мало бути її «властиве, правильне місце» – Сад Едемський, де вона була б єдності з Творцем. Однак після гріхопадіння це властиве місце було втрачене. І з того часу по-



чинається людська історія з вічними блуканнями людини по землі – освоєнні нею простору профанно-топографічного та пошуком шляху до єдності з Богом через пізнання істин віри, тобто способів правильного служіння Йому. Починається пошук правильного життя, правильної віри, що тоді означало – служіння Богу. Починається пошук того первинного пра-місця, де все «правильно», де ще Бог нас любить і ми перебуватимемо в Ньому. Тобто мова йде про повернення первинного стану невинності та блаженства перебування у Бозі. Досягнути цього стану можна було на певному шляху, що поступово конкретизувався у формах культу та локалізувався у сакральному просторі юдаїзму. Тільки потім це «місце-шлях», що веде до Бога, все більше локалізувалося щоб потім закріпитися за Єрусалимом. Його як місце та місто вибудовували й оберігали гебреї протягом усього свого етногенезу, ще до того часу, як вони прибули до Ханаану. Він існував у семантичному світі гебрейської цивілізації як певне очікуване місце контакту з Богом. І тільки з часом локалізувалося, як місце здійснення акеди, принесення в жертву Ісаака на горі Морія, що є в Єрусалимі, на якій Соломон побудував Храм. Щонайперше, це є «правильне» місце служіння Богові. І тільки потім воно вже обіцяється гебреям у їх володіння, бо саме тут Бог хоче «поставити ...своє ім'я» (Втор.12.5 чи Диварім 12.5). І тут прямо говориться вже про певне місце, яке ще не освоєне, не назване Ним, однак вже про нього мовиться як про місце, «яке вибере Господь... щоб там перебувало його ім'я» (Втор.12.4-14 чи Диварім 12.4-14). Тут це місце вже локалізовано за річкою Йордан. І це є чи не перша прив'язка топографічна. Однак не



тільки, це місце ледь не знову ж видає себе як Рай на землі. Для опису використовуються не стільки географічні визначники, скільки аксіологічні. Саму суть місця визначає той стан досконалого служіння Богу, що трансформується у благоденство Його народу – «і їстимете там перед Господом, Богом вашим, і радітимете ви самі й ваші сім'ї кожним здобутком ваших рук, яким Господь, Бог ваш, благословить вас.» Це місце «спочинку й насліддя, що Господь, Бог твій, дає вам... Він забезпечить вам мир із боку всіх довколишніх ваших ворогів, і ви житимете безпечно»(Втор.12.7-10 чи Диварім 12.7-10). Ми бачимо, як у цьому «втаємниченому» просторі гебрейського сакруму та пророцтва шукався, збирався, вибудовувався по елементах, по каменю Єрусалим, спочатку як сакральне місце, як певне місце безпеки, достатку та істинного служіння, тобто згоди з Богом. І тільки потім воно почало якось корелювати в профанному просторі спочатку із якимось невизначеним місцем, потім Зайорданням і тільки потім, після завоювання царем Давидом міста ієвуситів Ієвусу – з Урусалімму. Звичайно, можна казати, що закріплення за горою Морія акту акеди (אֶדְיָה; «зв'язування», точніше, акедат Іцхак, «зв'язування Ісаака»), принесення Ісаака в жертву Богу Авраамом), і тим самим ідеологічного оправдання утвердження центру культу в цьому місці та місті сталося в епоху Другого храму. Однак важливо зрозуміти, що таке місце намацувалося, шукалося у сакральному просторі гебреїв та П'ятикнижжі Мойсея задовго до того. Однак вже простір П'ятикнижжя є синкретичним – це і географічний простір, як він тоді розумівся, і простір сакральний. Місце служіння Богів було радше



в просторі сакральному, ніж у географічному. І коли мовилося про це місце, на противагу іншим, радше малося на увазі слугування саме цьому Богові, і саме так а не інакше, а не так і там, де слугувалося іншим богам. Тому це місце є місцем «правильним», тоді як інші такими не є. Топографічна прив'язка, безсумнівно, є вторинною щодо аксіологічної, і локалізувалася у певному «правильному місці», місці, де реалізується якась сакральна вартість, де вона сягає апогею через протиставлення до «місць неправильних», які не те що не є цінними, а, навпаки, шкідливими як для людини, так і для її служінню Богові. Така диференціація місць на «правильні» та «неправильні» відображає саму сутність простору, а не є тільки його оцінковим відображенням у очах людини. Ми вже говорили, що сам простір породжується речами, які його в специфічному сенсі роз-простирають/просторять. Що він, відповідно, є неоднорідним і нерівноцінним, бо ж різні в своїй сутності «місця-речі» його творять. Одне місце-річ (наприклад гора, ріка, скеля) є «правильним», бо відповідає Божественній волі, бо саме тут Він заповів служити Йому, натомість інше ні, бо у світ ще при гріхопадінні була внесена скверна. Тому для тогочасного мислителя чи пророка найважливішим був пошук цього «правильного служіння Богу», яке обов'язково було прив'язане до певного пошуку властивого місця. Жоден культ не обійшов цей свій дуже важливий момент. Тому і досі для здійснення таїнств, творення молитов вибираються певні місця, де і будують собори, синагоги, мечеті. І не можна вважати це пережитком чи забобоном, бо пошук такого властивого місця однозначно відповідає самій різновартісній сутності



простору. У цій просторовій прив'язці до конкретного місця здійснення таїнства зафіксоване первинне людське ще не засмічене наступними нашарування розуміння простору та його відкритості для людини. Тоді вона ще його тільки намацувала. Може не так багато, в теперішньому розумінні тогочасна людина його освоїла/обжила, однак вона була відкрита на таке освоєння того простору. І розуміла його сутність, його різнорідність та його різновартісність.

1.Топоров В. Н. *Пространство и текст // Текст: семантика і структура.* М.,1983

2.Хайдеггер М. *Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века.* М., 1991.

3.Яковлева Е. С. *Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия).* М., 1994.

4.Та'ан – Та'аніт , книга талмудичної літератури.

5.Барух – Книга Баруха (Варуха) , апокриф.

6.ПорЕ – Піркей де-раббі Елі'езер, мідраш.

7.Бит – Аггадат Брешіт, мідраш

8.ТІ – Талмуд Іерушалмі, книга талмудичної літератури.

9.Наз – Назір, книга талмудичної літератури.

10.Юма – Юма, книга талмудичної літератури.

Львів, 1997



## МАСОНСТВО ЯК БУДУВАННЯ ХРАМІВ ТА ЛЮДИНИ

*«досягнення зміненого стану свідомості стає метою, а не засобом»*

*Великий Шейх суфіїв Ідріс Шах, Idries Abutahir Shah, Idris Shah, né Sayyid Idris al-Hashimi(1)*

Для проникливих спостерігачів тісний зв'язок між «будуванням» та «проживанням», чи архітектонічним вистроєм жител, чи структурою людських поселень і внутрішньою структурою людей, в яких вони мешкають, чи соціальною структурою громад, які їх населяють, був очевидним давно. Причому очевидним було й те, що цей вплив не є одностороннім – вистрій житла та структура поселення впливає на людину і соціум, а з іншого боку певна людина і конкретний соціум зводять саме таке житло і будують саме такого типу поселення.

Так само впродовж століть не припинялися спроби втрутитися у вищезгадані взаємини. Чи то «виховавши досконалішу людину», яка, своєю чергою, зводила б вигідне і красиве помешкання і, таким чином, закріпила б репродукцію цієї «досконалішої людини». Чи створила настільки структуроване суспільство, яке б не лише «виховувало досконалу людину», але й створювало структурні умови для її репродукції – досконалі міста як соціальні організми та архітектурні комплекси. Серед будівничих людських жител не бракувало й спроб підійти до завдання «покращення



роду людського» і зі зворотного боку – покращуючи мистецтво зведення будівель та міст, а у кінцевому результаті – покращуючи облаштування цілих країн та землі в цілому.

Такими проектами можна вважати великі релігійні революції. Бо ж кожне з великих релігійних послань обов'язковим елементом має в собі «виправлення» чи «вдосконалення» людини та соціуму. Але при цьому, зазвичай, не забувається й більш прикладний аспект створення прийнятніших умов проживання для цих людей та суспільств. Тобто обумовлюються виключно побутові регуляції, які стосуються прикладних питань санітарії, харчування, співжиття, будівництва.

Ба більше – кожна велика релігійна революція відчувала свій зв'язок з будуванням як будуванням (створенням) чи відбудовою «праведної/правильної» людини. Чому я вживаю слово «революція»? Та тому, що я просто повертаюся до первинного його значення, яке означало зовсім не «перелом» та «заперечення» всього, що було до неї. Ре-волюція у пізній латинській версії – *revolutio* – означає «поворот», «повернення» до чогось попереднього. А що є таким «попереднім людини» для більшості релігій, як не стан «первісної, ще досконалої, невинної» людини, «людини до гріхопадіння» – Адама?

Тому великі релігійні революції насправді прагнуть ре-конструювати цю «невинну», а отже «досконалу» людину. Але ре-конструювання, попри попереднє «ре», насправді, в реальних умовах після гріхопадіння та викривлення первісної досконалої природи людини, є все ж «конструюванням», тобто «будівництвом». Людину потрібно навчати, що німецькою мовою означає



не що інше, як «будування» – *Ausbildung* – будування людини.

Яскравою ілюстрацією пов'язаності «будування» та «виховання» як виховання людини, є історія поставання та розвитку такого специфічного духовно-супільного руху, як *вільне масонство* (фр. *franc-maçon*, старофранцузькою *masson*, англ. *freemason*), *рух вільних мулярів*. Вже сама назва заставляє задуматися – бо ж дійсно, що спільного може бути між мулярами, які зводять реальні будівлі, та вихованням людини, досягненням якихось філософських чи духовних істин, на що претендують сучасні вільні мулярі, чи між укладанням цегли та розбудовою і навіть створенням новочасних суспільств? Якимось доволі кумедно для людини непосвяченої виглядають серйозні люди на рівні, скажімо, американських президентів – як от Джордж Вашингтон, який у масонському фартушку закладає кутній камінь під Капітолій, а по суті – під США.

Насправді ж «кутній камінь» закладався задовго до того. І радше всього навіть на Старому континенті – не у Європі, про що пише більшість поверхових джерел, які висвітлюють історію вільного масонства. Як правило ці джерела зводять історично зафіксовану історію масонства до того, коли в Англії у XVII ст. об'єдналися ложі «Корона» (*Crown Lodge*), «Яблуня» (*Apple-tree Lodge*), «Бокал та Виноград» (*Rimmer and Grapes Lodge*) та «Гусак і Пательня» (*Goose and Gridiron Lodge*) (ці ложі носили назви таверн, де вони збиралися), і було створено «Велику ложу Лондона» (*Grand Lodge of London*), обрано першого великого майстра та великих наглядачів об'єднаної ложі. 1717р. у таверні «Гусак і Пательня» (*The Goose and Gridiron*





*Lodge Ale-house in St. Paul's Church yard*) відбувся перший спільний банкет франкмасонів.

Натомість ті духовні здвиги, які передували виникненню руху вільних мулярів епохи Просвітництва, відносяться або до мітології, як от вплив тамплієрів, чи до непідтверджених домислів, як от зв'язок спекулятивних лож, що вже безпосередньо не займалися будівельними роботами, з оперативними ложами чи гільдіями реальних мулярів, які зводили в першу чергу готичні собори. Так само упускається і зв'язок спекулятивного масонства XVII ст. з попередніми духовними пошуками, що існували як у попередні епохи, так і далеко не лише поза Британськими островами, але й поза Європою взагалі.

Якщо відкинути генеалогію та глибоко закорінену в історію розвитку людської думки метафізику вільних мулярів, то ложі насправді виглядатимуть у кращому випадку закритим елітарним клубом чи таємною організацією змовників. І тоді годі зрозуміти, а чому ж чисельна та розгалужена по цілому світу організація, яка хоче покращити людину і, очевидно, світ, організація до якої входять короновані особи та президенти, філософи та вчені, називається корпорацією мулярів? А результати більш широких досліджень, дають зовсім інші результати, які й пояснюють, чому ж все-таки ця дивна корпорація вільних і не останніх в цьому світі людей називається братством вільних мулярів. Тому без глибокого історичного екскурсу та екскурсу у історію розвитку людської думки ми не обійдемося.

Навіть, якщо ми пробуватимемо обмежитися історією франкмасонів на Британських островах, то не зможемо не згадати першого «короля всіх англійців» Ательстана (*Athelstan, Æðelstān, 895-939*). Ательстан,



як стверджує масонська традиція, був великим прихильником Ремесла, як називають теперішні спекулятивні масони своє мистецтво. Щоправда в давніх документах, як от рукописи «*Regius*» (чи рукопис «*Halliwel*») 1390р., «*MS Cooke*» 1450р., а також рукописи «*Lansdowne*», найстарший з 1590р., говорять про його любов до ремесла мурувати. При ньому вперше в Англії у місті Йорку (*York Assembly*, 926) було створено статут гільдії мулярів. Однак так і не зрозуміло, чому аж король мав стати протектором цієї гільдії ремісників? Що в ній було такого особливого? І чому саме під час його правління появились якісь парамасонські товариства на островах? Звернімо увагу на те, що король Ательстан правив у епоху найбільшої експансії ісламу на Європейський континент у VII-VIII ст. Молодий енергійний іслам блискавично поширився на весь Близький Схід, Північну Африку, Піреней, навіть південь Франції. І тільки у битві при Пуатьє у 732р. король Карл Мартелл (*Carolus Martellus*, 686-688/741) призупинив процес повної ісламізації Європи. Проте панування маврів у Іспанії продовжувалося і сягнуло розквіту у X ст., коли в Англії правив саме Ательстан. Військо зупинили. Однак ідеї та майстерність, в тому числі й майстерність зводити чудесні будівлі – ні. А йдеться щонайперше про одне з відгалужень ісламу, який саме тоді був дуже динамічним – *суфізм*.

Про які ж саме ідеї, що могли прийти з ісламу ми ведемо мову? Бо власне про іслам у офіційній і вже дещо привідкритій метафізиці масонів нічого не говориться, радше йдеться про юдейські впливи.

«Та у масонів все ж існує доволі туманна традиція щодо мусульманського походження їхнього ремесла. «*Словник дат*» Гайдна (2, ст. 347) наводить слова ма-



сонських істориків щодо цього питання: «...говорять, що архітектори-мусульмани з африканського узбережжя завезли його в Іспанію на початку IX ст.» (3).

Однак «задовго до» та «водночас із» християнськими лицарськими орденами, «задовго до» та «водночас із» християнськими монаршими орденами на Сході вже існували духовні ордени суфіїв-монахів і мистиків: *Бекташі, Кадирія, Кубравія, Меблеві, Накишбанді, Німатуллахі, Ріфайя, Сенусійя, Сухравадія, Тіджанія, Чішті, Шаділійя, Ясавійя*.

Цікаво, що шлях вдосконалення суфійського дервіша, сходин шляху суфія мав кілька рівнів (масони сказали б – градусів):

«*шаріат*» (правильний шлях) – збирання Боже-ствених заповітів та ісламських законів;

«*тарікат*» (шлях, вказаний Всевишнім Аллахом) – послушництво у ролі «*мюріда*» (буквально «сила волі», «самоповага», а переносно «учень») при істинному суфійському *шейху* («вчитель, що має знання»);

«*маріфат*» (знання) – пізнання Бога не розумом, а серцем;

«*хакікат*» (істина) – повне пізнання істини.

В одному версеті Хаджі Ахмада Ясаві (*Khawaja Ahmad Yasavi, Qozha Ahmet Yassauı, 1103-1166/67*) говорить:

*«Хто поступає згідно з шаріатом, Хто егоїзму збувшись йде до тарікату, Душею й серцем лине в маріфат, Лиш той пізнає таємниці хакікат».*

Причому, якщо шаріат є «профаним рівнем» (у масонській термінології), який доступний і обов'язковий для кожного мусульманина, тобто звичайної посполитої людини, то три наступні «тарікат», «маріфат», «хакікат» – це вже сходини втаємничених і практикуючих



суфіїв. І тут не можна не пригадати аналогію до трьох основних градусів втаємничення та вдосконалення спекулятивного масонства «учня», «підмайстра» та «майстра». Сер Річард Бартон (*Richard Francis Burton, 1821-1890*) – британський дослідник Сходу, дипломат та масон сказав, що «східним батьком масонства був суфізм» (4, т. 1, ст. 286). Цієї ж тези притримується і сучасний дослідник та практик суфізму Ідріс Шах щодо – містичної появи якогось премасонства в Англії в часи саксонського короля Ательстана (894-939), який розвинув тісніші стосунки Англії з іншими країнами Європи. «Він жив майже водночас із знаменитим еспанським суфієм Ібн Масаррою (*Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd Allah b. Masarra b. Najih al-Jabali, 883-931*), школа якого мала величезний та тривалий вплив на західну думку. В тому ж столітті жив та навчав суфій Зу-н-Нун-Місрі (*Zu-n Nun Misri*), якого вважають засновником ордена дервішів-будівничих. Вважається, що Зу-н-Нун, якого шанують всі суфії, був родом із Нубії (тобто був «чорним»). У зв'язку з цим, школа дервішів-вуглярів, яку ми пов'язуємо з «Карбонарі», використовувала такі слова, як (*feh*) «чорний» і «знання, розуміння» (*feh*). Через колір ґрунту Єгипет у переносному сенсі слова називали «чорним». Багато хто вважає, що «Чорна Магія» – це не що інше, як «Єгипетська Магія», чи «Мистецтво розуміння»... Середньовічна література переповнена прикладами того, як плуталися поняття Чорної Магії, алхімії та єгипетських таємниць. Це нерозуміння і далі зберігається тільки тому, що чужинці не знають про подібність арабських слів «чорний» та «мудрий». Зв'язок між Чорною Магією, алхімією та Розенкрейцерами (ще одними попередниками сучасного спекулятивного



масонства, про яких мова йтиме далі – авт.) знічувала багатьох дослідників, більшість з яких гадали, що європейці середньовіччя вивчали ці речі з огляду на загальне легковірство і бажання розкрити якісь таємниці та знайти потаємне вчення» (3).

Ще одна особливість єднає масонство та духовний орден суфіїв. Суфії строго дотримуються заповіту Мугаммада (571р.) шанувати всіх *Людей Книги*, тобто послідовників *Старого Заповіту*. «Суфії – це давнє духовне братство, походження якого ніхто ніколи так і не встановив, і не датував. Не дивлячись на те, що суфіїв помилково вважають мусульманською сектою, їх можна зустріти у будь-якій релігії, і у цьому вони подібні на «Вільних Мулярів», які в залежності від конкретної ситуації, можуть покласти перед собою в ложі Біблію, Коран чи Тору. Вони називають іслам «оболонкою» суфізму тільки тому, що вважають суфізм таємним вченням всіх релігій» – пише Ідріс Шах (3).

«Суфізм набув східного відтінку, оскільки він довгий час існував у рамках ісламу, але справжнього суфія можна знайти і на Заході, і на Сході, він може бути генералом, селянином, негоціантом, адвокатом, шкільним учителем, домашньою господинею і взагалі ким завгодно. «Бути в світі, але не від світу сього», бути вільним від честолюбства, жадоби, інтелектуальної зверхності, сліпої покори звичаям чи благоговійного страху перед високими начальниками – ось ідеал суфія» (3). І вільного муляра (в ідеалі) – додамо ми.

Але іслам (та суфізм зокрема) були лише провідниками якихось більш давніх знань. Провідником надзвичайно потужним. При цьому іслам, звичайно ж, розвивав як філософське тлумачення цих знань, так і їхні практики – практики суфізму. Якщо суфізм дійсно



був провідником і інспіратором певного типу думання, то це, поза всяким сумнівом, був містичний спосіб осягнення важливих для людини істин. Причому це осягнення стосувалося як містичного о-смислення світу та свого місця у ньому, так і певних містичних практик, які сприяли цьому о-смисленню, і яких у суфізмі більш ніж достатньо. А з іншого боку – це була лише одна зі складових генеалогії спекулятивного вільного мулярства як філософії та практики побудови досконалої людини. Один зі струменів, що в нього влився. Могли, та зрештою напевно були й інші духовні рухи, які привнесли свої, зовсім інші за своєю природою внески у мулярське мистецтво сьогодення.

Деякі дослідники масонства шукали корені вільного мулярства у класичній греко-римській традиції. Робилася спроба виводити генеалогію франкмасонства і з оперативного масонства «мулярів з озера Комо (*Lago di Como*)». Вони вважали, що в останні століття існування Римської імперії саме в цьому районі існувала певна школа архітекторів, які були втаємничені в якісь таїнства та секрети свого ремесла. Пізніше ці таїнства отримали назву масонських містерій. Симптоматично, що в античні часи на березі озера Комо були вілли автора «Буколік» (*Vicologica*), «Георгік» (*Georgicon*) та (sic!) «Енеїди» (*Aeneis*), стоїка, що особливо важливо для масонства як філософії самообмеження, Публілія Вергілія Марона (*Publius Vergilius Maro, 70-19 p. do n.e.*) та автора чудесних «Листів» (*Epistulae*) Тациту (*Publius Cornelius Tacitus, Gaius Cornelius Tacitus, 56-117 p.n.e*) Плінія Молодшого (Гай Пліній Цецілій Секунд, *Gaius Plinius Caecilius Secundus, 61/62-110 p.n.e*). Після падіння імперії каменярска школа озера Комо зникла, однак неначе б то таємно все ж передала і



навики обробітку каменя, і таємні знання наступним поколінням. З часу раннього середньовіччя послідовники цієї школи піднаймалися на будівельні роботи до тогочасних можновладців та міст. Можливо вони попали і до двору Ательстана. Зрештою, тоді Ательстан був чи не одним з найамбіциозніших будівельників – чого лише вартий його план перебудови Йорка! Без новітніх будівельних технологій, які вже були на той час в Англії втрачені, здійснити цей план не вдалося б. Непрямим підтвердженням вірогідності ще й такої генеалогічної лінії вільних мулярів є примірники саксонських Біблій, що були переписані у Англії саме за правління Ательстана, у яких Господь, за масонською традицією, описується як «Архітектор Всесвіту». Так само існують й підтвердження існування архітектурної школи на острові озера Комо, яка дійсно існувала на схилку Римської імперії.

Разом з тим мені, як львів'янину, важко не пригадати, що мандрівна традиція будівничих з району озера Комо якщо й перервалася, то згодом відродилася у неочікуваній для нас формі. Ренесансний Львів розбудували значною мірою архітектори з Італії, зокрема з району озера Комо – у Львові їх так і називали – *комескі, comesci*.

Так само є велика ймовірність того, що чи не найбільш відомий пізньобароковий тандем скульптора та архітектора, що працювали у Галичині у XVIII ст. – Іоанн Георг Пінзель (?-1761) та його партнер Бернارد Меретин (*Мердерер, Меретіні, Bernard Meretini, Merderer, Meretin з Лугано, ?-1759*) міг походити з цього регіону. Отож будівельне вміння майстрів з району озера Комо поширилося на всю Європу. А разом з ним непомітно могли мандрувати й знання чи таїнства, які



з часом влилися в масонський канон. Але це, звичайно ж, був тільки один з потічків, що через століття дали потужний струмінь масонського руху епохи Просвітництва.

Та основний внесок привніс у масонство, як і у християнство, все ж юдаїзм. Причому внесок юдаїзму був і містичним, і семантичним. Хоча, як ми вже побачили – цей юдаїзм чи спадок Старого Заповіту – був осмислений спочатку на ісламському Близькому Сході, і тільки після того різними шляхами та кількома хвилями потрапив до Європи.

Базовим текстом для всіх Людей Книги, звичайно ж була сама Книга – Біблія, особливо Старий Заповіт. А для вільних мулярів – та її частина, яка стосувалася їхнього будівельного мистецтва. І вже зовсім особливе місце займає оповідь про будівництво *Храму Соломона*, про головного будівничого Храму *Хірама Абіфа*. Своєю метафорикою вона наповнила символічним змістом як семантику малярства, так і його ритуальну практику. Символічне навчання вільного муляра, принаймні на його перших трьох базових градусах – учня, підмайстра та майстра – проводиться на базі оповіді про Хірама, його вбивство і воскресіння.

У *«Першій книзі Царів»* (гл.5, 15-19) ми читаємо:

«15. Як же почув Хірам, цар тирський, що Соломона помазано царем на місце його батька, послав слуг своїх до нього, бо Хірам завжди був щирим приятелем Давида. Послав також і Соломон до Хірама сказати: «Ти знаєш сам, що батько мій Давид не спромігся збудувати дім імені Господа, Бога свого, через війни, бо вороги були з усіх боків, покіль Господь не поклав їх йому під ноги. Тепер же Господь, Бог мій, дав мені мир навкруги. Нема у мене противника, нема ніякої





небезпеки. От і задумав я збудувати дім імені Господа, Бога мого, як сказав Господь моєму батькові Давидові, словами: Твій син, якого я посаджу на престолі твоєму замість тебе, – той збудує дім моєму імені. Тож повели, щоб нарубали мені кедрини на Ливані; мої слуги будуть разом з твоїми слугами, плату за твоїх слуг даватиму тобі, яку б ти не призначив; сам бо знаєш, що у нас нема нікого, що вмів би так дерево рубати, як сидоняни.» Почувши Хірам слова Соломонові, зрадів вельми та й каже: «Благословен сьогодні Господь, що дав Давидові мудрого сина над цим великим народом!» І послав Хірам до Соломона сказати: «Я вислухав, що ти просив у мене. Зроблю все, чого бажаєш із кедриною та кипарисом. Слуги мої провадитимуть їх з Ливану до моря, і я повелю плотами гнати їх морем до місця, що мені вкажеш; там повелю їх розібрати, і ти забереши собі; тільки ти вволиш мою волю і постачиш харчі для мого двору.» От відступив Хірам Соломонові кедрини та кипарису, скільки той забажав. Соломон давав же Хірамові 20 000 корців пшениці на харчування його двору і 20 мір оливи з битих маслин. Стільки давав Соломон Хірамові щороку. Господь дав Соломонові мудрість, як обіцяв йому. Між Хірамом та Соломоном був мир, і вони обидва уклали союз між собою... Цар Соломон наклав громадські роботи на весь Ізраїль. 30 000 чоловік притягнуто до громадських робіт. Він посилав їх на Ливан по 10 000 щомісяця, напереміну: по місяцю були вони на Ливані, а по місяцю вдома. Адонірам же був над громадськими роботами. Було у Соломона також 70 000 носіїв і 80 000 каменярів у горах, крім наставників, призначених Соломоном над роботою, щоб наглядали над робочим людом, а 3 300 було їх. Цар дав наказ ламати величезне, дороге камін-



ня, – каміння тесане, щоб закласти підвалини храму. А тесали їх робітники Соломонові й Хірамові та гівлії, і наготовлювали дерево й каміння на будову храму.»

У тій же *«Першій книзі Царів»* (гл 7, 13-51):

«І послав цар Соломон, і взяв із Тиру Хірама, це син однієї вдови, з племені Нефталимового, а батько його тирянин, що робив на міді. І був він наповнений мудрістю й розумом, та вмінням робити всяку роботу на міді. І прийшов він до царя Соломона, і зробив усю його роботу. І він відлив два мідяні стовпи, вісімнадцять ліктів височина одного стовпа, а шнур дванадцяти ліктів оточив би його; такий і стовп другий. І зробив він дві маковиці, щоб дати на верхи тих стовпів, відлив їх із міді; п'ять ліктів височина однієї маковиці, і п'ять ліктів височина маковиці другої. А на тих маковицях, що були на верхах стовпів, було мереживо плетеної роботи та шнурки роботою ланцюжків, сім на маковиці одній і сім на маковиці другій. І поробив він ті стовпи так, що два ряди гранатових яблук були навколо на одному мереживі, щоб покрити маковиці, що на верху; і так зробив і маковиці другій. А маковиці, що на верху тих стовпів, були зроблені як лілеї, на чотири лікті, у притворі. І маковиці на обох стовпах також зверху, навпроти випуклини, що з боку мережива. А тих гранатових яблук двісті, рядами навколо на маковиці другій. І поставив він ті стовпи до притвору храму. І поставив він правого стовпа, і назвав ім'я йому: Яхін; і поставив стовпа лівого, і назвав ім'я йому: Боаз. А на верху стовпів зроблено як лілеї. І була скінчена робота стовпів. І зробив він лите море, десять ліктів від краю його аж до краю його, навколо круглясте, і п'ять ліктів височина його. А шнур на тридцять ліктів оточив би його навколо. А здолу на краях його оточували його



подоби огірків, по десять у лікті, вони оточували море навколо. Було два ряди тих огірків, вилитих при литті його. Воно стояло на дванадцятьох волах, три обернені на північ, і три обернені на захід, і три обернені на південь, і три обернені на схід. А море на них зверху, а весь зад їх до нутра. А глибина його долоня, а краї його подібні до краю келиха, як квітки лілеї. Мистило воно дві тисячі батів. І зробив він десять мідяних підстав, чотири лікті довжина однієї підстави, і чотири лікті ширина її, а три лікті вишина її. А оце робота підстави: у них лиштви, а ті лиштви поміж прутами. А на лиштвах, що між прутами, леви, воли та херувими. А на прутах зверху підніжки, а під левами та волами китиці, зроблені розложистими. І чотири мідяні кола для однієї підстави та мідяні осі. А на чотирьох рогах їхні рамена, під мідницею рамена литі, з кожного боку китиці. А горло його з нутра маковиці й вище лікоть; а горло круглясте, роботи підніжка, лікоть і півліктя; і також на горлі його різьби, а рамено їх квадратове, не круглясте. І чотири ті кола були під лиштвами, а осі колес у підставі. А вишина одного кола лікоть і півліктя. А робота тих кіл як робота кола возового; їхні осі, і їхні обіддя, і їхні шпиці, і їхні маточини усе лите. І чотири рамена на чотирьох рогах однієї підстави; з підстави виходили рамена її. А на верху підстави було округле навкілля, півліктя вишини; а на верху підстави ручки її та лиштви її з неї. І він повирізував на таблицях ручок її та на лиштвах її херувимів левів та пальми, на кожнім вільнім місці, та китиці навколо. Як це, він зробив десять підстав, лиття одне, міра одна, одна робота для них усіх. І зробив він десять мідяних умивальниць, сорок батів мала кожна вмивальниця; чотири лікті кожна вмивальниця; одна вмивальниця на одній підставі,



так для десяти підстав. І дав ті підстави п'ять на боці храму з правиці, і п'ять на боці храму з лівиці його, а море дав на правому боці храму, наперед, навпроти полудня. І поробив Хірам умивальниці й лопатки та кропильниці. І покінчив Хірам робити всю ту роботу, що зробив цареві Соломонові для храму Господнього: два стовпи та дві голівки маковиць, що на верху стовпів, і два мережива на покриття двох голівок маковиць, що на верху стовпів; і чотири сотні гранатових яблук для двох мережив, два ряди гранатових яблук для одного мережива, на покриття обох голівок маковиць, що на верху стовпів; і підстави десять, і вмивальниці десять; і одне море, і воли дванадцять під морем; і горнята, і лопатки, і кропильниці та всі ті речі, що Хірам поробив цареві Соломонові в Господньому домі, усе виполірована мідь. На Йорданській рівнині повідливав їх цар у глибокій землі між Суккотом та між Царетаном. І порозставляв Соломон усі ці речі; через дуже велику многоту їх не була справджена вага міді. І поробив Соломон усі речі, що в Господньому храмі: золотого жертівника, і золотого стола, що на ньому хліб показний, і свічники, п'ять з правиці та п'ять з лівиці, перед найсвятішим, зо щирого золота; і квітки, і ляпади, і щипчики, з золота; і миски, і ножиці, і кропильниці, і ложки, і лопатки, золото щире; і чопи для дверей внутрішнього храму, для Святого Святих, для дверей дому для храму золото. І була покінчена вся ця праця, яку цар Соломон зробив в Господньому храмі. І Соломон повносив освячені речі свого батька Давида; срібло й золото та речі дав у скарбниці Господнього храму.»

А у «Другій книзі Хронік» (глава 2) опис дещо інший:



«І Соломон наказав будувати дім для Господнього Ймення та дім царський для себе. І відлічив Соломон сімдесят тисяч чоловіка носіїв та вісімдесят тисяч чоловіка каменотесів у горах, а керівників над ними три тисячі й шість сотень. І послав Соломон до Хірама, царя тирського, говорячи: Як зробив ти з батьком моїм Давидом, і послав був йому кедрю на будову дому його, щоб сидіти в ньому, так зроби й мені. Ось я будую храм для Ймення Господа, Бога мого, щоб присвятити Йому, щоб кадити перед Його лицем запашне кадило, і для постійного покладення хліба та для цілопалення на ранок і на вечір, на суботи й на молодики та на свята Господа, Бога нашого. Навіки це над Ізраїлем! А храм, якого я будую, великий, бо Бог наш більший від усіх богів! А хто має силу збудувати Йому храма, коли небо й небеса небес не обіймають Його? І хто я, що збудую Йому храма? Хіба тільки на кадіння перед лицем Його! А тепер пошли мені чоловіка, здібного до роботи в золоті, і в сріблі, і в міді, і в залізі, і в пурпурі, і в червені, і в блакиті, і що вміє вирізувати різьби, разом із тими мистцями, що зо мною в Юді та в Єрусалимі, яких приготував батько мій Давид. І пошли мені з Ливану дерева кедрового, кипарисового та сандалового, бо я знаю, що твої раби вміють рубати дерева ливанські. І оце мої раби будуть рабами твоїми, щоб наготовити мені безліч дерева, бо цей храм, що я будую, буде великий та пишний! А ось дереворубам, що стинають дерева, рабам твоїм, дав я пшениці, як поживи, двадцять тисяч корів, та ячменю двадцять тисяч корів, і вина двадцять тисяч батів, і оливи двадцять тисяч батів. І сказав Хірам, цар тирський, листом і послав до Соломона: Через любов Господа до народу Свого поставив Він тебе над ними за царя. І сказав Хі-



рам: Благословенний Господь, Бог Ізраїлів, що вчинив небеса та землю, що дав цареві Давидові сина мудрого, який має розум та багатий на знання, що збудує дім Господній та дім царський для себе! А тепер я посилаю мудрого чоловіка, що має знання, Хурам-Аві, сина жінки з Данових дочок, а батько його тирянин, що вмє робити в золоті та в сріблі, в міді, в залізі, в каміннях та в деревах, у пурпурі й у блакиті, і в віссоні, і в червені, і різати всяку різьбу, і виконувати всяку думку, що буде дана йому з мистцями твоїми та з мистцями пана мого Давида, батька твого. А тепер пшеницю й ячмінь, оливу та вино, про які казав мій пан, нехай посилає своїм рабам. А ми нарубаємо дерев із Ливану за всякою твоєю потребою, і спровадимо їх тобі плотами морем до Яфи, а ти спровадиш їх до Єрусалиму. І перелічив Соломон усіх людей приходьків, що в Ізраїлевому Краї, за переліком, що перелічив був їх його батько Давид, і було знайдено їх сто й п'ятдесят тисяч і три тисячі й шість сотень. І він зробив із них сімдесят тисяч носіїв та вісімдесят тисяч каменотесів у горах, та тридцять тисяч і шість сотень керівників, що спонукували той народ до праці.»

Головним будівничим був Хірам Абіф, а, якщо бути точнішим, то *Адонірам* (Adoniram, Adoram, 1 Царів 12:18). Це ім'я явно походить від слова «Адонай» (אֲדֹנָי, Господь, Владика, Вседержитель) і може означати те, що Адонісам був царського роду. Бо дійсно, не міг же Соломон так запросто спілкуватися з кимось посполитим! Очевидно йдеться про царську родину фінікійського міста Тиру (фінікійський *Sur*, שׁוּר, שָׁר, Τύρος), що тепер є у сучасному Ливані. Водночас Адонірам мабуть був втаємничений у мистецтво оперування числами, у мистецтво будування храмів. Тоді храмів



не зводили лишень з огляду на смак архітектора, а з тим, щоб ці храми, як оселі, в яких має перебувати сам Бог, повністю відповідали божественним побажанням щодо структури та вистрою храму, щодо сакрального зонування будівлі храму, втілювали відповідні семантичні сенси. Тобто архітектор, який брався зводити житло для живого Бога, а *Бог Ізраїлевий*, *Бог Соломона* инакше мислитися не міг, повинен був мати особливі знання і, можливо, свячення, які могли б мати тільки жерці. Що ж стосується власне архітектури, то сучасні археологічні дослідження підтверджують той факт, що описаний у Старому Заповіті Храм Соломона збудований за фінікійськими зразками.

До побудови храму використовували головню не-вільників. Але не тільки. Частина висококваліфікованих будівельників мала б прибути разом із Храмом з Тиру. Бо хтось же ж мав принести і просто вміння - один Адонісам не міг збудувати такої потужної будівлі. Ці люди отримували платню і, відповідно до масонських переказів, вважаються чи не першими вільними мулярами.

Знову ж таки, за цими переказами, ці будівничі мали поділятися на кілька категорій - принаймні на *три*, у відповідності з будівельною кваліфікацією а, можливо, і у відповідності з утаємниченістю у сакральні сенси Храму, який їм слід було збудувати. Можливо деякі з цих мулярів як і Адонірам сподобилися певних священницьких втаємничень чи свячень. Таким чином, вдосконалюючись у будівництві храмів і Храму, як дому для живого Бога, вони не лише отримували більше знань через втаємничення, але через свячення облагороджували своє ество – проходили шлях вдосконалення. Але вдосконалення для чого – не для себе



ж особисто! Сама побудова Храму мала не лише дати прихисток *Богу Живому*, але й охоронити та покращити світ.

Таємне знання, втаємничення та свячення, як і плата за реальну працю, мали передаватися. Однак не всім. І лише відповідно до утаємниченості та свячення. Тому згодом було розроблену цілу систему таємних знаків, жестів, слів, які відкривали ступінь утаємниченості чи свячень кожного з будівельників для посвячених.

Та одного разу, коли Хірам самотньо молився у новозбудованому Храмі, на нього напали троє вбивць, які зажадали, щоб він розкрив секрети та таємні знаки будівничих Храму, яких їм не належалося знати. Хірам не зрадив таємниць і був убитий. Його тіло таємно закопали. І тільки за якийсь час знайшли за галузкою акації, що маскувала свіже поховання. Тіло Хірама урочисто поховали у Храмі. На поховання втаємничені будівничі прийшли у білих фартухах та рукавичках, щоб показати, що їхні руки не заплямовані кров'ю.

Однак це офіційна версія сучасного спекулятивного масонства. Насторожує факт поховання Хірама у Храмі. Дехто з дослідників вбачає у цьому відголос старої традиції людського жертвоприношення, яке знав навіть юдаїзм. Згадаймо жертвоприношення Ісаака його батьком Авраамом. Історія Хірама архетипічна, і сягає глибинних архаїчних шарів людської психіки.

Зі смертю Хірама масони пов'язують і втрату певного коду – «слова» Великого Майстра чи масонського «секрету» або ж «секретів». Натомість справжньою втратою є втрата досконалої людини – Великого Майстра Хірама. Осягання мулярської науки «будує» новий Храм, яким є кожна досконала людина, нового Майстра. Мабуть саме тому масони називають один





одного «храмами». В цьому аспекті руйнування Храму і вбивство Хірама стають подіями одного порядку. Вбивство Хірама позбавляє Господа його оселі, якою є душа Великого Майстра.

Тому той, кого втаємничують у легенду про Хірама, повинен добудувувати недобудований Хірамом (і його послідовниками – тампліерами, франкмасонами, розенкрейцерами) Храм, який творять не лише їхні душі, але й те братство, яке передає з покоління у покоління традицію Великого Майстра. У цьому сенсі масони це радше символічні будівничі. вони зводять не конкретні реальні будівлі, а символічний Храм. Колись цей Храм творили Орден суфіїв, Орден тамплієрів. Пізніше різного роду таємні братства. Можливо цим Храмом є й братство вільних мулярів.

Але і значення для масонів описаного у старому Заповіті Храму Соломона теж не можна недооцінювати. так для Ісаака Ньютона (*Sir Isaac Newton, 1642-1727*) цей храм був не лише прототипом всіх храмів світу - для Ньютона Храм Соломона був своєрідним кресленням Всесвіту, на його думку у цьому Храмі було зашифровано всі таємниці світу. Всі останні роки свого життя він вивчав його структуру та пропорції з тим, щоб розшифрувати код універсалу (5).

І ще одну підказку дає нам історія про Хірама. Вона хоч якось пояснює зв'язок між будівельним вмінням, формальними знаннями, свяченнями та царственністю особи Хірама. Може саме завдяки Хіраму, як царственній особі, в лавах історичного масонства було і є стільки монархів та сильних світу сього.

Коли пишеш про Хірама, то складається враження, що він часом затемняє собою Христа. Для того, щоб пояснити цей феномен та підкреслити дуже важли-



ву думку Ідріс Шаха з цього приводу, я відважуюся ще раз навести одну і ту ж цитату в тому самому тексті: «Суфії – це давнє духовне братство, походження якого ніхто ніколи так і не встановив, і не датував. Не дивлячись на те, що суфіїв помилково вважають мусульманською сектою, їх можна зустріти у будь-якій релігії, і у цьому вони подібні на «Вільних Мулярів», які, залежно від конкретної ситуації, можуть покласти перед собою в ложі Біблію, Коран чи Тору. Вони називають іслам «оболонкою» суфізму тільки тому, що вважають суфізм таємним вченням всіх релігій» (3). Не відкидаючи Христа і навіть гаряче в нього віруючи, масони пробують пробитися-до, чи ви-плекати давню традицію, яка є осердям чи не всіх релігій. В ідеалі масони «будували» більш досконалу людину з особливим способом мислення. Важливим, очевидно, був саме спосіб мислення, а не ті конкретні символічні знання, які вони приховують від інших. Головною таємницею є очевидна спроба школити спосіб мислення людини. А вже з цього способу мислення само собою випливатимуть і засади, яких людина притримуватиметься, знання, які вона здобуде, суспільство, яке вона збудує.

У цьому сенсі смерть Хірама, яка ритуально інсценізується при посвяченні масона у третій градус майстра, а також наступне «воскресіння» кандидата, символічно означає *зміну його свідомості* – він стає майстром, який не лише знає більше, але й думає в інший спосіб. Перші три стадії «будування» майстра відбулися.

Дехто гадає, що історія Хірама є конструкцією, яку збудували спекулятивні масони у XVIII ст. Але це не так – уже в Середньовіччі для оперативних масонів, які реально зводили готичні собори, будівничий Хра-



му Соломона був певним символом. Вже у 1410 році один із документів гільдії каменярів посилається на «сина царя Тиру» і пов'язує його з давньою наукою, яка пережила Потоп і сліди якої є у працях Пітагора (*Πυθαγόρας ὁ Σάμιος, 570-490*) та Гермеса Трисмегіста (*Ερμῆς ὁ Τρισμέγιστος*). А документ датований 1583 роком цитує слова Хірама і описує його як сина царя Тира і водночас майстра. Традиція королівського покровительства для будівничих храмів може бути виведена з паралелей між сином царя Тира і сином Ательстана – обидва вони є принцями королівської крові, відомими архітекторами, вправними будівничими і патронами каменярів.

Та найпотужнішим джерелом масонства була все ж юдейська монотеїстична традиція – віра в єдиного Бога творця світу. Саме зі Старого Заповіту і взято легенду про Хірама.

Для масонства юдаїзм дав ще одну засаду - абсолютизував геометрію і будівельне мистецтво як її втілення. Яким чином це сталося? Особливою рисою юдейської архітектури є заборона «сотворяти собі кумирів». Не можна зображати ніяких природних форм, зокрема людини. Іслам лише успадкував цю норму. Християнство – ні. Але ні в синагозі, ні у мечеті ми не знайдемо того багатства форм, яке притаманне християнським храмам. У мечетях та синагогах панує аскетизм. Жорстка позиція юдаїзму та ісламу щодо зображень природних форм має своє глибоке підґрунтя. Бо кожна спроба зобразити природу чи людину є посяганням на виключне право Бога бути творцем, а отже, є богохульством. Тільки Бог має право творити форми з нічого, вдихати життя у мертву глину (адам אָדָם, буквально



означає «людина», але однокорінні слова означають –  $\text{מַדְּלָא}$  – «глина», і  $\text{דָּוָדָא}$  – «червоний» очевидно червона глина). Відтворення цих форм людиною розцінюється як пародія та викривлення. «Великим Архітектором» може бути тільки Бог.

Розглядається й глибше пояснення цієї догми. В юдаїзмі та ісламі Бог єдиний. Як і у пітагорействі. Він є у всьому. Натомість форми світу, які ми відчуваємо, множинні, різноманітні і мають різну природу. Сотворений світ фрагментований, як розбите дзеркало. Не міг єдиний Бог сотворити таке хаотичне різноманіття. Тому, гадають строгі монотеїсти, Бог сотворив не речі, а принципи, відповідно до яких ці речі постають. Бог сотворив принципи творення форм – «числа», «градуси» – тобто поняття геометрії. І саме в цих геометричних засадах проявляється Його велич. Тому споруди, зокрема і його Храм, величні не декором, а «пропорцією», «формою» та «числом». Себто геометрією. Геометрія може описати все, і, таким чином, все суще нею зв'язується в одне – у все Ним сотворене. Так досягається досконалість світу, яка співмірна досконалості його Творця, і пояснює все різноманіття, а також неначе б то «розсипаність» цього матеріального світу. Геометрія – це видимий прояв Божественної сили, волі і майстерності. Загадковими залишаються тільки таїнства Божественних пропорцій. Вони трансцендентні та іманентні. А тому є для суцких таємницею. І саме на цьому залежалося давнім будівельникам, які хотіли не лише збудувати досконале житло для Бога – Храм, але й пізнати сокриті пропорції чи міри світу. Про «міри», якими зміряється світ заговорив ще Геракліт (*Ἡράκλειτος ὁ Εφέσιος, VI ст. до.н.е.*).



Більш системно до вивчення цих мір взялися пітагорейці. А можливо і не тільки вони, просто про них ми більше знаємо. Бо наприклад єгипетський вклад у вивчення геометрії світу та його «досконалих» пропорцій величезний – чого варта єгипетська архітектура та езотерика! Однак вона до нас майже не дійшла. Єгипетська езотерика була герметичною.

Наприкінці I ст. н.е. римський архітектор Вітрувій (*Marcus Vitruvius Pollio, I ст. до н.е.*) сформулював засади для майбутніх будівничих на наступні століття. Він же й рекомендував для збереження цих засад та будівельного ремесла творити певні об'єднання – «колегії». Тут ми знову натрапляємо на можливий слід «мулярів з озера Комо». Вітрувій не вважав будівничого простим будівельником. Для нього архітектор повинен був володіти геометрією, математикою, історією, філософією, музикою та (sic!) астрологією – тобто всією сумою людських знань. І тільки після цього він міг творити. Навіть творити Храми «з допомогою пропорції та симетрії». Ця пропорція та симетрія не передбачає нічого зайвого. І в цьому полягає парадигма класицизму в архітектурі, яку задав Вітрувій, а потім повторив Палладіо (*Andrea Palladio, 1508-1580*). Отже в класицистичній архітектурі геометрія отримує своє досконале втілення, яке відповідає Божественним пропорціям, а отже – Божественному задуму! Нічого зайвого, окрім симетрії, правильності, балансу та пропорцій! Нічого стороннього, окрім засад, математичних співвідношень, геометричних принципів, чистих форм і строгої моралі задля Єдиного Бога, які водночас відповідають і засадам юдаїзму та ісламу.

В Європі, зокрема в Шотландії, тільки під час Реформації деякі найбільш суворі протестантські течії



наближалися до такого естетичного та етичного ригоризму. Натомість загал розкошував у джунглях декоративізму. Та інтуїтивно європейці створили щось, що наближалось до Божественної строгости – європейську готику. Щоправда божественна геометрія середньовічних соборів все ж поєднувалася з європейським декоративізмом. Та домінує вже геометрія.

Ці готичні собори будують закриті гільдії вільних мулярів. Вони мають своїх старших і строгу ієрархію. Так, собор у Шартрі (*Cathédrale Notre-Dame de Chartres, 1145-1194*) зводило аж шість різних майстрів, бо будувався він довго. Зі середньовічних хронік ми знаємо, що будівничі собору вже були знайомі з ідеями Пітагора, Гермеса Трисмегіста, неоплатоніків – причому це ще до того, як вони стали популярними в часи Ренесансу! У Середньовіччі такі ідеї були єретичними, тому слід було ховатися. Саме тому, езотеричні традиції «посвячених» у «таємне» знання майстрів культивувалися всередині гільдій «практикуючих» каменярів таємно. Саме з їхніх інтелектуальних спекуляцій вросло через століття спекулятивне масонство.

Зведення готичного собору для посвячених майстрів було чимось більшим, ніж зведення звичайної будівлі. Для середньовічних будівничих собор був чимось на кшталт метафізичного резонатора, музичного інструменту. Настроюючи його, «правильно будуючи Храм», архітектор заставляв цей Храм бути посередником між людиною та Господом. Коли людина входить у правильно збудований собор, то вона відчуває резонування, присутність у ньому самого Бога. Все завдання майстра полягало у тому, щоб збудувати Храм відповідно до Божих вимог, тобто згідно з Божественною геометрією. Єдиним керівництвом до дії,



яке було освячене священним текстом, була історія Хірама. Ось чому вона така важлива для середньовічних каменярів. Це був божественний майстер-клас.

І все ж, як примандрувала така особлива увага до історії Хірама у Європу? Якими шляхами ідеї Пітагора, Гермеса, Вітрувія, неоплатоніків, юдеїв та мусульман потрапляли на Захід?

Ми вже згадували про першу експансію ідей, що прийшли на Європейський континент у VII-VIII ст. Іслам подолав Гібралтарську протоку, закоренився за Піренеями і наблизився до Франції. Сім з половиною сторіч Іспанія була джерелом езотеричної думки і специфічної іберійської містики.

Проте найбільш інтенсивно ідеї почали мігрувати разом з втікачами з Іспанії, коли у 1469 році Фердинанд Арагонський (*Fernando de Aragón «el Católico», 1452-1516*) одружився на своїй кузині, Ізабеллі Кастильській (*Isabel I la Católica, 1451-1504*) і розпочалася насильницька християнізація Іспанії. Маврів вигнали до Магрибу, а гебреї розбіглися хто куди. І в сусідні країни – Прованс, Мальорку, Італію, і далі – в Нідерланди.

Не даремно батьком європейської езотеричної думки вважається уродженець тогочасної Мальорки Раймунд Луллій (*Raymundus Lullius, 1235-1315*). Але впливів іберійської містики зазнали і автор «Парцифала» (*Parsifal, 1210*) Вольфрам фон Ешенбах (*Wolfram von Eschenbach, 1170-1220*), і шукач «філософського каменя» та «еліксиру життя» та автор «Таємного опису благословенного каменя, якого називають філософським» Нікола Фланель (*Nicolas Flamel, 1330-1418*).

Східні впливи у Середньовіччі сприймалися на кількох рівнях. Найбільший вплив був на теологію



та окультизм. Раймунд Луллій, Франціск Ассізький (*Franciscus de Assisi, Franciscus Assisiensis; Giovanni Battista Bernardone; 1181/1182-1226*), Скотт (*Duns Scotus, 1265-1308*) і багато інших займались передаванням теологічного аспекту. Для того, щоб зрозуміти суть тайного вчення, в якій би перекрученій формі воно не передавалося, слід звернути увагу на діяльність відомих людей, що займалися окультною діяльністю в Європі. Окультисти вважають Раймунда Луллія алхіміком і членом таємного товариства. Для релігійної людини він був християнським місіонером. Власні його праці говорять про те, що він знав праці суфіїв і практикував їхні техніки. Інший жрець окультизму Роджер Бекон (*Roger Bacon, 1214-1294*) також писав про таємниці суфізму. Парацельс (*Paracelsus, Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541*), який пробував змінити західну медицину, був виразником ідей суфіїв. Він також є одним із героїв «магів» та алхіміків. Алхімік Гебер (*Абу Муса Джабїр ібн Хайян, латинізоване ім'я – Гебер, 721-815*) був одним із найвідоміших суфіїв Іраку. Його вважають окультним вчителем. Окультистом вважають також Альберта Великого (*Albertus Magnus, 1206-1280*), який був і схоластом, і магом. Він навчався у арабських школах і був натхненником Св.Томи Аквінського. Багато Пап, які вважалися магами та хоронителями таємного (сокритого) вчення, навчалися в арабських школах, як от Герберт (*Сильвестр II, Silvester PP. II, Gerbert d'Aurillac, 950-1003*). Вважається, що архієпископ Майорки Лоренцо (*Lourenzo*) перейняв таємне знання від Сильвестра. Подібним чином цей процес розвивався і далі. Те саме відбувалося і з організаціями. В результаті суфійських впливів виник не лише





Орден францисканців, але і організації розенкрейцерів та масонів» – пише Ідріс Шах (3).

Кілька прикладів арабсько-суфійських впливів: «Найбільш вживане основне слово, яке зустрічається у творах (символах) масонів складається з трьох букв *a*, *b* та *l*. Якщо записати це слово буквами арабського алфавіту, то ми отримаємо пароль суфійського ордену, який називав себе *Будівничими* (арабською *Аль-Банна*). Слово Аль-Банна в арабській мові означає також і масон. І це тільки початок співпадінь... *Будівничі* вибрали певний корінь з трьох букв дуже ретельно, пробуючи знайти термін, який зміг би охопити якомога більше аспектів діяльності їхньої організації. Змінюючи отриманий корінь звичайним способом, ми отримаємо такі характеристики цієї школи:

*abl* = монах, паламар і т.д., жрець.

*alb* = збирати людей разом; група.

*laba* = зупинятися, завмирати на місці.

*bala* = давати щось, бути благодійним.

*bal* = серце, розум; увага; стан; впевненість; благоденство.

Базуючись навіть на цій інформації, з допомогою аналізу таємного слова, ми можемо дещо дізнатися про організацію та цілі цієї суфійської школи. Перше слово говорить про посвячення, друге – про релігійне братство, третє – про стадії *Шляху суфія*, четверте – про прояв (любові і милосердя), який був їхнім способом вираження, п'яте – про різні аспекти їхньої діяльності і підготовки. То чому ж тоді це слово було написано давньогебрайською мовою, а не арабською? Справа у тому, що первісні, чисто арабські атрибути масонів були потім змінені, щоб зробити їх більш прийнятними для людей юдео-християнської традиції. Ба-



зуючись на опублікованих матеріалах, можна сміливо допустити, що все це було зроблено саме для такого ордену, яким ми знаємо сучасне масонство на Заході» (3).

Не забуваймо, що суфії-будівничі вважали свій суфізм, який вони практикували (а це саме система практик і медитацій – не лише розмірковувань), частиною таємного вчення самого Мугаммада.

Для всіх езотериків важлива «гра» у числа. За цими пошуками стоїть фігура Пітагора з його містикою чисел. Для сучасних масонів особливе значення має число 33. Це кількість ступенів втаємничення чи градусів *Шотландського законного і прийнятого обряду* спекулятивного масонства.

«Кааба у Мецці (храм кубічної форми) був збудований у 608 році, коли Мугаммаду було 35 років... Стіни храму складаються з 31 ряду кам'яних блоків та дерева. У своїй праці «Рання мусульманська архітектура (London, 1958, p.1) Вістенфельд цитує Азракі «Відповідно до суфійського символізму двома іншими рядами є, звичайно, земля і небо. Суфії говорять: «... з землею та небом буде 33» » (3). Саме стільки, скільки років було Христу... який втілювався у смертного, прийшов на землю, прожив життя людини, і через 33 роки воскрес і вознісся на небо. Тут ісламська та християнська езотерика чисел перетинаються.

Ісламські впливи поширювалися не лише через Єспанію. У епоху хрестових походів сіцилійський двір імператора Фрідріха II Гогенштауфена (*Frederick, Fidiricu I (II) Hohenstaufen, 1198-1250*) перетворився у справжній центр юдейської та ісламської вчености. «Завдяки німецьким «хрещеним султанам» з династії Гогенштауфенів у Північну Європу з Сіцилії проникла одна з форм цього знання, яка поза всяким сумнівом,



була відповідним чином перероблена. Це відбулося не дивлячись на те, що великий палац Гогенштауфенів будувався відповідно до принципів суфійської архітектури, а суфійські символи прикрашали коронаційну мантию короля Роджера I (*Ruggeru I, 1071–1101*).» (3)

Ну і, звичайно ж, – *тамплієри*. Без посилання на них немає жодної з версій генеалогії вільних мулярів. Не буду повторювати відомий матеріал. Зауважу тільки, що вони могли бути лише одними з носіїв та провідників ідей та таємниць. Не всі тамплієри були витонченими знавцями таємниць. Більшість була простими вояками. Але при ордені Тамплієрів було багато будівельників, що об'єднувалися в гільдії і зводили свої замки та прецепторії на візантійський манер. Часом будівельників, що обслуговували потреби ордену, приймали в сам орден. Та серед тамплієрів була і своя еліта, еліта посвячена у їхні таємниці. Як от Гуго де Пейн (*Hugues de Payns, 1070-1136*), який разом з Годфруа де Сент-Омером (*Godefroy de Saint Omer*) заснували Орден Тамплієрів (*Pauperes commilitones Christi Templique Solomonici*) у 1118р. На щиті Гуго де Пейна, який добре знав арабську мову, були зображені три чорні людські голови – відповідно до арабської символіки (чорний колір) – три глави знань. Арабський корінь «*fht*» означає і «чорний», і «знання». Тамплієри теж рознесли певні таємні знання по цілій Європі, аж до Балтії та Волині.

Ще одна хвиля інтелектуальних емігрантів появилася у Європі після 1453 року, коли впав *Константинополь* та рештки Візантійської імперії. Емігранти втікали зі своїми бібліотеками, текстами герметиків, неоплатоніків, гностиків, книгами з кабали, астрології, алхімії, божественної геометрії; зі всіма знаннями



і традиціями, які зародились ще в Олександрії у I-III століттях після Христа і постійно доповнювались та розвивались.

Невдовзі ці потоки з Іспанії до Фландрії і Нідерландів та з Візантії до Італії перетнулися і поєдналися, породивши при цьому таке диво, як *Ренесанс*. Архітектура стала царицею мистецтв.

Поширення неоплатонізму – синкретичного містичного вчення з Олександрії – повернуло Європі класику Платона. Саме у Платона вчені епохи Ренесансу знайшли принцип, який ліг в основу майбутнього спекулятивного масонства. В «Тімеї» (*Τίμαιος*) Платона появляється найперше уявлення про Творця як «архітектора Всесвіту». Платон називає Творця «*tecton*», «*τέκτων*», тобто «майстер» чи «будівничий». Таким чином «*arche-tecton*», «*αρχε-τέκτων*» – це «головний майстер», чи «головний будівничий». На думку Платона, «*Αρχε Τέκτων*» створив космос з допомогою геометрії.

«...все, що виникло, потребує для свого виникнення певної причини. –Звичайно творця і батька цього Всесвіту знайти нелегко, і якщо ми його і знайдемо, то про нього не можна буде всім розказувати (*sic!*). І все ж поставимо ще одне запитання щодо космосу: дивлячись на який прообраз працював той, хто його облаштував, – на тотожний і незмінний чи на такий, що колись виник? Якщо космос прекрасний, а його деміург благий, то зрозуміло, що він брав за зразок вічне; а якщо ні, про що і сказати страшно, то він брав за зразок щось, що виникло. Але ж для кожного зрозуміло, що прообраз був вічним: адже космос – найчудесніша річ яка постала, а його деміург – найкраща з причин. Поставши саме таким, космос був створений у відповідності з тотожним і незмінним зразком, який досягається



з допомогою розсудку та розуму.» (4, 432-433) – таким чином, за Платоном, світ постав відповідно до певних доступних для розуму принципів. І далі: «бог потурбувався про всі видимі речі, які не перебували у спокої, а у невпорядкованому безкінечному русі; він привів їх з безладу до порядку» (4, 433-434). Для Платона Всесвіт – досконала одухотворена «сфера, поверхня якої рівновіддалена від центру» (4, 436). Принципами, за якими його творив світ, для нього є «пропорція», «число», «площина», «тривимірність» (тобто просторовість), «центр», «периферія», «ціле», «частина» (4, 435) – тобто засади божественної геометрії.

Наново відкритий Платон поєднав мистецтво «архі-тектоніки» світу та пізнання цього світу через осягнення загальних принципів, які він у нього заклав. Світ знову видався пізнаваним, а не неосягненим. Олександрійська *гноза* вкотре знайшла для себе добрий ґрунт. Видавалося, що світ можна було пізнати. І можливо, змінити. Про що, з різних міркувань, мріяли володарі того часу.

У XVI столітті чи не всю Італію та Нідерланди контролював Лотарінгський дім де Гізів (*Maison de Guise*). Їх двір став пристанищем для різного роду містиків та езотериків того часу. На службі у дому де Гізів була і славна шотландська гвардія на чолі з Стюартами (*Stuart, Stewart*), Сетонами (*Setton*), Гамільтонами (*Hamilton*), Монтгомері (*Montgomery*) і Синклерами (*Sinclair*), які, повернувшись додому, й занесли ідеї неоплатоніків до Шотландії, де ще жеврів спадок тамплієрів. Тамплієри, за масонською традицією, втекли у Шотландію від переслідувань і працювали під прикриттям гільдій «практикуючих» каменярів. Під покровом Синклерів премасони розвинули власні обряди. Тим більше, що



у Шотландії дійсно були якісь премасонські нурти щодо чого є відповідні свідчення. Як от: коли відкрили могилу Роберта Брюса (*Robert Bruce, 1274-1329*), то виявилось, що він похований з масонською символікою – його стегнові кістки лежали схрещеними під його черепом – знак майстра. «Слідом» присутності тамплієрів можна вважати й повстання Уота Тайлера (*Walter «Wat» Tyler, 1341-1381*) 1381 р. у Англії, яке було підозріло спрямоване тільки проти противників тамплієрів Ордену госпітальєрів Св. Івана – іоанітів чи мальтійців. Його організатори потім признавались, що вони були агентами таємного «Великого Товариства». Симптоматичним є й прізвище керівника повстання – «Тайлер» - це стражник при вході до масонської ложі. Та основний внесок лицарів-храмовників, тамплієрів у ідеологію масонства полягав у тому, що будучи вигнанцями і постійно ховаючись, не маючи змоги правити офіційних літургій, вони виробили в собі певну толерантність і широту поглядів, яка дозволяла відійти від католицького обскурантизму. Вони поклонялися Єдиному Богу, Єдиному Творцю. І не уточнювали, яка з конфесій володіє істиною в останній інстанції.

Езотеричні ідеї чудесно прижилися і в Англії. Ними перейнялися англійські поети, як от Філіп Сідні (*Philip Sidney; 1554-1586*) в поемі «Аркадія» («*Arcadia*», 1580) чи Едмунд Спенсер (*Edmund Spenser; 1552-1599*) в поемі «Королева фей» («*The Faerie Queene*», 1590), драматург Марло (*Christopher Marlowe, 1564-1593*), філософ Френсіс Бекон (*Francis Bacon, 1561-1626*). Справжнім маестро англійської магії став уельсець Джон Ді (*John Dee, 1527-1608*) – прототип Просперо у «Бури» («*The Tempest*», 1611) Вільяма Шекспіра (*William Shakespeare, 1564-1616*). Саме Ді перетворив



Англию XVII ст. у центр езотеричних студій. Хоча розпочинав він з того, що двадцятилітнім юнаком читав курс геометрії (sic!) в університетах Лювена та Парижа. Згодом Ді добрався аж до Праги де при дворі імператора Рудольфа II Габсбурга (*Rudolf II Habsburg, 1576-1612*) здобув унікальні знання. Цікаво, що цей імператор-дивак у час жорсткого релігійного протистояння заявив, що він ні католик, ні протестант, а християнин. Ба більше – на смертному одрі відмовився від останнього причастя! Якись інші нурти, які були вищі від вузького конфесіоналізму віяли при його дворі. Не забуваймо, що окрім інших в Празі на той час жив легендарний каббаліст раббі Льов (Єгуда Ліва (Лев, Леб) Бен Бецалель (*раббі Льов, відомий як ל'» ל'ך, Махараль мі-Праг, 1512 (?) - 1609*), який неначе створив Голема (*Lag-he, ל'גה*) – штучну людину, гомункулуса. Отож черпати знання Ді було звідки!

В Англії найкращим учнем Ді був Роберт Фладд (*Robert Fludd, 1574-1637*), який теж замолоду навчав математики та геометрії майбутнього герцога де Гіза. Ді поширював знання Вітрувія і написав передмову до англійського перекладу Евкліда, в якій наполягав на «першості архітектури серед всіх математичних (sic!) наук». І далі «Архітектура є главою всіх мистецтв. Ще Платон стверджував, що архітектор є майстром понад майстрами, він керує всіма роботами...». Христос для нього був «Божественним архітектором».

Остаточне оформлення масонства в сучасних формах відбулася після того, як на престол Англії вступив Яків VI Шотландський (*James VI, 1566-1625*). Англія та Шотландія об'єдналися. Так само об'єдналися премасонські структури, і викристалізувалася їхня ідеологія. Стюарти, Гамільтони, Монтгомері і т.д. принесли з



континенту та Шотландії в Англію та Ірландію спекулятивні ідеї неоплатонізму та тамплієрську мітологію. Ці ідеї поєдналися з езотерикою середовищ довкола Джона Ді. Гербом Стюартів став тамплієрський меч та кельма муляра. Масонство перетворилося на респектабельний і близький до трону рух.

До остаточного оформлення масонства долучився ще й рух розенкрейцерів, який пропагувався протестантськими князями у Німеччині. Це було свого роду раннє «розенкрейцерське просвітництво». Загадковий Християн Розенкрейцер (*Christiani Rosenkreuz*, за легендою 1378-1484) почав пропагувати ідею об'єднання мислителів світу у певній «Невидимій колегії» задля створення досконалого суспільства, Золотого віку, коли настане гармонія світу, яка буде вільна від різного роду тиранії («*Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz*», 1616). Європою поширювалися «Маніфести розенкрейцерів» («*Invitatio fraternitatis Christi ad amoris candidatos*», в 1617, «*Christianae societatis idea*» та «*Christiani amoris dextra porrecta*», 1620) – сьогодні їх приписують письменнику з Вюртембергу Йогану Валентину Андре (*Johann Valentin Andreae*, 1586-1654). Під час Тридцятилітньої війни (1613-1648) багато німецьких втікачів разом з «розенкрейцерським просвітництвом» заповнили Нідерланди, Фландрію та Англію. Розенкрейцери привезли з собою ще й свої «християнські союзи», які знайшли прихисток у системі англійських лож. Так завершилося формування комплексу ідей сучасного спекулятивного масонства.

Лож ставало все більше. Масонство перетворювалося з архіпелагу осередків у розбудовану респектабельну структуру, в якій престижно було бути навіть





коронованим особам. Таким чином воно стало свого роду клубом джентльменів.

А з іншого боку, воно ставало певним центром, де шліфувалася думка. Почала створюватися версія «Невидимої колегії» розенкрейцерів – співтовариство вчених, філософів, містиків, гностиків. За протекторату Кромвелля (*Oliver Cromwell, 1599-1658*) вона ще була таємною організацією, хоча в нього входили такі мислителі як Джон Локк (*John Locke, 1632-1704*) та Роберт Бойль (*Robert Boyle, 1627-1691*). Після реставрації монархії 1660р. Стюарти перетворили цю «Невидиму колегію», «Невидимий коледж» у «Лондонське королівське товариство для розвитку знань про природу» (*The Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*) – так масонська організація стала академією наук (sic!). Сьогодні подібну роль для світу відіграє хіба що «Римський клуб» (*Club of Rome, засн. 1968*) – теж організація близька до масонства, яка, як «глобальний *think tank*» чи «Невидима колегія», осмислює шляхи розвитку людства. Тобто займається «будуванням» світу.

Наприкінці можемо коротко підсумувати джерела духовної генези європейського спекулятивного вільного мулярства та шляхи, якими мандрували ідеї, що склалися у його метафізику та ідеологію.

В античні часи джерел було три. Це *давньогрецька думка* з її засадою єдиного Бога творця, *єгипетська езотерика* з її засадою значущості символіки та езотеричною практикою, *давньогрецька філософія* з засадою Творця як архітектора чи геометра, який дав принципи створення світу.



У ранньому середньовіччі цей компендіум знань та практик зосередився у *ісламському світі*. Найбільш містичний його нурт – *суфізм*, став тим активним елементом, який не лише зберігав ці знання, як більшість мусульманських мислителів, але й активно поєднував ідеї та практику монотеїзму, езотерики та філософії, і перетворював їх у містичну практику.

Інший компонент – *неоплатонізм* розвивався у Олександрії єгипетській, а потім у Константинополі. В ньому були сильні *гностичні* струмені.

Своїми шляхами мандрував *юдаїзм* – після руйнування римлянами Другого Храму в Єрусалимі (70 р.н.е. в *Бейт а-Мікдаш*, «Дому Святости») у 70 р.н.е. він разом із вигнанцями-гебреями розפורшився по всій території Римської імперії.

До Європи з VII ст. н.е. грецька та єгипетська думка, через її арабську інтерпретацію, а також юдейська думка просочувалася з Іберійського півострова.

Паралельно поширювалося і будівельне мистецтво. Засновувалися корпорації каменярів, гільдії вільних мулярів.

Знання черпали на Сході. Особливо після *Першого хрестового походу* (1096-1099) та створення держав хрестоносців на Близькому Сході – королівства Єрусалим (1099-1187, 1244), графства Тріполі (1102-1289), князівства Антіохія (1098-1268), графства Едесса (1098-1146), королівства Мала Вірменія (1081-1083, 1198-1375), королівства Кіпр (1198-1489). Історія якнайтісніших контактів християнської Європи та світу ісламу була доволі тривала. Після заснування *Ордену тамплієрів* у 1118р., знання оперативних каменярів, будівельників Сходу – будівельне вміння, а разом з ними і таємні знання та ідеї, як от практики суфізму,



зберігали та поширювали, як свідчить традиція, тампліерами. Після їх розгрому та страти двадцять третього магістра Жака де Моле (*Jacques de Molay, 1244-1314*), тампліери неначе втекли до Шотландії. Хоча їхні будівельні гільдії так і залишилися розсіяними по цілій Європі.

Одним із центрів передачі знань до Італії та Німеччини стало норманське *Сіцилійське королівство* (1190-1268 рр.) Гогенштауфенів.

Після вигнання маврів та гебреїв з Іспанії у 1469р., різко посилюється ексодус не лише людей, але й ідей до Фландрії та Нідерландів.

*Падіння Константинополя* у 1453р. вихлюпнуло до Італії ще одну хвилю людей та ідей, які принесли з собою неоплатонізм.

*Ренесанс* викристалізував єдність будівельної майстерності та інтелектуальної витонченості і свободи.

Отже, у XV столітті в Європі вже були всі організаційні та ідеологічні складові, з яких постало спекулятивне масонство.

В сучасній формі воно постало і на Британських островах, і на континенті (Орден розенкрейцерів). А єдності досягло 1717р. у «*Великій ложі Лондона*» та «*Лондонському королівському товаристві для розвитку знань про природу*».

Таким чином, мистецтво зводити храми та будівлі стало інструментом пізнання світу, першою в світі Академією наук, невидимою сіткою інтелектуальних робітень, які були покликані змінювати світ. Чи виконали вони своє завдання, і чи продовжують його виконувати – це інша проблема. Але те, що вони брали участь у формуванні цього світу – годі сумніватися.



Досить тільки навести коротесенький перелік найбільш видатних з цих невтомних бджіл, що будували наш світ: Ньютон, Вольтер, Моцарт, Гете, Шиллер, Лессінг, пруський король-масон Фрідріх I, російські імператори Пйотр III, Павел I, Александр I, Александр II, Гайдн, Бетховен, Скотт, Гарібальді, Болівар, Вашингтон, Франклін, Сковорода, Наполеон, Кошут, Гюго, Ротшильд, Котляревський, Ататюрк, Т. Рузвельт, Ф. Рузвельт, Трумен, Форд, Бенеш, Нобель, Грушевський, Петлюра, Фермі, Атталі – список можна продовжувати (6). Гадаю, що навіть вищенаведених імен достатньо.

Важко бути цілком певним, що запропонована в даному тексті генеалогія розвитку ідей, які могли б скласти ідеологічний корпус масонства, буде сприйнята самими вільними мулярами та широкою публікою як автентична генеалогія ідей сучасного спекулятивного масонства. Все ж, це структура з усталеною ідеологією, яка достеменно невідома широкій публіці. Ми можемо опиратися тільки на відкриті джерела та спекулятивні тексти масонів-інтелектуалів. Щоправда особливістю цього руху завжди було те, що він зводив дослідників каменяряського руху на манівці і, тим самим, відволікав від основного. Та як би там не було, шляхи, якими мандрувала людська думка все ж мають певну логіку. Ними людська думка прямує і сьогодні. Ці шляхи мають свої початки у глибокій давнині. І початки ці настільки приховані, що абсолютно очевидні. Бо ж, як правило, ми не зауважуємо того, що весь час було і є перед нами.

*1.Идрис Шах. Путь суфиев. гл II. Четыре главных ордена. Орден Кадріія*

*2.Гайдн, Словник дат, 1867, ст. 347*



3. Хімчен Ф., Бартон, т. 1, ст. 286

3. Idries Shah, *The Sufis*. New York: Doubleday, 1964)

4. Платон, *Собрание сочинений в 4 томах, т. 3*, Тимей, Мысль, Москва, 1994

5. Sir Isaac Newton, *The chronology of Ancient Kindoms Amended*, London, 1728- printed by Histories and Misteries of Man LTD, 1988, U.S.A

6. Короткий перелік відомих членів масонських лож:

Мари-Франсуа Вольтер (François Marie Voltaire, 1694-1778), ложа «Дев'яти сестер» (Loge des Neufs Soeurs), Париж;

Вольфганг Амадей Моцарт (Joannes Chrysostomus Wolfgang Theophilus Mozart, 1756-1791), ложа «До благоді» (Zur Wohltätigkeit), Відень;

Віктор Гюго (Victor Marie Hugo, 1802-1885), ложа «Батьківщина та гуманізм» (Patrie et Humanité), Париж;

Йоганн Вольфганг Гете (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832), ложа «Анна Амалія» (Anna Amalia), Ваймари;

Фрідріх Шиллер (Johann Christoph Friedrich von Schiller; 1759-1805), ложа «Рудольстадт» (Rudolstadt), Берлін;

Франц Йозеф Гайдн (Franz Joseph Haydn, 1732-1809), ложа «До істинного просвітництва» (Zur Wahrn Eintracht), Відень;

Людвіг ван Бетховен (Ludwig van Beethoven, 1770—1827), Бонн;

Сер Вальтер Скотт (Sir Walter Scott, 1771-1832), ложа «Св. Давида» (St. David) № 36, Едінбург;

Сер Артур Конан Дойл (Sir Arthur Ignatius Conan Doyle, 1859-1930 ) Ложа «Фенікс» (Phoenix) No. 257, Southsea, Гемпшир;

Джузеппе Гарібальді (Giuseppe Garibaldi, 1807-1882.), ложа «Друзі батьківщини» (Les Amis de la Patrie), Уругвай, ложа «Томпкінс» (Tompkins) № 471, Нью-Йорк;

Сімон Болівар (Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar de la Concepción y Ponte Palacios y Blanco, 1783-1830), ложа «Захисниця чеснот» (Protectora de las Vertudes) № 1, Венесуела, і ложа «Порядок і Свобода» № 2, Перу;

Джордж Вашингтон (George Washington, 1732-1799), ложа «Александрія» (Alexandria) № 22, Вірджинія;



Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin, 1706-1790*),  
ложжа «Св. Іван» (*St. John*), Філадельфія;

Наполеон Бонапарт (*Napoléon Bonaparte, 1769-1821*)  
ініційований з 1765 р.;

Лайош Кощут (*Kossuth Lajos, 1802-1894*), ложжа «Цин-  
циннати» (*Cincinnati*) № 133, Огайо, з 1852 р.;

Ататюрк (Мустафа Кемаль Паша, *Mustafa Kemal Atatürk, 1881-1938*) творець сучасної Туреччини, ложжа  
«Македонія, що повстала і істина» (*Macedonia resorta et veritas*);

Барон Фердинанд Ротшильд (*Baron Ferdinand James Anselm Freiherr von Rothschild, 1839-1898*), засновник бан-  
ківського дому Ротшильдів;

Густав Штреземан (*Gustav Stresemann, 1878-1929*)  
канцлер Німеччини (1923-1929), ложжа «Фрідріх Великий»  
(*Friedrich der Grosse*) Берлін, ініціатор створення (разом з  
Бріаном Арістідом та Едуардом Ерріо ) пан-Європи;

Теодор Рузвельт (*Teodor Ruzvelt, 1858-1919*) 26-й  
Президент США (1901-1909), ложжа «Півень світанку»  
(«*Matinescock*») № 806, Нью-Йорк;

Арістід Бріан (*Aristide Briand, 1862-1932*) міністр іно-  
земних справ Франції у 1915-17, 1921-24, 1925-31 рр., ложжа  
«*Le Trait d'Union de Saint Nazaire*»;

Франклін Рузвельт (*Franklin Delano Roosevelt, 1882-1945*), 32-й президент США, ложжа «Парк» (*Park*) № 203  
(1936), ложжа «Голанд» (*Holland*) No. 8, NY;

Гаррі Трумен (*Harry S. Truman, 1884-1972*), 33-й прези-  
дент США, ложжа «Белтон» (*Belton*) № 450, Белтон, Міс-  
сурі;

Генрі Форд (*Henry Ford, 1863-1947*), автомобільний маг-  
нат, ложжа «Палестина» (*Palestine*) №357 (1894), ложжа  
«Сіон» (*Zion*) No 1;

Альфред фон Тірпіц (*Alfred von Tirpitz, 1849-1930*), ад-  
мірал, творець німецького флоту, ложжа «*Zur Aufrichtigen Herzen*», Франкфурт;

Карл Гаусгофер (*Karl Haushofer, 1869-1946*), геополітик.  
засновник Товариства Туле (*Thule Gesellschaft*);

Готгольд Ефраїм Лессінг (*Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781*), ложжа «Три Золоті Рози» (*Dritte goldene Rose*),



Гамбург;

Едуард Бенеш (*Edvard Beneš, 1884-1948*), президент Чехословаччини 1935-1938, ложа «Ян Амос Коменський» (*Jan Amos Komenský*) № 1, Прага, ложа «Істина восторженствує», Прага 1927-1928 рр.;

Ян Сібеліус (*Jean Sibelius, 1865-1957*), фінський композитор, ложа «Суомі» (*Suomi*) №1, Гельсінкі;

Жак Атталі (*Jacques Attali, 1943*), французький філософ, президент Європейського банку реконструкції і розвитку, ложі Бнай Брит, Париж;

Альфред Нобель (*Alfred Bernhard Nobel, 1833-1896*), ложа «Маяк», Санкт Петербург;

Мозес Мендельсон (*Moses Mendelssohn, 1729-1786*), основоположник та духовний лідер єврейського просвітництва «Гаскала» (השכלה);

Енріко Фермі (*Enrico Fermi, 1901-1954*), фізик, ложа «Леммі» (*Lemmi*), Рим;

Жак Дерріда (*Jaques Derrida, 1930-2004*), французький філософ;

6. Yates F., *The Rosicrucian Enlightenment*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1972

7. Haywood H.L., *The First Grand Lodge, the Builder Magazine*, 1924, v.X, №3



## ВИДИВО МІСТА «GERMANIA»

*«Іноді мені здавалося, що Гітлер  
вибрав шлях політика з єдиною метою  
реалізувати свої велетенські,  
неосяжні архітектурні проекти».*

*Вернер Мазер*

*(Werner Maser, Prénom Adolf, nom Hitler (Histoire et documents)*

*(Relié) Histoire et documents (1973))*

Однією з великих таємниць новітньої історії є поява в такій країні як Німеччина феномену націонал-соціалізму. До цієї проблеми можна віднести виключно пропагандистські – відкинути її і проголосити творця націонал-соціалізму божевільним (1). Або підійти до розгляду проблеми з огляду на соціологію чи політекономію, – на чому наполягали марксистичні чи постмарксистичні (2). Однак це далеко неповна відповідь. Часи емоційного шоку до якого призвів цей девіантний суспільний здви́г у Німеччині проходять. Можна більш виважено проаналізувати різні аспекти цієї, попри всякі сумніви, однієї з найбільших і найтрагічніших драм людської історії. Тим більше, що з досвіду ХХ століття ми бачимо, що подібні тоталітарні рухи можуть повторюватися. Може в інших формах чи проявах. І йдеться не лише про комунізм у його сталінській, маоїстській чи полпотівській відмінах. Те, що такі рухи можуть повторюватися означає, що націонал-соціалізм та фашизм були хоча й сурогатними, однак все ж відповіда-





ми на певні суспільні запити. А значить можуть стати тими самими відповідями у випадках якихось суспільних криз ще не один раз. «Націонал-соціалізм не мертвий, і нам досі не відомо, чи це просто привид того, що було настільки жахливим, що і його власна смерть його не вбила, чи він так і не вмер, і готовність здійснити те, що годі висловити словами, підспудно жевріє в людях, так само, як і в суспільному укладі, в якому вони живуть» (3). Тому так важливо досліджувати причини того, чому навіть такі цивілізовані суспільства, як німецьке, спокусилося націонал-соціалізмом як шляхом вирішення як соціальних, так і метафізичних, що побачимо потім, проблем.

Попри банальні судження, вже давно є очевидним, що основною метою націонал-соціалізму було далеко не створення III Райху, про що як правило йдеться у більшості історичних текстів, які стосуються III Райху і доволі поверхово підходять до суті націонал-соціалізму. У своєму аналізі дослідники націонал-соціалізму зазвичай опираються тільки на історичні факти та те, що лежить на поверхні, а не на підспудну філософію націонал-соціалізму, яка значною мірою заставляла людей поступати так, а не інакше. Імперія, яка витворювала фактажний контекст націонал-соціалізму була лише інструментом. Хоч дето бачить у ній остаточну мету. Так само, як і інститут вождизму, якого породив і який породив Адольфа Гітлера. Це теж інструмент для досягнення якоїсь більш важливої мети. Таким самим інструментом було багато-що, що служило досягненню головної мети, неначе не зауважуваної мети всього націонал-соціалістичного руху - створенню «нової людини». Дехто вживає термін «надлюдина». Дехто вдається до вульгаризму «істинний арієць». Метою руху і



його вождя було створення «нової людини», яка створить «новий порядок» у світі. «Той, хто бачить у націонал-соціалізмі тільки політичний рух, нічого у ньому не зрозумів. Націонал-соціалізм це воля до створення надлюдини» – наголошував Гітлер. Для досягнення цієї мети мало служити все – німецький народ як «матеріал», з якого мала постати ця «нова людина», імперія, фюрер як головний медіум між народом та якоюсь інфернальною сферою чи неопоганською релігією (бо сучасні релігії відкидалися як декадентські), а також інші засоби формування власне «нової людини». В тому числі і соціальне моделювання, істотним елементом якого мала стати архітектоніка. У нацистів, як у всіх утопістів, не помирала переконаність, що на формування та життя людини впливає як її нерукотворне середовище (природа), так і її рукотворне середовище (архітектоніка, а сьогодні вже, за Вернадським (Вернадський Володимир Іванович, 1863-1945) (4) та Тейяром де Шарденом (*Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955*) (5), ноосфера).

Створити цю «нову людину» не можна було тільки в будуарах есесівських огирів, які повинні були запліднювати арійських кобил у відповідності з нацистським проектом «Лебенсборн» (*«Lebensborn»*). Хоча й така практика існувала. Для селекції «нової людини-пана» у сто сімнадцяти німецьких замках була створена ціла мережа подібних закладів. Прикладного расизму вочевидь було замало, і це розуміли більш проникливі творці націонал-соціалістичного проекту.

Власне й самої селекції було замало. Людина – істота не лише біологічна, але щонайперше соціальна, а тому неодмінно повинна пройти етап навчання для того, щоб реалізуватися. Тому націонал-соціалістам



необхідно було реалізовувати велетенський соціальний проект, впливати на сам соціум для того, щоб він змінювався і породжував їхню «нову людину».

Причому це соціальне конструювання відбувалося з одного боку в умовах бурхливого технічного поступу кінця XIX-початку XX ст., який у свою чергу не міг не деформувати сучасну людину, з іншого – воно мало пронизувати людину до її архаїчних первнів – тобто людину спочатку потрібно було певним чином неначе повернути до її архаїчного, «чистого» стану для того, щоб потім по-новому переформатувати таку людину вже як «надлюдину».

Як саме технічний поступ деформує людину ми переконуємося сьогодні. Ще більші суттєві зміни в природі *homo sapiens* очікуються у майбутньому. Можлива така віртуалізація *homo sapiens*, яка на певному етапі зможе позбавити людину навіть її самості. Людина настільки активно оточує себе протезами, що невдовзі стане їхнім доповненням. Автомобіль – протез ноги, оптична очна лінза – протез ока, телевізор працює як протез і ока, і ноги, комп'ютер – протез не лише мозку, але й очей, рук та ніг...

Крайньоправі мислителі добре відчували цю небезпеку повного узалежнення людини від технічних засобів, якими вона себе оточує. Нацизм теж по-своєму відчув це узалежнення – до «протезів» він відніс і певні знання, релігію та культуру в цілому. Тому й так сильно прагнув на практиці «очистити» людину від попередніх, на їхній погляд занепадницьких, культурних нашарувань, які роблять її слабкою, і, почавши спочатку, неначе перепрограмувати людину по-новому. Саме тому націонал-соціалізм постійно апелював до архаїки у всіх її формах, до «чистого листка»,



з якого можна розпочати нову історію людини. Шлях до нової історії повинен був розпочатися з відкидання попередньої «декадентської» моралі (в першу чергу юдаїзму та християнства), і завершитися зміною ролі вождя, якого підносив до божественного рівня.

Пошуки виходу особливо активізувалися після поразки Німеччини у I світовій війні. Крайньоправі мислителі та верхи німецького суспільства створювали закриті та напівзакриті організації та товариства, що шукали шляхи виходу з перманентної кризи, в яку попала Німеччина та «кризи людини», яку спровокував розвиток техніки та «декадентська» мораль.

Зрозуміло, що піонером на цьому полі був все Фрідріх Ніцше (*Friedrich Nietzsche, 1844-1900*), хоча було б помилкою вважати його батьком націонал-соціалізму. Він просто засвідчив кілька істин, як от помирання традиційної релігійності, а відповідно і моралі. Перш за все занепад релігійності, на думку Ніцше, стосувався християнства. Шукаючи виходів для виживання людського роду він у повній відповідності з давньою європейською традицією, звернувся до архаїки як певного «золотого часу», коли людина не була «ослаблена» наступними культурними впливами. Ця традиція покликання на «золоті часи» сягає ще Геракліта та Платона. Разом з тим, теза Ніцше, що «Пан помер» – тобто померла жива християнська релігійність, мала і зворотну сторону. Це був не лише маніфест нігілізму, але й відчайдушна спроба позбутися богопокинутості.

Відповідно до заданої ним парадигми, пошук шляху до «золотого часу» став загальною модою. Особливо у розгромленій та приниженій Німеччині 1920-х років, але не тільки в Німеччині. Так само популярними стали, і шукання нової релігійності чи то у містиці,



чи поганстві, яке декому здавалося первинною істинною релігією, яка може дати безпосередній доступ до сакральних сфер.

У 1920р. німецький геополітик Карл Гаусгофер (*Karl Haushofer, 1869-1946*) створює німецьке езотеричне товариство «Вріль» (*«Vril-Gesellschaft»*), яке почало займатися окультними дослідженнями. Важливим елементом цього товариства був не лише окультизм, а його поєднання з класичною німецькою геополітикою, що в перспективі робило дослідження товариства доволі прикладними.

У 1918р. кілька німецьких аристократів і містиків, як от барон Рудольф фон Зеботтендорф (*Rudolf Freiherr von Sebottendorff, Adam Alfred Rudolf Glauer, 1875-1945*), Герман Поль (*Hermann Phol*), Вальтер Наугауз (*Walter Nauhaus*), Гвідо фон Ліст (*Guido von Lists, 1848-1919*) захоплені Кабалою, вченням ордену Розенкрейцерів, створили товариство «Туле» (*«Thule»*, перша назва «Германський орден» – *«Germanennorden»*). Назва організації прив'язувалася до мітичного острова Туле, який неначе був колискою нордичної раси і затонував десь в Атлантиці – ще одна аналогія з Атлантидою Платона. Товариство займалося не лише мітичними дослідженнями та розробкою расових теорій, але й вело активну просвітницьку діяльність. Хоча частина його діяльності все ж була прихована. Товариство розвивалося за участю і під покровительством Германа Герінга (*Hermann Wilhelm Göring, 1893-1946*). З часом воно почало організовувати не лише засідання своїх лож чи лекції, але й мітинги правого спрямування і перетворилося на інструмент крайньоправих політичних сил.



Не припинялося й реконструювання сакрального та культурного спадку «золотої ери» нордичної раси. У 1935р. на основі пошуків голландського вченого Германа Вірта (*Herman Wirth Roeper Bosch, Herman Felix Wirth, Hermann Wirt, 1885-1981*) постає організація «Аненербе» («*Ahnenerbe*» – «*Снадок батьків*»), яка попередньо називалася «*Studiengesellschaft fuer Geistesurgeschichte Deutsches Ahnenerbe*» – «*Товариство вивчення давньої німецької історії, ідеології і спадку німецьких пращурів*». Воно проводило активні археологічні дослідження спочатку в Європі, а потім у цілому світі. Саме з середовища «Аненербе» вийшла расова теорія про те, що людство складається з двох проторас – нордичної, духовної раси Півночі, та гондванської, примітивної раси Півдня. А вся історія людства полягає у боротьбі світлого та темного первня – таке собі неоманіхейство, яке відсилає нас до літературного «зороастризму» Ніцше. У 1937р. «Аненербе» перейшла під контроль СС та особисто Гайнріха Гімmlера (*Heinrich Luitpold Himmler, 1900-1945*).

Проте найбільшим і найбільш активним нацистським містичним орденом було, звичайно, СС. Воно постало як воєнізована охорона залів, де збиралися партійні збори. Однак, з часом організація перетворилася на абсолютно закриту воєнізовану і водночас невійськову організацію, яка радше нагадувала містичний орден, в який можна було вступити тільки пройшовши расовий відбір та цілий ряд ініціацій. Члени СС проводили життя у певній ідеологічній аскезі. Есесівці мали багато пільг, але й не менше обмежень. З них, за зразком тамплієрів, готували воїнів-монахів якогось культу. Очевидно, що неопоганського. Вони не святкували жодних християнських свят – ні Різдва,



ні Воскресіння, ні Нового року, не брали церковного шлюбу. Головними сімейними святами були одруження і народження дитини та похорони, які освячували своєю присутністю та ритуальними діями вищі чини СС. А публічними святами – «зимове сонцестояння», «весняне рівнодення», уродини фюрера. Все ж справжня містика починалася на верхніх щаблях есесівської ієрархії, в оточенні Гімmlера, і межувала з чорною магією. Гімmlер вірив і в переселення душ, і в спілкування з душами померлих, – так Гітлер отожднював себе то з королем бритів Артуром, то з королем Генріхом I (*Heinrich I, Heinrich der Vogeler, 876-936*), в тисячоліття зі смерті якого Гімmlер поклявся духу Артура в Кведлінбургському соборі (*Quedlinburg, Stiftskirche St. Servatii*), що «завершить його справу... перетворення слов'ян на рабів». Основним замком, в якому відбувалися есесівські неопоганські містерії був замок Вавельсбург (*Wawelsburg*) – саме він став духовним центром СС. Такий собі есесівський окультист Вільгут (*Karl Maria Wiligut, Weisthor, Jarl Widar, Lobesam, Karl Maria Weisthor, 1866-1946*) переконав Гітлера, що це місце має стати головним магічним місцем у війні Європи та Азії. Замок перебудовував архітектор Герман Бартельс (*Hermann Bartels, 1900-1989*) – тут були й апартаменти райхсфюрера, і зала суду, і зала засідань, і кругла зала, де фюрер проводив засідання, і зала для 12 наблизених до Гітлера – чим не реалізація легенди про короля Артура. Засідання дванадцяти сильно нагадували спиритичні сеанси. Втаємниченим присвоювалися герби, які урочисто спалювалися у підвалі замку після їхньої смерті. Есесівці мали право на дуелі та ритуальне самовбивство. Вавельсбург був справжнім капищем СС. В архітектурному сенсі і цей замок, і інші



штандарти СС були реконструйовані в стилі, який був мішаниною готики та новітнього нацистського стилю.

Такою була атмосфера і середовище, яке готувало ідеологію націонал-соціалізму в Німеччині. Однак найбільш радикальним правим мислителем, який, поза всяким сумнівом, закладав основи щонайперше фашизму, але також і націонал-соціалізму, був ультраконсервативний мислитель, італійський аристократ з іспанським корінням Юліус Евола (*Giulio Cesare Andrea Evola, 1898-1974*). Зрозуміло, що рівень думки Еволи був набагато вищим, ніж ідеологічні конструкції націонал-соціалістів, але й він сам розумів, що для того, щоб філософська конструкція стала дівою, вона повинна трансформуватися у політичну програму, політичну ідеологію і навіть пропаганду. Однією з матеріалізацій політичної програми, ідеології та пропаганди нацистів і мала стати широкомасштабна будівельна програма, завданням якої було змінити не лише обличчя європейських (бо не тільки німецьких) міст та Європи в цілому. Вже у 1920-ті роки Евола почав знайомитися з різними езотеричними текстами. Поступово він опанував основи окультизму, алхімії та теорії магії, а також йогою, ламаїзмом, тантризмом, як не дивно це звучить, якщо говорити про справді серйозного мислителя ХХ століття. Після знайомства з працями правого французького мислителя Рене Генона (*René Guénon, 1886-1951*) Евола пише свою основну книгу «*Поганський імперіалізм*». Його ідеї імперії та вождизму одразу підхоплюються містичним напрямком не лише фашизму на його батьківщині у Італії, але й націонал-соціалізму. У 1930-х роках у Німеччині постійно проходять конференції Еволи, він стає бажаним членом консервативно-революційних елі-





тарних організацій – таких як «Deutscher Herrenklub» (Німецький клуб аристократів, засн. 1924р.) Генріха фон Гляйхена (*Heinrich von Gleichen-Rußwurm, 1882-1959*), графа Ганса Альвенслебен-Нойгаттерслебена (*Hans Bodo Graf von Alvensleben-Neugattersleben, 1882-1961*), в якому мав за честь бувати і Гітлер. «Deutscher Herrenklub» об'єднував аристократів, крупних підприємців, банкірів та політиків. Це вже була еліта, яка була невдоволена становищем Німеччини, яка плекала однозначно реваншистські настрої і шукала ідеологічного підґрунтя для подальшої відплати. Юліус Евола у вищезгаданих колах був більш ніж доречним.

Він розробляв філософські засади перезавантаження людини як такої. Цікаво, що і після катастрофи II світової війни він не відмовився від своїх ідей. Ба більше – за результатами II світової війни він навіть критикував націонал-соціалізм, проте справа (!). А сьогодні Евола, як мислитель, навіть стає все більше модним (sic!). Що не може виглядати як симптом живучості його відповідей на запитання, які і досі стоять перед європейською цивілізацією.

У своїй ультраконсервативній доктрині Юліус Евола, як і всі традиціоналісти, виходив із теорії існування двох природ світу – фізичної та метафізичної, яким відповідає вища сфера «буття» та нижча сфера «становлення», світ видимий і незримий (6). Він розробив теорію ультраправого бачення архаїчного суспільного укладу, який, на його думку, ще не був деформований наступними культурними нашаруваннями, тобто зробив спробу реконструкції традиційного світу, на зразок якого, на його думку, і на думку його свідомих чи несвідомих адептів, і мало розпочинатися створення чи конструювання нової людини, «надлюдини». В



очах Еволи «Традиційний світ знав два великі полюси існування і шляху, які ведуть від одного до іншого... окрім власне світу ... традиційна людина знала і «надсвіт» - *αἰσσοκρητο* - перший як «падіння» другого, а другий як «звільнення» першого. Вона розуміла духовність як те, що виходить за межі як життя, так і смерті. Вона знала, що зовнішнє існування, «життя» є нічим, якщо воно не є наближенням до «надсвіту», до чогось «більшого, ніж життя», якщо вищою метою не стає співучасть у ньому і активне звільнення від всяких людських зв'язків. Вона знала, що несправжньою є всяка влада, несправедливим і насильницьким є всякий закон, безглузда і тимчасова всяка установа, якщо вони не є владою, законом та установою, які підлягають вищому принципу Буття – який даний згори і спрямований до світу горішнього. Традиційний світ знав Божественну Царську Владу. Він знав акт переходу – Ініціацію (два великі шляхи наближення до надсвіту) – героїчний Чин і Споглядання; посередників – Обряд і Вірність; велику опору – традиційний Закон і Касту; земний символ – Імперію. Такими є основи ієрархії та традиційного суспільства, які були цілком і повністю зруйновані тріумфуючою «гуманізованою» цивілізацією сучасних людей» (6). Вже навіть з цієї цитати видно до яких основ та чеснот слід було повернутися людству для того, щоб створювати «нову людину», яка змогла б прорватися до якихось метафізичних вершин. Це мала б бути революція справа, ультраконсервативна революція, прорив народу через вождя, як певного роду провідника, до «надсвіту». Особливу роль у цьому прориві мав би відігравати саме вождь, фіюер. Не даремно націонал-соціалізм так плекав культ фіюера. Повернімося знову до Ево-



ли: «Кожна традиційна форма суспільства відрізняється присутністю істот, які в силу вродженої чи набутої переваги щодо звичного людського стану, втілюють в собі живу і дієву присутність вищої сили... У відповідності з внутрішнім змістом своєї етимології і первинним значенням своєї функції саме таким є *понтифік*, «той, що будує мости» чи «шляхи» – *pons* в давнину означав також і дорогу – між реальністю та над реальністю... *понтифік* традиційно ототожнюється з царем... в нордичній традиції говорилося: «Хай вождь стане мостом для нас»... Первинною основою влади і права царів та вождів, тобто тим, що заставляло інших їм коритися, боготворити і поклонятися, в світі Традиції була саме ця їхня трансцендентальна якість, яка не була простою фразою, а могутньою реальністю, що викликала священний страх... ця основа завжди мала метафізичний характер. Тобто для світу Традиції абсолютно неприйнятною є ідея, яка полягає у тому, що влада дається владці тими, ким він править, а його авторитет є сумарним авторитетом суспільства і він має цьому суспільству улягати... Сам Зевс дав царям божественне походження  $\theta\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ , де  $\theta\epsilon\iota\sigma$  (феміс) як закон, даний згори, який повністю відрізняється від того, що потім назвуть  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  (номос), політичним законом суспільства... обов'язковим принципом було розуміння царственності як «іманентної трансцендентності», яка присутня і діє у цьому світі. Цар – не людина, це сакральна істота – яка вже самим своїм «буттям», своєю присутністю є центром, вершиною» (6).

Для розуміння інституту вождизму, фюрерства у нацистській Німеччині дуже важливим є розуміння особливої ролі верховного правителя. В цьому сенсі нацизм у своїй метафізичній основі різко відрізняється



ся від, скажімо, більшовизму, який попри весь культ Сталіна, хоч лицемірно, але все ж апелював до волі пролетаріату. Тільки Гітлер міг публічно звільнити свій народ від моралі і щиро вірити в те, що має на це право. Бо відчував себе тим «понтифіком», «помостом між світами». А насправді для тверезо мислячої людини таке його переконання явно підпадає вже під компетенцію не стільки психоаналізу, скільки психіатрії.

Але одна справа дивитися на роль такого вождя, як Гітлер, сьогодні, неначе «ззовні» існуючого тоді в Німеччині тоталітарного суспільства, не відчуваючи на собі пресингу масового психозу, а інша – не піддатися спокусі передоручити прийняття всіх доленосних рішень якомусь вождю, фюреру, перебуваючи «всередині» тоталітарного суспільства і перебуваючи під його тиском. «Навіть, якщо це звучить і дивно, – пише Альберт Шпеер (*Albert Speer, 1907-1981*) – головний архітектор Гітлера, – проте для нас слова, що фюрер про все думає і всім керує, не були пустим пропагандистським формулюванням» (7). «Принцип фюрерства» набирає в тоталітарному суспільстві девіантної моральності, яка лежить в основі дій, які в очах багатьох людей, що зайняли конформістську позицію щодо тоталітарного режиму, як правило *post factum*, але не в момент, коли їх здійснюють, виявляються зовсім нелюдськими і навіть злочинами проти людяності.

Амбіція створити «нову людину» одразу робила, в очах нацистських містиків, країну, в якій це «преображення» мало відбутися (у даному випадку - Німеччину), «центром світу». Культивована винятковість країни та її вождя, фюрера, робила і країну, і народ, що цього спромігся, і його вождя певним «полюсом», до якого мали б тягнутися народи – в даному випадку



народи Європи. Таке бачення ролі Німеччини у створенні «нової людини» повертає нас до певного традиційного символізму «центру», «центральності», «осі» і Берліна – осідку фюрера як медіатора, Німеччини, так і опанованої нею Європи, яку прагнули перезавантажити нацисти. В цьому нацисти, відповідно до своєї спрямованої у архаїчне минуле ідеології, покликалися на мітологію священної «серединної землі» нордичної традиції – Мідгарда (Mǫðgarðr, Midgard), яка неначе колись була центром світу.

Повертаючись до традиційного символізму «центру», не можна не згадати «царського скіпетра» (маршальського жезлу, яким так любив бавитися Гітлер) як «осі світу». Потім «трону» – певної вершини, навіть просте перебування на якій медіума, царя чи вождя надає світу внутрішнього метафізичного змісту. І у цьому сенсі, архітектурні проєкти Гітлера, які полягали у повній перебудові Берліна за осьовою схемою з палацом-горою в центрі, виглядають не такими й відірваними від його хоч і націонал- однак соціалістичної ідеології. У своїх задумах та інтуїціях Гітлер не лише прагнув вразити світ величчю, що зрештою банально, а очевидно таки дійсно мав амбіції творити, принаймні в архітектоніці, свого роду не лише адміністративний (центр імперії), але й містичний «центр світу». Може саме про це свідчить його неначе незрозуміла фраза 1945 року (вже тоді, коли катастрофа стала очевидною навіть йому) про те, що німецький народ виявився слабким і не вартим не те що кращої долі, але й навіть самого Гітлера, бо, очевидно, так і не спромігся стати тим Мідгардом світу, не утримав Імперії, не спромігся вилонити з себе «нової людини», а найкращою долею для нього (народу) було б загинути разом з ним (Гітле-



ром) у полум'ї чергової поразки Німеччини 1945 року. Поза всяким сумнівом рівень віри Гітлера в самого себе і свою місію був дуже великим і явно межував з неадекватністю.

Плануючи розбудувати у Берліні комплекс гігантських будівель, як матеріалізацію політичної величі Німеччини, Гітлер у чомусь продовжив німецьку імперську традицію. Ми якось забуваємо, що одним із спадкоємців Римської імперії була й Священна римська імперія німецької нації (*Sacrum Romanorum Imperium Nationis Germaniae, Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*), яка існувала з 962р. по 1806р., і ядром якої була Німеччина, але разом з тим і північна та центральна Італія, Швейцарія, Бургундське королівство, Нідерланди, Бельгія, Чехія, Сілезія, Ельзас і Лотарінгія. А під кінець існування імперії навіть Угорщина, Хорватія та Галичина. Суверени Священної римської імперії – австрійські цісарі Габсбурги (*Habsburger*) – не даремно називали себе цезарями (*Kaiser*, кайзерами). На відміну від поліетнічної Священної римської імперії, набагато молодша Імперія Гогенцолернів (*Hohenzollern*), всього лиш Бранденбурзьких курфюрстів, вже була по-суті лише німецькою державою. Однак і вона покликала на давню римську традицію і у самоназві, і у титулатурі суверенів – кайзерів. Німецька імперія (*Deutsches Reich*) – офіційна назва новоствореної Отто Бісмарком (*Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen, 1815-1898*) німецької держави у 1871-1943рр. Хоча за Гогенцолернів її називали ще й *Kaiserreich* – буквально Імперія кайзерів чи цезарів. У 1943-1945рр., напередодні краху, офіційна назва Німеччини стала ще помпезнішою та амбітнішою «Великонімецька імперія» (*Großdeutsches Reich*). Таким



чином Берлін неначе перейняв традицію Риму і як центру Імперії, і як центру світу. Бо для римлян світ, цивілізований світ (це теж дуже важливий момент) існував саме у кордонах Римської імперії. Все, що було поза його стінами, поза кордонами, цивілізованим світом не вважалося. Разом з тим, не можна не звернути уваги на особливе місце саме міста Риму у всій цій конструкції. Він водночас є і сакральним, і імперським центром світу, у якому «сидять» на троні августи. Щось подібне пробували відтворити і нацистські містики.

І тут ми знову можемо повернутися до досліджень Еволи: «трон, «підвищення», непорушне сидіння на якому до... стійкості, зв'язаної з «полюсом» та «нерухомим» центром, додає й інші внутрішні чи навіть метафізичні сенси... сидіння на троні...відповідає ініціації: поняття *τεθροισενος* (той, що сів на трон) часто є синонімом до *τελετεσενος*, тобто посвяченого...в деяких випадках...ініціації *θροισμος*, сходження царя на престол, передувало осягненню єдності з богом... Цей символізм втілено у пірамідальному асіро-вавилонському зікураті з плоским дахом, у плануванні міста верховних правителів Ірану (*Екбатан*, *Ἐκβάτανα*, *Ἀγβάτανα*) і у ідеальному плані царського палацу чакварті: так у архітектурі відображається структура світу, з його ієрархією і підпорядкованістю непорушному центру. Просторове розміщення цього центру у архітектоніці відповідає тому місцю, де знаходиться трон володаря» (6).

Але «центр», володіючи сакральністю чи доступом до сакрального, впорядковував світ довкола себе. Місто Рим створило Римську імперію – цивілізований і впорядкований за римським зразком світ. Тобто цезарі і Місто породжували державу чи Імперію – «державу



була проявом «сакрального» і шляхом до «сакрального». Сам термін «держава», *status* (від *stare* – стояти...) відображає вище значення, яке спрямоване на ієрархічну співучасть у духовній «стійкості»... дієвим відображенням світу буття у світі становлення... Саме тому з традиційними імперіями і державами пов'язували символи «центральності» та «полярності», які, як ми бачили, пов'язані з архетипом царственності» (6). Саме на таку «сакральну географію», очевидно, орієнтувався Гітлер, пробуючи, як і німецькі кайзери, перейняти давню римську традицію, оновивши її неопоганством. «Поганський Імперіалізм» Юліуса Еволи набагато краще пояснює будівельну гігантоманію Адольфа Гітлера і прив'язує її не лише до таємної та явної ідеології націонал-соціалізму, але й позиціонує їх у загальноєвропейській консервативній думці, яка має тисячолітню історію.

З огляду на те, плануючи перебудову Берліна, Нюрнберга, Мюнхена, Гамбурга, Німеччини та Європи в цілому, Гітлер закладав у архітектурні форми якщо не сакральний, то вже точно символічний зміст. Така архітектура не мала нічого спільного з утилітарністю. Проекти Гітлера повинні були стати втіленими символами, певним текстом, який мав відчитувати той, хто до них наближався чи перебував у їхній тіні.

Ще Гегель вважав архітектуру, яка має свій сенс у самій собі, своїй внутрішній структурі та масштабі, чисто символічною. Споруди такого типу спрямовані у безмежжя символічного простору, їх неможливо завершити, бо не можна сполучити семантичні простори значень, містичні простори, на які вони вказують, та геометричний простір реально існуючої будівлі. Ідеальною символічною будівлею, яку ми знаємо з міто-





логії, звичайно ж є Вавилонська вежа, яка зовсім неда-ремно залишилася недобудованою, бо мала власне до-сягнути засобами архітектури просторів сакральних, що засадничо є неможливим.

Плани побудови монструальних будівель у Берліні, за повного нехтування класичною функціональністю будівель, їх ужитковістю у формі житла та суспільної інституції, були явним регресом до символічної архітектури Вавилонської вежі, до квазірелігійності новітнього нацистського поганства. Такі будівлі були покликані не декларувати якісь сенси, що були створені до цього в якомусь іншому місці, а саме породжувати ці сенси, породжувати в людині і трепет, і страх, і відчуття триумфу, захвату, екстазу. Ця архітектура була покликана реалізовувати колосальні наміри, вона мала діяти і на людину, і на суспільство в цілому – саме тому Гітлер наполягав на такій гігантоманії. Ще Гегель пи-сав про те, що артефакти символічної архітектури слід читати як книги, хоча їм самим не передує жодна кни-га (вони, власне, і є першокнигами людства). Зводячи символічні артефакти людина й писала історію люд-ського Духа. Якщо розглядати нацистські прожекти лише як пам'ятники німецькій славі та силі, то це про-сто величезні надгробки. Зрештою, хоча здебільшого і віртуальними, проте вони цими надгробками все-таки стали. Однак генератори вищезгаданих прожектів, які бавилися у містику та місіонерство, очевидно заклада-ли у суть цих прожектів зовсім інший сенс.

Архаїчна символічна архітектура була актуаль-на тоді, коли дім та храм ще не виділилися з будівлі як щось окреме – давні помешкання були водночас і храмами (бо в них неодмінно мало бути капище, що збереглося і досі у редукованій формі ікони на стіні), і



цвинтарем (своїх покійників ховали під домом), але і практиками (бо були свого роду моделями світобудови – й досі церква чи масонська ложа є розгорнутою книгою, яку можна відчитувати) – тобто були поліфункціональними. Архітектонічні плани Гітлера теж стали певним поверненням до доантичної давнини, певним ультрапоганським регресом до такої поліфункціональної символічної архітектури, яка мала б промовляти те, що ніякі словесні конструкції о-мовити не можуть. Тобто промовляти мовою захоплення, тріумфу та слави.

Але це був шлях до неможливого. Зокрема в тому, що стосувалося масштабу будівель – Гітлер весь час збільшував їхні розміри, що робило просто неможливим їхнє зведення за тих технічних засобів, які були тоді наявні. Не даремно найближчий до нього Шпеєр у своїх «Спогадах» писав, що він мав би передбачити швидкий крах III Райху з огляду на те, як катастрофічно збільшувалися розміри будівель, які йому замовляв запроектувати Гітлер. Однак Шпеєр зрозумів це лише опісля, перебираючи старі креслення, які так і залишилися нереалізованими (7). Та Гітлер наполягав, бо це була його програмна засада: «Головним є наступне. Ні одне з наших міст не має пам'ятників, які панували б над містом і які можна було б бачити як символи епохи. Зовсім іншими були міста давнини. Там кожне місто мало якийсь особливий пам'ятник, який був предметом їхньої гордості. Для античних міст головними були не приватні будівлі, а пам'ятники, які були громадським набутком, – пам'ятники, що слугували не лише цьому моменту, а протягом століть. У цих пам'ятниках втілювалася ... велич суспільства» (8, ч. I, гл. X). «Гітлер любив повторювати, що займаєть-



ся будівництвом, щоб донести до нащадків дух його часу. Зрештою, про величні історичні епохи нагадують потім тільки монументальні будівлі, говорив він. Що залишилось від імператорів великої Римської імперії? Що могло б свідчити про них тепер, якби не залишилися їхні споруди? В історії кожного народу обов'язково були періоди слабкості, і тоді їхні споруди голосили світу про їхню велич. Зрозуміло, що нову національну свідомість не вдасться пробудити однією тільки архітектурою. Але коли після довгого періоду занепаду потрібно буде знову відродити відчуття національної величі, тоді пам'ятники, що залишилися від пращурів, будуть найбільш промовистими свідками. Так, наприклад, споруди Римської імперії дозволяють Муссоліні відновити зв'язок з героїчним духом Риму... А наші споруди повинні бути звернені до Німеччини майбутніх століть» (7, ч.1, гл.5).

Більшу частину своїх грандіозних споруд нацисти збиралися звести після перемоги у світовій війні, яку вони розв'язали, коли вони будуть володіти величезними ресурсами. Тому будівлі і залишилися в своїй більшості на папері. Коли розпочалася II світова війна, Шпеєр, що мислив більш тверезо, запропонував заморозити реконструкцію Берліна, проте Гітлер не згодився. Шпеєру прийшлося навіть вдаватися до хитрощів – він доводив, що велетенський купол Народних зборів, над яким мав злітати 50-ти метровий німецький орел з позолоченою земною кулею у кігтях, стане чудовим орієнтиром для бомбардувальників. І лише у грудні 1941р, після поразки Вермахту під Москвою, Шпеєру таки вдалося згорнути будівництво.

Передчуваючи катастрофу, Шпеєр, зі згоди Гітлера, проектував будівлі так, щоб навіть їхні руїни вражали



через сотні років. Спостерігаючи за руїнами сучасних будівель з їх бетоном та іржавим залізом, Шпеєр розробив «Теорію цінності руїн», яку запропонував Гітлеру. «Вихідним пунктом моєї теорії», – пише він – «була думка про те, що будинки сучасної конструкції, поза всяким сумнівом, мало надаються на те, щоб перекинути, як того хотів Гітлер, «мости традиції» до майбутніх поколінь; важко собі уявити, що ці іржаві руїни пробудять героїчне натхнення, яким захоплювався Гітлер, оглядаючи монументи минулого. Моя теорія мала цьому протидіяти: застосування особливих матеріалів... мало дати змогу зводити споруди, які навіть будучи зруйнованими, через сотні чи (як ми розраховували) через тисячі літ зможуть стати подібними до римських зразків» (7, ч.1, гл.5).

Головним натхненником архітектурних прожектів III Райху був, ясна річ, Гітлер. Відоме його захоплення ще архітектурою Відня, де він пробував стати художником. «Особливою його любов'ю тішилися численні театральні будівлі Германа Гелмера (*German Hellmer, 1849-1919*) та Фердинанда Фелнера (*Ferdinand Felner, 1847-1916*)» (7, ч.1, гл.4). Художником Адольф Гітлер не став, але все життя, навіть на засіданнях Генерального штабу Вермахту, малював тисячі архітектурних елементів, фрагментів, деталей. Архітектура та архітектори були чимось дуже важливим для нього. Гітлер любив повторювати, що якби він не став фіурером, то став би архітектором.

Перший практичний архітектурний досвід Гітлер здобув під орудою мюнхенського архітектора професора Трооста (*Paul Ludwig Troost, 1878-1934*), до якого, вже будучи фіурером, відносився ледь не побожно, як учень до вчителя, що для Гітлера було фактом винят-



ковим. Гітлер вважав Трооста своїм улюбленим вчителем, і тільки після його смерті це місце зайняв Альберт Шпеєр. «Страшно уявити, яким би був його архітектурний смак без впливу Трооста. Одного разу він показав мені зошит ескізів приблизно двадцятих років. Я побачив спроби проєктів репрезентативних будинків у необароковому стилі, типових для віденської Рінгштрассе дев'яностих років минулого століття» (7, ч.1, гл.4). Очевидно, що це було щось на кшталт «божевільної сентиментальності». Сам Гітлер їх відкинув: «Всі ті ескізи, які я робив, тепер видалися мені нестерпними. Яке щастя, яке щастя, що я познайомився з цією людиною!» (7, ч.1, гл.4). Троост здійснив реконструкцію апартаментів, які використовували німецькі канцлери в Берліні у Райхканцелярії як своє помешкання. Цю реконструкцію він вперше виконав у типовому для III Райху стилі, чим задав власне стильові характеристики епохи. При цьому Троост активно використовував стилістику корабельних кают і монументальний ар-деко, чим переломив стильові вподобання Гітлера, який з 1920 років схилився до переобтяженого віденського необароко. Однак знаковою і програмною була реконструкція мюнхенського «Будинку німецького мистецтва» та «Коричневого дому» (Braunes Haus), який з 1930р. став штаб-квартирою НСДАП (Німецької націонал-соціалістичної робітничої партії). Не дивлячись на свою надзвичайну зайнятість, Гітлер годинами працював з Троостом. Ба більше – фігурер задовольнявся роллю не стільки творця, скільки поціновувача певного, досить помпезного, проте сурового стилю, а також роллю замовника. Для Трооста його замовлення і та ідеологія, яку він в неї закладав, були пропозиціями впливової людини, які були не безумовними, а під-



лягали критичному обговоренню – річ нечувана для Гітлера, однак факт. Раптова смерть Трооста 1934 р. перервала цю співпрацю.

І Гітлер знайшов іншого фаворита – Альберта Шпеєра, який з усієї нацистської еліти став чи не найближчою для нього людиною, якщо таке взагалі можливо. Принаймні рівень довіри до Шпеєра у фюрера був чи не найвищим, якщо порівнювати з його довірою до інших нацистських лідерів. Не реалізувавшись як архітектор, Гітлер, очевидно, бачив у Шпеєрі втілення мрій своєї молодості. У 1936-1938 рр., ставши райхканцлером, Гітлер разом з Шпеєром розпочав планувати перебудову Берліну. Відповідно до планів Гітлера цей проект мав бути повністю реалізованим дійсно після перемоги нацистів у 1950 р. План цілковито ігнорував історичну берлінську архітектоніку. До слова – не таку вже й давню – Берлін з провінційного містечка став імперською столицею тільки наприкінці ХІХ ст. Тим не менше, знісши стару забудову, Гітлер планував на 40-кілометровій осі столиці розмістити всі імперські установи: північний і південний вокзали, ратушу, солдатський палац, оперу, Райхканцелярію, Триумфальну арку. Але головною пуантою метрополії мав стати Народний Дім чи Будинок зборів – основна будівля Райху, яка перекривалася б 300-метровим куполом і могла б вмістити 150-180 тис. осіб. Якщо до цього часу містичним центром нацистського руху був Нюрнберг, де й відбувалися партійні з'їзди НС-ДАП та ритуалізована зустріч фюрера та народу (див. фільм Лені Ріфеншталь (*Berta Helene Amalie «Leni» Riefenstahl, 1902-2003*) «Тріумф волі», 1934р.), то в майбутньому ним мав стати Берлін. Перед Народним Домом мали відбуватися масові демонстрації народу



1-го травня – сценарій їх проведення вже розробляв міністр освіти та пропаганди Гебблєс (*Paul Joseph Goebbels, 1897-1945*). Купол монструального Народного Дому символізував дах над «центром світу» в недалекому майбутньому: «У здійсненні цього безумовно найважливішої будівельного завдання імперії я бачу умову остаточного закріплення нашої перемоги», – заявив Гітлер про план Шпеєра у 1940 році.

Однак плани перебудови міста Берліна, коли зноситься ледь не половина міста, з абсолютним нехтуванням будь-яких потреб власне його мешканців, виглядають дрібничкою у порівнянні зі створенням Великого Кільця, яке мало б позначати кордони Імперії і сягав Норвегії, Північної Африки, Атлантичного узбережжя та Уралу. На всьому цьому кільці Гітлер планував збудувати безліч висотних будівель на кшталт мавзолеїв та храмів. Вони неначе означували б територію, на яку поширювалася влада німецької могутності і німецького порядку. На архітектурних виставках 1938-1939рр. було запропоновано безліч таких проєктів. Провідним архітектором цих проєктів був Вільгельм Крайс (*Wilhelm Heinrich Kreis, 1873-1955*). Як тут не згадати лімес, укріплений кордон, стіну Римської імперії (зокрема *Limes Germanicus* – о іронія!), який означував межу цивілізованого, імперського світу. З усіх вищезгаданих планів видно, що архітектурі відводилося чи не найголовніше місце серед мистецтв і основним її завданням було структурувати громадське життя Райху у відповідності з чіткими вимогами нацистської ієрархії. Авторитет та сила НСДАП та її містичного ордену СС повинні були утверджуватися у формі велетенських адміністративних та ритуальних споруд, що мали не лише нав'язувати масам нацистську ідео-



логію, але й завдяки священному трепету та тріумфу, який вони б викликати, утверджувати роль фіюрера як медіума новітнього поганського культу.

Руйнування міст і зведення на їхньому місці комплексів нових адміністративних та ритуальних будівель, передбачалося не лише в одному Берліні, але й в інших містах. Гітлер оголосив війну «маленьким милим добротним містечкам», «малим батьківщинам» сентиментальних німців. У 1939 році він говорив: «З часу середньовічних храмів ми вперше знову ставимо перед художниками величні і сміливі завдання. Ніяких «рідних містечок», ніяких камерних споруд, а лише найвеличніше з того, що ми мали з часу Єгипту і Вавилону. Ми зводимо священні споруди як знакові символи нової високої культури. Я повинен почати з них. Ними я увічню невичерпну духовну печать мого народу і мого часу» (8). Кожне більше місто мало мати палац для народних зборів, спеціальне поле для військових парадів та цивільних демонстрацій, а також комплексами меморіалів полеглим германцям. Так Гамбург мав стати «світовим торговим центром», Мюнхен – «столицею руху», Нюрнберг – «містом партійних з'їздів». Розміри деяких таки збудованих споруд вражають і до сьогодні. Територія архітектурного комплексу для святкування Дня Партії у Нюрнбергу складала 30 кв.км.: трибуни стадіону висотою 83м. могли вмістити 4 тисячі глядачів. Колонний зал головної трибуни Поля цепелінів мав у довжину 378м., висота палацу конгресів дорівнювала 57м.

Та повернімося до спроектованої Гітлером «столиці світу», якою мав стати Берлін до 30 січня 1950 року. Місто мало змінити назву з провінційного пруського Берліна на назву Германія (Germania). Нещодавно було





відновлено макет Германії, який було знищено під час війни. Сьогодні він експонується у кількох десятках метрів від меморіалу євреям Європи, що загинули у цій війні. Згідно з генеральним планом, сьогоднішні вулиці Унтер-ден-лінден та 17 Червня мали творити вісь Схід-Захід. Ріку Шпрее заводили в колектор. Вісь Північ-Південь передбачала велетенську перебудову вздовж парадної алеї шириною сто двадцять метрів. Простір завдовжки 10 км. слід було забудувати заново.

З великих будівель встигли побудувати тільки Райхканцелярію (не збереглася). Залишилися лише свідчення та фото: «Через грандіозні ворота прибулець попадав з Вільгельм-пляц у двір для почесних гостей, звідки по сходах піднімався у малу приймальню. Там, двостулковій двері, висотою у п'ять метрів, відкривали шлях до зали, викладеної мозаїкою. Потім гість знову підіймався кількома сходами, перетинав перекриту куполом ротонду і опинявся на початку сто сорока п'яти метрової галереї. Найбільше враження на Гітлера справляла саме ця галерея, бо вона була вдвічі довшою ніж версальська... Коротше, ряд приміщень, які неперервно змінювалися як щодо матеріалу, так і щодо кольорової гами загальною довжиною двісті двадцять метрів. І тільки після цього гість попадав у власне залу для прийнять... На Гітлера побачене справило враження: «Вони вже на підході до зали відчують могутність і велич Німецького Райху» (7, ч.1, гл.8).

З нереалізованих проєктів, апотеозом Германії, поза всяким сумнівом, мав бути Народний дім в якому могло б розміститися кілька соборів Св.Петра з Риму. «Вже при перших обговореннях проєкту... Гітлер вважав своїм обов'язком пояснити мені, що розміри подібних залів повинні визначатися середньовічними



уявленнями... для мільйонного міста Берліна зал на сто п'ятдесят тисяч навіть малуватий» (7, ч.1, гл.6). А йшлося про 38000 кв.м.! «Найбільша зала для зібрань, яка коли-небудь була спроектована у світі до цього часу, по-суті складалася з одного приміщення, де могло розміститися від 150000 до 180000 слухачів. По-суті ми мали справу з культовим приміщенням, яке, на основі традицій і власного авторитету, через століття набуло б такого ж значення, як і собор Св.Петра у Римі для католицького християнства. Якби не було цієї явно вираженої культової ідеї, то всі видатки на основну споруду Гітлера виглядали б безглуздими і незрозумілими.» (7, ч.1, гл.11).

«Оформлення інтер'єру передбачалося по можливості непретензійним: кругла основа діаметром сто сорок метрів, по периметру від нього на тринадцять метрів догори розташовані трьома ярусами, трибуни. Вінок, що складається з ста прямокутних колон, який при висоті у двадцять чотири метри мав, можна сказати, людські виміри, перебивався якраз навпроти входу нішею п'ятдесятиметрової висоти і двадцятивосьмиметрової ширини, яку мали викласти золотою мозаїкою. Перед нішею, як єдина скульптурна прикраса, передбачалось встановити позолоченого орла на мармуровому чотирнадцятиметровому постаменті, що тримає у кігтях перевиту дубовим листям свастику. Таким чином цей знак величі водночас і вінчав Парадну вулицю, і був її завершенням. Десь під цим знаком було передбачено місце для вождя нації, який з цього місця буде адресувати свої послання народам майбутнього Райху. Я спробував виопуклити це місце для вождя засобами архітектури, але тут далася взнаки головна вада архітектури, яка відкидала всяку пропорційність:



Гітлера там годі було й зауважити... Ззовні купол нагадував зелену гору двохсоттридцятиметрової висоти, бо його передбачалося обшити патинованими мідними листами. Зверху мав бути сорокаметровий скляний ліхтар з максимально легким металевим каркасом. А на ліхтарі на свастиці сидів орел... Оптичну масу купола підтримував суцільний ряд двадцятиметрових колон. Я надіявся, що подібне оформлення надасть споруді масштабу, який ще залишиться осяжним для зору людини. Надія, як я розумію, марна. Купольна гора покоїлась на квадратнім кам'янім масиві з світлого граніту, кожна сторона довжиною у триста п'ятнадцять метрів, а висотою у сімдесят чотири. Витончений фриз, по чотири пов'язані колони з канелюрами на кожному з чотирьох кутів, а висунутий до площі портик повинні були підкреслити розміри величезного куба. Дві скульптури п'ятнадцятиметрової висоти стояли з боків портика; їхній алегоричний зміст також визначив Гітлер... одна зображала Атланта... друга – Теллус» (7, ч.1, гл.11).

«На певній віддалі від Південного вокзалу, Гітлер пропонував, як противагу Будинку зборів, збудувати Триумфальну арку, висоту якої визначив у сто двадцять метрів. «Принаймні це буде достойний пам'ятник нашим, які загинули у війні. Ім'я кожного з 1,8 мільйона буде висічене у граніті... Він передав мені два проекти: «Ці креслення я зробив десять років тому», – засвідчив Шпеєр (7, ч.1, гл.6). Годі сумніватися у ідеологічній значимості архітектури для Гітлера. Він неначе мала дитина бавився цими архітектурними мегапроектами вже давно.

«Поруч із Будинком зборів розміщувалося найбільш важлива та цікава з психологічних міркувань



споруда – Палац Гітлера... Збудований у самому центрі Берліна, палац із садами повинен був зайняти приблизно два мільйони квадратних метрів. Через безліч анфілад парадні вестибюлі вели до трапезної, де за стіл водночас могло сісти декілька тисяч осіб. Вісім величезних салонів були відкриті для гостей під час гала-прийнять» (7, ч.1, гл.11). П'ятсотметрова алея вела до кабінету Гітлера площею дев'ятсот кв.м. І це тоді, коли нацистська пропаганда гриміла про скромність фюрера. Однак він пояснював це так: «Особисто я задовільнився б і маленьким скромним будиночком у Берліні. У мене досить влади та авторитету, для того, щоб про них не турбуватися, мені зовсім не потрібний такий розмах. Але повірте моєму слову: тим, хто рано чи пізно прийде після мене, така репрезентативність буде конче потрібна. Багато хто з них тільки так і зможуть утриматися при владі. Ви навіть уявити собі не можете, яку владу отримують дрібні душі над своїм оточенням, коли можуть постати на такому величому фоні. Подібні зали з великим історичним минулим возносять навіть нікчемного спадкоємця на історичний рівень. Ось чому ми й повинні добудувати все це ще за мого життя, щоб я встиг тут пожити, щоб мій дух освятив цю споруду традицією» (7, ч.1, гл.11). Ось так – ні мало ні багато!

Майбутня столиця Райху гостро потребувала будівельних матеріалів та робочих рук. Всі каменоломні тогочасної Європи не могли задовільнити потреби в камені. Тому Шпеер разом з Гімmlером вирішили відкрити каменоломні у концтаборах. На це працювало 19 концтаборів та тисячі в'язнів у самому Берліні – така була ціна цих будівельних прожектів. «Гітлер не лише класицизм, але і все, чого він торкався, перетворював



на щось негідне, як Мідас, тільки він перетворював речі не у золото, а у трупи» (7, ч.1, гл.11).

З огляду на активну участь самого Гітлера у плануванні будівель, сумнівною була й архітектурна якість проєктів, які замість продовження доричного стилю Еллади витворили радше якийсь «казарменний стиль».

Розмашистість проєктів розбудови міста-видма Германії неодмінно мала привести до значних енергетичних затрат. Віддалі збільшували транспортні витрати. Заради своїх проєктів Гітлер охоче знищував стару історичну забудову. І це при тому, що власне місця для будівництва в Німеччині не бракувало. Очевидно в цьому проявлялася сильна руйнівна складова його особистості. Можливо він хотів зайняти місце, яке вже було освячене здобутками його попередників.

Нехтування Гітлером логіки розвитку міста є крайнім випадком, який ілюструє, до чого таке нехтування може привести. Так само, як і нехтування живими людьми. Він не бачив у своєму місті-мареві людей, окремих мешканців. Германія мала бути побудована не для них, а як сакральний центр Імперії і була покликана творити з нею, оточеною монументами та мавзолеями по кордонах Європи місце, де мав постати новий поганський культ, «новий порядок» і «нова людина», яка могла б вписатися у всі ці велетенські «простори трепету та тріумфу». Людині звичайній місця в цьому мегапроєкті не передбачалося.

*1.Фром Эрих, Анатомия человеческой деструктивности, Адольф Гитлер – клинический случай некрофилии.*

*2.Адорно Теодор и др. Исследование авторитарной личности. М.: Академия исследований культуры, 2001*

*3.Адорно Теодор, Что значит «проработка прошлого», «Неприкосновенный запас» 2005, №2-3(40-41)*



4. Вернадский В.И. *Научная мысль как планетное явление*, Москва, «Наука», 1991.

5. Шарден Пьер Тейяр де, *Феномен человека*, М.: «Прогресс», 1965

6. Evola Giulio, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee: Roma, 1969 (Terza edizione riveduta)

7. Шнейер Альберт. *Воспоминания*, Смоленск-Москва, Русич-Прогресс, 1997

8. Гитлер Адольф, *Майн Кампф*,



## ДЕРЕВО-МІСТО І ДЕРЕВО-МАТРИЦЯ, ЧИ ДИМОКРАТІА ПРОТИ ДЕСПОТІА

Досліджуючи морфологію міст годі було не зауважити, що вони закладалися та поставали в різний спосіб і на різних сакральних, економічних чи суспільних засадах. Частина з них зводилася на місці сакральної пра-події. Частина – на місці перетину якихось торгових шляхів чи місці видобутку покладів якоїсь сировини або ж розвитку якогось промислу. Натомість якась частина міст свідомо закладалася якимись владцями з огляду на їхні інтереси.

Але різнилися міста і тим, як вони зростали. Іноді спонтанно – природним чином. І тоді городяни міста самі більш-менш усвідомлено і більш-менш раціонально формували його структуру. При цьому вони могли опиратися на своєрідне міське право, яке регулювало суспільно-правові відносини як всередині міста, так і відносини міста з оточуючим його околom чи тереном, або ж з владцями, що правили на цій території. Одним з видів такого права у Середній Європі було загальновідоме магдебурзьке право (*Magdeburger Recht*), яке склалося у XIII ст. у німецькому місті Магдебург на основі «Саксонського зеркала» (*Sachsenspiegel*) – одного з найстаріших збірників німецького права, та поширилося на всю Річ Посполиту, до якої тоді входили і терени України. Магдебурзьке право юридично закріпило права і свободи горожан, їх право самоврядування. Король дарував громадянам міста право розбудовувати своє місто на його засадах, а, отже, він



виводив громадян і місто з-під юрисдикції будь-якого владці, чи то світського, чи церковного, що міг би зазіхати на права цього міста чи його горожан. Горожани отримували самоуправління, формували свою, як на ті часи, а це – XV-XVIII ст., доволі ефективну і справедливу виборну систему самоврядування. До неї входив магістрат, лава, судові органи, виконавчі органи і т. д. У деяких поліетнічних чи полірелігійних містах утворювалося декілька юрисдикцій. Як-от у Львові – де були і латинський, і вірменський, і гебрійський, і руський/український квартали зі своїми окремими юрисдикціями. Магдебурзьке право поширювалося тоді тільки на «питоме» населення краю, а отже, гебреї та вірмени мали свою юрисдикцію. Інколи, щоб забезпечити успішне функціонування цих юрисдикцій, у безпосередній близькості до важливого міста засновувався його двійник. Як-от – поблизу Кракова, Король Казимир III (*Kazimierz III Wielki, 1310-1370*) заснував жидівське місто Казімеж (*1335, Kazimierz, Kuzmir*). З часом воно злилося з Краковом, однак довгий час функціонувало на іншому праві як окреме місто під королівським покровительством.

У відповідності з магдебурзьким правом та локальними особливостями життя та теренів формувалася не лише соціальна структура міста – а вона була більш-менш уніфікованою на частині територій Європи, де воно було актуальним, – але відповідним чином структурувалася і архітектонічна структура міста. Архітектонічне структурування ставало наслідком соціального структурування міста.

У центрі міста зводили основний адміністративний будинок, який виконував і основну структуруючу функцію у цьому місці – це була ратуша (*ratusz*,





*Rathaus*). Вона домінувала над прилеглою до неї ринковою площею (*Plac rynkowy, Marketplaz*). З огляду на те, що міста, закладені на магдебурзькому праві, були головно торговими містами – ринкова площа і була головним господарським простором цих міст. Контроль над цим простором і був головним завданням радців магістрату та інших виконавчих служб. Кожен купець, а вони і були основою патриціату міста, його сенату чи ради, хотів бути і членом магістрату, щоб впливати на економічну і соціальну ситуації в місті, але і для того, щоб вирішувати і свої проблеми. З огляду на це кожен прагнув максимально розширити свої торгові можливості на ринковій площі. Тому довкола ринкової площі творився квадрат/каре будинків патриціїв міста. Підвали цих будинків були складами товарів. Партер, чи сутерени – були крамницями чи іншими діловими приміщеннями. Над ними на другому поверсі мешкали самі господарі. Ще вище – прислуга. Звичайно поверховість могла збільшуватися. Однак вихід до ринкової площі, який корелювався з зиском від торгів, чітко регулювався. Засади міського самоврядування чи цієї первісної демократії обумовлювали і ширину парцелі/ділянки забудови, і кількість вікон, що виходили на ринкову площу. Регулятором був не лише закон – міське право, але й оподаткування. За більший доступ до ринку, за більшу кількість вікон/вітрин потрібно було платити набагато більше. Ба більше – розкіш у місті не заохочувалася. Регулювалася інколи навіть кількість гостей на прийнятті, святі чи весілля. А також кількість страв, що подавалися. Таким чином місто творило систему, яка саморегулювалася на засадах магдебурзького права.



Архітектонічна структура міста поставала, розросталась як результат протистояння особистостей, їх об'єднань (гільдій, цехів, груп) та кварталів (латинського, гебрійського, вірменського чи руського у Львові). Інколи міста ділилися на квартали за іншими ознаками – як-от у середньовічній Італії. І тоді протистояння було поміж цих кварталів.

Морфологія міста, його структура була підпорядкована соціальній структурі і поставала як результат соціальної оптимізації – співпраці та конкуренції. Архітектоніка міста розросталась не у відповідності з наперед продуманим планом, а як результат конкуренції громадян – хоча у певних рамках, які і задавало магдебурзьке право. Тобто вона значною мірою є породженням міської демократії. Це не означає, що міста розвивалися і розбудовувалися зовсім хаотично. Розбудову регулювали і певні правила, і технічні можливості, і обмеженість та концентрованість простору міста. Як і дерево, воно не могло рости корінням догори чи кроною у землю. І як кожна з порід дерев – міста у різних регіонах теж відрізнялися своєю структурою. Бо ж кожна з порід дерев має свою структуру крони чи кореня. Ми можемо розрізнити їх здалеку, одразу відносити до тієї чи іншої породи за характерною структурою чи силуетом. Так і міста, хоч відрізняються між собою, але більш-менш подібна соціальна структура та самоорганізація породжує більш-менш подібну архітектонічну структуру.

Ба більше, ця подібна архітектонічна структура є лише зовнішнім проявом подібної символічної реальності, яка наповнює цю архітектоніку сенсами. Бо ж місто – це не порожні шкаралупки будинків, протяги вулиць та порожнечі площ. Місто є структурою, що



переповнена сенсами, знаками, символами, а тому воно працює як місто – особливе місце у просторі, де можна мешкати і здійснювати свої соціальні та господарчі функції. Будинок щось означає чи містить, вулиця кудись веде, а, отже, на щось вказує, площа є метою – є місцем ринку чи ратуші, ратуша стремить до неба, височить над містом як символ влади. Таким чином місто творить театр символів. Городянина та прибульця в місті оточує не тільки архітектонічна, але й символічна реальність – «простір свідомості та уяви людини, у якому всі предмети та явища оточуючої нас дійсності постають у якості образів, знаків і символів, з допомогою яких ми організуємо свою активність і з допомогою яких здійснюється наша взаємодія з іншими людьми та оточуючим нас природним середовищем» (1). Де, як не в місті, маємо максимальне скупчення людей, природним середовищем для яких є не незалежна від нас фізична природа теренів, а створена самою людиною архітектоніка – тобто місто як таке. Людина не лише творить місто, але й наповнює його сенсами, щоб потім з ними ж, як лабіринтом сенсів, взаємодіяти, а також узгоджувати свої дії з іншими людьми у цих лабіринтах сенсів. Тому для людини такою важливою є архітектоніка цих лабіринтів. Якщо ця архітектоніка і сенсова наповненість відповідає її уявленням про оптимальну на даний момент для неї і зрозумілу соціальну структуру, то їй, людині, у цьому лабіринті принаймні все зрозуміле, вона в ньому добре орієнтується і може бути у ній успішною. Тоді ця архітектоніка є адекватною для цієї людини у цей історичний момент. Ця архітектоніка як носій форм і сенсів, як відображення інтересів соціуму, самої структури цього соціуму не деформує соціальних відносин у гро-



маді. Вона їх лише відображає і підтримує. При цьому враховується посиljena кількість інтересів громадян. Звичайно, слід робити поправки на час та місце – не все у цьому світі ідеальне, а тому і місто не є ідеальним відбитком інтересів усіх горожан. Радше активної і спроможної їхньої частини.

Тому така архітектоніка міста не стає прокрустовим ложем для соціуму міста. Вона є його більш-менш адекватним відбитком. Відбитком, який розростається подібно до росту дерева – у відповідності із запитами громади, у відповідності із змінами його соціальної структури, стандартів життя, правових регуляцій і под. З огляду на це такі міста не мають надмірно зарегульованої структури. Інколи їхня структура має девіації, певну хаотичність. Але це той люфт, який свідчить про те, що місто постає і розростається все ж відносно природним чином. Особливо ця спонтанність очевидна, коли в історії міста були періоди занепаду або коли до влади у місті приходили якісь надто зажерливі олігархічні кліки. Вони девіюють саму систему самоврядування, що одразу відображається як у суспільній структурі, правових регуляція, так і в архітектоніці міста – на ринковій площі постають їхні палаци, які не відповідають попередньо обумовленим засадам міської демократії чи олігополії, порушується принцип поміркованості і доцільності.

Девіацію вносять і землевласники з сусідніх теренів, які розбудовують у містах свої резиденції на кшталт замських палаців. Вони не вважають себе горожанами, а магнатами, що просто володіють палацами у межах міста. Але це вже інша історія, історія наступу терену на місто, що розпочалася після відміни магдебурзького права чи якихось подібних регуляцій,



які у XIII-XVIII ст. робили міста Центральної Європи вільними і самоврядними. Наступає період абсолютних монархій з їхнім баченням облаштування міст. Самоврядування відміняється аж до середини XIX ст. А на деяких територіях – і ще на довше.

Однак ця «інша історія», яка по-іншому бачила принципи, на яких мали б розбудовуватися міста, розпочалася зовсім не у XVIII ст. Суть цього «іншого бачення» полягає у спробі через наперед задану архітектоніку жорстко змодельовати хоча б загальні контури громади, ширше – суспільства, яке має мешкати у цій архітектонічній структурі. Тобто у даному випадку ми маємо зворотну до попередньої послідовність причин і наслідків. У попередній конструкції відносно самоврядна чи відносно демократична структура суспільства облаштовувала/укладала навколо себе свій життєвий простір – простір міста, будувала його під свої потреби і вимоги відносної демократії. Тому місто й нагадувало дерево, що виростає природним чином. Натомість упродовж всієї історії людства були спроби реалізувати зовсім інший принцип розбудови суспільства. Часто це були ширі спроби збудувати більш досконале суспільство. Однак здобута ця досконалість була силовим способом – одним із цього насильного соціального моделювання була архітектоніка. Розпочалися ці спроби ще з соціально-політичних проєктів Платона (*Πλάτων, 428/427-348/347 до н. е.*). А точніше – з невдоволення його вчителя Сократа формою атенської демократії. Платон почав шукати інших форм самоорганізації полісу – держави. Але, на жаль, диктатура розуму, а саме на неї він опирався, привела його, як і інших вдосконалювачів людської природи та самоорганізації людей до ідеї, що поселивши сус-



пільство у ідеальне чи раціональне, на його погляд, архітектонічне середовище, місто, він зможе виправити «неправильну» природу людини та її «неправильну» самоорганізацію. Апотеозом цієї конструкції стала «Держава» (*Πολιτεία*, 360 до н. е.) Платона, де він і розробив свій канон побудови міст. Місто у ньому постало як матриця, в яку втискувався соціум. Тобто не місто було відтиском соціуму, а навпаки – соціум формувався під архітектурну, а отже і знакову структуру. Бо структура одразу пропонувалася не семантично порожньою, позбавленою знаків і символів, а наперед означеною. Кожне місце вже наперед мало свою вартість, свій сенс, вказувало на те, хто тут має жити, як жити і навіщо жити. Для живого, а не умоглядного суспільства, яке не може не нести у собі своєї знакової системи, таке матриця-місто неминуче мало стати прокрустовим ложем, бо воно не відображало самої структури реального суспільства, а навпаки – перемодельовувало його. На щастя, умоглядні конструкції Платона не були реалізовані. Тому конфлікту атенської демократії, атенського полісу та запропонованої Платоном матриці-міста не відбулося. І не забуваймо, що виходячи із своїх міркувань, Платон дійшов висновку, що найближче до його уявлення про досконалу державу стоїть не демократія Атен, а деспотія Спарти!

Та ця ідея не полишала людство і після Платона. Особливо активно цю ідею втілювали з часів Ренесансу, коли європейці знову повернулися до грецької інтелектуальної спадщини, а, отже, і до спадщини Платона. Тоді велися пошуки всього ідеального – золотого січення, ідеального соціуму (утопісти), ідеального міста. Вважалося, що саме греки досягнули цього ідеалу у всьому, а тому так важливо їх наслідувати. Отож



грецьке бачення досконалого міста та, відповідно, досконалого соціуму у ньому мало б бути зразком для всіх часів та народів.

Структура ренесансного суспільства та технічні і матеріальні можливості дозволили того часу навіть втілити декілька містобудівних проектів, що брали за зразок «грецькі» уявлення про досконале місто. Найбільш промовистими були починання італійських деспотів на кшталт родини Сфорца. Ці міста будувалося задля потреб цих владців. А соціум цих міст мав лягати в місто-матрицю задля інтересів цього владці.

Звичайно, тоді ж не бракувало й ідеалістів, які не ставили перед собою так прямо завдання підпорядкувати собі і сформувати під себе громаду міста, яке в тогочасній Італії, як і у давній Греції, і була містом-державою. Ідеалісти, як Да Вінчі (*Leonardo di ser Piero da Vinci, 1452-1519*), чи утопісти, як Томас Мор (*Sir Thomas More, 1478-1535*), як і Платон прагнули через покращення архітектоніки покращити людську природу. І це пояснимо – стан тогочасних міст, його бруд і сморід, розтління і жорстокість були очевидними. Однак не лише очевидними, але й натуральними – вони відображали тогочасний стан самоорганізації міської громади і її матеріальні можливості. Багато хто з утопістів і не здогадувався, що їхні, такого роду регуляції, які мали б покращити умови життя суспільства та самоорганізації громадян, чомусь неминуче ведуть до занепаду демократії. Вони не підозрювали, що їхня інтелектуальна зарегульованість здатна вбити навіть паростки міського самоуправління. А їхні «покращені» архітектонічні, а відповідно і соціальні, проєкти можуть призвести тільки до зросту деспотичних, а у ХХ ст. і тоталітарних тенденцій у суспільстві.



У Середньовіччі місто було місцем, де людина отримувала свободу, «повітря міста робить вільним». Тому воно, разом із своїм самоврядуванням, завжди заважало сильним цього світу, адже могло, принаймні потенційно, піти всупереч волі монарха чи місцевого владці. Уже у Середньовіччі цю самоврядну незалежність, з одного боку, пробували використати, а з іншого – їй протистояти. Якщо монарх був слабким, як-от у Священній римській імперії німецької нації чи Речі Посполитій, то він підтримував цю самоврядність, надаючи містам магдебурзьке право, тобто право на відносно вільний розвиток. Тим самим монарх протиставив міста сильній магнатерії. А водночас і сприяв розвитку краю.

Натомість, коли монархія набирала абсолютистських форм, то вона пробувала опанувати всіма сферами життя країни – зокрема і містами. Абсолютистські монархії, крім всього іншого, характеризувалися ще й певним візіонерством – чи то ідеєю поширення католицизму як «правильної» віри, як-от Іспанія, коли вона була центром Священної римської імперії, чи то просвітництва, як Австрійська імперія часів Йосифа II (*Joseph II, 1741-1790*), чи то перверсивно усвідомлюваного уцивілізування, як-от Російська імперія часів Петра I (*Пётр I Великий, Пётр Алексеевич, 1672-1725*) чи Єкатеріни II (*Екатерина II Великая, Екатерина Алексеевна, Sophie Auguste Friederike von Anhalt-Zerbst-Dornburg, 1729-1796*). Міста, з їхнім самоврядуванням, якщо таке було, як-от на Лівобережній Україні, їм заважали. Тому російські імператори відмінили дію магдебурзького права на Східній Україні, а австрійські – на Західній.





Так само самоврядність, а, отже, і опір, відчували у містах чергові візіонери, які хотіли змінити людину і устрій світу – більшовики. Їхнім ідеалом було насправді не місто з його традиційною структурою соціуму, а отже і архітекtonіки, а робітнича слобода. Імперський Санкт-Петербург, з його розбудованою соціальною структурою, мав бути знищений, так само, як і купецький Нижній Новгород. Усі міста мали бути перетворені на величезну робочу слободу. І це майже вдалося. По всьому СРСР будували не міста, а саме робітничі слобідки. Тому вони й такі однотипні та нецікаві – це, по-суті, ряди бараків для людей, які є матеріалом для соціального експериментаторства. Від Чукотки до Ужгорода вони абсолютно ідентичні. Натомість міста-дерева режим просто нищив, позбавляючи їх їхньої натуральної соціальної структури.

Водночас більшовизм воював і з ще одним бастионом инакшости – з селом. Воно теж не хотіло улягати у матрицю робітничої слободи. Боротьба з селом велася довго і криваво. Були навіть спроби створення робітничих слобод на селі – «совхозів». Однак вони, як і комуни на селі, не прижилися.

Промовистим свідченням пов'язаності архітектурного фантазування/візіонерства з тоталітаризмом були архітектурні штудії не лише Йосифа Сталіна (*Йосиф Виссарионович Сталин, Джугашвили, 1879-1953*), але й його партнера-опонента – Адольфа Гітлера (*Adolf Hitler, 1889-1945*). Ба більше – таке візіонерство показало свою штучність і неживучість. Помпезний імперський стиль нацизму і псевдобароковий стиль сталінського «репресансу» були не функціональними, а отже і нежиттєздатними.



Доктринальні режими, як-от комуністичний чи нацистський, були запрограмовані на проведення соціальних експериментів. Бо ж метою цих режимів було створення «нової людини». Навіть не її «покращення» – а саме «створення нової людини». Створення іншого гатунку людини. Наступним завданням було переформування суспільних відносин під ті, які відповідали б уявленням цих вождів чи ідеологів.

Натомість умовно «демократичні» чи «предемократичні», або ж «натуральні», соціальні уклади не прагнуть докорінно змінити саму людину. Їхньою метою є радше дещо уцивілізувати і створити умови для реалізації свобод цієї недосконалої, проте реальної людини, які дали б можливість їй розвинути себе і водночас не утискати свобод інших людей. Такий устрій, який обумовлює певний баланс інтересів членів суспільства, можна назвати «натуральним». Це певна самоорганізація суспільства, яка дійсно може набирати усвідомлених, кодифікованих «демократичних» форм, чи залишатися у рамках якогось певного звичаєвого права.

Такий «натуральний» стан не робить своєю метою радикальне соціальне моделювання. А, отже, і не застосовує архітектоніку як інструмент цього соціального моделювання. Тому міста при «натуральному» соціальному укладі і не деформують людську природу такою мірою, як міста, що покликані «ощасливити» і покращити людину. Можливо, ідеальним втіленням таких «покращених» поселень у гірко-іронічному сенсі слова були більшовицькі та нацистські концентраційні табори. Це була «ідеальна» архітектоніка, яка мала «виправити» неправильну природу окремих людей. Насильно зробити їх «правильними» і «щасливими».



Ворожість міста до насильницького соціального (і расового чи національного) експериментаторства дуже добре відчували нацисти у Німеччині. Непіддатливий, на їхню думку, хаотичний дух міста вони окреслили словом «асфальт» – «*Asfalt*». У своїй мітології вони протиставили місто з його «брудом» – селу. Селу, як певному ідеалу цноти і не втрачених національних цінностей. Слово «асфальт» було для них антитезою цілому комплексу базових для них понять, як-от незаймана земля, рілля, кров, рід. Ця традиція сягає романтичної німецької поезії, коли проститутток називали «квітами асфальту» (2). «*Асфальт*» охоплював усі сторони життя великої метрополії – і «єврейські» газети, і кабаре, мистецтво авангарду – все, що стосувалося життя великого і незалежного від нацистських експериментаторів міста. Такою метрополією, перш за все, був Берлін – він внутрішньо опирався нацистському реформаторству, а тому мав бути знищений саме як вільне, незалежне місто. Тому Гітлер у своєму візіонерстві спочатку вирішив збудувати нову столицю Німецького Райху. Вона мала бути збудованою далеко від усього цього бруду на березі озера Мюріц (*Muritz*) у Макленбурзі (*Maklenburg*). І тут можна пригадати багато спроб владців закласти нову столицю чи нове місто, щоб подолати соціальну спадщину попередньої епохи чи вільний дух міста – останньою вдалою з них є побудова нової столиці Казахстану – Астани – в перекладі з казахської її назва промовиста – столиця.

Та невдовзі провінціал Гітлер все-таки вирішив збудувати столицю Райху і світу, як він гадав, на місці Берліна. Старий Берлін мав бути знесений – а на його місці побудована гігантська столиця Германія – *Germania*. Деякі з будівель Германії Гітлеру навіть



вдалося збудувати. Велич Германії мала перебити «трупний запах» Парижа, Відня, Москви і Нью-Йорка, стверджував Альфред Розенберг (*Alfred Rosenberg, 1893-1946*). Єдиним зразком для Гітлера та його архітектора Альберта Шпеєра (*Albert Speer, 1905-1981*) був стародавній Рим. Місто мало бути збудоване у відповідності з нацистською ідеологією. Його становим хребтом мали стати дві осі: репрезентативна артерія, задумана як сцена для урочистостей і державних дійств, яка пролягала з півночі на південь (це в уяві Гітлера напрям ймовірної міграції арійців), і артерія адміністративно-комунікаційна, із сходу на захід... (3). Германія мала стати не лише столицею Райху, але й центром нової Європи та генератором нового європейського порядку. Вальтер Беньямін (*Walter Benjamin, 1892-1940*) назвав таке соціальне експериментаторство нацистів «естетизацією політики». Урбаністика, насичена нацистською метафорикою та метафізикою, мала стати потужним інструментом цього соціального експериментаторства, яке охопило б не лише сам Берлін, саму міську громаду, але й всю Німеччину і навіть Європу. На щастя, таке візіонерство нацистів зазнало фіаско.

Однак ідея укладання соціуму у прокрустове ложе надуманого соціального та архітектонічного експериментування не померла. Хоча раз за разом заводить у глухі кути.

Навіть неначебто функціональні роботи Ле Корбюз'є (*Le Corbusier, справж. прізвище Жаннере, Jeanneret, Шарль Едуар, 1887-1965*), які теж замахувалися на те, щоб переформатовувати суспільство – він збудував цілий дім-квартал у Марселі (1947-1952, Марсельська житлова одиниця, Марсель, повторено у Нант-Резе,



1955, Мо, 1960, Бріс-ан-Форе, 1961, Фірміні, 1968, Франція, в Західному Берліні, 1957), де мало б бути створене суспільство нового типу, зазнало фіаско. У цьому монстрі процвітала злочинність і деструкція. Будинок-монстр просто знищили – підірвали. Натомість, коли Ле Корбюз'є йшов не всупереч, а у відповідності з очікуваннями суспільства, йому все вдавалося. Однак, йому не вдалося уникнути нищівної епіграми Іосіфа Бродського:

*«В Ле Корбюзье то общее с Люфтваффе*

*Что оба потрудились от души*

*Над переменной облика Европы»*

«Натуральне» місто, місто-дерево, як місце щоденного відтворення «неправильного» соціуму, на думку чергових соціальних експериментаторів, а найбільші такого роду соціальні експерименти проходили після II Світової війни у Китаї та Камбоджі, мало бути знищене. Тому, наприклад, режим червоних кхмерів у Камбоджі у відповідності з настановами Пол Пота (*Pol Pot, Салот Сар, 1925-1998*) просто ліквідував їх як соціальні організми. Пол Пот тільки довів до абсолюту техніку знищення «натуральних» міст Мао Дзе-дуна (*Mao Zedong, Mao Tse-tung, Máo Zédōng, 1893-1976*), який теж «виховував» людей, вириваючи їх з природного соціуму міста. Йому теж було важливо зруйнувати міста як «генератори» буржуазного укладу. Культурна революція у Китаї була покликана, зокрема, знищити і міста як генератори буржуазних сенсів.

Результатами такого соціального моделювання стали мільйони горожан, які не тільки були позбавлені свого натурального місця проживання, природного і комфортного соціуму, в якому жили, але й стали просто жертвами цих режимів.



Підсумовуючи, можна ще раз звернути увагу на безсумнівну пов'язаність соціального моделювання, соціального реформування, використання міського планування як інструменту цього реформування з соціальним устроєм. Запропонована в даній розвідці пов'язаність відносно натурального, природного устрою, який у Давній Греції називався *δημοκρατία*, з моделлю міста як дерева, яке розростається у природній спосіб, а також пов'язаність крайнього соціального реформаторства, візіонерства з таким інструментом цього соціального моделювання, як місто-матриця, яке має змінити природу міського соціуму, з устроєм, який у Давній Греції називався *δεσποτία*, навіть якщо це є деспотія інтелектуалів. Разом з тим, важливо встановити і причинно-наслідковий зв'язок. Що є первинним – схильність до соціального реформаторства, коли місто-матриця стає тільки інструментом цього реформаторства? Чи чисто естетична постава ідеологів міст-матриць має наслідком соціальне реформування? Гадаю, що для реальних політиків першим стоїть соціальне реформування. Натомість для чистих естетів, як Да Вінчі – естетизація міст потім має наслідком соціальне реформування.

1. Всеволод Речицкий. *Символическая реальность и право*. – Львов, ВНТЛ – Классика, 2007. – С. 71.

2. Rosa Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nasizmu*. Wydawnictwo Sic!, 2006. – S. 43.

3. Rosa Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nasizmu*, Wydawnictwo Sic!, 2006. – S. 85.

Варшава, 2009

---

MICTO

---







## ФЕНОМЕН ГАЛИЦЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Починай зі свого дому  
A tuo lare in cipe*

Кожна з місцевостей чи міст цікава своєю неповторністю. Опинившись у новій місцині/місті, прибулець щонайперше хоче побачити щось таке, чого немає у нього вдома – небачені досі архітектурні шедеври і краєвиди. Однак не тільки. Людська цікавість сягає далі. Кожному з нас цікаво побачити і поспілкуватися з кимось, хто є інакшим, ніж ми, Іншим. Адже такими ж неповторними є і люди, що мешкають у кожному конкретному *овиді* та *околі*. Саме вони ніби просто доповнюють, а насправді формують *ландшафт* і *місце/місто*.

Навзаєм, ландшафт формує спосіб життя людини. Звичайно, все починається зі справ матеріальних, економічних. Вид господарчої діяльності людини значною мірою обумовлюється *овидом*, де вона її здійснює. У горах не може бути занадто розвиненим рибальство, а у місті – рільництво. Відповідно, це формує всю матеріальну культуру даного регіону.

Овид та більш вузький окіл обумовлюють не тільки вид господарської активності людини, але і її специфічний характер, її унікальний регіональний чи локальний психокультурний тип. Ясна річ, що на формування кожного регіонального та локального психокультурного типу людини впливають і *культурна традиція* та *історична доля* території. Причому, культурна



традиція значною мірою теж формується овидом, околom та господарчою діяльністю, а надалі сама впливає на формування вже «окультуреного» людською діяльністю овиду та околу (транспортна та технічна інфраструктура – дороги, тракти, озера, греблі та канали, а також архітектура, вершиною якого є феномен міста [1;2], однак і село, і фільварок, і монастир, і корчма чи гражда). Тут ми можемо спостерігати взаємне формування овиду/околу та широко тлумаченої культурної традиції, у яку входить як *власне культура*, так і те, що називається *технологією та технікою*. У модерний час вплив саме такої культурної традиції вже навіть домінує над зворотним впливом овиду/околу. Ще більше цей тиск культурної традиції як техніки посилюється у постмодерну епоху і у деяких регіонах вже саме вона повністю формує овид/окіл – дивись індустріальний пейзаж Донбасу, Стебника чи техногенний Мангаттан? Технокультура повністю позбавляє краєвид первинної натуральності, заданої природою [1;2]. І тоді на формування локального психокультурного типу більший вплив має не овид/окіл, а широко тлумачена *культура на індустрія*, що містить не лише культурні практики [3;4;5;6], технологію/техніку, але й ефективні засоби поширення свого впливу – телебачення, Інтернет, телефон і под.

На формування регіонального та локального психокультурного типу безпосередній, і, як правило, односторонній вплив має історична доля кожного конкретного овиду/окола. Під історичною долею в даному випадку я маю на увазі *чергування чи зміну культурних традицій/індустрій*, що домінують у регіоні. При цьому засобом запровадження цієї культурної традиції/індустрії у регіоні можуть бути як політична влада або її



зміна, так і економічна доцільність, чи такий сучасний спосіб поширення і першого, і другого, як мас-медіа.

Історична доля часто виглядає чимось, що накидується регіону – як-от передача Галичини Австрійській імперії після поділу Речі Посполитої чи советська окупація 1939 року. При цьому роль самого регіону у вирішенні своєї історичної долі була мінімалізованою. Натомість у випадку революції 1848 року українська Галичина утвердилася як у своїй українськості, так і у своїй «австрійськості» – зберігаючи певну лояльність щодо Австрійської корони. Ще більшою була роль регіону під час Листопадового зриву 1 листопада 1918 року та створення Західно-Української Народної Республіки чи національних визвольних змагань Української повстанської армії 1943-1952 рр.

Усі ці елементи витворили особливий регіональний психокультурний тип людини, який ми, і не тільки ми, але й інші, безпомилково окреслюють як *галичанин*. З одного боку, всі ми знаємо, що це таке – мешканець одного з історичних регіонів України – Галичини. Однак, з іншого боку, галичанин сьогодні може мешкати і у Києві, і у Херсоні, але чи завжди він зберігає при цьому свій психокультурний тип? Водночас у Львові чи Тернополі може постійно мешкати людина з іншого культурного кола – не лише росіянин чи канадієць, але й буковинець.

З огляду на модну тепер толерантність та з огляду на ретроспективу, ми, у нашому західноукраїнському контексті дозріваємо до того, щоб вписати у «наш» галицький контекст і вже майже не існуючих, практично мітологічних галицьких жидів, ба навіть галицьких поляків, вже не кажучи про вірмен, чехів, австрійців чи угорців, з якими справи маютьесь взагалі чудесно.



Однак, чи є такими ж «класичними» («класичними») очевидно що від 1792 року – коли Галичина відійшла до Австрійської імперії) галичанами росіяни чи російськомовні? Відповідь на це запитання ми ще повинні дати. Можливо, за більш спокійних часів, коли буття росіянином вже не буде пов'язуватися з політичною орієнтацією чи взагалі «п'ятою колонною».

Істотно, щоб ми усвідомили – окреслення, що таке галичанин, змінюється. На даний момент воно, як не дивно, а може, і закономірно, найбільше пов'язане з «австрійським мітом» Галичини. Саме за часів Австро-Угорщини Галичина не тільки адміністративно була відособлена від решти українських територій (нехай навіть у рамках Речі Посполитої) та отримала статус Коронного краю – *Королівства Галичини та Володимирії (Königreich Galizien und Lodomerien)*, але й підпала під вплив іншої культурної традиції, що дозволило їй набути теперішньої самобутності. Попередні потужні польський, німецький, гебрайський та вірменський впливи або відкидаються широкою патріотично налаштованою громадою – як у випадку польського [5], або не усвідомлюються – як у випадку гебрайського [6;7], чи просто забуваються – у випадку вірменського культурного впливу.

Але залишається той факт, що саме австрійські часи витворили певний новий психокультурний тип людини – «класичного» (іронія) за станом на ХІХ – початок ХХ століття галичанина. З огляду на це, він є не просто мешканцем Галичини, території, яка, до речі, не є в сучасній Україні якоюсь адміністративною одиницею, а радше певною ефемеридою, певним психокультурним типом людини [3].



Як його окреслити? Звичайно, можна вдатися до наукового аналізу. Галичани мають свій специфічний побут, який зберігся (чи навіть певним чином утвердився), особливо під советським уніфікаторським тиском. Звичайно, галичан виділяють і мовні особливості – хоча не можна говорити ні про яку єдність галицьких діалектів – гірських: гуцульського, бойківського, лемківського (хіба що у рудиментах), ба більше – галицькі міста мали ще й свої, ще більш локалізовані та мітологізовані койне – як-от «львівська гвара», яка побутувала саме у Львові, але не у Станіславові. Рівнина чи басейн Дністра розмовляли ще інакше. Але найліпше просто дати низку образків, які відтворюють сам дух Галичини. Можливо, інколи він виглядатиме смішним. А тому дуже помічною при цьому має бути самоіронія [8;9]. Особливо, коли вона стосується нашого сьогодення, яке часом ще навіть і болить.

На даний момент формування модерної української нації як політичної, а не етнічної конструкції, багато проблем регіональної та локальної ідентичності актуалізувалося. Процеси самоусвідомлення та самоідентифікації на всьому європейському, а тим більше постсоветському просторі дуже активні. В Україні вони йдуть у двох напрямках. З одного боку, проходять *процеси консолідації української політичної нації*. І тут знову діють як широко тлумачені овид/окіл (Степ, Дніпро, Київ, Велика Україна), культурна індустрія (щоправда, з огляду на ефективність новітньої широко тлумаченої українізації ми ще маємо багато запитань і багато проблем).

Але паралельно відбуваються і *процеси регіональної та локальної самоідентифікації*. Досить активно вони проходять на Волині [10] – усвідомлюється во-



*линське культурне коло*, яке виходить поза рамки трьох існуючих «волинських» областей, те ж відбувається на Закарпатті [11] та Буковині. Не менш активно цей процес проходить і на Донбасі, у чому ми нещодавно переконалися. База для такої самоідентифікації різних регіонів є різною. І це нормально. Бо інакше і бути не могло. Як овид/окіл, так і історична доля чи культурна традиція у кожного регіону своя.

Щоправда, з політичної точки зору завжди залишається підозра, що різницю регіональних самоідентифікацій завжди можна використати для політичних спекуляцій. І це правда – вибори Президента України 2004 року показали, як використовувалася «донецька» ідентичність для руйнування ще остаточно не сформованої модерної «української» ідентичності.

Однак, можливо, нам потрібно підійти до побудови широко тлумаченої української єдності не уніфікаторськи, а плюралістично та експансіоністськи. Не уніфікувати всіх за єдиним загальноукраїнським зразком (з його набором – козацтво, православ'я, степ), а вбирати у себе плекане різноманіття. І тоді не так безглуздо виглядатимуть «показачені» репрезентації українців Закарпаття чи Воєводини. Можливо, потрібно більш активно застосувати не принцип «або-або» – тобто, або ти стаєш таким, як я, або ти не наш, ти чужий. Здається, саме час, власне в умовах незалежної України, застосувати принцип – «і-і» – і ти, і ти є наш, і ти, і ти є українцем, хоча і ти, і ти залишаєшся собою, плекаєш свою неповторність. І тоді неможливими будуть ексцеси політичного «русинства» чи «галицького сепаратизму» (хіба як політична технологія, внутрішньої мотивації для нього просто не буде). Кожен зможе знайти самого себе. І у цьому аспекті *нове переформа-*



тування, що таке галичанин, нова самоідентифікація себе як галичанина в Україні не тільки потрібна – вона є нашою щоденною реальністю, з якою ми стикаємося чи то виїжджаючи на день, чи на постійно до Києва, чи шукаючи за чимось, що є звичним. І це переформатування не може оминати ні овиду, ну околу, ні традиції. *Починаймо зі свого дому.* Тому перед сучасними галичанами, як доволі специфічною частиною українського народу, і далі залишається актуальною проблема розбудови та збереження своєї ідентичності. Так само, як і перед мешканцями міста Львова, – до них увага всього українського загалу не менша. Це не означає ніякої їхньої винятковості, і це свідчить саме про їх винятковість – але те саме стосується й інших регіонів та міст. Однак кожному слід пам'ятати про те, що *a tuolare in cipe* – починати потрібно з свого дому.

1. *Геній місця. Leopoldis. Львів. Lemberg. Lwow, Журнал І, Львів, № 29, 2003*
2. *Галичина – країна міст, Журнал І, Львів, № 36, 2005*
3. *Галичина – країна людей, Журнал І, Львів, № 36\*, 2005*
4. *Галицький УСЕ-світ, Журнал І, Львів, № 42, 2006*
6. *Гебрейський УСЕ-світ Галичини, Журнал І, Львів, № 48, 2007*
7. *Гебрейський Львів, Журнал І, Львів, № 51, 2008*
5. *Польський УСЕ-світ Галичини, Журнал І, Львів, № 52, 2008*
8. *Волошин Б. Хроніки галицького містечка, Журнал І, Львів, № 43, 2006*
9. *Волошин Б. Львівськ і його Львівці, Журнал І, Львів, № 47, 2007*
10. *Волинський УСЕ-світ, Журнал І, Львів, № 49, 2007*
11. *За Карпатський УСЕ-світ, Журнал І, Львів, № 44, 2006*



## МІСТО: SINE QUA NON – «БЕЗ ЧОГО НЕМАЄ»

Оглядаючи всю історію розвитку Львова, ми можемо побачити принаймні чотири дивним чином втілені у львівській архітектурі періоди розвитку міста, що сформували його дух. Це руський Львів, що задав головний тон місту, ренесансний Львів – місто великого торгового шляху, сецесійний – місто трьох (українського, польського та гебрейського) національних Відроджень, а також місто українського і польського (маємо це визнати) національного резистансу.

Часто запитують, а чи є Львів європейським у повному сенсі слова містом, закладаючи у поняття європейськості лише позитиви. Звичайно, так, як, скажімо, Венеція чи Севілья, де, як і у Львові, немало історичного Сходу і чие сьогоднішнє завдання і шанс – втримати це різноманіття, що є інструментом і перевагою.

Львів є містом полікультурного спадку. На його візантійську основу наклалися польське, німецьке, гебрейське, вірменське, австрійське, а згодом російське та совєтське нашарування, через Львів відбувалася трансляція європейських віянь, через нього йшли на Україну католицизм, протестантизм, контрреформація, хасидизм, франкізм, сіонізм. Сам же він зазнав ерозій соціалізму/комунізму і націоналізму. Місто спробувало всіх європейських великих стилів – ренесансу, бароко, рококо, класицизму, щоб знайти своє справжнє обличчя у розніженій віденській сецесії.





Свою самостійність Львів вибудовував на магдебурзькому праві, автономії Koenigreich Galicien und Lodomerien, австрійському парламентаризмі. У незалежній Україні місто намагається існувати на принципах хоча й обмеженого, однак самоврядування.

В історії українського національного руху Львів не раз відігравав ключову роль. Уперше – наприкінці XIX ст., коли через переслідування російського царату центр національного руху перемістився з Наддніпрянської України в Галичину. Саме тоді Галичину порівняли з П'ємонтою (Piemonte), маючи на думці, що вона покликана відіграти в долі України таку ж роль, що і П'ємонт у визволенні та об'єднанні Італії.

Вдруге Львів став головним осередком українського політичного життя у 20-30-х рр. XX ст., коли тоталітарна система в СРСР придушувала будь-які спроби усамостійнення народів, і лише в Західній Україні, попри утиски польської влади, визвольний рух продовжував розвиватися. Проте, в обох випадках Львову не вдалося до кінця відіграти роль столиці «українського П'ємонту».

З волі Гітлера та Сталіна, Західна Україна і Львів, як розмінна монета, опинилися у складі СРСР. Скільки років Україна була розірвана по різних імперіях – і ось, здавалося, нарешті єдність. Як з'ясувалося – зі звірячим обличчям. Чи про таку єдність йшлося західним українцям?

Чи не кожна родина на Західній Україні потерпіла від цього режиму. Оговтавшись, більшість населення так чи інакше почало опиратися, і цей опір тривав аж до 50-х років. До кінця свого існування комуністичне правління так і не зламало хребта мовчазному,



але зятятому неприйняттю. Виростали нові покоління, а спротив залишався, створюючи передумови виникнення вогнищ і каталізаторів розвалу СРСР.

Після об'єднання України під советською владою і придушення націоналістичного підпілля Львів, здавалось, остаточно перетворився у пересічний обласний центр СРСР, хоч і з певною «місцевою специфікою». Проте й тоді багато українських патріотів вірили, що нове національне відродження почнеться саме зі Львова.

Львів виправдав ці сподівання наприкінці 80-х, коли внаслідок горбачовської перебудови та гласності з'явилися перші паростки свободи. Тоді Львів першим став на шлях боротьби за державність і значною мірою потягнув за собою всю Україну, втретє ставши центром національного відродження.

Чому саме Львів? Опинившись під більшовицькою владою лише у 1939 р. (остаточно в 1944), Львів зазнав меншого впливу системи. Він і в советські часи залишався одним з найбільш українських міст України, де попри всі русифікаторські зусилля панувала українська мова. КГБ й комуністичній пропаганді не вдалося витравити пам'ять про національно-визвольну боротьбу. Справу підпільників 40-50-х рр. новими методами продовжували дисиденти 60-70-х – Львів став одним із найважливіших осередків дисидентського руху.

Незважаючи на атеїстичну пропаганду, Галичина залишалася цитаделлю релігійності, що в советських умовах було проявом нонконформізму. У підпіллі продовжувала діяти заборонена Українська Греко-Католицька Церква.



Однак після здобуття Незалежності місто опинилося на роздоріжжі. Увага політичних лідерів сконцентрувалася на загальноукраїнських справах, націонал-демократичний політичний істеблішмент переїхав до Києва. Практично ніхто не займався власне регіоном та Львовом. Націонал-демократичні, а потім і постнаціоналістичні лідери бачили Галичину як своє завжди вірне запліччя, справний інструмент для здобуття чергового депутатського мандату. Як результат – регіон і місто почали деградувати: економічно, політично, суспільно. Прийшов час усвідомлення цієї ситуації, певного отверезіння. Потрібно визначитися як щодо своїх можливостей, так і щодо перспектив. Звісно, не можна вибудовувати утопічних проєктів на кшталт водного шляху з Гданська до Галаца, однак, якщо нічого не плануєш, то нічого і не досягнеш – місто та регіон і далі стагнуватимуть.



## МІСТО: СПІЛЬНИЙ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКО-ЄВРЕЙСЬКИЙ КУЛЬТУРНИЙ СПАДОК

На початку ХХ сторіччя більшості цивілізованого світу видавалося, що людство нарешті вступає в епоху розуму, процвітання та прогресу. Винайдення радіо, потягу та автомобіля, ліфта, таблиці елементів Менделєєва та психоаналізу неначе б то мало назавжди відкинути різного роду расові чи національні упередження.

Однак I Світова війна вщент зруйнувала ці ілюзії. У 20-30-х роках ХХ століття домінуючою ідеологією у світі, попри комуністичну, став різноликий, проте вкрай агресивний націоналізм. Він набирив форм як фашистських чи нацистських, так і націонал-комуністичних – як от кампанії боротьби з космополітизмом у СРСР. І навіть II Світова війна не доконала націоналізм як явище. Крах колоніальної системи, попри безсумнівне звільнення багатьох народів світу випустив у світ ще більше демонів націоналізму. Ледь не кожен національно-визвольний рух у Африці чи Азії мав у собі потужну націоналістичну компоненту. І врешті це призвело до нової хвилі національних катастроф – як от конфлікт народності гуту з народністю тутсі в Руанді.

Отож ми бачимо, що національне є такою реальністю, яка не нівелюється ні трагічними уроками I та II Світових війн, які і були значною мірою зіткненнями



різних націоналізмів, ні сьогодні, коли ми стикнулися з специфічно трансформованим ісламським фактором, який дуже близький до класичного націоналізму.

Часи прогресистського оптимізму минули. Націоналізми в цілому на землі не зникають, а посилюються. А це перш за все пов'язано і з всюдисущою ксенофобією.

Однак не все так безнадійно. Уроки світових війн були перш за все уроками для європейських народів та північноамериканських націй. І здається вони їх засвоїли. Принаймні на інституційному рівні. Щораз більше стають популярними ідеї толерантності та співіснування.

Однією з основних причин ксенофобії є те, що суспіди не знають одні одних. Страх, і відповідно нехіть, щодо інших виростає з простого незнання цього іншого. Завжди для дитини найстрашнішим виглядає, хоча й порожній, однак темний куток кімнати. Людина боїться невідомого, яке сприймається як чуже. А уява завжди домальовує це чуже до гігантських розмірів.

Тому такою важливою є відкритість культур одна до одної. Тільки за цієї умови ми можемо пізнати одні одних, щоб потім одні одних зрозуміти і не боятися. Саме закритість культур, культурна автаркія і породжують ксенофобії та спрямовані не на розбудову власного суспільства та культури, а проти інших суспільств та культур націоналізми.

В Європі першою, однак засадничою спробою подолати таку культурну ізоляцію, було французько-німецьке примирення. Французько-німецький конфлікт на Райні став причиною двох світових війн та безлічі конфліктів. Здавалося, що подолати цей конфлікт не-



можливо. Однак політична воля двох основних європейських націй здолала цей майже безнадійно задавлений конфлікт і таки свідомо пішла на побудову нової європейської єдності, яка віднедавна стала називатися Європейським союзом.

Одним з істотних аспектів франко-німецького примирення стала концепція спільного європейського спадку. Бо на франко-німецькому пограниччі, за яке боролися у двох світових війнах було безліч як німецьких, так і французьких атрефактів, які можна було легко включити як в один, так і в інший культурний канон. Алеманія і Лотарінгія чи Ельзас і Лорейн стали не територією взаємного поборювання культур, а їх синтезу про що пише алеманець Вольфганг Гайденрайх (*Wolfgang Heidenreich, «Mein Alemannien»*). Це і паралельне існування середземноморської французької кухні і кухні німецької, і французької мови і «альзасіше шпрахе». І разом з тим це регіон в якому зберігають всі культурні надбання, як суто французькі, так і німецькі – «потрібні були неабиякі зусилля студента німецької мови і літератури, щоб віднайти мою Алеманію як місце самоповаги, а мою алеманську говірку як мову добросусідського порозуміння - пише алеманець, людина прикордоння Гайденрайх – Я сидів над книжками, відкривав геніальні переклади середньовічних ченців, епічну й ліричну майстерність мінезингерів, нестримність Ренесансу, гуманістичний, покликаний перетинати кордони освітній оптимізм у нашому регіоні. Мені відкривалися горизонти великих зламів і сподівань, активне, волелюбне життя і діяльність поетів, книгодрукарів, проповідників, митців і громадян в околиці Мілана, Базеля, Кольмара, Фрайбурга, Стра-



сбурга, Майнца і Кельна, то був життєвий простір, в якому розквітали й починали застосовуватися в галузі культури народні мови, з якими на цих натхненних вітрах Алеманії наші предки вчилися поводитися вільнодумно і закохано, по-просвітницьки і з гумором.»

Завдяки батькам-засновникам Європейського союзу французу Роберу Шуману (*Robert Schuman, 1886-1963*) та німцю Конраду Аденауеру (*Konrad Hermann Joseph Adenauer, 1876-1967*) ще у 50- роках вдалося зламати хребет традиційним французьким та німецьким упередженням один щодо одного. І це при тому, що кордони між цими країнами спочатку неначе відрізали у 40- роках значну частину німецького культурного спадку від власне Німеччини, однак потім у 90-х неначе розтанули в загальноєвропейській Шенгенській зоні.

Але цей розлом був тільки одним з розломів у Великій Європі. Ще однією незагоєною раною було німецько-польське протистояння, що має довгу історію, яку можна виводити ледь не від традицій Тевтонського ордену. Прусія була однією з держав, які розірвали Річ Посполиту 1772 р. Це вже в оптиці XIX ст. було сприйнято як національна катастрофа. Бо саме тоді насправді народилася польська політична нація і, відповідно, польський націоналізм. Однак народження польського націоналізму було відзеркаленням народження націоналізму німецького, який вилонився з німецького романтизму, який апелював до національних цінностей, «духа мови», «духа народу». Творцями його стали такі світочі людства, як Александр Фрідріх Вільгельм Гумбольдт (*Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander Freiherr von Humboldt, 1769-1859*), Йоган Готліб Фіхте



(*Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814*), Йоган Вольфганг Ґете (*Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832*) з його ідеєю розгортання суб'єктивного, об'єктивного та абсолютного духа у Пруську державу. Відповіддю стали Адам Міцкевич (*Adam Bernard Mickiewicz, Адам Міцкевіч, Adomas Bernardas Mickevičius, 1798-1855*) та Юліуш Словацький (*Juliusz Słowacki, 1809-1849*) як генії польського національного духу. Проте дуже симптоматично, що обидва вони значною мірою не поляки, бо обидва є породженнями культурного пограниччя. Міцкевич – польського-білорусько-литовського. А Словацький – польсько-українського. Вони ще не бачили білоруськість, литовськість та українськість, як щось радикально відрубне від польськості. Тому Міцкевич щиро пише: «O Litwo, Ojczyzno moja...».

Особливо загострилися польсько-німецькі стосунки під час і після II світової війни. Нацистська Німеччина 1939 року знову взяла участь у розподілі відродженої II Речі Посполитої. Тоді як маріонеткова про-сталінська Польська Народна республіка 1945 року з волі переможців у війні встановила свій суверенітет над давніми польськими землями, які вже століттями були понімеченими і які німці сприймали однозначно як свої. Звідти практично насильно було переселено 12 мільйонів німців і переселено мільйони поляків зі «східних кресів» – малих батьківщин Міцкевича та Словацького – теперішніх Литви, Білорусі та України. Одна польська пані описала це так – «Польшу пересунули, як шафу на 300 км на Захід. Польський кордон опинився за 100 км від Берліна! На території Польщі опинилося тисячі артефактів німецької культури. І це стало проблемою не лише для німців, але і для поляків





– бо вони мали визначитися, що з тим зробити. У сталіністські 50-ті часи, коли ще боліли рани війни багато що було просто варварськи знищено. Як от понімецькі цвинтарі. Територія неначе «зачищалася» від всього німецького і для всього польського. Однак така тактика не могла стати стратегією. Не можна безнаказано позбавити якийсь культурний простір його культурної ідентичності. Він стає простором сирітства і робить сиротами чи принаймні в чомусь обділеними людьми тих, хто пробує його таким чином вихолостити чи осиротити. Для того, щоб у цьому переконатися варто хоч один раз з'їздити у Калінінградську область Російської Федерації. Враження, що тут просто вибухнула культурологічна вакуумна бомба.

Тому ще у 60-роках розпочався процес польсько-німецького примирення. Спочатку це було примирення та прощення на рівні польської та німецьких Церков. Потім вибачення канцлера Віллі Бранта (*Willy Brandt, Herbert Ernst Karl Frahm, 1913-1992*). Після розпаду комуністичної системи цей процес пішов на всіх парах. І одним з питань, які потрібно було вирішити, стало питання німецького культурного спадку на нових землях Польщі. Не варто спрощувати та стверджувати, що усвідомлення того, що він є спільним проходив і ще проходить без складнощів. Однак все більше стає усвідомлення того, що це наш загальноєвропейський спадок, який підлягає збереженню та плеканню. І мова йде не лише про архітектурні об'єкти, але й про наповнення цих кам'яних декорацій – про традиції, які сотнями років плекалися німецькими мешканцями міст, в яких тепер мешкають поляки. І таким чином ці ще недавно безмовні кам'яні декорації починають говорити,



починають оживати і наповнюватися живим змістом, простим людським життям.

Та розвал комуністичної системи не зупинився у Центральній Європі. Розпад СРСР виопукив ще один фронт протистояння, який має вирішальне значення для майбутнього Європи у цілому. У XIX сторіччі народилася не лише польська політична нація, але й українська. Щоправда ми дещо відставали від наших західних сусідів. Однак на початок XX сторіччя ми вже були цілком готові до того, щоб в повний голос заявити про себе як про націю зрілу. Створення Української народної республіки 1917 року та Західноукраїнської народної республіки 1918 року створив нову геополітичну реальність у Центрально-східній Європі. Вона стала певним сюрпризом для тих, хто, у відповідність з романтичними традиціями Міцкевича та Словацького, бачив майбутнє Польщі у традиціях Речі Посполитої та її кордонах. І вже тоді постало питання не лише територій та кордонів, а і культурного спадку – бо ж Польсько-українська війна 1918-1919 рр. у Галичині була значною мірою і боротьбою за таку перлину, як місто Львів. Чий він – польський чи український, це королівське польське місто чи княже українське. Про єврейський Львів я навіть не згадую, хоча він безсумнівно і єврейське місто теж.

Особливо гостро питання культурного спадку та опіки над ним постало після того, як було встановлено кордон між сталінським СРСР та борутівською ПНР. Звичайно не для сталіністських функціонерів. Вони мали інші критерії. Однак навіть вони, попри всій неначе б то інтернаціоналізм, все ж послуговувались націоналістичними штампами. Все, що опинилося в



Польщі беззастережно оголошувалося тільки польським. Натомість в підсоветській Україні знищувалося чи оголошувалося чужим все «польське». Класовий та атеїстичний підхід довершував справу. Замки, маєтки, палаціки, костьоли руйнувалися і приходили у запустіння. Їх трактували як утилітарні споруди – не було й мови про їхню культурну цінність. Вже не кажучи про цінність як пам’яток польської культури чи не дай Бог європейської культури. Таким чином чи не більшість артефактів, які мали відношення до культури старої Речі Посполитої, стали сиротами. Зрештою так само, як і артефакти питомо української культури. Церкви та палаци українських магнатів руйнували так само, як костьоли та маєтки польських. Мільйони поляків з Литви Білорусі та України переселили до Польщі. А українців з Закарпаття – до України. Тих, хто залишився, а їх у 1947 році було ще 150 тисяч – у сумнозвісній Акції «Вісла» на понімецькі землі – під сам Берлін.

Однак після того, як Польща та Україна стали незалежними європейськими державами, перед нами теж постала проблема уцивілізування наших стосунків вже на міждержавному рівні. Завдяки праці української та польської політичної еміграції польсько-український діалог розпочався задовго до того. Головно у колах близьких до редактора культурного польського еміграційного журналу «Культура» (*Kultura*) князя Єжи Гедройця (*Jerzy Giedroyc, 1906-2000*) у Мезон-Лаффітт під Парижем. І вердикт був однозначним – Вільнюс є литовським містом, а Львів – українським. Про жодні територіальні претензії мови бути не може.

Це стало фундаментом для формалізації акту польсько-українського примирення президентами Польщі та України.



Однак разом з тим це означало і те, що кожна з сторін у відповідності з міжнародним законодавством, бере на себе зобов'язання впорядковувати та охороняти ті культурну артефакти, які відтепер належать двом народам – і українському і польському. А таких артефактів є тисячі і тисячі з обох боків кордону. Причому нарешті стало зрозумілим, що належать вони не одній з сторін, а обом. І не тільки з огляду на формальний загальноєвропейський спадок. Якщо з костьолами та церквами ще можна якось розібратися і принаймні формально «приписати» їх до однієї з культур. То з замками, маєтками, палацами справа зовсім не така однозначна. Шляхта Речі Посполитої була не тільки різного походження – і польського, і білоруського (руського і литовського), і українського (руського), і власне литовського. Шляхта Речі Посполитої існувала ще до остаточної кристалізації польської та української політичних націй. А тому її самоідентифікація з «польськістю» та «руськістю» була зовсім инакшою, ніж це прийнято сьогодні. Ну важко славному і контраверсійному канівському старості Миколі Василю Потоцькому (*Mikolaj Bazyli Potocki herbu Pilawa, 1706/1712-1782*) визначитися, хто він у нашому сучасному розумінні слова – поляк чи українець. Спочатку римо-католик, а потім греко-католик, пияк і святенник, будівничий і костьолів і церков, а головно – тоді ще греко-католицької Почаївської лаври. Колись шляхтич та магнат, а колись козак та гультіпака. Ну хто він? Скоріш за все, як тоді модно було вважати – «сармат». Тобто ні той ні інший (в сучасному сенсі слова). Ніколи не завершаться суперечки щодо нього. Так само, як і щодо багатьох інших. А відповідно і артефакти, які вона по



собі залишила, можуть входити у культурний канон як одного, так і іншого народу. Бо спадок цей спільний.

Нарешті прийшов час дещо змінювати філософію підходу до тих культурних пластів, які залишили нам минулі епохи. Ми маємо переходити від закоріненої у націоналізмах ХІХ ст. філософії «або-або» (тобто цей артефакт або український, або польський) до філософії «і-і» (тобто цей артефакт і український і польський, бо творився в одному контексті). З огляду на це ми тільки умовно можемо стверджувати, що той чи інший артефакт відноситься виключно до українського чи польського культурного спадку де б він не перебував.

Звичайно не слід впадати у і благодушний культурний релятивізм та доходити до перебільшень. Однак нам слід все ж побачити весь культурний процес у Центрально-східній Європі не як фрагментований за національним чи релігійним принципами, а як процес цілісний, як процес інтенсивного взаємовпливу та взаємообміну. І тоді кожен з артефактів стане на своє властиве місце у симфонії загальноєвропейського культурного процесу.

Якщо говорити про українсько-польське пограниччя, то насправді воно сягає кордонів старої Речі Посполитої. Бо костьоли у Бердичеві чи Києві належать і польській культурній традиції. Так само, як давньоруські розписи у Любліні чи церкви під Білостоком та Криницею – до української. Тобто ми бачимо глибоке взаємопроникнення що дійсно сягає Дніпра та Вісли. Однак найінтенсивніше розсипані вони на пограниччі у вузькому сенсі слова – з українського боку на Волині, поділлі та Галичині, а з Польського – на Підляшші та Малопольщі.



Чудовою роботою з обліку українських пам'яток культури у сучасній Польщі здійснив Андрій Саладяк (*Andrzej Saladiak, Pamiątki i zabytki kultury ukraińskiej w Polsce, Warszawa 1993*). Не менш цінною є і багатотомник професора Яцека Пурхлі про польську сакральну архітектуру на теренах Галичини (*Jacek Purchla, Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*). Пропоноване читачу видання тільки доповнює їхню велику працю. Однак нам всім потрібно ще багато зробити, щоб ті культурні скарби, які ми отримали у спадок нарешті здобули своїх справжніх спадкоємців.



## МІСТО: ВСЯКОМУ ГОРОДУ НРАВ І ПРАВА

Напевно, я буду банальним (чому б і ні – інколи сподобляється благодаті бачити речі такими, якими вони є), та знову і знову доводиться повторювати, що у подорожніх ставлення до нового міста, куди їх приводить доля, формується його атмосферою. А з іншого боку, громада міста чи місцевості формує силует чи атмосферу міста.

З чого складається цей силует чи атмосфера? Це, насамперед, узагальнений вираз обличчя у місті. Він може бути похмурим чи безтурботним, фривольним чи хижим, близьким чи далеким. Попіл чи блиск очей. Водночас це й архітектурна мова міста – чи новояз (читай Андрія Платонова (*Андрей Платонов (Андрей Платонович Климентов), 1899-1951*)) совкового обшарпаного міста хрущоб (прекрасний город Комсомольск), чи нав'язливе шамкотіння літньої пані, котра відчайдушно намагається всім нагадати, якою чарівною вона була у молодості (хоча хто його знає, чи й була) і, грубо накладаючи макіяж/тиньк, імітує свою європейськість (старовинний, княжий?? Львів).

Львів, як і кожне постсовєтське (саме так) місто, має в собі й те, й інше. Він є еkleктичним поєднанням безнадійного провінційного совкізму з його блатною попсоєю та масовим (sic!) відзначенням «восьмого марта» і щонедільним ритуальним «мітингом» після служби Божої.

Місто – це не тільки складене до купи каміння, що так чи інакше свідчить про мешканців і народи (не



біймося того сказати), які його колись населяли, але й уміст і зміст, яким ми наповнюємо це місто. І чомусь мене не покидає відчуття нашої відчуженості від цього старого міста, цієї втомленості купи прекрасно складеного каміння від орд усе нових і нових мешканців.

Для мене неймовірно важливо те, де люди святкують свої свята, де ховають своїх покійників, куди на літо віддають дітей. Бо це – свідчення того, де ж люди насправді мешкають – усім своїм серцем і душею, куди віддають найдорожче. А де просто тимчасово перебувають – працюють, заробляють гроші. Де вони насправді, а де – провізорично.

На свята Львів вимирає, стає пустищем. І це симптоматично. Він сиротіє, як старий чи стара, котрі не нажили чи втратили дітей. Різдво та Великдень і для мене – свята карпатські. Та й покійних хотілося би навідувати радше на сонячному погідному цвинтарі довкола церкви дець у Яннім, а не на затлумленому Личакові.

Якось нью-йоркський таксист мені сказав: «Тут я заробляю гроші, але моя батьківщина – Ізраїль, там я живу». Це нічого не свідчить про Нью-Йорк – бо там більш ніж доволі нью-йоркерів. Однак це щось свідчить про цього ізраеліта і про перебування й проживання.

Тому я запитую і себе, й інших – а чи насправді ми живемо в цьому місті? Так, ми гордо називаємо себе львів'янами. Часто це дає нам право спогорда поглянути на «зайд» – різного роду совітів зі сходу. Однак, чи відчуваємо ми це місто, чи стали ми його питомою частиною, а чи лише байдужими квартирантами, чи наповнили ми його справжнім змістом? Чому з такою люттю ми до нього ставимося?





Мовиться про відсутність грошей, часу, води, електроенергії. А тому поступове опускання (як опускається збіднілий старий інтелігент) міста начебто отримує певне виправдання. Однак, здається, справа полягає в іншому. У цьому місті просто треба жити. А не перебувати. Спробувати принаймні раз його відчутти. І то не в поетичних самонавіюваннях, а руками – відчутти вагу старої львівської цегли, шорсткість побілених крокв на піддашсях, жар липневої бляхи. Зрештою, вжитись у насправді давно покинуті старі помешкання, людські гнізда. Однак не так люто, як це ми вміємо, розшматувавши на собачі буди комуналок. І не так безглуздо, коли до, скажімо, сецесійного Оперного театру ми пробуємо притулити Богу душу винну українську вишивку. З великим хистом перетворюючи дві добрі речі на повний несмак.

Наповнюючи місто своїм змістом, ми свідчимо про себе та свою епоху. На початку століття за три роки Львів прикрасили три великі будівлі: сецесійний залізничний двірець, неоготичний костел на Привокзальній та оперний театр. Якоюсь мірою вони репрезентували дух часу та львівську громаду початку століття. Львів розвивав підприємництво, культуру та духовність. Звичайно, були і батяри. Однак вони не домінували – маргінес знав своє місце.

Натомість, які будівлі найрепрезентативніші для десяти років української Незалежності? Чи збудували ми новий вокзал, аеропорт, чи хоча би дотягнули до міста колію європейського зразка? Може, розбудували національну бібліотеку? Чи принаймні відновили в повному обсязі й очистили весь комплекс будівель нашої найбільшої святині – собору Святого Юра? Вже не кажу про будівлю, якою нащадки зможуть пишатися,



як справжньою пам'яткою саме нашого часу, а не убогим «чуперадлом», збудованим за СНПами советського часу. Ба навіть більше, мені взагалі чомусь здається, що ми не будемо майже нічого.

Та щось таки формує дух нашого міста сьогодні. Щось таки накладає на наші обличчя той незбагнений і неповторний слід, завдяки якому нас упізнають у цілому світі й одразу заговорюють ламаною советською. Щось таки застилає наші очі чарівним сірим папером.

Найрепрезентабельнішими будівлями у Львові за роки української Незалежності безсумнівно, стали:

– хмародер Державної Податкової Адміністрації (саме так – із великих літер), що вознісся в небо як добудований обласний комітет КПСС. Зрештою, простих смертних і задалегідь винних платників податків приймають не у верхніх небесах сього хмародера, а у підземних інфернальних поверхах, де і належить перебувати грішникам;

– відпуцований комплекс Обласного управління внутрішніх справ разом із нещодавно возведеним помпезним пам'ятником Юрія Зміборця – чи не єдина підсвітлена будівля міста, куди там навіть Національному університету й сіромасі Франкові;

– та Обласна Прокуратура, що плавно перейняла естафету від міського комітету КПСС, не давши жодного шансу Львівській біржі зайняти її історичне місце. ОП вдало завершила елегантну архітектуру цієї будівлі гігантчним синьо-жовтим щитом «російського тіпа» з мечами, який цілком очевидно незугарно наслідує таки справді сумлінніше запроєктований символ Комітету Государственной Безопасності – щоправда, меч



тоді був тільки один, бо і партія одна, а тепер і СД-ПУ(о), і КПУ. Тому, самі розумієте – проблеми.

Державна податкова адміністрація зустрічає випадкового подорожнього при в'їзді у старовинне місто, Прокуратура домінує, звичайно ж, на проспекті Тараса Шевченка, ну а обласне управління внутрішніх справ вигідно доповнює підупалий Національний університет. Важко не згадати «Історію одного міста» (читай Міхаїла Євграфовича Салтикова-Щедріна (*Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин, 1826-1889*)). Чи може:

*Всякому городу нрав і права,*

читай Григорія Савича Сковороду (*1722-1794*)?

Отож, яка громада воздвигла ці три стовпи міста?

*Всяка имъет свой ум голова,*

Що мають символізувати для випадкового подорожнього пануючі над містом прокуратура, міліція та Податкова адміністрація?

*Всякому сердцу своя есть любовь,*

Яке ж суспільство ми збудували за десять років?

*Всякому горлу свой вкус есть каков.*

Очевидно, що те, в якому живемо. І те, якого хотіли. Чи може, ні? А тому нема чого й дивуватися, що щось не так. Що не йдуть інвестиції в місто і країну. Бо ж який інвестор не перейметься трепетом перед такими трьома стовпами та не повтікає світ за очі? Що місто падає чи опускається (тепер уже читай по-блатному) на очах. А зрештою, чи хочемо ми насправді займатися підприємництвом, розвивати культуру та гарувати дух? Напевно, не врем'я.

*Львів, березень 2001*



## МІСТО: ПОДИХ СМЕРТІ

*«в гніві без краю і без жалю але й без гніву»  
Юрій Андрухович, Перверзія, (1,136)*

Чи не найбільш знаний і, поза всяким сумнівом, справді талановитий сучасний галицький та дуже, маю надію, львівський (попри те, що інколи мешкає у Станіславі) письменник Юрій Андрухович (1960), вистилізуюючи у своєму останньому і, як на мене, найкращому романі «Перверзія» атмосферу сучасної Галичини та Львово-Франківська, звернувся до міста чи ілюзії, до нього подібної – до Венеції (Venezia). І то, гадаю, не через те, що і там є свій Святий Юр (*побудований 1744-1770*) – Собор Сан-Джорджіо Маджоре (*Basilica di San Giorgio Maggiore, побудований 1565-1610*).

Не маю сумніву, що шановний метр добре вичув майже невловний, проте визначальний запах, що паує в цьому місті. Запах тонкий, солодкий та інколи млосний. Очевидно, щось більше, ніж тільки спільність центральноєвропейського (не побоюся того слова) походження, поєднало Стаса Перфецького/Юрія Андруховича («Перверзія»), народженого в колись австро-угорській, а тепер українській Галичині, з Густавом фон Ашенбахом / Томасом Манном (*Thomas Mann, 1875-1955*), уродженцем сусідньої колись німецької, а тепер польської Сілезії / Прусії («Смерть у Венеції»), а заодно і Густава Малера (*Gustav Mahler,*



1860-1911) – уродженця австро-угорської, а тепер чеської Моравії (*G. Mahler; Symphonie Nr.4 G-dur*) у їхньому потязі до колись австрійської, а тепер італійської Венеції.

Для тонкого знавця ароматів їх не можуть перебити ні терпкі йодовані та солоні запахи моря, що періодично приходять із лагуни, ні парфуми чергової Ади Цитрини, ні розкішне розмаїття відтінків поту в Венеційській опері. Пахощі розлиті в усій тканині колись по-ренесансовому молодого та радісного міста, міста авантюристів, куртизанок і торжищ. Бо ж колись воно мало інший запах – запах східних прянощів, тосканських і грецьких вин, оливок і хіті.

Зрештою, як і молодий Львів – місто, оспіване срібною латиною в XVII столітті Себастьяном Фабіаном Кльоновичем (*Sebastian Fabian Klonowic, 1545-1602*) у його «Роксоланії» (*«Roxolania», 1584*) (2,68). Для нього це Львів, що «багатий на пахощі всякі... калмуса корінь, імбир, зерно кардамону і зілля – те, що в народі його звать «запашний очерет», перець... і лік на печінку найкращий ребабар, ...і мускатовий цвіт, і червонястий шафран». На початках саме запахи Сходу панували на львівських торжищах, у крамницях і винарнях – не даремно ж бо над містом задомінувала прекрасна вежа Корнякта – дар патриція та чи не найславнішого торговця винами в нашому місті.

Однак уже Кльонович у цьому багатстві запахів і звуків вичуває тривожну сурму, що «засвідчує нам... безповоротність годин, що прудко збігають на безвість». Певний тонкий солодкавий запах.

Якщо Венецію знизу підточують тисячі раз описані й оспівані всюдисуца волога та пліснява – «зелена



пам'ять моря» (1,134), саме море, лагуна як її легат, які повільно, але безповоротно її поглинають, – то і Львова «унизу омиває... підвалини Стікс». На жаль, у львівському варіанті Стікс втілюється у стару львівську каналізацію. Однак, не тільки.

Наприкінці 2000 року редакція «Журналу Ї» вирішила на веб-сторінці журналу ([www.ji-magazine.lviv.ua](http://www.ji-magazine.lviv.ua) і-інформ) подавати візуалізовану актуальну хроніку з життя міста. Вона спробувала перелічити, які ж події сталися у Львові у 2000 році могли би бути знаковими як для міста, так і для такого року. Дистилювати саму квінтесенцію цього року. І наштовхнулася на щось дуже симптоматичне. Отже, які події стали пуантами в Симфонії «Львів 2000»?

Після бурхливої зустрічі нового року 2000 та першої «несправжньої» зустрічі нового тисячоліття хміль вивітрувався з міста в «*Andante cantabile*» (*W.A.Mozart. Symfonie 41 RV 551 C-dur «Jupiter»*) аж до травня, коли як грім із ясного неба в «*Dies Irae*» (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Dies Irae*) на місто спало закономірне безглуздя смерті Ігоря Білозора (1955-2000). Закономірне, бо воно мало статися, як не по-блюзнірськи це звучить, саме в цьому місті. На жаль, власне за час незалежності і загального зубожіння й тілом, і духом, у чаді отупіння та самоїдства ми втратили саме почуття реальності і благородного страху перед усім, а найперше – перед самими собою (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Rex tremendae*). Ми дозволили насамперед собі, а не іншим, допустити до того, що трапилося саме так. Безглуздо і бездумно на вулиці було банально вбито людину, котра, напевно, і не усвідомлювала всієї значимості свого імені.



Для нас не стали пересторогою і тривожно-методичні, як прибій розпачливої «Lacrimosa» (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Lacrimosa*), одна по одній падіння львівських камениць – винна ж бо стара львівська каналізація, Стікс, що монотонними хвилями підточує фундаменти наших домівок – на розі вул. Валової та Сербської, на проспекті Свободи, на пл. Міцкевича, на вул. Зеленій...

Промовистим апотеозом вакханалії руйнувань став безгоспний готель зі символічною назвою «Україна» (пл. Міцкевича), що впав 4 січня 2001 року після святотатського, при непохованому покійному Гіі Гонгадзе, бурхливо нами відсвяткованого Нового Року 2001.

Ледь відчутними паралелями звучали ближча для Львова тема польських військових поховань на Личаківі (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Tuba mirum*), якій вторувала віддаленіша (але ж яка щемка в перших тактах «Куріє»!) тема українських поховань у Польщі (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Kyrie*). Обидві витончені у своїй нелюдськості.

Однак вершиною стала смерть львів'янина й українця з дивним іменем Георгій Гонгадзе. Новий Рік 2001 уся Україна та Львів зустріли при його непохованому тілі. Чи можна було б уявити таке де-небудь інде? Чи гідно просто людині, навіть не людині публічній, вибрикувати при покійникові в домі? Хто святкує прихід Нового Року та нового щастя при непохованому? До якої межі ницості має ще дійти суспільство? Скільки ганьби воно ще може витримати? Чи цьому і межі немає? Запитання, які ніколи не отримують відповідей. Або ж отримують відповідь – так, немає.

І вже не докором, а благородним, м'яким, майже лагідним сумом повіяло на місто з відходом кир



Мирослава Івана Кардинала Любачівського (1914-2000), відходом тихим і просто людським (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Hostias*), що як на наші реалії виявилось радше винятком, аніж правилом.

То в якому ж місті насправді ми живемо? Напевно, Андрухович, попри його натужні спроби здаватися безтурботним бубабістом-веселуном, таки перший відчув той запах – запах венеційського Острова Смерті, солодаво-нудотний сопух помирання, під легкими подмухами якого наша позбавлена весла гондола поволі дрейфує у сферу моторошного спокою.

Звичайно, можна і на цьому будувати своє майбутнє. Зрештою, Венеція власне ним і торгує, продаючи своє неперевершене помирання чужинецьким туристам – від Томаса Манна («*Der Tod in Venedig*»), Густава Малера (*G. Mahler, Symphonie Nr.4 G-dur, Ruhevoll. Poco adagio*) до Юрія Андруховича («*Перверзії*»). Або ж і співвітчизникам, як-от Лючано Вісконті (*Luchino Visconti, Visconti di Modrodone, 1906-1976*) з його чи не найбільш витонченою вершиною – кіноверсією «*La morte a Venezia*» (1971).

Підсумовуючи цю вервицю руйнувань і смертей як наш річний здобуток, який висновок маємо зробити? Очевидно, Місто і те, що воно символізувало для українців останні шістьдесят років, уже вкотре зазнало нищівної поразки. Воно витратило свою енергію майже намарно. В Україні будуються якась держава, якесь суспільство, до яких плекана Львовом «українська ідея» не має ані жоднісінького відношення. Вони лише викидають на маргінеси, на кшталт Львова, уламки розбитих політичних кораблів чи на 99,6% ідентифіковані обезголовлені тіла.





А з іншого боку – де подіями є похорони? У глибокій і безнадійній провінції, що живе від «празника» до «празника» та від похорону до похорону.

Однак, що нас чекає в цьому, так не по-людськи розпочатому році? Може, остаточне руйнування справді нічийого, опанованого різноманітним набродом готелю з назвою «Україна»? Чи продовження тієї ж теми – теми повільного вмирання міста та його ідеї (*W.A.Mozart. Requiem KV 626 minor/D-moll, Kyrie*) у Симфонії «Львів 2001»? Але спочатку ми повинні поховати всіх своїх мертвих, аби стати гідними називатися хоча би просто людьми.

*1. Андрухович Юрій. Перверзія. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 1997.*

*2. Кльонович Себастьян Фабіан. Роксоланія. – Київ, Дніпро, 1987.*

*Львів, 14 січня 2001*



## ГАЛИЧИНА СЬОГОДНІ

Коли заходить мова про Галичину, то і українцям, і полякам, і євреям як правило на пам'ять приходять старий «австрійський» міт Галичини – Марія Терезія, Франц-Йосиф, революція 1848 року, Belle Époque Львова – побудова Університету, Політехніки, Опер, Вокзалу, костьолу Єлизавети і т.д. Щоправда кожен з народів вносить в цей міт свою коректуру.

Поляки і справедливо, і дещо надмірно увиразнюють роль Кракова – *Matecznika polskosci*. Ну а Львів трактують як королівське місто – нав'язуючи до Казимира III.

Українці і справедливо, і в якості «відповіді» наголошують на «княжому місті Лева». Правда досі плутаються в титулатурах галицьких правителів – одних і тих самих правителів титулюють то князями, то королями. Поминаючи при цьому юних угорських королевичів, які сиділи на престолі ще в Галичі. Розібратися у всіх цих Королях Данилах, Левах, Коломанах, Казимирах посполитій людині важко.

Натомість євреї будують свою галицьку ідентичність радше на славних цадиках, цілому гроні блискучих різномовних письменників – від ідишистського Шолом Алейхема (*שְׁלֹמֹה-עֲלִיכָח*, *Шолом Рабинович, 1859 - 916*), через німецькомовного Йозефа Рота (*Moses Joseph Roth, 1894-1939*) та польськомовного Бруно Шульца (*Bruno Schulz, 1892-1942*) до короля івриту Шмуеля Йосефа Агнона (*שְׁמוּעֵל יוֹסֵף אֶגְנוֹן*, *Шмуель*



*Йосеф Галеві Чачкес, 1888-1970*). Ну і, звісно, походження родів Зігмунда Фрейда (*Sigmund Freud, 1856-1939*) і навіть Карла Маркса (*Karl Heinrich Marx, 1818-1883*).

Тобто в певний момент старий «австрійський» міт Галичини розщеплюється на три окремі мітологічні нарративи. Вони чітко укладаються у великі національні міти – приходить століття націоналізмів – ХХ століття.

Народи пробуджуються. І те пробудження часто плодоносить гекатомбами і національними трагедіями.

Ситуацію ускладнює ще й те, що на націоналізми накладаються великі соціальні утопії – соціалістична, комуністична, націонал-соціалістична.

Вихор цих утопій виносить у небуття цілі фрагменти галицького соціуму.

Нацизм практично вщент знищує специфічне галицьке єврейство. Залишаються буквально самотні люди – як з радянського, так і з польського боку кордону. Якщо до «радянської Галичини» – чотирьох, а потім трьох радянських областей (Львівської, Дрогобицької, Станіславівської, Тернопільської) і приїжджає якась кількість євреїв – то це цілком інші люди, з інших регіонів, а на загал це люди «радянські».

Польсько-український етнічний конфлікт, а по-суті війна, 1943-1945 рр. та «обмен населением» між СРСР та ПНР майже не залишають нічого від колись квітучого польського життя у східній частині «старої доброї» Галичини.

Габсбургський міф розвіюється. На довго розвіюється – практично майже на весь «радянський» період.



В советському обозі до Галичини приїжджає чимала кількість людей зовсім нових – росіян з центральної Росії, східних українців. На початку 1950-х років у Львові етнічну більшість складають росіяни. І тільки на початку 1960-х міста в Галичини повертаються західні українці – міста виразно українізуються – люди повертаються з сталінських таборів, заслання, виселення, переселення – форм депортацій було безліч.

На кінець 1970-х років українська Галичина остаточно набирає свого сьгоднішнього кшталту. Навіть розпад СРСР не призвів до якоїсь масової зміни структури населення.

Однак все попередньо окреслене не відображає того, чим була українська частина Галичини і чим вона є до сьогодні. Очевидно, що йдеться про український нарратив Галичини – спеціально не пишу про території – вони не мають аж таких твердих кордонів, як нарративи. Польський нарратив покриває собою ті самі території. Єврейський – також. Отож в цьому тексті я говоритиму радше про нарратив – нарратив український.

Звісно, що український нарратив шукає своїх «основ» у віртуальній давнині – княжій, королівській, козацькій. Однак сучасний український галицький нарратив починає формуватися з українським національним пробудженням – Маркіяном Шашкевичем, Іваном Франком.

З огляду на неможливість організації українського культурного життя у підросійській Україні, в Російській імперії, Східна Галичина, яка була в рамках Австро-Угорської імперії, витворила *перший мит українського галицького П'ємонту*, з якого розпочнеться



українське національне відродження. І якоюсь мірою це стало правдою.

Однак кристалізується вже на початку ХХ сторіччя. В нього вплітаються міти українських визвольних змагань Західноукраїнської народної Республіки 1919-1923 рр., Українського січового стрілецтва, «Листопадового зриву» у Львові 1 листопада 1919 року. Потім в український галицький нарратив – подобається це кому чи ні – міцно входить міт українського націоналізму і його боротьби за незалежність України. До синьо-жовтого національного прапора міцно додається революційний червоно-чорний. Звісно, що мова йде про саме український галицький нарратив, який творився у конфлікті з польським нарративом. Про польський навратив важко сказати, що він був «галицьким» чи мав виразну «галицьку» відміну. Тоді як в Україні витворився саме «галицький» різновид українського нарративу з дуже чіткими і жорсткими обрисами. Саме він і сформував сучасну Галичину – Галичину, яка 23 роки вже є у незалежній Україні.

Спостерігачі з сторони часто не бачать цієї галицької специфіки. Тоді як сучасна українська Галичина (ну, може, частково з близькими Волиню та Буковиною) в її зударі і з міжвоєнною Польщею, і з сталінським режимом в ССРСР витворила своє чітке бачення України і Галичини як одного з наріжних каменів майбутньої незалежної України.

Почасти це чітке бачення межує з мітом. Однак значною мірою воно має під собою твердий, майже кам'яний ґрунт.

Свідомість і ментальність галицьких українців у ХХ сторіччі різко кристалізувалась. Відбулося не лише



м'яке національне пробудження галицьких русинів, а саме кристалізація національної ідентичності. Напевно цьому сприяла поразка українських визвольних змагань 1920-х років, яку спочатку галицькі українці сприйняли як національну трагедію, але потім трансформували у мобілізаційний ресурс. Якоюсь мірою український галицький нарратив був дзеркальним відображенням такого ж польського міжвоєнного нарративу. Галицькі українці значною мірою повторювали те, що робили поляки чи чехи – починаючи з інституцій, закінчуючи риторикою. Два міжвоєнні десятиріччя у Галичині йшло скрите і явне польсько-українське протистояння. Хоча було і співжиття, звісно – не можна всього так драматизувати.

Цей процес мобілізації галицьких українців і остаточного перетворення їх з галицьких русинів в українців завершився гіпермобілізацією у рамках націоналістичного і національно-визвольного рухів 1940-1950 рр. У цьому русі було багато помилок і навіть злочинів. Однак це не відмінняє того факту, що саме він сформував крайню жорстку, галицьку форму української ідентичності. Її не зломали ні сталінські репресії – і це не метафора, а факт.

Так витворився *другий мит українського галицького П'ємонту*.

Так само сьогодні, вже у незалежній Україні саме галичани та волиняни були і є головним мобілізаційним ресурсом національної «реконквісти» і Помаранчевого Майдану 2004 року, і ЄвроМайдану 2013-2014 рр.

Без цього екскурсу в історію саме ХХ сторіччя у Галичині не можна зрозуміти того, чим є сучасна Галичина – і для України, і для самої себе. Хоча ще раз



вважаю за необхідне наголосити – історія Галичини ХХ століття, як її бачать українці, може комусь подобатися, чи ні – бо ж ми ведемо мову не про «факти», а про нарратив. Не про те йдеться. Так само, як не йдеться і про те, «хто був у всій цій історії правим, а хто ні». Мова йде про генезу українського галицького нарративу, який на десятиліття запрограмував багато подій, що відбулися після того, як він постав. Не можна мати жодного сумніву – сучасний галицький навратив, детермінуватиме розвиток сучасної Галичини і навіть істотно впливатиме на розвиток України ще не одне десятиріччя. Знову ж – подобається це мені, чи кому іншому, чи ні.

Здобуття незалежності застало дуже різноманітну Україну. В чомусь вона нагадувала міжвоєнну Польщу – можливо тільки в Україні меншими є національні меншини. Натомість Польща майже не знала явища масового непольськомовного етнічно польського населення.

Галичина була одним з центрів, з якого йшли імпульси, які врешті розхитали і зруйнували ССРСР. Звісно, не можна перебільшувати її значення. ССРСР розвалився з огляду на істотніші причини – економічну неспроможність, неконкурентоздатність і т.д. Однак безпосередньо «розхитувало» ССРСР всього лиш декілька регіонів – власне Москва (тепер це звучить дивно), країни Балтії – Литва, Латвія, Естонія, Галичина, Закавказзя. Більша частина України спала. В унісон з Галичиною і частково Волинню, ситуацію розхитував Київ. Потім, звісно, епіцентр подій був у Києві – однак при помітній участі власне галичан.

Саме тоді постав *становий хребет сучасної незалежної України, який полягав у союзі Києва та Га-*



*личини*. При цьому, звісно не слід впадати в не надто виправдану галичиноманію. Інші регіони теж істотно долучалися до творення українськості незалежної України – бо ще довго вона була постсовєтським територіальним утворенням. Прилучалися й інші регіони. Однак тандем Києва та Львова з року на рік міцнішав і ставав все більш очевидним.

Галичиною наприкінці 1980-х, на початку 1990-х рр. опанував масовий національно-демократичний ентузіазм. Тут слід наголосити саме на демократичній компоненті цих масових рухів. В Галичині, ще до розпаду ССРСР, народ першим почав перебирати органи влади – обласні, міські, районні ради, виконавчі комітети різних рівнів. Потім демократично обрані обласні ради трьох галицьких областей – Львівська, Івано-Франківська та тернопільська – утворили щось на кшталт регіонального парламенту Галицьку асамблею. Якоюсь мірою це повторювало створення Західноукраїнської народної республіки. До цього об'єднання були готові приєднатися обласні ради інших, не галицьких, західних областей. Це не на жарт перелякало і маріонетковий уряд у Києві, і центральну владу в ССРСР.

Так вже напередодні здобуття Галичина створила *третій міт українського галицького П'ємонту*.

Однак після здобуття Україною незалежності центр політичного життя і прийняття рішень різко перемістився до Києва. Галичина значною мірою почала перетворюватися на провінцію. В Україні за президентів Леоніда Кравчука та Леоніда Кучми відбувся великий перерозподіл колишньої державної власності, творилися перші неймовірні статки. Галичина була дещо осторонь цього процесу. З огляду і на структуру





її економіки, і на ментальні орієнтації. Так само не занадто вона брала участь і у політичному житті країни – 6 млн. населення у 48 мільйонній Україні все ж були меншістю. В результаті до 2000 року в Україні було збудовано олігархічну державу, якою правило кілька олігархічних сімей на чолі з президентом Леонідом Кучмою.

Однак в Україні на той час почав утворюватися середній клас. І його головними базами були, знову ж, Галичина, Волинь, Буковина і Київ. Протистояння олігархів та середнього класу набуло вибухової форми в Помаранчевій революції 2004 року. Роль Галичини у цих подіях була дуже помітною. І не лише в Києві, але і «в тилу» - у Львові, Івано-Франківську та Тернополі – там була база Помаранчевого Майдану 2004 року.

Та помаранчевий Майдан закінчився, як закінчився – розчарування призвело до контрреволюції, яка на чотири роки відкинула Україну назад. Якоюсь мірою це нагадувало початок 1920-х рр., коли галичани відчували себе розбитими. На чотири роки наступила фрустрація, яка так само, як і у 1930-х почала трансформуватися у жорсткий спротив режиму. Весною-осінню 2013 року у Львові чи не на кожному кроці організовувалися локальні напівтаємні товариства, точилися запеклі дискусії – «що робити». У повітрі знову запахло спротивом. Очевидно, що давався взнаки той самий галицький нарратив.

Міфологічна природа цього нарративу, окрім добрих плодів, породила й масу девіацій – як от спроб відродити націоналістичні практики 1930-х років в сучасній Галичині. І місцями це дало відчутні електоральні здобутки демагогам, які стилізувалися під 30-ті роки.



Однак плідним був сам дискурс спротиву.

І він вибухнув наприкінці листопада 2013 року, коли президент Янукович відмовився підписувати Угоду про асоціацію України та ЄС.

Спочатку це був студентський протест, в якому брала участь значна кількість студентів з Галичини – хоча не домінуюча. Це був Євромайдан.

Після того, як їх жорстко розігнали, піднялася значна частина країни – і почалося з Києва та Галичини з Волинню. Становий хребет незалежної України повстав проти режиму. Почався Майдан Гідності, який переріс в Українську національну революцію 2014 року. І знову запліччям революції в її найважчі моменти стала Галичина.

Помаранчевий Майдан 2004 року та майдан 2014 року створили *четвертий міт українського галицького П'ємонту* – міцного запліччя української державності.

Чи всі ці міти є тільки мітами? Зовсім ні. Так, в них багато перебільшень, не все корелює з фактами, багато речей оцінкових і навіть емоційних. Інколи за багато галицького снобізму і глорифікації. Доходить навіть до демонізації галичан і галичанства – спритні політичні маніпулятори з Москви ними страхають жителів південно-східної України. І часто це вдається – галичан представляють не лише «страшними», «проамериканськими», «проєвропейськими», але й неймовірно сильними, майже суперменами, «які прийдуть і щось неймовірного зроблять, а тому від них потрібно рятуватися». Саме такою була демагогічна риторика Путіна, коли він анексував Крим. Навіть у своїй тронній промові у Георгієвському залі в Кремлі з нагоди



«включення» Криму в Російську Федерацію, він не міг не згадати галичан, звівши їх до «страшних бандерівців», яким він не віддасть Криму. Можливо це і був апотеоз галицької величі – в останній момент «цар Всея Руси» врятував від них Крим.

Над цим історичним казусом чи гримасою можна іронізувати, однак, виявляється, попри всі свідомі маніпуляції Путіна, український галицький нарратив виявився не кабінетною конструкцією, не домислами карликуватих галицьких снобів, а напрочуд ефективною зброєю, яка ефективно діє в живій історії.

Модерний український галицький нарратив не зводиться до народництва XIX сторіччя, хоча з нього вийшов.

Модерний український галицький нарратив не зводиться до націоналізму XX сторіччя, хоча він значною мірою прилучився до його творення.

Модерний український галицький навратив сьогодні надзвичайно живий. Він знайшов нові демократичні і майже космополітичні форми. Так, все ще є політичні спекулянти, які визискують старі і вже замшілі націоналістичні тренди. Однак найпривітнішою рисою сучасної Галичини є те, що в ній, як в горнилі постає найновіша, якщо хочете – постмодерна, українська галицька ідентичність.

Ми пишемо - «українська галицька» - бо вона дійсно є і українською, і галицькою. І у своєму «галичанстві» вона, звісно, відрізняється від інших регіонів. Там теж творяться свої цікаві ідентичності – як от на Закарпатті чи Буковині.

Якоюсь мірою ці ідентичності конкурують одна з одною, якоюсь доповнюють. В даному опусі ми звер-



нули увагу на найзагальніші тренди. Їх можна розвивати, показувати не лише політичну чи суспільну складову – як у цьому тексті.

Дуже цікавою є культурна і духовна складова.

Галичина конфесійно відрубний регіон України. Переважна більшість вірян належать до Української Греко-Католицької Церкви. Рівень релігійності галичан, і реальної і обрядової, на порядки вищий, ніж в інших регіонах України. Рівень духовної та релігійної відкритості до світу, втім і релігійного світу, також на порядки вищий. І ця відкритість має як традиційну природу, так і інституційні основи – як от український католицький університет у Львові.

Що стосується культурної складової, то безсумнівно стилістичним трендом останнього десятиріччя стало саме галичанство. У Львові, Івано-Франківську та Тернополі культивується все галицьке. Навіть Чернівці, які за казкових часів Габсбургів теж колись входили у Галичину, інколи мають галицькі сентименти – принаймні в стилістиці кнайп.

Однак крім куртуазно-кав'ярняного галичанства появилася і більш серйозна тенденція. І полягає вона у ре-конструкції все тієї ж «казкової австрійської Галичини» (Галичину можна змінювати на Львів, Коломию, Дрогобич чи навіть Болехів).

Коли Галичину «випотрошили як рибу» вона не могла не задихатися. Спеціально вживаю цього брутального порівняння – те, що зробили з цим поліетнічним, полікультурним, полірелігійним краєм у жорсткому ХХ сторіччі інакше назвати не можна. По суті Галичину позбавили її сутності – всього її чару та оригінальності. Для краю, що б про це не думали ті чи



інші патріоти, це була жахлива травма. Через 70 років після неї вона вже не так болить. Відійшли люди, які її пережили. Залишилися лише свідчення цього шоку у текстах Станіслава Лема (*Stanisław Lem, 1921-2006*) чи Збігнева Герберта (*Zbigniew Herbert, 1924-1998*), Пауля Целана (*Paul Celan, Paul Ancel, 1920-1970*) чи Розі Аусляндер (*Rose Ausländer, Rosalie Beatrice Scherzer, 1901-1988*). Але також Юрка Андруховича та Юрка Винничука.

І до теперішніх львів'ян, станіславівців та дрогобичан почало доходити, що в тих архітектонічних просторах, в яких вони вже народилися і прожили все своє життя, є певні пустоти, певні ніші, певні синкопи. Що когось поруч з ними немає. Контури цих «когось» поступово почали окреслюватися з огляду на замовчування, з огляду на просте незнання. У більш спокійні часи, коли вже давно минув біль від депортацій, репресій, гонінь є більше часу і схильності взяти просто крейду і обвести на стіні чи підлозі контури цієї «умовчуваної фігури», яка завжди була коло нас.

Однак завершімо цей поетичний відступ – в українському галицькому суспільстві за часи незалежності народилася і розквітла проблема ре-конструкції всього без винятку культурного ландшафту Галичини – в її локальних іпостасях, звісно.

Так, повернути польську, німецьку, єврейську чи чеську людність неможливо. Але ж хтось має пильнувати за їхнім галицьким культурним спадком. Хто? Нікого, окрім теперішніх львів'ян, тернополян і коломиїць в теперішній Галичині немає. Тому і відповідь буде однозначною: у першу чергу відповідальними за єврейський, польський, австрійський культурний спа-



док в Галичині є ми. Так, є малі національні спільноти і товариства. Але це їм не під силу. А з іншого боку – цей спадок потрібен саме теперішнім галичанам. Тому в Галичині останніми десятиріччями ми й спостерігаємо своєрідний процес усвідомлювання галицьким загалом своєї відповідальності не лише за українську Галичину, але й за єврейську та польську.

Звісно, що так можуть вести себе тільки люди, які вже не бояться за «своє» – тобто люди вільні. І у цьому сенсі сучасна Галичина має величезний ресурс. Причому ресурс не лише ретроспективний – ре-конструйована Галичина рефлектує в новій галицькій культурі – знову варто згадати і Тараса Прохаська, і Юрка Андруховича, і Юрка Винничука, і Остапа Сливинського, але й гроно блискучих перекладачів, як от Андрій Павлишин чи Юрко Прохасько – перелік може бути величезний. Всі вони творять новітню культуру Галичини в контексті її ре-конструкції. Тай ми у Незалежному культурологічному журналі «І» ось вже чверть століття цьому прислуговуємося.

По суті після шульцівської «віхоли» вони від-будовують старий галицький дім.

*Львів, 23 березня 2014*

---

ЛЮДИ

---







## БОГДАН-ІГОР АНТОНИЧ: ФОВОС ЧИ ЕРΩΣ МІСТА

Чи не найбільшим українським поетом Львова, співцем міста, вважається Богдан-Ігор Антонич (5 жовтня 1909, с. Новиця, Горлицького повіту на Лемківщині – †6 липня 1937, Львів). Свідченням того не начебто є його міські поезії, зібрані у збірках «Велика гармонія» (збірка друкувалась 1932-33 рр. у періодиці; повністю надрукована 1967 р.), «Книга Лева» (Львів, 1936), «Ротації» (посмертне видання, Львів, 1938). Адепти і дослідники Антонича постійно посилаються на нього як на чи не першого урбанного західноукраїнського поета.

Та що це означає – поет міста? Це поет, який відчуває суть міста? Чи поет, який є породженням, а отже – суттю міста? Чи є Антонич поетом міста у другому сенсі цього слова? Те, що Антонич писав про місто, причому конкретне місто, ще не означає, що він був породженням цього міста. Для мене головним запитанням є – чи поезика його поезії породжена містом, чи в опорі місту, чи в опорі на місто. Про не тільки реальне, але й метафізичне походження Антонича радше свідчать його інші збірки, що стосуються його рідної Лемківщини, її гір та пралісів – «Привітання життя: книжка поезій» (Львів, 1931), «Велика гармонія», «Три перстені: поеми й лірика» (Львів, 1934), «Зелена Євангелія» (посмертне видання, Львів, 1938) та ин.

Бо ж є творці, які, пишучи про місто, як-от Шевченко (1814, с. Моринці – 1861, Санкт-Петербурґ),



не творять «текст міста». Вони та їх герої неначе спостерігають за містом ззовні. «Сон» (1844) Шевченка є тому свідченням. Недаремно жанр поеми визначено як комедію. Так само, як і ранній Гоголь (1809, *Великі Сорочинці – 1852, Москва*) – у «Вечерах на хуторі близ Диканьки». Для коваля Вакули («*Ночь перед Рождеством*», 1831-1832) Санкт-Петербург – місто, яке він розглядає через скло, неначе через вітрину. Вже у «Петербурзьких повістях» (1830-1840) Гоголь «пише місто», творить «текст міста» з середини.

У «Ночи перед Рождеством» місто описується засобами хутірного дискурсу, який був природним для молодого Гоголя – бо ж він в ньому виріс – у маломістечковому, Великих Сорочинцях, практично сільському Миргороді, оспалій Полтаві.

Однак Гоголь не лише увійшов у дискурс Санкт-Петербурга (а говорити можна тільки про конкретний дискурс конкретного місця – міста), але й став творцем дуже динамічного тоді розвитку дискурсу Санкт-Петербургу.

З тієї ж культурної платформи розвивався і текст Шевченка. Це той же рустикальний український дискурс. Особливо це очевидно в ранній поезії Шевченка. Тоді Шевченко ще не відійшов достатньо далеко від цього українського рустикального дискурсу. Однак його розвиток пішов іншими шляхами. Причиною цього стало його все більше заглиблення в українські контексти. Український дискурс більшою мірою володів Шевченком, ніж Гоголем, для якого він став не матеріалом, у який він заглиблювався, а точкою, від якої він відштовхувався. Натомість Шевченко залишався в парадигмі не лише української мови, але й україн-



ських дискурсів. А отже, він ніколи з питомими українськими дискурсами не лише не поривав, але й став чи не головним його творцем. Хоча, коли хотів описати реалії свого життя (а це життя в Санкт-Петербурзі та Москві, заслання) – то свої «Щоденники» (*Дневник Шевченка с 12 июня 1857 до 13 июля 1858 года*) пише в іншому дискурсі – дискурсі російської мови. Російська мова привносить урбанний дискурс Санкт-Петербургу, Москви.

На відміну від Шевченка, Гоголь «віддається» урбанному дискурсу чиновницького Санкт-Петербурга. Він витончує, хоча й сарказує чиновничий міський дискурс Санкт-Петербурга.

І як важко Шевченку, коли після заслання він шукає інші, нерустикальні дискурси для української мови. Він посилається на Святе Письмо – пробує прив'язати українську мову до інтернаціональних трендів.

З подібними труднощами постійно боровся і Пантелеймон Куліш (*1819, Вороніж, Глухівського повіту-1897, Мотронівка*). Він пробував вирватися з рустикального дискурсу, хуторянства, хутірського дискурсу української мови. Він вводить в український контекст майже всього Шекспіра, Гьоте, Байрона (зокрема, поеми «*Чайльд-Гарольдова мандрівка*», «*Дон-Жуан*»), перекладає Святе Письмо.

Їх наступники, за малими виключеннями Івана Франка (*1856, с. Нагуєвичі Дрогобицького повіту-1916, Львів*), Валеріана Підмогильного (*1901, с. Писарівка – 1937, Сандармох*) («*Місто*», роман, 1928, «*З життя будинку*», оповідання, 1933) все ж іконізували рустикальний текст українського дискурсу. У політичному сенсі це проявилось як занехаяння справи о-своєння



міст, опора на селянство. Це дало змогу в українських містах, чи точніше, у містах на території України закорінитися іншим дискурсам – російському, польському, єврейському.

Але так тривати постійно не могло. Українські дискурси не могли бути постійно загнаними у рустикальність. Інколи це виглядало смішно – усі ці переноси рустикального способу життя у міські реалії. Сільський спосіб самоорганізації суспільства не переносився на матрицю міста. А матриця міста існувала безвідносно до того, що українці були в ній не творчим, а улягаючим «матеріалом» чи «елементом». Цим і пояснюється феномен успішності «русифікації» чи «полонізації». Російський та польський дискурси втварили свої міські матриці, а український – ні, тому адаптація людини українського дискурсу у місті трансформувалася у русифікацію чи полонізацію. Це було і улягання у матрицю міста. А ці матриці були сформовані іншими мовними контекстами.

Творення українського урбанного дискурсу з великими проблемами тривало все ХХ ст. Назовні це виглядало як боротьба російсько/польських мовних чи культурних урбанних дискурсів і українського рустикального дискурсу. Бо український урбанний дискурс просто не існував. Причому проходила ця боротьба, як правило, на макрорівні – в умах конкретних людей. І тільки зрідка ставала усвідомлюваною політикою – як от у короткий період українізації в УССР.

У Львові – це щонайперше історія становлення дискурсу Івана Франка. Годі недооцінити його внесок у творення українського урбанного тексту. До речі, цей його внесок так і недооцінений. Він практично мало



розвинувся. Його наступники – Михайло Яцків (1873 с. *Лесівка Богородчанського повіту – 1961, Львів; роман «Танець тіней», 1916-1917), Ірина Вільде (1907, Чернівці – 1982, Львів; роман «Сестри Річинські», 1958-1964) не мали того рівня таланту, попри всю до них повагу. Натомість величезний потенціал Василя Стефаника (1871, с. *Русів – 1936) розвивався радше в опозиції до міського дискурсу. Він став поетом умираючого рустикального дискурсу покутського села. Текст міста він відчитував очима покутських селян. Це, звичайно ж, було щось незрозуміле, невідчитуване і вороже. Тим самим шляхом пішли і Марко Черемшина (справжнє ім'я *Іван Семанюк, 1874, Кобаки – 1927, Снятин), і Осип Маковей (1867, Яворів – 1925, Заліщики). Міські дискурси Львова та галицьких містечок, головню єврейських штетлів, були описані/опановані польськомовним, німецькомовним, їдишемовним дискурсом. Реалії міста, символічні простори галицьких міст були описані/освоєні і творені (що найголовніше) неукраїнськими дискурсами. Тканину тексту Львова, попри всі зусилля Франка, творили польськомовний і їдишемовний дискурси. Сьогодні це ж завдання стоїть перед Сергієм Жаданом (1974, *Старобільськ, Луганська область), якщо говорити про сучасний Харків. Ситуація назагал мало змінилася. Хоча Жадан, здається, справляється з завданням творення вже постмодерних українських міських дискурсів за умов майже повної стартової відсутності українськомовного міського контексту доволі успішно («Біт Мак» збірка оповідань, 2003; «Денеш Мод», 2004; *Anarchy in the UKR, 2005; «Радиошансон (Вісім історій про Юру Зойфера)», 2007, etc).*****



З огляду на відсутність українського міського дискурсу у тогочасній Галичині молодий Антонич мав перед собою те ж завдання, що і Франко. А саме – о-своїти місто, опанувати його українськомовним урбанним дискурсом.

Що він мав у своєму арсеналі? Не так і багато. Але й не мало. Щонайперше – освоєння просторів міст стало на порядку денному політичного українства. Зрештою, це завдання не меншою мірою актуальне і досі, про що свідчать зусилля не одного Жадана. Окрім того, українці вже боролися за Львів в українсько-польській війні 1918-1919 рр. Не успішно, причому не в останню чергу саме тому, що Львів перебував головно поза українським контекстом. Просто не бачив українського, львівського тексту, українського міського дискурсу. Що звичайною мовою звучить так – місто назагал, попри свою княжу історію, було чужим українству.

Та попри все у 1920-30-х рр. українство почало методично о-своювати Львів. Процес о-своєння Львова і міст взагалі проходив з великими труднощами з огляду на офіційну і неофіційну полонізацію (впровадження повсюдно польського міського дискурсу), а також природний опір самого дискурсу. Не меншою проблемою була і відсутність розбудованої української контрпропозиції – українського урбанного дискурсу, львівського українського тексту. Насправді на той час, а це 20-ті роки ХХ сторіччя, не існувало паралельних польського, німецькомовного, їдишомовного і українськомовного тексту міста.

Український текст був дуже фрагментарним. Мав масу прогалин. Не був динамічним і агресивним. Український міський текст творили або ентузіасти, яких



було одиниці (Франко, Антонич, Вільде), або міський маргінес.

Та все ж Антонич мав поза собою міський дискурс Франка – що надзвичайно важливо. Ще одним ресурсом стала добре розвинута мова – особливо варіант української мови східної України. Вона вже дозволяла приступити до творення високого міського урбанного дискурсу.

Однак, юний Антонич виходив все ж з рустикального дискурсу лемківського села – рідної Новиці. Він повторив шлях Гоголя, і Шевченка, і Франка, і Стефаніка.

Вкотре він приступив до творення українського урбанного дискурсу, хоча, як і його попередники, не був ним породжений. Тому він не міг не бути в опозиції до львівського урбанного дискурсу, який тоді насправді був принаймні тришаровим, синтетичним і об'єднував всі «львівські тексти» – «польський», і «їдишистський», і «український/русинський».

Дуже важливо зрозуміти, що місто – це змішувач, який сплаває в одне всі «роз'єднані» у наших головах різномовні дискурси. Хоч теоретично міський текст написано неначебто різними мовами. Та міський житель, міщух завжди відчитував його не тільки однією мовою, а всіма мовами водночас. Усі ці тексти можна було роз'єднати тільки у головах, чисто теоретично. Або після кропіткої націоналістичної «дистиляції», коли з синтетичної багатшарової культурної єдності міського дискурсу елімінувалися «чужі» тому чи іншому націоналістичному дискурсу елементи. І витворювався національно витриманий дистилат.

Та Антонич, як і кожен інший мешканець Львова, «читав» текст Львова у його єдності – і польською, і



їдишем, і українською. Тобто бачив місто стереоскопічно. Хоча розбудовував його українську складову. Але розбудовував текст міста, не виходячи з самого тексту міста (бо не був його породженням), а в опозиції до нього. Чи виходячи з іншої оптики.

Тому досить важко говорити про нього, як про «співця» міста. Він теж, як і Стефанік, дивився на місто очима лемківського села.

Чи можемо ми, описуючи участь Антонича у творенні тексту Львова, використовувати метафори «співця», «замилуваності» etc? Гадаю, що це не має особливого сенсу. Важливе інше – якою мірою він долучився до творення цього тексту для сучасних мешканців Львова? Якою мірою сучасні львів'яни, жителі «Міста Лева» дивляться на своє місто через його окуляри, його очима. Якою мірою вони ідентифікують себе з його баченням міста.

А з іншого боку – наскільки це бачення, це означення місця/міста є гармонійним з самим містом як генератором сенсів. Антонич став елементом, деталлю усього генератора. Але він міг стати як його акселератором – пришвидшувачем, а міг бути і гальмом – сповільнювачем, критиком міста.

Якщо Антонич дивився на місто ззовні, як прибулець, як вівісектор, то чи творив він текст міста? Критика міста з боку провінціала навряд чи є ефективним творенням міської знакової системи. Можливо, його тексти і цінні, як певне означення міського простору для потреб провінціалів, що до нього прибувають. Означення місць у місті для кращої орієнтації у ньому хвиль провінціалів. Чи стають ці репери для прибульців питомими елементами міста? Гадаю, що





так. Але яке місце вони у ньому посідають? Навряд чи центральне. Це не масив міської знакової системи, а радше означення трас для провінціалів, які проминають у місто і рухаються цими, означеними Антоничем трасами.

У цьому сенсі Антонич радше розвідник, ніж його житель. Звідки і враження про його провінційність. Він зовсім не «світський лев», як його пробує показати Андрухович у своїх «Дванадцяти обручах», а фрустрований провінціал. Він, як і Бруно Шульц (*Bruno Schulz, 1892, Дрогобич-1942, Дрогобич*), в моїй уяві мав би пересувався містом попід стіни, попід мури, а не серединою *корсо*. Принаймні про цей спосіб пересування містом Бруно Шульцом є прямі свідчення. Антонич, як провінціал, не був відвідувачем казино, опери та світських прийомів. Це скромний співлокатор, що винаймав/мешкав зі старенькою тітонькою на вулиці Городоцькій – теж не найкращому районі Львова. Тому спроба Юрія Андруховича (*1960, Івано-Франківськ; роман «Дванадцять обручів», 2003*) показати Антонича, його поетичного божища, таким собі Казановою чи Дон Жуаном і «світським левом», доволі симптоматична і більше говорить радше про Андруховича, ніж про Антонича. Або про Антонича, але в реєстрі – чим він не є. Антоничів дискурс – це радше не ерос міста.

Ясно, що емоційно Антонич у місті ближчий до дрогобицького маломістечкового провінціала Шульца. І навіть «метафізичного провінціала», попри те, що він народився у Празі, Франца Кафки (*Franz Kafka, 1883, Прага – 1924, Відень*). Всі вони не були органічними гостями міського тексту, як, скажімо, Бальзак (*Honoré de Balzac, 1799, Тур – 1850, Париж*) чи Золя (*Émile*



*Zola, 1840, Париж – 1902, Париж*). А провінційними слідопитачами (?), вояжерами, що розвідували та о-значували стежки в тканині міського тексту, великого міського тексту для тих самих провінціалів, які проникали в нього по їхніх слідах.

Істотним у їхньому позиціонуванні було не стільки походження – Кафка, хоч і народився у Празі і писав німецькою мовою, а не їдишем, так і залишався мешканцем штетлу – тобто засадничої, принципової провінції (1). Бо штетл, як і село, це ще далеко не місто. Це замкнутий світ, принципово замкнутий, на відміну від міста, що відкрите на всі чотири сторони світу.

Засадничою є принципова не-міськість Антонича та Шульца. Вони не є міщухами. Якщо не селянами (Антонич), то містечковими жителями (Шульц). Текст великого міста вони сприймають «ззовні» і протрасовують у ньому стежки для шпигунів терену, околу, ландшафту.

Але така «зовнішність» щодо тексту міста передбачає певну опозиційність шпигуна терену щодо міста. Це виражається і як відчуження, і як критичність, і як страх – фобос – перед містом.

У такого типу творців дискурсів, як-от у Еклезіаста (*לְחֵלֶן, Кохелет, Екклѳіастѳс*) – знаного бичувальника погрузлого у блуді Єрусалиму, місто обов'язково постає як щось загрозливе. Загрозливість набирає крайніх форм, персоніфікується. Місто набирає антропоморфних чи зооморфних форм – постає то як «блудниця», то як «звір». Воно населяється неймовірними тваринами (тритонами, левіатанами). Так що і у цьому сенсі Антонич продовжує прадавню традицію, що сягає ще Кохелета.



Та вернімось до самого Антонича. Чи пішов він шляхом Гоголя? Чи вплинув істотно на дискурс «Міста Лева»? Тут важливо побачити часову затримку чи зміщення впливу створених Антоничем віртуальних реальностей, які, попри все, таки стали частиною тексту «Міста Лева». Антоничева поезія почала мати істотний вплив лише після публікації його збірки аж у 1967 р. (2), а потім ренесансу його поезії у 90-х рр., коли розпочалося активне о-своєння львівського міського простору українськими дискурсами (3). Саме тоді і був актуалізований Антонич – не лише тому, що він дійсно блискучий поет, але й тому, що він один з перших, хто насправді активно протрасовував стежки для «шпигунів терену», якими і були українці у своїй масі.

Для тих, хто формувався у 70-х рр. ХХ ст., хто ре-констуйовував незалежний український Львів у 80-х та 90-х, Антонич, долаючи свої особисті ґрунтові/рустикальні/провінційні дискурси, зробив зондаж, прозондував міський текст. Для них він став органічним творцем тексту Львова – «Міста Лева». Хоча насправді він був радше розвідником, ніж будівничим/творцем цього тексту. Однак у 60-90-х рр. його творчість була актуалізована, мобілізована для творення українського львівського міського дискурсу. Він став відправною точкою і для шістдесятників, зокрема, і для Ігоря Калинця (1939, *Ходорів*; збірка «Вогонь Купала», 1966), який повторив ту саму траскторію «шпигуна терену» (особливо у своїй першій поетичній книжці «Вогонь Купала», яка чи не повністю побудована на поезиці Антонича). У 90-х рр. цю роботу продовжив Андрухович (теж промовиста перша поетична книжка («Небо і площі: Поезії», 1985), яка так само, як і інші, особливо



проза, дійсно о-своювала і о-значувала повітні міські простори), Віктор Неборак (1961, Львів; *Бурштиновий час: Поезії*, 1987; *Літаюча голова: Вірші*, 1990), Володимир Єшкілев (1965, *Івано-Франківськ*), Юрко Іздрик (1962, *Калуш*) та ин. Робилися навіть спроби переписати біографію чи передифініювати саму постать Антонича, як це зробив Андрухович. Вже не будучи «шпигунами терену», а породженнями міст (советизованих міст – проте міст) вони шукали за своїми попередниками. І знайшли його в Антоничі. Хоч дехто – і у Шульці, якого почали активно о-своювати, перекладати, вивчати. Хоча, звичайно, не всі бачили його глибоку провінційність. Инакшість Шульца приховувала його штетлову генеалогію. Однак і він став інструментом/ шляхом в освоєнні «регіонів великої ересі», зокрема і регіонів великого міста.

Тільки у 90-х та 2000-х рр. реперні точки, розставлені у просторі міста, почали органічно входити в текст «Міста Лева». Часова дистанція, яка відділила час, коли писалися поезії Антонича (30-ті рр.), «канонізувала» його текст вже не як «протрасовані реперні точки» в польсько/німецько/їдишемовному дискурсі Львова 30-х рр., а як «опорні точки» міського тексту Львова 90-х. При цьому не слід забувати, що більша частина польсько/німецько/їдишемовного тексту «Міста Лева» була втрачена з огляду на загибель чи переїзд основної маси носіїв цього тексту – гебреїв чи поляків, втрати чи зміни мовної стихії/тканини міста. Зміна мовної тканини елімінувала і знакову тканину/сітку, яка о-значувала міський простір Львова. Лише частина громади, що залишилась, головно українці Львова, число яких катастрофічно мале, частково во-



лоділи старими кодами цього міста. Решта були прибульцями звідусіль – і з Сходу, як Росії, так і України, і з рустикального Заходу, з Надсяння та Лемковини.

Соціальна структура міста радикально змінилася, національна структура радикально змінилася. Залишилася шкаралупа міста, об'єкти, що втратили свою знакову складову. Матеріальні об'єкти після такої катастрофічної втрати господарів вмить стали аутистами – вони нічого не означували для нових мешканців, вони не розмовляли з ними. І це стосувалося не лише таких спектакулярних реперів, як пам'ятники, як-от пам'ятник Яну Собеському (*Jan III Sobieski, 1629-1696*) чи Александру Фредро (*Aleksander hrabia Fredro, 1793-1876*). Зрештою їх демонтували і вивезли до Щеціна та Вроцлава носії старого чи польського дискурсу Львова. Свого часу польська громада Львова вчинила так само і з старими, австрійськими реперами у 1920 р. – масово перейменувала назви вулиць і установ, демонтувала «австрійські» репери, пам'ятники.

Як не дивно, але навіть короткий період нацистської окупації позначився значною зміною реперів – від «вічного вогню» перед Оперним театром до вулиці Адольфа Гітлера. Заідеологізований нацистський режим дуже добре розумів роль дискурсів у новітню епоху. Для них це був досконалий інструмент ідеологічного і політичного впливів.

У советський час була зроблена спроба накинути на львівську міську інфраструктуру советську знакову систему. Місто об-значувалося советськими реперами точками. негайно було перейменовано чи не всі вулиці, на місці попередніх будувалися нові пам'ятники, пам'ятники нової епохи, переписувалася історія мі-



ста з марксистських, просоветських, проросійських позицій. Інколи це позиціонування подавалося і як «українське», однак з проросійських та комуністичних позицій. Знакова система міста уніфіковувалася з уніфікованою советською знаковою системою. Було радикально змінено самих носіїв сенсів – масово було переміщене населення з центральної України та Росії. Щоправда, з 60-х р. проходила повільна українізація міста. Місто опанували нові носії сенсів – мешканці довколишніх теренів. Їх ментальні установки не зовсім відповідали дискурсу міста, його структурі. Вони його успадкували і мусили о-своїти. Не згвалтувати, як совети у 40-50-х рр., а повільно о-своїти. І у цій справі їм дуже придалися реперні точки, розставлені, протрасовані свого часу Богданом-Ігорем Антоничем.

Калинець, Неборак, Андрухович тільки продовжили процес о-своєння міста, творення українського тексту «Міста Лева», українського міста як такого, яке розпочали їх попередники, які були задіяні до розбудови «соціалістичної промисловості» «Міста Лева».

Цікаво, що ніхто з них не народився у Львові. А якщо і так, то у місті, яке після 1945 р. втратило свій питомий міський текст.

Факт формального народження у позбавленій знаків знаковій пустелі нічого не дає. Це народження у безмовній пустелі. Та все ж їм, і багатьом іншим вдалося витворити новий, безсумнівно міський дискурс Львова.

Таким чином, підсумовуючи, можемо стверджувати, що будучи насправді розвідником, шпигуном, маргіналом у місті, Антонич був використаний як опорна знакова система при творенні модерного українського



тексту «Міста Лева». Причому важливо побачити цю знакову систему, текст міста не як канон, а як процес, який інколи, у переломні моменти історії зазнає трагічних втрат. Цими переломними моментами є, як правило, радикальні політичні зміни. Після чергової політичної зміни – здобуття Україною Незалежності – Антонич став більш, ніж потрібним для творення нового тексту Львова.

*1. Єврейські містечка (у множині: їдиш  $\gamma\epsilon\lambda\tau\epsilon\tau\omega$  *shtetlekh* (*shtetlekh/shtetlekh*) від їдиш  $\text{שטעטל}$  *shtetl* (*shtetl/shtetl*), зменшувальна форма від їдиш  $\text{שטות}$  *shtot* (*shtot/shtot*) «місто»)*

*2. Антонич Б.-І. Пісня про незнищенність матерії: Поезії / Упоряд., вступ. стаття і примітки Д. Павличка. – Київ: Рад. письменник, 1967. – 451 с.*

*3. Антонич Б.-І. Поезії / Редкол.: В.В. Біленко та ін.; Вступ ст. М.М. Льницького; Упорядкування, примітки і словник Д.В. Павличка. – Київ: Рад. письменник, 1989. – 454 с. – (Б-ка поета).*

*Будапешт, червень 2009*



## ПРОПОЗИЦІЇ ДО ЖИТТЄПИСУ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ МАЙСТРА ПІНЗЕЛЯ (?- 1761)

Майстер Пінзель ставить усіх дослідників його творчості і біографії у дуже складну ситуацію. Інколи він видається чистою містифікацією. Однак перед нами величезний доробок – і це проблема. Особливо для західних дослідників. Бо ж дійсно – як же ж так могло статися, що Майстер такого масштабу, такого однозначно європейського рівня, був донедавна цілкомовито невідомим. Можливо? тому, що наскільки ми сьогодні знаємо, Майстер залишив матеріальні об'єкти своєї творчості тільки у далекій від головних європейських метрополій провінції? Майстер, який одразу, з перших робіт поставив надзвичайно високу планку. Виникає запитання – а де ж його учнівські і ранні роботи? Де він здобув знання, аби сягнути такого рівня майстерності? Сьогодні, попри те, що майже усі його уцілілі твори зібрані до музеїв, ми можемо говорити тільки про частину з його, очевидно, набагато обширнішої творчості. Можливо, ми бачимо тільки вершину, а можливо, і ні. Потрібні інші його твори для порівняння. Тільки де вони?

Ми практично нічого не знаємо про нього самого. Чому? Можливо, його особистість була занадто контраверсійною. Бо ж були якісь причини, що Майстер Пінзель, який потугою свого таланту явно перевершував масштаб краю, у якому, силою тих чи інших об-





ставин, опинився, приховував як своє справжнє ім'я, так і першу частину свого життєвого і творчого шляху.

В історії культури часто буває навпаки. Ми знаємо ім'я та біографію того чи іншого митця, більшість творів якого, якщо не всі – втрачено. І крихта за крихтою ми реконструюємо його творчі здобутки. Натомість тут картина протилежна. Попри всі знищення, особливо 50-х років ХХ сторіччя та новітніх «варварів» релігійного відродження в Україні 90-х років ХХ сторіччя, ми все ж зберегли значну частину творчого доробку Пінзеля

Та все ж ми стоїмо перед загадкою. Ще однією загадкою (чи несправедливістю) не такого вже й далекого ХVІІІ сторіччя. Пінзель на триста років був забутим, як і тепер широко відомий Антоніо Вівальді (*Antonio Vivaldi, 1675-1741*). В історії вже не українського, а світового мистецтва ця загадка умовно прийняла ім'я Іоанн Георгій Пінзель, а, можливо, Йоган Георг Пільзе, чи Ян Георг Пельце, чи, може, вже зовсім на перший погляд екзотично – Джовані Джорджі Поцці? Він же міг прийти з Богемії чи Сілезії, Баварії чи Італії. Або ж, будучи русином чи поляком, мандрувати тими краями у пошуках майстерності і знань. Чому б і ні? Усі ці варіанти відкриті. При детальнішому аналізі його творчості та загальної атмосфери Європи того часу це вже не є аж таким екзотичним. Можливо, подальші архівні дослідження нам щось і прояснять. Однак навряд чи змінять уже назагал зрозумілу духовну еволюцію Майстра Пінзеля.

В умовах крайньої обмеженості документальних свідчень ми маємо дві можливості: спробувати відтворити можливу віртуальну біографію чи набір біогра-



фій Майстра, а також реконструювати ту культурну парадигму, з якої він міг вийти. Причому нам, гадаю, не варто обмежувати себе ні в сенсі географії, ні в сенсі часу. Ідеї та люди тоді досить активно подорожували Європою. На творчість Пінзеля могли впливати – і вплинули – мистецькі ідеї, які уже нуртували давно, і які тільки-но народжувалися. У провінції він міг дозволити собі респект бути і старомодним, і сучасним.

Нам було б цікаво побачити його у якнайширшому контексті тогочасної Європи. Якщо говорити про спробу реконструкції його біографії, чи набір біографій, то вони, безумовно, спекулятивні. Бо ж опираються на окремі спорадичні, відомі пуанти його, на цей момент вкрай скупо задокументованої, біографії. Однак, чи насправді істотною є міра спекулятивності при спробі відтворити це розгалужене дерево можливих біографій? Бо ж усяка історія значною мірою суб'єктивна і спекулятивна, передовсім та, що стосується долі визначної особистості. У відповідності з щораз новими засадами історіографії вона переписується кожним наступним поколінням істориків і мистецтвознавців. Скільки біографій Вольфганга Амадея Моцарта (*Wolfgang Amadeus Mozart, 1756-1791*) ми маємо? А скільки спекуляцій щодо Антоніо Сальєрі (*Antonio Salieri, 1750-1825*)? І я певен – будуть нові. Тому ми зі спокійним серцем можемо запропонувати допитливо-му читачу кілька пропозицій щодо можливої біографії Майстра з Бучача та Городенки.

Отож, перейдімо до хоча б побіжного огляду тієї духовної і політичної атмосфери у Європі та нашому краї, що, безумовно, вплинула на появу Майстра у Галичині десь в середині 1740-х років.



Сам факт появи у Львові тоді, чи згодом, у пізніші епохи, того чи іншого мистця, афериста, шпигуна чи просто ловеласа не було ніякою дивовижею. Попри те, що Львів перебував на окраїні католицького і православного світів – залежить, звідки дивитися – він був містом вільним і відкритим. Через місто, не тільки з Франкфурта до Стамбула й навспак, текла ріка товарів, потоки людей та ідей. Людей різних – релігійних проповідників, пройдисвітів, утікачів, злочинців, майстрів, еретиків. Попри те, що перше руське місто заснував король Данило, насправді розбудували його вже як місто вільне і розмаїте саме ці вічні подорожні. Так постав другий готичний німецькомовний Лемберг (Lemberg).

Які ж потоки перетиналися у вільному місті Львові, Леополісі (Leopolis), Лембергу? Щонайперше слід згадати потужну німецьку міграцію, що витворила середньовічний Львів. Чимало майстрів із Саксонії, Богемії, Баварії і навіть Швабії мандрували від міста до міста на Схід Європи, шукаючи ліпшої долі. Це ті Шольци і Вольфи, які згодом і стали патриціями міста Лева. І не лише Львова – але й Кракова і Праги. Ще інтенсивнішою ця хвиля стала під час Реформації, релігійних війн і переслідувань у Центральній Європі. Потоки швабів і саксів рушили на європейські периферії, рятуючись від католицьких гонінь та сподіваючись на те, що закладуть у цих, на їхню думку, порожніх та диких периферіях Європи, свої протестантські колонії. Цілі міста, території ставали всуціль німецькими та кальвіністськими чи лютеранськими, як от Берегсас (Beregsas) – теперішнє Берегове на Закарпатті. Це був і ексодус, втеча, але й експансія, перш за все ін-



телектуальна, інтелектуальний експорт ідей – *exodus intellectualis*. Північ України, Волинь ледь не всуціль опанували протестанти-социніани. Був момент, коли навіть коронний канцлер Речі Посполитої, колись студент Паризького та Падуанського університетів, Ян Замойський (*Jan Zamojski, 1541-1605*) схилився до протестантства, а кальвіністів Речі Посполитої очолив Януш Радзівіл (*Janosz Radziwil, ?-1620*). Двокрилий дух гнози та містичної девіації потужним подихом збурих затхлі інтелектуальні пустоші нашої далекої європейської провінції. З одного боку, хвиля німецької міграції принесла ідеї гностиків розенкройцерів, раціоналізованих протестантів Мартіна Лютера (*Martin Luther, 1483-1546*) та Жана Кальвіна (*Jean Calvin, Cauvin, Ioannes Calvinus, 1509-1564*), а з іншого – ідеї шевця з Гьорліца, крайнього містика Якоба Бьоме (*Jakob Böhme, 1575-1624*). У наступних поколіннях цю двокрилу германську традицію продовжать австрійські франкмасони і сучасник Пінзеля, шведський містик Емануель Сведенборг (*Emanuel Swedenborg, 1688-1772*). З Півночі в наші краї завжди експортувалися ідеї.

Такий потужний інтелектуальний пресинг породив відповідні католицьку й православну реакції на Реформацію, а також полеміку між ними, що завершиться війнами Олівера Кромвеля у Англії (1536), Варфоломіївською ніччю у Франції (1572) та козацькими війнами (1654-1667) Богдана Хмельницького в Україні. Причому ці реакції насправді увібрали у себе породжені реформацією у всіх її проявах глибоко гуманістичні ідеї. Їх і понесли у світ у нашому краї неначебто православний ортодокс, а насправді постреформаційний



мислитель Іван Вишенський (*приблизно 1550-1621*) та його одвічний католицький опонент, обдарований езуїт Петро Скарга (*Piotr Skarga, 1536-1612*). Зрештою, обидва русини з Галичини.

Особливу роль католицька контрреформація відіграла для Дому австрійських Габсбургів. Особлива «австрійська побожність» – *pietas austriaca* – стала головною культурною складовою, що об'єднала не лише землі, які на той момент перебували під австрійською короною, але набагато ширший культурний ареал – Богемію, Угорщину, Словаччину, Сілезію, частково (а після розбору Речі Посполитої 1772 р. – остаточно) Галичину. Причому барокова культура стала тим плющем, який «не тільки покривав блаженку габсбурзьку споруду, а й допомагав їй триматися укупі» (1, 520). Таким чином створювалася певна цивілізаційна єдність, єдність поглядів і вартостей. Інколи вона набувала химерних форм – як-от за австрійського імператора, дивака та празького відлюдника Рудольфа II Габсбурга (*Rudolf II Habsburg, 1576-1612*). Він зібрав у Празі чи не найвишуканіше культурне та наукове товариство свого часу – не лише вчених Йогана Кеплера (*Friedrich Johannes Kepler, 1571-1630*), Тіхо де Браге (*Tyge Ottesen Brahe, Tycho Brahe, 1546-1601*), Джордано Бруно (*Giordano Bruno, 1548-1600*), пресюрреаліста Джузеппе Арчимбольдо (*Giuseppe Arcimboldo, 1537-1593*), але й блискучих шарлатанів та алхіміків – валійця Джона Ді (*John Dee, 1527-1608*) та трансильванця Яноша Банфі-Гуняді (*Janoš Banfi-Hunjadi, 1576-1641*). Усі вони пізнали не лише блиск двору Рудольфа II, але й відчули подих інквізиції. Ця атмосфера може багато що пояснити не лише у творчості Пінзеля, але



й «затемненість» його біографії. Усі вони жили у світі, задивленому у трансцедентне. І екзальтація тут була більш, ніж доречною.

Однак, Львів продували не лише інтелектуалізовані вітри з Півночі, але й легковажні вітри з Півдня. Все ж він був периферією католицького світу, для якого безумовним центром був і залишається Рим. З Півдня до нас експортувалася форма. Після того, як 1584 року згорів готичний німецький Лемберг, під ренесансним впливом майстрів з Італії, славних майстрів з управління каменем – комескі – почав будуватися третій ренесансний Леополіс. З Північної Італії, з Венеції, з району озера Комо (Lago di Como) масово запрошувалися майстри, архітектори, різьбярі по каменю, художники. Це і римлянин Паоло Домінічі (*Павло Римлянин, Paolo Dominici Romanus, ?-1618*), і венецієць Андреа дель Аква (*Andrea dell'Aqua, 1584-1656*), і будівничий Жовкви Паоло де Дукато Клеменсі (*знаний як Петро Щасливий, Piotr Szczęsny, Paolo de Dukato Clemenci*) і постійний партнер Пінзеля з італійсько-австрійсько-швейцарського пограниччя чи то італієць, чи то німець Берnard Меретин (*Мердерер, Meretini, Bernard Meretini, Merderer, Meretin з Лугано, ?-1759*). А за ними від гніву Папи рушив потік втікачів гуманістів та вільнодумців, з-поміж інших – Філіпо Буанакорсі, прозваний Калімахом (*Filippo Buonaccorsi, Kallimach, 1437-1496*). Благо, що місцевий ариєпископ Гжегож із Санока (*Grzegorz z Sanoka, 1407-1477*) не був таким ригористичним і прийняв його у своєму дворі в Дунаєві під Львовом. А за ними рушив і потік вже зовсім аферистів і гультіпак, як-от славний і благородний флорентієць Роберто Бандінелі (*Roberto*



*Bandinelli,?-1651*) (2, 285), палац якого з першою у наших краях поштою нещодавно успішно і з великою помпою відновили на Площі Ринок у Львові. Чи вервиця ловеласів та авантюристів, як-от новоявлений львівський «Паріс» та скандаліст Урбано Ріпо Убальдіні (*Urbano Rippo Ubaldini, 1580*) (3, 64). Ця добра традиція втечі від закону та гніву Папи не була нічим новим для Риму, Венеції чи Мілану. Якщо збоченцям, вільнодумцям, сретикам і злочинцям не вдавалося сховатися під крилом Папи, як-от явним і скритим гомосексуалістам Мікеланджело Буонароті (*Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, 1475-1564*) чи Леонардо да Вінчі (*Leonardo da Vinci, 1452-1519*), то вони були змушені втікати світ за очі, як-от вільнодумець і змовник Філіп Буонакорсі, гомосексуаліст і убивця Мікеланджело Мерізі да Караваджо (*Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1573-1610*), чи дещо пізніше – лібертен та шпигун Джованні Джакомо Казанова де Фарусі ді Зайнгальт (*Giacomo Giovanni Kazanova, 1725-1798*).

Якщо з Півночі до Львова експортувалися ідеї, то з Півдня експортувалася форма як естетика, як мода, як стиль. Якщо з Півночі експортувалася ґрунтовність і солідність, то з Півдня – легкість і елегантність, яка межує з несерйозністю та куртуазією. Якщо з Півночі експортувалася *deviatio intellectualis*, то з Півдня – *deviatio sexualis*. Це ще була епоха Великої Розпусниці Венеції, епоха до французької домінації у цій царині. Причому, якщо ми можемо говорити про доволі серйозну міграцію з Півночі, то з Півдня це були радше персональні авантюри чи персональні втечі – *exodus personalis*. Щоправда, інколи люди просто шукали у Львові заробітку та долі, як-от дещо пізніше – Франц



Ксавер Вольфганг Моцарт - син (*Franz Xaver Wolfgang Mozart, 1791-1844*). Та це було пізніше.

Не слід нехтувати інтелектуальним багажем, який приносили з собою ці втікачі. Якщо Калімах ширив ідеї ренесансного гуманізму, то Казанова й Моцарт – просвітництва, лібертенства та масонства.

Ще за життя Пінзеля 1747 р. у Львові в почала діяти заснована французом гугенотського походження з підозріло шотландським прізвиськом Лонггампс (*Longhamps*) та масоном високого ступеню «Лицар Сходу» масонська ложа «Трьох Богинь» (4, 175). А згодом, щоправда, вже після смерті Пінзеля, і ложа «Трьох білих Орлів», в якій працювали головно вихідці з Італії, Франції, Швейцарії, Німеччини. Якщо Пінзель насправді був вихідцем з цих земель, то він не міг не перетинатися з членами цих лож нащодень у не такому вже й великому на той час Львові. А отже, і зазнавати певного впливу – усвідомлював він це чи ні. Щоправда, католицька церква до входження Галичини у Австрійську імперію не надто толерувала вільне мулярство. Однак за цісара-вольтеріанця Йосифа II (*Joseph Benedikt Anton Michael Adam von Habsburg, 1741-1790*) воно на підготованому ґрунті вже розцвіло буйним квітом.

Що не могло не вплинути на місцевих вільнодумців. Причому, перелік цих вільнодумців, а інколи оригіналів і еретиків охоплює дуже різні верстви суспільства – від поблажливого архієпископа Гжегожа з Санюку, еретичного коронного канцлера Яна Замойського, до засновника хасидизму гебрійського містика Баал Шем Това (Ізраєля бен Елізера) – Бешта (*בש"ט* ישראל בעל שם, 1700-1760) – звернімо увагу, яке різуче





співпадіння у роках життя Пінзеля і Бешта. Причому, життєві дороги їхні, хоч напевне що не перетиналися, однак були близькими – їх єднало Поділля. А може, ще щось. Отож духовні пошуки не припинилися і після торжества контрреформації на наших землях – вони підспудно йшли далі. Причому напруга цих пошуків навіть у неначебто «куртуазне» XVIII століття не спадала. Як-от у Бешта і Пінзеля.

Завершити цей список ми можемо сучасниками Пінзеля магнатами-оригіналами, магнатами-аферистами і, можливо, масонами на кшталт козакомана й письменника Вацлава Жевуського з Підгірців (*Wacław Rzewuski, Wenceslas Seweryn Rzewuski, Graf Wenzelslaus Rzewuski, «Емір Золота Борода», «Отаман Ревуха», 1785-1831*), що, як отаман Ревуха, гуляв Поділлям, та патрона Майстра Пінзеля – Бучацького дідича й Канівського старости Миколи Василя Потоцького (*Mikołaj Bazyli Potocki, 1712-1782*). Магнатами, які плекали сарматську складову шляхетської мітології з усією її гіпертрофією та іронією (5). Причому, гіпертрофія та, як не дивно, іронія дивним чином виявлять надзвичайно важливі для розуміння природи творчості Іоанна Георгія Пінзеля. На Україні блискучим прикладом такого сарматського стилю життя був її реальний правитель, поет і меценат гетьман Іван Мазепа (*власне, Ян Колодинський, 1644-1709*).

Разом з тим, не лише чужинці, але і уродженці Галичини часто пускалися у мандри в пошуках як хліба, так і знань. Причому, не без успіху, як-от Юрій Котермак з Дрогобича (1450-1494), який не лише опанував високу науку, але й став ректором Болонського університету. Або у пошуках пригод, як рятівник Відня від турець-



кої навали уродженець села Кульчиці-Шляхотські, що коло Самбора, Юрій Франц Кульчицький (1640-1694), який через Запоріжжя та Стамбул потрапив до Відня. Тобто, потоки людей та ідей були зустрічними.

Таким чином, поява ще одного втікача у Львові чи Бучачі була підготовлена великою традицією вільного міста, у якому можна заховатися від великих світу цього і водночас не тільки знайти кусень хліба, але й реалізуватися як митець.

У Львові перехрещувалися два міграційні потоки з Півночі та Півдня, з Німеччини та Італії. І дивним чином, до обох цих потоків може бути причетний Майстер Пінзель. Низка документальних свідчень можуть прив'язати його до південнонімецького культурного кола – Сілезії, Саксонії, Богемії чи Австрії та Швейцарії, як його партнера Майстра Бернарда Меретина. Зрештою, самі імена Майстра Пінзеля неначе свідчать про це. Однак характер його творчості, саме гіпертрофія, яка місцями переходить в іронію, тягне на певний італійський слід. Дивним чином складається враження, що він був в Італії, що він бачив роботи великих венеційських майстрів, зокрема пізньобароково-рококового кола – Франческо Гварді (*Francesco Guardi, 1712-1793*) та Алесандро Маньяско (*Alessandro Magnasco, 1667-1749*), до кола впливу яких він, очевидно, відноситься. Варто хоч одним оком глянути на вільність чи розхристаність рисунку Гварді, чи ігноранцію анатомії Маньяско – і багато що стає зрозумілим. Що це – венеційський слід Пінзеля, чи він бачив якісь їхні роботи у приватних колекціях десь у Богемії чи Сілезії? А може, у Польщі? Якщо бачив, то де і коли?



Певні риси його творчості можуть бути свідченням і того, що він бачив роботи Мікеланджело, й гіпертрофію та гротеск ренесансного італійського титанізму. У обличчях своїх ангелів він відтворив вловлену моральну і сексуальну двозначність усмішки атлета-підлітка «Давида» Донатело (*Donato di Niccolò di Betto Bardi, 1386-1466*) та хлопчика-мужчини «Давида» Мікеланджело. Ба більше – інколи закрадається підозра, що він якимось дивним чином трансформував не тільки карнавальну традицію мистецтва *del arte* своїх сучасників, великих Карло Гольдоні (*Carlo Goldoni, 1707-1793*), Карло Гоцці (*Karlo Gocci, 1720-1806*), з її гіпертрофією, яка на своїй вершині перетворюється на іронію карнавалу. Без венеційської карнавальної, однак моторошної комедії масок тут явно не обійшлося. Чого варті хоча б обличчя ангелів Пінзеля – з одного боку блаженний усміх, а з іншого – вишкірена личина. Чи зуби (*sic!*) ангелів! Або й сам матеріал, в якому він працював – дерево! Чим не гротеск для людини, яка справді бачила скульптуру Мікеланджело! Чи, може, це іронія – поступка сарматським варварам? Все тому ж Миколі Потоцькому, що потрапив в'їхати у Варшаву, як твердили злі язика, у кареті, запряженій ведмедами, та у хутрах з діамантовими гудзиками! Чим не гідний мезальянс – хутро та діаманти! Однак наскільки віртуозна поступка Пінзеля! І водночас абсолютно мікеланджелівський розмах – дерев'яна, не мармурова, скульптура триметрового розміру! І абсолютно мікеланджелівської сили. Чи, може, Пінзель насправді – русин, для якого дерево – матеріал якнайближчий та якнайзрозуміліший?



Як і всякий «важливий твір західної скульптури – скульптура Пінзеля – аполонічна» (6, 203). Для Пінзеля, як і для Мікеланджело, «тіло мужчини – ландшафт Мікеланджело, широка сцена переживань та дій людини» (6, 201). Жодної хтонічності – одна сонцесаяйність, аполонічність, започаткована ще «зеленою діоритовою скульптурою фараона Хефрена з Гізи» (6, 84). Попри те, що скульптура Пінзеля була вбудована у іконостаси і неначе мала б вписуватися у архітектурний ансамбль того чи іншого храму, ми вочевидь бачимо, що пластичні золоті факели пластики Пінзеля якнайкраще ілюструють звільнення скульптури від підпорядкованості вимогам архітектури, яке здійснив Донатело. У Пінзеля скульптура не є доповненням до архітектурних форм. Він не міг цього не знати. Так само, як не відчувати засадничої аполонічності західної культури, зокрема, вищих злетів ренесансної пластики. Якщо Мікеланджело сягнув своєї аполонічної вершини у «Мойсеї» (1512-1515), пластично еллінізувавши біблейську історію, Мойсей у нього – грецький філософ-деспот, то Пінзель у «Авраамі, який приносить у жертву Ісаака» (1759) навпаки гебраїзувавши західну титанічну пластику – чого варте сяюче гебрайське обличчя праотця Авраама. Чим неначе замкнув коло пошуку Мікеланджело! Бо Мойсей Мікеланджело – справді еллін, тоді як Авраам Майстра Пінзеля – безсумнівно гебрей. І безсумнівно, не грецький філософ, а праотець. Що це – дискусія двох геніїв? Відповідь Пінзеля на потужну пластичну тезу Мікеланджело? Діалог через два сторіччя? То що ж – Пінзель таки був у Італії і бачив «Мойсея» Мікеланджело? Я б не наполягав, що це усвідомлений діалог. Однак з нашої перспективи – таки діалог.



Однак, навіть при першому погляді на пластику Пінзеля стає зрозумілим, що він міг бачити і резонувати не лише на тезу Мікеланджело, але й на антитези до все того ж Мікеланджело, які висунуло високе бароко. Зрештою, він сам є однією з них – бурхливою, майже надривною. Зараз вона дивним чином видається співзвучною нашому часу. Дуже добре визначення сьогоденній співзвучності з бароко – цим «царством хаосу і поганого смаку», як його інколи називають, дав Хосе Ортега-і-Гасет (*José Ortega y Gasset, 1883-1955*) – сьогодні це наша «воля до бароко». Нехай незрозумілого і конвульсивного, проте співзвучного. «А хіба не такими є деякі картини Тінторето (*Jacopo Robusti, Tintoretto, 1518-1594*)? А особливо весь Ель Греко (*El Greco, Δομήνικος Θεοτοκόπουλος, 1541-1614*)? Полотно грека, який відійшов від правил, височать перед нами, як вертикалі скелястих берегів далеких країн. Немає такого іншого художника, який би настільки ускладнював проникнення у свій внутрішній світ. Бракує підйомного мосту і пологих схилів. Веласкес подає нам свої картини майже до ніг, і ми, навіть не замислюючись і нічого не відчувши, опиняємося усередині цих полотен. Але суворий крїтянин кидає стріли презирства з висот своїх скелястих берегів; він домігся того, що до його землі століттями не причалювало жодне судно. Сьогодні ця земля стала велелюдним торговим портом, і це, на мою думку, теж не випадковий симптом нового барокового сприйняття» (7, 121). Фраза «стріли презирства» може мати для нас особливий сенс, коли ми трансформуємо «презирство» в «іронію». Не забуваймо – Пінзель жив набагато пізніше Ель Греко і у країні, набагато вільнішій з огляду на свободу думки



чи творчості. Якщо він і примандрував до Галичини, то не з Іберійського півострова, а з карнавальної та іронічної Венеції, Праги чи Відня.

Попри віддаль у часі і просторі, коли Ортега-і-Гасет пише про живопис Ель Греко, губишся від того, наскільки його опис відповідає пластиці Пінзеля – «Тут матерія сприймається як підстава для поривчастого руху. Кожна фігура – полонянка динамічного пориву; тіло перекручене, воно коливається і дрижить, як тростина під поривами штормового вітру – вендаваля. Немає жодної часточки в організмі, яка б не звивалася у конвульсіях. Жестикулюють не лише руки, усе єство – суцільний жест... усе перетворюється у жест, у *dynamis* (сила – грекою). Якщо ми охопимо поглядом не одну фігуру, а цілу групу, то будемо втягнутими у запаморочливий вир. Картина у нього – чи то крута спіраль, чи то еліпс, чи то літера «S». Шукати правдоподібності у Ель Греко – ось коли приказка більш ніж доречна – це все одно, що шукати грушок на яблунці. Форми предметів завжди є формами предметів нерухомих, а Ель Греко полює за рухом. Ель Греко – послідовник Мікеланджело, вершина динамічного живопису... його твори вселяли у людей жах і тривогу, подібну до тієї, яку вони відчували як «*terribilita*» (жах – італійською) перед творами Буонаротті» (7, 122). Якщо говорити про творчість Пінзеля, то навіть важко щось і додавати до цього натхненного тексту Ортеги-і-Гасета. Що це – ще одне підтвердження культурної єдності Європейського континенту від іберійської Галісії (*Galicia*) до української Галичини – Галиції (*Galicja*)?

Але й північні містичні впливи у скульптурі Пінзеля присутні не меншою мірою. Уже згадувалася гіпер-



трофація, яка характерна для його пластики і деколи просто переходить у екзальтацію, ба навіть гримасу, конвульсію, аж до іронії. Усі ці стани характерні для глибоко віруючої, екзальтованої людини, віра якої межує з ерессю чи святотатством. Звідки це у таке несерйозне XVIII сторіччя, «яке було переповнене творами «легкого» жанру, «цікавими штучками», дрібничками, анекдотами, фацеціями, малими формами, які відповідали одній з головних слабостей рококо – тяжінню до дрібниць, до «мініатюрного» (8, 357)? Суворі часи Ель Греко й інквізиції минули. Пінзель, мабуть, не був «модним» з паризької перспективи. Не потрафляв цій несерйозності своєї епохи. Можливо, так проявилася його провінційність. Чи мав якісь езотеричні практики? Або для того, щоб бути успішним, входив у якісь езотеричні кола на кшталт розенкройцерів чи ранніх франкмасонів? Тоді це було модно. А може, мав психічні проблеми? Творчості вони не завадять, однак тогочасне суспільство їх не занадто толерувало. Можливо, саме тому він і опинився у провінції.

Пінзель неначе потрапив у не свою епоху. Або на її злам. Сьогодні ми цього майже не відчуваємо, однак він міг бути дисонансом для свого часу. Опираючись на гіпертрофацію та екзальтацію, він неначе намагається піднятися над реальністю, однак дивлячись на ті конвульсії та спазми, які судомлять тіла і лица його скульптур, закрадається підозра – а чи не ховається за цим іронія? Театральна іронія у стилі Гоці чи Гольдони? І тоді він – людина саркастична. А може, за усім цим ховається містика, яка може мати вже характерні на той час франкмасонські «іронічні» чи гностичні форми? А може, іронія у формі гіпертрофії Пінзеля



є спробою подолання духовної хвороби, яка вразила усе XVIII сторіччя – меланхолії як безвір'я (8, 357)? Якесь подібне відчуття охоплює мене, коли я читаю осяяння Якоба Бьоме чи, практично сучасника Пінзеля, Емануеля Сведенборга – напівжах, напівгротеск. Зрештою, потім цю небезпечну екзистенційну еквілібристику продовжив Серен Обю К'єркегор (*Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855*). А потім вже у Галичині – Бруно Шульц (*Bruno Schulz, 1892-1942*). Щось їх пов'язує – цих диваків свого часу. Може, іронія, яка піднімається до вершин абсолютної щирості, якій ніхто у цинічні часи не вірить? Однак, це риса абсолютно не італійська, це Північ з її затемненістю, втаємниченістю. Це сутінки, у яких працюють франкмасони. Зрештою, усе це профанується уже чистою іронією Казанови.

Отож, маємо певний начерк духовного ландшафту, у якому творив Майстер Пінзель. І хоча ми, напевно, не додали фактів до його життерису, гадаю, все ж маємо право запропонувати свої варіанти можливої біографії Майстра Пінзеля.

Варіант «патріотичний» – русин чи поляк Пінзель, як і Сковорода, провів молоді літа у мандрах та навчанні у Європі, бачив Рим і Венецію, побував у Відні і Празі, і, врешті, повернувся до Львова. Дивне співпадіння – Сковорода теж мовчить про ці роки свого навчання.

Варіант «німецько-чеський» – богемець, баварець або швейцарець Пілзе у пошуках навчання мандрував, як і Бернад Меретин, Італією, однак за не ясних обставин опинився у Галичині, чи втік сюди, де й розпочав своє інше життя.





І варіант «італійський» – венецієць чи флорентієць, зі співзвучним до Поцці чи Пінці прізвисьмом, знову ж за не ясних, однак підозрілих, обставин, через Відень, Мюнхен чи Прагу прибився до Львова, де й знайшов своє друге, іронічне творче життя. І знову, дивна стійкість стосунків Майстра Пінзеля та Майстра Меретіні може бути певним слідом.

На разі це все, про що ми здогадуємося. Можливо, замало. А можливо, і ні.

1. Дейвіс Норман. *Європа. – Основи*, Київ, 2000.

2. Рибчинський Олег. *Львівський поштар Роберто Бандінеллі* // Журнал «І», № 36\*, Львів, 2004.

3. Зіморович Бартоломей. *Потрійний Львів тобто Хроніка міста Львова* // Журнал «І», № 29, Львів, 2003.

4. Ходоровський Михайло. *Масони у Галичині XVIII ст.* // Журнал «І», № 36\*, Львів, 2004.

5. Возницький Борис. *Микола Потоцький староста Канівський та його митці Бернард Меретин і сницяр Іоан Георгій Пінзель – Центр Європи*, 2006.

6. Камилла Палья. *Личини сексуальности. – У-Факторія*. Екатеринбург, 2006.

7. Хосе Ортега-и-Гассет, *Воля к барокко* // *Запах Культури*, Алгоритм, Москва, 2006.

8. Жан Старобинский. *Поэзия и знание. – Языки славянской культуры*, Москва, 2002.

Львів, вересень 2006



## ІОАН ГЕОРГ ПІНЗЕЛЬ ЯК МАРКЕР

Якщо задуматися над запитанням – а чим Україна може здивувати світ, то відповідь не така проста, як здається. При цьому не варто втікати від цієї відповіді у патріотичні розумування, що у нас все цікаве і геніальне. Те, що цікаве нам, не обов'язково цікаве світу. А життя ставить запитання саме так – а чим ви такі оригінальні?

І це запитання має не лише риторичний чи церемоніальний бік, але і суто практичний.

Однією з форм маркування міста чи країни, яке робить їх впізнаваними, є створення впізнаваних маркерів, брендів. Як от, коли приїжджаєш до Відня, то одразу попадаєш у світ Моцарта. Він всюди – на цукерках, у філармонії, в музеї.

В середині 2000-х років Україна, а з нею і Львів, почали підніматися після руїни 1990-х.

І постало питання брендування Львова і країни у цілому. Так, я знаю про наші чудові вишиванки, дідухи, козацтво. Це чудесно, але чим більше квітів розквітатиме, тим краще. По суті перед тогочасним керівництвом області і міста постало питання брендування міста і регіону.

Тоді і я займався питанням промоції та брендування міста та регіону. Тому шукав того ключика, який може відкрити серця людей світу до Львова і України. Відповідь підказав київський видавець та активіст Леонід



Фінберг (1948) – а чого шукати, коли ви маєте Йогана Георга Пінзеля – потрібно його тільки розкрити.

Бо ж фігура вкрай цікава і таємнича – Йоган чи Іоанн, як ми фантазуємо, Георгій чи Георг, і т.д? «Пропозиції до життєпису та інтелектуальної біографії Майстра Пінзеля» різні автори та дослідники подають і досі. Отож і я подав у вигляді статті свої «Пропозиції до життєпису та інтелектуальної біографії Майстра Пінзеля».

Сталося так, що впродовж десятиліть займаючись питаннями міжнародної співпраці, я мусів постійно контактувати з іноземцями. В тому і з французьким підприємцем, що займався експортом в Україну брендового для Франції товару – французького шампанського. Сьогодні, з огляду на те, як багато він зробив для промоції Пінзеля у Франції, варто назвати ім'я цього француза з Бретані – Ян Долл (*Jan Doll*).

Прагнувши щось йому показати у Львові, я повів його до монастиря кларисок, до Музею Пінзеля. Попри те, що ця експозицію важко було і тоді назвати музеєм, він його просто вразив. І з французькою легкістю у 2006 році він мені сказав – «а давай зробимо виставку цього чудового барокового скульптора у Луврі» – у нас і не лише у нас такої експресивної скульптури немає. Ну як можна було до цього віднестися – як до екстравагантності заїжджого чужинця – бо куди нам до Лувру.

Однак на другий день до мене в Обласну раду завітав його товариш, теж підприємець і політтехнолог, отже знає, як розкручувати бренди, Олег Кузан і попросив передати якісь матеріали про Пінзеля, які Ян мав би відвезти до Лувру. В розмовах з ним ця ідея ще більше кристалізувалася.



Ян Долл, попри те, що займався своїм бізнесом, зайнявся човниковою дипломатією – їздив у трикутнику Париж-Львів-Київ і налагоджував зв'язки, щоб такі всерйоз запустити цей проект. З кожним разом я передавав йому все більший плік паперів, і він привозив з Парижа все більш конкретні послання.

Йшов час. Аж раптом зі мною, вже на офіційному рівні, контактує мій давній знайомий – Посол Франції Філіп де Сюремен (*Philippe de Suremain, 1940*) – і теж розпочинає розмову про цю виставку. Перед тим ми розмовляли радше про справи політичні. Тоді виставка для мене була ще чистою віртуалією. Тим не менше я в загальних рисах інформую про цю ідею директора Львівської галереї Бориса Возницького (*1926-2012*) – він насмішкувато з висоти свого досвіду дивиться на мене як на дивака, чи наївну дитину – «де ми, а де Лувр». Хоча я настирно передаю йому отримані від Долла та де Сюремена документи і перемикаю канал контактів на Львівську Галерею – зрештою вона повинна займатися цим питанням.

Невдовзі Ян долучає до електронної переписки і сам Лувр (*Département des Sculptures*) в особах тогочасного директора відділу скульптури Лувру пані Женев'єв Бреск-Ботье (*Geneviève Bresc-Bautier, 1948*) і зберігача та експерта Гійома Шерфа (*Guilhem Scherf*).

Процес набирає сили. До нього залучається все більше людей та середовищ. З подання швидкої на ідеї Ірини Магдиш, яка тоді працювала в Громадській організації Журнал «І», я, як начальник відділу промоції регіону Львівської обласної ради, я розробляю реальний покроковий план і промоції Йогана Георга Пінзеля в регіоні, і підготовки його виставки у Луврі.



План промоції затверджують три обласні ради та адміністрації Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської областей. У 2007 році ініціую проголошення у трьох областях, в яких і працював Пінзель – Львівській, Івано-Франківській та Тернопільській «Року Іоанна Георгія Пінзеля». І, о диво, обласні ради за активної участі їх голів Мирослава Сеника, Ігоря Олійника, Михайла Миколенка приймають відповідні ухвали – і потяг починає рушати.

В Тернополі до справи долучається мистецтвознавець і директор Тернопільського обласного краєзнавчого музею Віра Стецько, у Івано-Франківську мистецтвознавець і директор Івано-Франківського обласного художнього музею Михайло Дейнега.

Відбувається візит делегації та голови Львівської обласної ради до Франції з окремим візитом до Лувру. Двері, завдяки Доллу та іншим французьким партнерам, відкриваються якось неначе самі по собі.

А далі – регіональні виставки в Україні, відновлення пам'ятників і навіть їхня відбудова. Ініціую разом з Монетним двором видання срібної ювілейної монети номіналом у 5 гривень. Укрпошта випустила дві марки.

Дійшло до видання респектабельних і концептуальних альбомів. Журналу «І» реалізовує спільний проект з київським видавництвом «Грані-Т» – альбом «Іоанн Георг Пінзель. Перетворення. Скульптура» – і тут важко не згадати і директора видавництва Володимира Пузікова і редактора Діану Клочко. Паралельно відбувається маса інших заходів. Навіть пробували оживити напівживий на той час Музей Пінзеля – зусиллями директора Львівської філармонії Володимира Сивохіпа проводили там музикальні заходи. Ірина



Магдиш навіть зробила відчайдушну спробу затягнути туди шкільну молодь.

Дійшло до того, що в рамках кампанії київське видавництво «Грані-Т» навіть замовило написання двох повістей, як у XVIII столітті! – і вони впродовж року були написані та видані видавництвом «Грані-Т». Це роман станіславівського письменника Володимира Єшкілева «Втеча майстра Пінзеля» (2007) та історико-містичний детектив Євгенії Кононенко «Жертва забутого майстра». І не лише видали, але й провели з цими чудовими письменниками кілька турів Україною. Якщо на початку промоційної кампанії про Пінзеля у Львові знало 3% реципієнтів, то на кінець року вже 17%. Результат очевидний.

А справа з виставкою в Луврі іде своєю чергою. Не скажу що швидко. Вона виходить на рівень офіційних зв'язків Львівської Галереї і Міністерства культури України.

Послом Франції стає Жан-Поль Везіан (*Jean-Paule Vézian*) – однак Посольство не збавляє обертів. Скаржиться на те, що Галерея не відповідає на е-мейли – проблеми з мовою. Що Возницький не вірить в те, що цей проект можна організувати. Що він не хоче віддавати скульптури, бо вони «розсипляться». Хоча попередньо, за СРСР, вони відвідали і Москву (1988), і Прагу (1989), замок у Вілянові біля Варшави (1990), і Вроцлав (1990). І убезпечували їх не так, як це робиться тепер. Отож, все ж можна? Скаржились, що є питання щодо коштів страхування.

В Галичину прилітає делегація Лувру (*Département des Sculptures*) в особах і директора відділу скульптури Лувру Женев'єв Бреск-Ботье і зберігача Гійома Шерфа, яку на мікробусі ми товчемо не лише до Івано-Фран-



ківська чи Тернополя, а до Бучача, де він найбільше працював, і сільця Рукомиш з новознайденою чудовою скульптурою св. Онуфрія. Остаточне рішення було прийняте саме тоді. І навіть знаю де – у Збарзькому замку, де підсумовувалися результати візиту.

І в якийсь момент у цих перемовинах починає витати ідея поєднання цієї виставки з державним візитом Президента України до Франції. Тоді Президентом ще був Віктор Ющенко. Отож просто так вийти з цієї теми ставало все важче.

Але тут сталася катастрофа. У 2010 році відбулася зміна Президента. Ним став Янукович. Якщо Ющенко були, хоч тоді вже і з скрипом, проте все ж приймати, то щодо Януковича це було виключено.

А потім друга – 23 травня 2012 р. в автомобільній катастрофі загинув генеральний директор Галереї Борис Возницький.

Тим не менше процес вже зайшов дуже далеко. І потрібно було його продовжувати. Були проблеми з реставрацією відібраних об'єктів. Чомусь реальна реставрація розпочалася дуже пізно – практично після смерті Бориса Возницького влітку 2012 р. – розгублені, чи до останнього не вірили в реальність цього проекту? З деяких скульптур місцеві горе-реставратори злочинно зняли автентичну позолоту, що викликало скандал. Не встигали з графіком реставрації. Хоч тут були й чисто технологічні причини. Разом з тим не вистачало коштів. Хоча на загал більшість простих реставраторів проявляли величезний ентузіазм. З реставрацією дуже допомогли кияни, особливо їх керівник – Світлана Стрельнікова. Панував дух піднесення.

Інкони доходило до смішного. Як от історія з скульптурою Святого Онуфрія з села Рукомиш. Місцевий



священик, відчувши кон'юнктуру, відмовив тогочасному міністру культури Михайлу Кулиняку дати скульптуру на виставку до Парижа бо «вкрадуть». І місцеві поселяни переховали її десь у клуні поміж гусей. І таки до Парижа вона не поїхала. На відміну від панотців... Я радив Кулиняку вирішити питання з Патріархом Філаретом. Однак стосунки тогочасного режиму з Київським Патріархатом йому цього не дозволили. А даремно. Це була б перлина експозиції.

Потім знову було чимало дипломатичних колізій. За кулісами.

Про якийсь державний візит Януковича вже, звісно, і мови не могло бути. Тай Януковичу це не було потрібне. Франсуа Оланд ні за що на це б не погодився. Так що це не розглядалося.

Дипломатичну підтримку тоді здійснював черговий посол Франції в Україні Ален Ремі (*Alain Rémy, 1953*) – йому було найскладніше. Мав відповідати на незручні запитання. Гігантські логістичні зусилля, попри те, що по пів року не отримувала відповідей на свої е-мейли, і супровід процесу підготовки виставки здійснювала директор Французького інститут та радник Посольства Франції в Україні з питань культури та співробітництва Анн Дюрюфле (*Anne Duruflé*) – по суті вона і була координатором з офіційного французького боку.

Тогочасний міністр культури Михайло Кулиняк, акуратно зондував питання, чи не міг би я (чомусь я?) посприяти зустрічі хоча б міністрів культури. Одним словом гра була багатоходова. Потрібно було і виставку провести і пройти поміж крапель. Причому всім гравцям, які брали участь у цьому процесі.

Величезні зусилля приклала і київська культурмеджер Оксана Мельничук. Їй вдалося не лише коор-





динувати багато невидимих сюжетних ліній всієї цієї історії на її тогочасному етапі, що непросто.

У один з критичних моментів, коли знову на кону було все, Алену Ремі навіть вдалося зробити неможливе - залучити приватні кошти відомого українського колекціонера і підприємця Сергія Тарути. До честі Сергія Тарути – він не підвів.

Попри всі перепони 21 листопада 2012 р. виставка нарешті відкрилася. 27 робіт Пінзеля до Парижа привезли з чотирьох музеїв України, декілька експонатів приїхали з Польщі та Німеччини. І тривала до 25 лютого 2013 р.

І щасливо майже співпала з введенням на престол Апостольського екзарха для українців-католиків у Франції, Швейцарії та країнах Бенілюксу, ректора Українського католицького університету владики Бориса Гудзяка – і все це через кілька тижнів, бо 2 грудня 2012 р., і за кількасот метрів від Лувру – у Парижі в Соборі Паризької Богоматері (*Notre Dame de Paris*) в присутності Предстоятеля Української греко-католицької церкви Святослава, архієпископа Парижа Андре-Армана Вен-Труа (*André Armand Vingt-Trois, 1942*) та примаса Австрії Крістофа Шьонборна (*Christoph von Schönborn, 1945*)! По бульвару Сен Жермен напевно вперше в історії плила величезна українська ріка, щоб розлитися морем пере Нотр Дам де Парі! Воістину Всевишній знає, як розставляти карти.

Перший і другий захід були фантастичним проривом у дуже складному і снобістському, достатньо зверхньому до всього нефранцузького світі Парижа.

На жаль ці прориви Україна до кінця не використала. А момент був унікальним. Коли таке повториться – невідомо. Хоча Пінзель і далі залишається тим, чим ми



тепер, після дебюту у Луврі, можемо відкривати будь яку двері. І про це йшлося – Женев'єв Бреск вже тоді вела мову про можливість організації тієї ж виставки у музеї мистецтв Метрополітен у Нью-Йорку. Що не знайшло відповіді з боку вже на той час нового директора Львівської національної галереї мистецтв Лариси Разінкової.

Виставка закінчилася. І свято закінчилося. Роботи повернулися до Львова. І тут почалися дивні речі. Скульптури Пінзеля не повернулися до Музею Пінзеля, а розпорошилися по різних корпусах Галереї. Причина – Музей Пінзеля в аварійній ситуації. Дах банально протікає. Про те, що це насправді ніякий не музей і говорити годі. Таке враження, що Пінзель знову став сиріткою, як було до 1930-х років, доки його не відкрили такі польські мистецтвознавці Збігнев Горнунг (*Zbigniew Hornung, 1903-1981*). Вже після того їхню справу продовжили Володимир Вуйцик (*1934-2002*), Володимир Овсійчук (*1924*), Борис Возницький та ін.

До речі про дослідження творчості Пінзеля – чесно кажучи далі спекуляцій донедавна справа не йшла. Як правило це було переписування робіт дослідників, що працювали ще у 1930-ті роки. Це видавалося за відкриття. З огляду на що мені прийшлося просто перекласти ці попередні роботи і видати їх українською мовою – Журнал Ї, Львів епохи Пінзеля, №72, 2013 (1), щоб нарешті припинилася ця ганебна практика.

Та попри все історія з Пінзелем не завершена. Час, після виставки у Луврі спливає. А Музею Пінзеля реально немає. Дах як протікав, так і протікає. Але навіть, якщо його й залатають – рихтування вже одного разу ставили – за пів року зняли. Тепер знову поставили. Головне це все таки створення самої концепції му-



зею і концепції перетворення Пінзеля на бренд України, Галичини та Львова.

Отож про концепції. Той самий Гійом Шерф настільки захопився Пінзелем, що попросив мене під час свого чергового візиту до Львова показати, а де ж насправді була більшість скульптур Пінзеля, які збереглися. І ми з Оксаною Мельничук, яка віддано опікує безліч французьких проектів в Україні, повезли його у сільце під Львовом – Годовицю, де тихо помирає як на мене найелегантніша архітектурна пам'ятка тієї епохи – парафіяльний костьол Всіх Святих (2). Без даху. З якого і досі знімають фрески. Хоча це робота постійного партнера Пінзеля Бернарда Меретина (3.4). На їхньому рахунку не лише цей костьол, але й собор Святого Юра, фантастична ратуша у Бучачі та багато іншого. І раптом він починає фонтанувати ідеями – а що, як перекрити цей чудесний костьол скляним дахом, як це роблять у нас у Франції і повернути скульптури на ті місця і ту висоту, для яких вони і були створені. Бо ж дивлячись на них з віддалі метра ми їх не бачимо... Тут і ідеї щодо 3D копій – бо ж живемо не у XIX сторіччі, і спеціального музею Пінзеля в стилі скляної піраміди Лувру у дворі Наполеона (*cour Napoléon*) поставленої президентом Франсуа Міттераном (*François Maurice Adrien Marie Mitterrand, 1916-1994*)... Одним словом – француз. Хоча разом з тим він почав прикидати, звідки можна взяти на це кошти – французи вони такі...

Переконаний, що саме Пінзель заслуговує у Львові на окремий музей – щось на зразок павільйону Сепесіону у Відні. В сучасному стилі, звісно.

Мрії мріями, а рятувати костел у Годовиці треба. Так само, як і шукати нової концепції Музею Пінзеля.



Це при совку на музеї перетворювали церкви та костюли. Тепер повинен бути цілком інший підхід. І його знайдуть. Як не наше покоління, то наступне.

Чому я так ретельно перелічую людей та події? Наперед вибачаюся перед тими, кого не згадав – з часом розширю. Просто хочу показати, що немає нічого неможливого. Але, якщо працювати і залучати до цієї праці таких абсолютно різних, але діяльних людей, то все здійсниться. Навіть виставка у Луврі. А за кожним з цих прізвищ цілі колективи, цілі середовища. Вже цей короткий шкіц показує, що якщо знаєш чого хочеш, коли маєш уяву і бачення, то все вдасться. А, якщо ні – то ні... Нічого з неба не впаде, скільки не сиди на місці як та собака на сні.

Але зараз Пінзель знову в руїні. І наступне покоління, яке точно до нього повернеться, матиме повне право запитати нас, а чому тоді, в ті 2010-ті Іоан Георгій Пінзель попри всі зусилля такої маси людей, яких я тут спеціально перелічив, так і не став маркером Львова та України?

Вже неначе все, що тільки можна, було зроблено. І нічого...

*1. Журнал Ї, Львів епохи Пінзеля, №72, 2013*

*2. Ян К. Островскі, Парафіяльний костел всіх святих у Годовиці, Журнал Ї, Львів епохи Пінзеля, №72, 2013.*

*3. Тадеуш Маньковський, Бернард Меретин, львівський архітектор XVIII ст., Журнал Ї, Львів епохи Пінзеля, №72, 2013.*

*4. Володимир Вуйцик. Бернард Меретин - видатний архітектор епохи пізнього бароко, Журнал Ї, Львів епохи Пінзеля, №72, 2013.*

*Львів, січень 2016*



## ОРЛИНЕ ГНІЗДО РОДУ ФРЕДРО-ШЕПТИЦЬКИХ

Галичина славна своїми великими, розгалуженими родами, які впродовж століть беруть активну участь у формуванні її силуету. Не є виключенням і великий та розгалужений рід Шептицьких. Годі згадувати, що він дав Україні і не лише їй не лише великого Митрополита Андрея Шептицького (*Роман Марія Александр Шептицький, 1865-1944*), але й цілу вервицю єпископів, громадських та військових діячів.

Однак, коли згадують про цей рід, то забувають, що він бив не з одного джерела. Що крім батьківської – власне Шептицьких – була й материнська лінія. По батьківській лінії він був сином Івана Кантога Ремігія графа Шептицького чи Jana Kantego Remigiana Szeptyckiego (*1836-1912*). Щонайбільше її доводять до матері Андрея Шептицького Софії. При цьому сором'язливо не розвивають цю лінію далі. А там є чим пишатись. Широкий український загал і досі так і не знає хто і ким був дідусь Великого Митрополита.

Тому наводжу повне ім'я матері Митрополита-Предстоятеля УГКЦ Андрея Шептицького та його брата Блаженного Климентія Шептицького – Зофія (Софія) Людвіка Цецилія Констанція Шептицька чи польською – Zofia Ludwika Cecylja Konstancja Fredro (*1837-1904*).

І народилась вона у сім'ї відомого польського письменника графа Александра Фредро гербу Боньча



(*Aleksander Fredro hrabia herbu Boczca, 1793-1876*) та його дружини Зофії з Яблоновських гербу Гжимала (*Zofia Jabionowska herbu Grzymaia, 1798-1882*). Практично все життя, особливо влітку, і матері Андрея Шептицького, і його дідуся та бабусі проходило у їхньому помісті у селі Бенькова Вишня коло Рудок на Львівщині.

2015 рік був проголошений роком митрополита Української греко-католицької церкви Андрея Шептицького. Щойно він завершився. Було багато заходів та церемоній. Назагал він вдався, хоча я переконаний, що саме фігура Андрея Шептицького вартує більшого. З часом ми ще ширше побачимо весь його огром. Потрібно тільки трішки далі відійти в часі. Зблизька часом не все видно.

Одним з пунктів цих вшанувань було відзначення місць, пов'язаних з самим Митрополитом. Але і місць, які пов'язані з його родом. І хрестоматійно чи не всі вони зосередилися на родинному маєтку Шептицьких у селі Прилбичах.

Але советська влада зробила все, щоб пам'яті по цьому славному роду не залишилося. Родинний палацик чи радше двір графів Шептицьких у Прилбичах не зберігся. Є каплиця.

Тому я дуже здивувався, що про ще одну, і то яку, пам'ятку забули. Чи не хочуть бачити. А йдеться саме про те гніздо, з якого вилетіла мати Митрополита Андрея – про збережений палацовий комплекс у Вишні – бо там аж два палацики!

Тим більше, що і громадськість і я вже роками б'ю в дзвона, роблячи відчайдушні спроби врятувати цю справді останню збережену пам'ятку по великому



роду Шептицьких-Фредрів чи Фредрів-Шептицьких – як кому подобається.

І не один я б'ю в того дзвона – родина Шептицьких процвітає – і вона возить своїх нащадків до джерел – і до Прилбичів, і до Вишні!

Може комусь і хотілося б розрубати цей рід навпіл – але це неможливо. Тому ми маємо гордитися не лише Великим Митрополитом та його Матір'ю, але й не менш великим Александром Фредро – великим польським драматургом.

Нічого не поробиш – рід Шептицьких-Фредрів є живою ілюстрацією того, наскільки спільним є наш людський і історичний спадок.

Зрештою, мало хто знає, що дідусь Великого Митрополита був не лише письменником, але й військовим – як один з ад'ютантів Наполеона I (так-так – ви не помиляєтеся) він брав участь у його походах і напевне випив бокал вина і в Москві, яка горіла на його очах. Може це більше сподобається нашій публіці.

Але до чого такий довгий історичний екскурс? А до того, що щось з палацовим та парковим комплексом у Вишні маємо робити. Це останнє, що залишилося. У Польщі такого рівня пам'яток, які були б пов'язані з цим родом, немає.

На цей комплекс я натрапив досить випадково – якось влітку, з чверть століття тому, мандрував від однієї пам'ятки архітектури до іншої. Пам'ятаю тільки шутровану дорогу, величезні дерева у парку, гігантських слимаків і таємничий палац. Тобто враження збереглося.

Виявилось, що палац належить Вишнянському державному аграрному технікуму. Коли ми попросилися



оглянути внутрішні приміщення, то зі здивуванням виявили, що так є зворушлива, дуже скромна пам'ятна кімната Александра Фредро та роду Шептицьких. Пам'ятна кімната була у прохідному коридорчику на другому поверсі палацу. Ця скромність, якщо не убогість, спочатку мене вразила, але потім породила внутрішнє рішення – я вирішив особисто замовити та подарувати хоча б пристойні сучасні рами для аматорських графік, з яких складалася експозиція.

Остаточно мене переконав, що Вишнею треба займатися, іронічна XIII Книга, яку Александр Фредро дописав до «Пана Тадеуша» Адама Міцкевича (*XIII Księga: «Noc poslubna Tadeusza i Zosi»*). За неї набагато молодші від нього, однак, ніколи не пізнавши запаху пороху, як то водиться, дуже запальні патріоти, викляли. Патріоти польські, звісно.

Однак апетит приходить під час їди. З часом я познайомився з дуже милим чоловіком – директором тоді вже Вишнянського аграрного технікуму Львівського державного аграрного університету Дмитром Клебаном. Виявилось, що він дуже багато знає і про рід Фредрів-Шептицьких, і про сам палац. На пам'ять читав фрагменти з Фредро. Вже тоді він бачив, що з палацом будуть проблеми – тоді він ще використовувався для навчального процесу, а, отже, опалювався. Але прийде такий час, що все навчання перенесуть в нові корпуси в Рудках, і ці приміщення залишаться на самих себе. Хоча вже тоді техніком, а згодом коледж, був в складі Львівського державного аграрного університету.

І тоді з 2009 року я почав діяти методично. Разом з Дмитром Клебаном ми прийняли рішення перенести





меморіальну кімнату у колишню спальню подружжя Фредро. Вона була найбільш імпозантною – в ній збереглася чудова ліпнина з чотирма фредрівськими однорогами на кутках – герб роду Фредрів символ удачі – одноріг.

На верхньому поверсі зберігся чудовий білосніжний п'єц з білим орлом зверху. Ми прийняли рішення перенести його до спальні, де п'єц зник. І перенесли. Врешті зробили ремонт. Принаймні у тому приміщенні.

В палаці, на моє здивування збереглися чудові височенні шафи часів Фредро. Очевидно не вазили в помешкання місцевих селян чи в паші пічок. Ми перенесли їх до меморіальної кімнати. Меценат Андрій Гаук купив відповідну люстру. Художник Володимир Костирко написав чудовий портрет Фредро. А Володимир Турецький та Олесь Пограничний – подарували портрет Митрополита Андрея. Юрко Бойко – графіки. Закупили нові рами і паспарту. Доброчинці почали нести великі і малі артефакти з тієї епохи. Процес почав перетворюватися на народну ініціативу.

Але це була справа локальна. З часом постало питання про стан всього палацу – знизу його під'їдав грибок. А зверху протікав дах.

Ми почали радитися з фаховими архітекторами та реставраторами. У лютому 2009 було проведено ряд ознайомчих виїздів груп архітекторів, реставраторів та художників для вивчення реального стану палацу Фредро та музею Александра Фредро до м. Рудки та с. Вишня. Особливо тішило, що цим зацікавилися патріарх львівських реставраторів Кость Присяжний (1936-1915) та Микола Гайда.



Поволі дійшли до перших обмірів палацу – і архітектор А. Мартинюк-Медвецька запропонувала проводити в палаці студентські практики Львівської і Краківської політехнік.

У вересні 2009 р. було організовано першу студентську практику для студентів Національного університету «Львівська Політехніка» з ревізії стану екстерерів палацового комплексу.

А паралельно на базі Журналу «Ї» готувалося видання числа Журналу «Ї» «Садиби роду Фредро-Шептицьких», яке вийшло до кінця року.

Напевно апофеозом відновлювальних робіт став 2010 рік. Група волонтерів з Ротарі Клубів Львова, і не тільки, під керівництвом проф. Львівського національного лісотехнічного університету В. Кучеряво-го провела ревізію раритетного парку і розпочала його впорядкування.

До того моріжок перед палацом здичавів і не раз можна було натрапити на чималого вужа. Тим більше, що палацик стоїть побіч річки Вишні. Взагалі в парку збереглося доволі раритетів – одним з основних є тюльпанове дерево (*Ліриодендрон тюльпановий*, *Liriodendron tulipifera*), цвітіння якого очікують щороку – благо, що воно зацвітає на уродини Александра Фредро в 20 червня.

Отож відновлення плацику набуло рис міжнародного проекту – ідея виявилася плідною. Активну участь у проекті взяли як українські так і польські громадські організації, зокрема Незалежний культурологічний журнал «Ї» (Львів), ГО «Вілла Деціуша/ Willa Decjusza» у Кракові, а також Львівська та Краківська політехніки, Національний лісотехнічний університет,



і, звичайно, нинішні власники палацу – Вишнянський аграрний коледж та Львівський сільськогосподарський університет. І, що важливо, у відновленні палацового комплексу розпочалася співпраця з Фондом родини Шептицьких.

І 19 червня 2010 року палацик був готовий до презентації широкій публіці.

Як то в нас водиться не обійшлося без участі делегації Львівської обласної Ради, Львівської обласної державної адміністрації, Городоцької районної ради, Городоцької районної державної адміністрації, Самбірської районної ради, Самбірської районної державної адміністрації, Рудківської міської ради у заупокійному екуменічному молебні за Александром Фредро у м. Рудки. Як то кажуть «кесарю-кесарево».

Театральна студія «Галіціана» зі Львова у складі Софії Іванової та Олександра Оверчука показала гостям виставу «Фарс кохання», поставлену за одноактívкою Александра Фредра «Свìчка згасла» і монологом Антона Чехова «Про шкоду тютюну». Перші ряди серед глядачів зайняла дівчора села.

Ну а опісля, звісно, можна було й випити келих вина з ювіляром.

Та свято завершилося і постало питання точного документування пам'ятки. Тому у вересні 2010 року було організовано студентську практику для студентів Краківської Політехніки з ревізії стану інтер'єрів палацового комплексу. Було непросто. Почалися дощі. А у нас опалювальний сезон – за графіком. А дівчатка, які змальовували ліпнину на стелях мали годинами лежати на вже вологій і холодній підлозі палацу. Кожен вносить свою лепту. Тим не менше – ми отримали чудовий електронний обмір палацу.



Потішило тільки те, що тоді ж Театр «Mumerus» (Краків), Журнал «І» (Львів) та Фондація Willa Decjusza організували вистави за творами Александра Фредро «Люди шляху: Папкін і інші» для громади с. Вишня, учнів Вишнянського аграрного коледжу Львівської аграрної академії, громадськості м. Рудки. Потім виставу повторили у палаці Корняктів у Львові на Ринку,6. Ті самі діти з Вишні – учасники вистави – чи не вперше попали до цього італійського патіо на львівському Ринку. Сподіваюся не забудуть. Навіть виїхавши на заробітки до Італії.

З часом виникали підпроекти. Як от виникла ідея прикрасити експозицію Музею А. Фредро у палаці родини Фредрів-Шептицьких у селі Вишня Городоцького району реконструкцією одягу тієї епохи. Все ж живемо в епоху емансипації!

Ось маніфест цього проекту:

«Чоловіки збираються шити винятково офіцерський мундир часів Наполеона і митрополичі ризи для експозиції музею. У музеї немає жодного жіночого портрета. Про присутність у палаці жінок навіть не йдеться. А насправді душею палацу була Софія Фредрова, з родини Яблоновських. Там же, у палаці провела свої найкращі дитячі і юнацькі роки її донька, також Софія, майбутня мати Митрополита Шептицького. Тому, дорогі подруги, виникла ідея номер два: запертися і таки пошити жіночу сукню тієї епохи. Спроектувати її погодилася художниця Дар'я Зав'ялова. Фото жінок родини Фредрів-Шептицьких погодилася надати Ірина Котлобулатова. На увесь проект – моделювання, реконструкція, тканини – потрібно близько 3 тис. грн. Можливо, хтось має мереживо або стильні



аксесуари тієї епохи – будемо дуже вдячні і за таку допомогу. Спроможемося на таку солідарну акцію?»

І спромоглися. Не можна їх не перелічити: Ірина Магдиш, Ірина Подоляк, Ольга Михайлюк, Ірина Котлобулатова, Олена Голишева, Віта Сусак, Вікторія Садова, Устина Сорока, Наталія Космолінська, Тетяна Кобрин, Наталія Пелех, Емілія Огар, Ярина Тарасюк, Ліля Онищенко, Олена Турянська, Ольга Кушпет, Аліна Небельмес, Роксолана Лемик, Люба Маринович. Було й кілька жертводавців-чоловіків, однак для чистоти експерименту їхні імена залишу іншим дослідникам. Так народжується громадянське суспільство.

Результат виявився феєричним. 30 вересня 2010 р. за всіма канонами відбулася презентація сукні у костелі оо Домініканців. Моделлю виступила прекрасна Марія Космолінська.

А тим часом Журнал «Ї» підготував чудесний переклад книги спогадів юного ад'ютанта Александра графа Фредро «Сім мішків гречаної вовни. Спогади про наполеонівську епоху» (*Trzy po trzy. Pamiętniki z epoki napoleońskiej*) пера Андрія Павлишина, де він як завжди з гумором описує свою наполеонівську епопею: «Вісімнадцятого лютого 1814 року їхав верхи на білому коні чоловік середнього віку, трохи огрядний, у застебнутому аж під шию сіряковому сурдуді, в дворогому капелюсі без жодних ознак, oprіч малої триколірної стрічки. Позаду, на певній відстані, другий, значно молодший, також у сурдуді, але темно-зеленому, також у капелюсі без ознак, згорблений так само, як перший, а може й більше, – верхи на дерешуватому коні. Чалий кінь східної крові був невисокий, непоказний, проте хоробрий. Дереш, натомість, був... дерешуватим, і не-



сила чогось про нього більше повісти; не здержуваний ані славою предків, ані своїм власним норовом, він часто спотикався на дорозі, яку йому повсякдень судила доля. Першим із цих вершників був Наполеон, другим був я. Між нами – численний імператорський штаб, де моє місце начеб у сірому кінці малося, розкинув широко свої крила праворуч і ліворуч на засніженому полі. Позаду пересувалися чергові ескадрони гвардії, а в самому хвості балаклива й норовлива черода джур із верховими та в'ючними конями штабних офіцерів. Їхав, ото ж, Імператор, їхали всі, їхав і я».

Можливо десь так виглядав молодий дідусь Митрополита. За вірну службу Александр Фредро був відзначений найвищою відзнакою імператора Наполеона I – Орденом Почесного легіону.

Видавши такі імпозантні спогади дідуся Митрополита Андрея, ми не могли відмовити собі у тому, щоб не затіяти якоїсь великої гранди. І привід знайшовся. Ми вирішили з помпою відсвяткувати у Вишні 220 річницю уродин Александра Фредро. Правда не 20 червня, а трохи пізніше, щоб вийшло на вихідні 23 червня 2013 р.

І як завжди – літургія у костелі міста Рудки, де похований Александр Фредро, відкриття мармурової меморіальної таблиці Александру Фредро в палаці Фредрів.

А потім презентація книги Александра Фредро «Сім мішків гречаної вовни», і на сам кінець – театральна вистава «Титонька» – бо ж Фредро великий комедіограф. До цієї вистави на провінції приклався сам Збігнев Хшановський – легенда львівського театрального світу. Чи не вперше за останні сто років відбулася театральна вистава в шляхетському палаці на



провінції. Розчулений режисер на знак вдячності вшанував мене чи не найвищою відзнакою, яку може уділити людина людині – дозволив називати його просто Збишком. Таке не забувається.

Ну а після того – фуршет... Бо ж Фредро – без цього з ним не можна. Того дня я вперше говорив з катедри – *ex cathedra* чи *καθ᾽ἑσθαι*. Саме ці слова, здається, більш пасують в таких випадках. Не скажу, що набув святості, але урочістю перейнявся.

І тільки після того ми відважилися ознакувати і Рудки і Вишню великими дорожними знаками, які голосили подорожньому, що це місто і місце, джерело з якого били два потужні джерела – і роду Фредро, і роду Шептицьких.

Напевно саме такий шлях має пройти кожне важливе для нас місце. Починаючи з малого потічка.

Та це не кінець історії. І зовсім не щасливий кінець. В 2014-15 роках було не до палаців. Знову війна. Знову криза, убогість, руїна. Тимчасом у палаці не ведеться навчальний процес. Його не опалюють. Зусиллями голови Львівської обласної організації Українського товариства охорони пам'яток історії та культури Андрія Салюка його на щастя внесли у перелік пам'яток, які охороняються державою Україна. Але самі знаєте, як воно виглядає. Зараз він на балансі Університету. Хоча, що з ним робити достеменно ніхто не знає.

За незалежної України була спроба приватизувати Палац Фредрів-Шептицьких – з усіма його довколишніми красотами. Прибрати до приватних рук унікальну садибу, кажуть, хотів один із відомих українських політиків. Точніше антиукраїнських – Віктор Медведчук. Хоч, звісно, це наклеп... Зупинити процес (на прези-



дентському рівні!) допомогла «Книга пам'яті», каже Дмитро Клебан, в якій десятиліттями свої враження від маєтку залишали туристи з України та країн Європи. Блажен, хто вірує. Видно приглянулося щось інше. Може урочище Йозефталь коло Мислівки на Станіславщині. А там і Помаранчева революція, і Революція Гідності і т.д.

Є задум організувати на базі палацу Центр українсько-польського поєднання, в якому проводилися б різноманітні конференції, зустрічі. Бо ж фігури дідуся і внука так і просяться в святці українсько-польського поєднання? Чи, можливо, якихось міжнародних екологічних студій? Чи відкрити філіал якогось з музеїв?

Звісно, відповіддю буде – не до того, немає коштів. І дійсно. Немає коштів. І спочатку потрібно перемогти ворога. Але думати потрібно вже сьогодні. Чи, точніше, думати треба було ще чверть сторіччя тому. Коштів завжди не буде. Але вони є. Вони є в світі. Потрібно шукати, писати проекти, шукати партнерів. Якщо це об'єкт цікавий і нам і полякам, якщо він є нашим спільним історичним пам'ятником, то й відновлювати його ми можемо разом. Але для початку потрібно мати бачення – візію, як ми любимо говорити в Галичині.

*Львів, 3 лютого 2016*





## ВІЛЬНИЙ БУДІВНИЧИЙ ІВАН ЛЕВИНСЬКИЙ

*Я бачив дивний сон. Немов передо мною  
Безмірна, та пуста, і дика площина  
І я, прикований ланцем залізним, стою  
Під височенною гранітною скалою,  
А далі тисячі таких самих, як я.  
У кожного чоло життя і жаль порили,  
І в оці кожного горить любові жар,  
І руки в кожного ланці, мов гадь, обвили,  
І плечі кожного додолу ся схилили,  
Бо давить всіх один страшний якийсь тягар.  
У кожного в руках тяжкий залізний молот,  
І голос сильний нам згори, як грім, гримить:  
«Лупайте сю скалу! Нехай ні жар, ні холод,  
Не спинить вас! Зносить і труд, і спрагу, й голод,  
Бо вам призначено скалу сесю розбити».  
І всі ми, як один, підняли вгору руки,  
І тисяч молотів о камінь загуло,  
І в тисячні боки розприскалися шутики  
Та відривки скали; ми з силою розпуки  
Раз по раз гримали о кам'яне чоло.  
Мов водопадку рев, мов битви гук кровавий,  
Так наші молоти гриміли раз у раз;  
І п'ядь за п'ядею ми місця здобували;  
Хоч не одного там калічили ті скали,  
Ми далі йшли, ніщо не спинювало нас.  
І кождий з нас те знав, що слави нам не буде,  
Ні пам'яті в людей за сей кровавий труд,*



*Що аж тоді підуть по сій дорозі люди,  
Як ми проб'єм її та вирівняєм всюди,  
Як наші кості тут під нею зогниють.  
Та слави людської зовсім ми не бажали,  
Бо не герої ми і не багатирі.  
Ні, ми невольники, хоч добровільно взяли  
На себе пута. Ми рабами волі стали:  
На шляху поступу ми лиш каменярі.  
І всі ми вірили, що своїми руками  
Розіб'ємо скалу, роздробимо граніт,  
Що кров'ю власною і власними кістками  
Твердий змуруємо гостинець і за нами  
Прийде нове життя, добро нове у світ.  
І знали ми, що там далеко десь у світі,  
Який ми кинули для праці, поту й пут,  
За нами сльози льють мами, жінки і діти,  
Що друзи й недрузи, гнівнії та сердиті,  
І нас, і намір наш, і діло те кленуть.  
Ми знали се, і в нас не раз душа боліла,  
І серце рвалося, і груди жаль стискав;  
Та сльози, ані жаль, ні біль пекучий тіла,  
Ані прокляття нас не відтягли від діла,  
І молота ніхто із рук не випускав.  
Отак ми всі йдемо, в одну громаду скуті  
Святою думкою, а молоти в руках.  
Нехай прокляті ми і світом позабуті.  
Ми ломимо скалу, рівняєм правді путі,  
І щастя всіх прийде по наших аж кістках.*

*Іван Франко, «Каменярі», 1878*

Для того, щоб зрозуміти природу пошуків чи не кожного з великих будівничих, потрібно, принаймні, осмислити природу будування – осмислити суть по-



мешкання, дому, дільниці, міста, села. Бо ж кожен з них тому і є великим будівничим, що зводить будівлі, улягаючи якомусь будівельному чуттю. Саме воно робить простір помешкання таким, що його може обжити людина, родина, громада. Бо ж є будівлі, в які людина заледве вживається – і живе в них відчужено. Вони для неї холодні і незручні. Натомість є інші – в яких хочеться жити. І це не обов'язково будинки нові – просто вони відповідають людській природі і людським уявленням про помешкання, будинок і поселення.

Якщо осмислювати природу будування вже зовсім доглибинно, то розпочинається воно з будування людини та її внутрішнього вистрою. Будування людини, яке називається вихованням, з іншого боку пов'язане зі світом, в якому їй доводиться жити – зокрема і світом, твореним самою людиною – її інструментами, речами, одягом, помешканнями, містами, країнами зрештою.

Будівлі, які формують гармонійну людину, дано споруджувати не усім. Так само, як і будувати чи виховувати людину. Тільки великим будівничим. Вони можуть збудувати один будинок для своєї родини. А можуть розбудувати ціле місто. Ба, більше – істотно вплинути на природу забудови світу.

Нам йдеться про природу житла і її відповідність людині. Але що ж таке – «відповідність»? Значною мірою ця «відповідність» перекривається поняттям «краси». Утилітарні речі в очах людини неодмінно стають красивими. А некрасиві – відповідно – погано о-своєвані людиною. Ця думка стара, як світ. Однак кожної епохи вона оживає по-новому.

Я спробую осмислити інтецію одного з великих будівничих мого міста – міста Львова – Івана Левинського (1951-1919). Дивлячись на його будівлі і на



Його постать на світліні, бачиш певний дисонанс. Він – сама солідність старого світу. Світу, який не знає багатьох жажливих речей, властивих як у природі світу, так і в природі самої людини. Його життя розпочалося 6 липня 1851р. у старосвітській Галичині, чи точніше *Koenigreich Galizien und Lodomerien – Королівстві Галичини та Володимирії* – найбільшому коронному краї Австро-Угорської імперії – містечку Долина на Станіславщині. А помирає він разом з тим добротним старим світом, точнісінько тоді, коли цей світ щент розбивається на друзки – 4 липня 1919р. у Львові – місті, якому саме Левинський надав його сьгоднішнього маєстату. Він жив у період найбільшого розквіту міста – тоді, коли воно з глибокої австрійської провінції, затьмаривши королівський Краків, перетворилося на правдиву столицю. До тепер, на відміну від Кракова – одвічного конкурента Львова – воно вражає імперським розмахом своєї архітекτονіки. А водночас є милим та приємним для життя. У Львові, як то кажуть, «дається жити». Отож попри те, що місто поставлене далеко від рік, які злагоджують сприйняття кожного міста, воно все ж має свій м'який шарм.

Великою загадкою усіх будівничих цього міста є те, як їм вдалося поєднати і імперську претензію, і милу затишність. Не всім містам і не всім будівничим це під силу. З тих міст, які знаю, це вдалося Празі, але не Будапешту, вдалося Вільнюсу, і не вдалося Варшаві, чи тому, що від неї залишилося. Зрештою – все це справи суб'єктивні. А може і ні.

Дивне співпадіння – Левинський народився 1851р., коли у Лондоні проходила Всесвітня виставка, яку одразу назвали Великою. Вона мала показати останнє досягнення тогочасної індустрії, особливо у царині



дизайну і будівництва. Насправді ж, вона виявилась виставкою того, що не мало право на існування, і що не надавалося до того, щоб ним користуватися чи у ньому мешкати. Представлені речі були переобтяжені диким декоративізмом, понівечені масовим виробництвом, яке крало форми у речей ручного виробництва, речі губили як свою функціональність, так і форму. Це було свідченням явної кризи – людина втрачала сенс вживання речей і проживання у помешканнях. Міста, як от тогочасний Лондон, перетворилися на велетенські кошари для людей.

Своїм успіхом у в-будовуванні будівель і будинків у ландшафт старого, ще ренесансного, барокового і класицистичного Львова, Іван Левинський зобов'язаний дивному поету, мислителю та будівничому Вільяму Моррісу (*William Morris, 1834-1896*), який відчув цей потворний дисонанс людини і створюваного нею оточення. Водночас він розумів і інше – оточення формує людину. Огидне породжує потвор.

Морріс народився неподалік Лондона, у чарівному куточку старої доброї Англії. І ще в дитинстві побачив, як цей куточок перетворився на нудний і тужливий район Лондона. Морріс спробував переламати цю тенденцію, створивши свій дім, дім Вільяма Морріса, званий «Червоним домом» (*Red House*) у графстві Кент – це в плані звичайний англійський дім часів королеви Анни (*Anne Boleyn, 1501/7-1536*). У ньому поєднувалася вишуканість, легкість і простота. Будівля буквально вросла у пейзаж і творила з ним одне ціле. В інтер'єрах не було нічого зайвого, показного, «розкішного». Архітектором був Філіп Уебб (*Philip Speakman Webb 1831-1915*) – і з цієї споруди розпочалася його слава. А будувало її братство художників-прерафаелітів –



Едвард Коллі Берн-Джонс (*Edward Kollie Burn-Jones, 1833-1898*), Данте Габріель Россетті (*Gabriel Charles Dante Rossetti, 1828-1882*), Медокс Браун (*Ford Madox Brown, 1821-1893*) та ін. Як тут не згадати Каплицю Рослін (*Rosslyn Chapel*) біля Единбурга, з якої вийшли всі сучасні вільні муляри, масони як будівничі ідеальної людини, ідеального людського братства й ідеальних готичних будівель. Для сучасників цей будинок став естетичним шоком. Морріс задумав досягнути повної тотожності свого реального життя, його реальних зв'язків і предметного оточення з ідеальним художнім задумом, зробити мистецтво життям, а життя – мистецтвом. І цим кинути виклик своєму часу. Це була глибока світоглядна й естетична програма.

Водночас, Морріс не хотів будувати «веж із слонової кістки», у яких могли б ховатися від мерзоти світу поодинокі естети. У пошуках реалізації свого естетичного та етичного проекту покращення людини через покращення світу він вийшов і на глибокі соціальні та соціалістичні ідеї. 1861р. він організовує велике підприємство, яке називалося «Фірма Морріс, Маршалл і Фолкнер, художні живописні роботи, різьба, меблі та метал» (*Morris, Marshall, Faulkner & Company*). Морріс хотів гармонізувати всю країну на кшталт свого «Червоного Дому». Він відважився на те, на що до нього ще жоден художник не посягав – відважно вторгся у практичне життя, став на прю з конкуренцією, виробництвом і торгівлею. І, о диво, фірма запрацювала. Як тут не згадати такі ж кроки Івана Левинського – 1874р. він відкрив своє перше приватне будівельне бюро на вул.Личаківській, 6. Потім – на площі Капітульній (Катедральна). Згодом, у 1888р., на вул.Крижовій (Генерала Чупринки, 58) заклав «Фабрику кахлевих печей і



будівельних матеріалів» – перше власне підприємство. А у 1891р. – нову керамічну фабрику на Янівській ро-гатці «Левинський, Захаревич і Домашевич» і тартак на Клепарові.

Наприкінці XIX ст. у Львові розпочався будівель-ний бум – якщо на початку століття у Львові мешкало 45 тис.осіб, то наприкінці – 212 тис.осіб. Реагуючи на це, Левинський, по суті, створив ціле фабричне міс-течко, де вироблялося все, що йшло на будівництво: штучний камінь, кахельні печі і майоліку, вироби з гіпсу, столярні, теслярні та слюсарні вироби, дахів-ку; добувався пісок, функціонувала система гуртових складів, магазинів, тартак і навіть житлові споруди для робітників. Левинський замкнув весь виробничий ланцюжок – від архітектурного проекту до остаточної здачі об'єкту.

Левинський, як і Морріс, розуміли і те, що без сус-пільної мобілізації та самоорганізації реалізувати ці плани неможливо. Естетичний максималізм Морріса зробив його соціалістом – він бере активну участь у політичній боротьбі на боці соціал-демократів. Так само і Левинський організовує на фабриці свого роду профспілку, а наприкінці життя заповідає третину власності фабрики її працівникам. Спілка проіснувала до 1939р.

Важко сказати, чи пошук вдосконалення себе і світу привели Івана Левинського, як і його сучасника, «Ве-ликого Каменяра» Івана Франка, не лише до соціаль-ного мислення, але й до вільного мулярства – навіть надгробний пам'ятник, як і програмний вірш «Каме-няр» Франка, є тестаментами масонського руху.

Існують всі ознаки того, що в оточенні Левинського впливів братів-мулярів було доволі. Зрештою, будів-



ництво людських душ і будівель завжди відбувалося у них у гармонійній єдності. Таку особу, як Левинський, мали за честь вважати своїм братом тогочасні ложі Львова. Тоді це було ознакою респекту і визнання. Звісно, що Морріс і його оточення також були просякнуті ідеями розенкройцерів та масонів.

Ясно, що між Левинським і Моррісом було чимало посередників. «Естетична і гуманістична» революція Морріса знайшла безліч послідовників і у Франції (*art nouveau*), і у Німеччині (*Jugendstil*), і у Росії (*модерн*), і власне в Австрії (*Secessionsstil*). Віденська Сецесія стала чи не еталоном. З 1897р. віденські митці згуртувалися довкола журналу *Ver Sacrum* і створили мистецьку групу *Wiener Secession*, до якої увійшли художники Густав Клімт (*Gustav Klimt, 1862-1918*), Йозеф Марія Ольбріх (*Joseph Maria Olbrich, 1867-1908*), письменник Герман Бар (*Hermann Anastas Bahr, 1863-1934*). Близькими до них були і архітектор Отто Вагнер (*Otto Koloman Wagner, 1841*), і Йозеф Гофман (*Josef Franz Maria Hoffmann, 1870-1956*), і Йожи Плечнік (*Jože Plečnik, 1872-1957*). А Коломан Мозер (*Koloman Moser, 1868-1918*), Йозеф Гофман (*Josef Franz Maria Hoffmann, 1870-1956*) та Дагоберт Пехе (*Dagobert Peche, 1887-1923*) створили фірму *Wiener Werkstätte GmbH*, яка продукувала витончену кераміку, текстиль, скло, аксесуари для сецесійних інтер'єрів – ще один приклад для Івана Левинського.

У кожній з країн сецесія набувала своїх неповторних національних рис. У деяких, як от Австрії, вона мала багато етнічних відмін. Навіть у Львові стилістично можна розрізнити і гуральський, і гуцульський, і український, і польський і т.д. стилі сецесії. Залежно





від того, хто на якому історичному стилістичному матеріалі працював.

Суть спроби естетичної та соціальної революції полягала в осмисленні суті стосунків людини з оточуючим світом, світом речей, світом будівель, жител, помешкань. Усі згадані майстри відчули кризу цих стосунків і спробували їх гармонізувати.

*Homo sapiens* відрізняється від інших гатунків живих істот тим, що він не пристосовується до світу, а творить свій світ людини. Його амбіції з самого початку були неймовірними – і вони таки справджуються – людина стає основним фактором, який, на добре і на зло, формує обличчя землі.

Розпочалося з малого – знарядь, одягу і примітивних помешкань. Помешкання вдосконалювалися – стали свого роду оболонкою, капсулою для людини чи родини. Спочатку вони були суто утилітарними – природа матеріалу, з якого їх робили домінувала над формою. Панувала функція – житло було ще одним одягом людини. І захищало від холоду та дощу. А потім почало захищати і від звірини та й від братів-людей – воно перетворилося у фортецю, можливо малий, індивідуальний – проте – сховок. Убезпечивши себе у всіх сенсах у помешканні, людина не могла не ідентифікуватися з цією, ще однією своєю оболонкою – вираз «мій дім» означає не лише те ж, що й «мій одяг», але і є маніфестацією моєї причетності до нього, того, що він почасти є мною. Тобто є частиною мене самого, як не дивно це звучить. Отож, мій дім – це не тільки моя фортеця, але й частково я сам. Таким чином, помешкання почали набувати індивідуальних рис. Вміння – технологія – почало долати диктат матеріалу – бу-



динки набирали персоніфікованого характеру – ставали все більш антропоморфними. Інколи до гротеску – буквально наслідуючи антропоморфні риси людини. Вдаючись до метафори, можна наполягати на тому, що сутність людини, яка мешкає, тобто ідентифікує себе з тим чи іншим по-мешканням, проступає на фасаді цього будинку. Істотним словом тут є слово «мешкати». Бо це не просте формальне, відсторонене проживання, коли людина насправді від-чужена від тих «квадратних метрів», де вона «прописана». Ця від-чуженість є протилежністю о-своєння. Напевне не один з нас має досвід о-своєння певного простору – як от нового помешкання. Людина не одразу починає відчувати нову квартиру чи будинок «своїм», «теплим», «затишним». Тобто насправді о-своєним теплим затишком, де вона може не лише заховатися, але який відповідає власне її сутності. Як равлику, що знайшов свою мушлю – він, зростаючи, або змушений її змінювати, або рости разом з нею. Для нього мушля є його домом, з яким він зрісся, а тому це по-мешкання вже і є ним – равликом. Звичайно, це тільки аналогія. Тим не менше, для нас дуже важливо зрозуміти, що ідеальне помешкання, не відчужені від нас «квадратні метри», зростається з нами до тієї міри, що починає формувати нас самих.

Поступово групи помешкань почали творити міста. Ми не завжди задумуємося над тим, а чим є поселення чи місто. Ми їх не завжди розрізняємо, хоча відчуваємо певну різницю. Поселення, точніше по-селення – це те, що в українській традиції називається селом. Це розсіпані «по» рельєфу окремішні по-мешкання – хати, будинки. Вони улягають рельєфу, вписуються у нього, мінімально його ре-конструюють, змінюють.



Натомість міста – це ще вищий рівень ре-конструювання рельєфу під потреби людини. Рівень о-людності природи тут набагато вищий – аж до перверсій, коли місто перетворюється на машину для проживання людей. Однак залишається велике запитання – чи може людина обжити цю велетенську машину – згадаймо Нью-Йорк, чи насправді вона мешкає у ньому? Радше вона стає в'язнем чи коліщатком цієї машини для проживання.

Але потреба облаштування людських помешкань залишається. Так само, як і потреба о-своїти ці помешкання – перетворити їх на справжні помешкання людей – їхній захисток і засіб їхнього самовираження.

Найдавнішим містом світу вважається біблійний Єрихон (*Jericho*, יְרִיחוֹ, *Τερίχό*) – 9000р. до н.е. Це епоха неоліту. Воно живе і досі. То що ж є ознакою міста? Візуально ще на під'їздах перші міста маніфестують себе – мурами та вежами. Місто – це перш за все відділена мурами частина території. Корсети оборонних мурів європейські міста розірвали лише наприкінці XVIII ст. Скажімо львівські та краківські мурі знесли тільки за правління імператора-просвітителя Йосифа II (*Joseph II, 1741-1790*). Та це не означає, що змінилася природа міста. Суть міста залишилася тією самою – для нього мурі, чи то реальні, чи віртуальні, як певне обмеження, о-креслений на рельєфі окіл. Обмеження надає місту форму. І в буквальному сенсі, і у метафоричному. Як от форма сонета надає іншого змісту віршу. А корсет – іншої якості жіночому тілу. Це вже не розлегла рустикальність, а досконала класика.

Корсет мурів на невеликій площі згущує людські помешкання, перетворює їх на свого роду пташині колонії. В цьому околi густота людського спілкування



неспівмірно більша, ніж у розімлілому на осонні овиді по-селення. Корсет змушує пришвидшено битися і серце міста – кругообіг людських стосунків тут набагато інтенсивніший, час прискореніший, простір наповненіший, стиснутий, конденсований.

Але поняття міста – *civitas* чи *polis* (πόλις) – стоується не лише каменів, будівель, але й громади, яка мешкає у цих мурах. І вже тут ми бачимо два розуміння що таке місто – архітектонічне – матеріальне і суспільне – духовне. Ці два розуміння міста або конфліктували поміж себе – відчужувалися, або ж перепліталися. І тоді місто перетворювалося або у величезну в'язницю чи «машину для проживання» з людьми-коліщатками у ній, або ж ставало простором для облаштування помешкань для людей.

З огляду на це, ми маємо право говорити не стільки про історії міст, скільки про їхні біографії. Бо ж міста, як і помешкання, теж є колективною частиною нас самих, тобто живуть, в людському сенсі як наша ще одна оболонка, ще одна мушля, разом з нами. Місто є громадою, тобто всіма нами, що сьогодні і тут – мешкають. На мурах міста проступають наші риси. Ми «одягаємося» в своє місто, «закутуємося» в нього, так само, як у теплий плед. У цьому полягає правдива суть того, що хоче сказати людина, коли каже, що вона віденець (*der Vinerer*) чи кракус (*krakus*), чи львів'янин.

А біографії міст свідчать, що одне і те ж місто може в якийсь період свого існування бути відчуженим від своїх жителів, перетворитися на занепалі клошари, як Львів у другій половині XVIII ст. чи пруську казарму, як Берлін часів Фрідріха II Великого (*Friedrich der Große, 1712-1786*). А в інший – набрати динаміки, пружності і стати місцем, де хочеться мешкати і



де можна насправді повноцінно реалізовувати себе у найширшому сенсі слова – вити людські гнізда.

Відчуження могло мати різні причини – як от соціальну стагнацію або ж з огляду на те, що у міських мурах селилися люди, які їх не будували і ще не о-сво-їли. Їх мури «не гріли». Скажімо селяни. Однак вони могли ці мури з часом обжити або це робили принаймні їхні діти.

Обжитість міст робить їх напрочуд цілісними і, як правило, красивими – гармонійними. Хоча різними.

Натомість міста не люблені своїми жителями – як правило є бридкими. Причому безвідносно, чи є вони насправді бридкі з архітектурної точки зору. Як жінка – якщо люблена, то кожна стає красивою.

Люди завжди пробували побудувати ідеальне місто. Бо існує давня мрія чи ілюзія про те, що в ідеальному місті буде ідеальний суспільний уклад. Тобто в ньому буде можливо і повноцінно мешкати, і позбутися соціальних девіацій. Соціальні візіонери планували свої ідеальні міста з чистого аркуша паперу, причому мета, яка закладалася при плануванні таких ідеальних міст чи будинків та жител – була саме «соціальне планування» – виправлення природи роду людського. Або ж реалізація людини у найширшому сенсі слова – звільнення її з в'язниці «квадратних метрів» чи знятого «кутка», або ж бездомности.

Соціальні візіонери пробували свідомо закласти гармонію, як вони її розуміли, у план міста, дому, планування помешкання, дизайн меблів та ужиткових предметів. План міст вписували в ідеальні квадрат чи коло. На Львівщині ми маємо приклад такого ідеального планування – в правильний п'ятикутник вписана



німецька колонія Кьонігсау (1783, *Koenigsau*, сьогодні с.Рівне біля Дрогобича).

Але, як правило, більшість міст розрослися як дерево – природним чином – згадаймо Кносс (*Cnossus*, *Κνωσός*), інші міста Криту і архаїчної Греції. (погоджуюсь - тільки місто). Вони неначе огортали ландшафт. Пробували зачепитися за річку, пагорб чи гору.

Та навіть у ті часи, закладаючи міста, люди вже пробували виходити з раціональних міркувань. Як от гігієнічних міркувань Гіпократа з Коса (*Hippokrates*, *Ἱπποκράτης*), 460-370 д.н.е). Чи соціальних візій – Платон (*Plato*, *Πλάτων*, *Πλάτων*, 428/427-348/347 д.н.е). теж витворив своє бачення ідеального міста у трактаті «Держава», беручи до уваги моральні та політичні аспекти справи. Для Платона місто мало мати ідеальну відцентрову форму. Мали значення і локалізація міста, і пейзаж довкола. Натомість Арістотель (*Aristoteles*, *Αριστοτέλης*, 384-322 д.н.е) виходив з санітарних, оборонних та інших засад. Втіленням його ідей у містобудуванні стала Александрія у Єгипті (*Alexandrea ad Aegyptum*, *Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου*, *al-iskandariyyah*). Найбільш регулярним місто бачив Гіпподамос з Мілету (*Hippodamos*, *Ἱππόδαμος*, 498-408 д.н.е) – вулиці його міста були сіткою перпендикулярних ліній. Квартали мали своє чітке призначення: адміністративне, військове, сакральне, торгівельне. За його планом будувався порт біля Атен – Пірей (*Peiraeus*, *Πειραιώς*, 451 д.н.е). А також елліністичний Пергамон (*Pergamon*, *Πέργαμος*, сучасний *Bergama* в Туреччині).

Християни виходили з бачення ідеального міста святим Іваном у його видіннях як *civitas sanctis* – Небесного Єрусалиму. Це місто не раз пробували намалювати, тобто по-суті спланувати, за його видінням.



Багато міст почало претендувати на статус Земного Єрусалиму (попри реальний Єрусалим). Принаймні у духовному сенсі на цей статус Земного Єрусалиму пробував і пробує претендувати Київ.

Особливо активізувалося соціальне візіонерство щодо ідеального міста в часи Відродження. Утопічні ідеальні міста описували і Томас Мор (*Thomas Moor, 1648/9-1713*), і Франсуа Рабле (*François Rabelais, 1493-1553*), і Френсіс Бекон (*Francis Bacon, 1561-1626*), і Томазо Кампанелла (*Tommaso Giovanni Domenico Campanella, 1568-1639*). Проект кількоповерхового міста з усіма комунікаціями створив і Леонардо да Вінчі (*Leonardo da Vinci, 1452-1519*).

Але коли писалися ці книги, люди вже будували ідеальні міста. Мода на закладання таких ідеальних міст з'явилася у північній Італії. Це Пальманова (*Palmanova*) біля Венеції створена у вигляді дев'ятикутника з відцентровими вулицями архітектором Вінченцо Скамоззі (*Vincenzo Scamozzi, 1552-1616*). Чи місто Сфорцінда (*Sforzinda*) збудоване архітектором Філарете (*Antonio di Pietro Averlino, Averulino, Filarete, 1400-1469*), яке він збудував для родини Сфорца у вигляді вписаної в коло восьмикутної зірки. Проте, будували ідеальні міста, які мали стати ідеальними соціумами у ідеальних помешканнях, не лише в Італії. Найближчими до нас і добре збереженими є Замостя, закладене і побудоване 1578р. архітектором Бернардо Морандо (*Bernardo Morando, 1540-1600*) та Жовква, закладена і побудована 1594р. італійським архітектором Паоло, званим Щенсним, Щасливим (*Paolo, Pawel Szczęсны, Szczęсны z Żółkwi*). Ясна річ, що їх будували великі владці. Жовкву – коронний гетьман Речі Посполитої Станіслав Жолкевські (*Stanisław Żółkiewski, 1547-*



1620), а Замостя – канцлер Речі Посполитої Ян Замойський (*Jan Zamojski, 1542-1605*). Як ідеальні міста були закладені Шаргород (1580) і Броди (1584), але вони не зберегли своєї архітектонічної структури.

Більшість людей жило, все-таки, у старих містах, які розросталися доволі хаотично і врешті-решт перетворювалися у суцільні нетрі, що не давали змоги ані упорядкувати соціум, який у них мешкав, ані організувати принаймні терпимі умови проживання. Тому архітектонічну та соціальну ре-конструкцію доводилося робити у самій тканині живого, хоча й здичавілого, міста. У XIX ст. натомість пробували упорядковувати застарілі міста насильно – як от барон Жорж-Ежен Осман (*Georges-Eugène Haussmann, 1809-1891*), який з інспірації Вольтера прорубав бульвари у нетрях Парижа і тим самим сформував той Париж, який ми знаємо.

Ідея зробити світ досконалим, тобто таким, який відповідає їхній природі, не полишала людей. Ідея мала ще й інший орієнтир – Великого Творця Всесвіту. Бо ж не міг Він сотворити світ у такій недосконалості. Не міг Він створити світ як місце людських мук. Це людина довела світ до такого жалюгідного стану. Упродовж тисячоліть Творця бачили як Великого Будівничого, Великого Творця, що з циркулем та мірилом проектує і творить універсум. Особливо таке бачення Творця опанувало умами людей в епоху Просвітництва. Його бачили як Великого Геометра, Великого Архітектора. Саме на цей час припадає золота пора розвитку світового масонства як способу осмислення світу і людського суспільства, а також як способу покращення цього світу і суспільства. Зокрема і через упорядкування чи гуманізацію архітектонічного оточення людини. Вільними мулярами закладаються не те що міста, як





от Вашингтон, а й цілі країни, як от Сполучені Штати Америки. Вони шукали ідеальних форм – і знайшли їх у класицизмі – вважалося, що втрачена грецька та римська класика і є тією ідеальною формою, в якій живе божественна гармонія і в якій можна втілити ідеальне місто та ідеальний соціум.

У ХХ столітті з'явилися просто неймовірні футуристичні візії, які подекуди знаходили й реалізацію. Це і функціоналізм Ле Корбюзьє (*Charles-Édouard Jeanneret-Gris*, більш відомий як *Le Corbusier*, 1887-1965), і Баугаузівський *Gesamtkunstwerk* (*Bauhaus, Hochschule für Bau und Gestaltung*) – Вища школа будівництва і художнього конструювання чи *Staatliches Bauhaus* (1919-1933). Найкращими реалізаціями стали такі міста, як Бразилія.

Повернімося до свого героя – Івана Левинського – людини, яка стала головним будівничим того Львова, який знаємо сьогодні. Наприкінці ХХ ст. технологія принесла в архітектуру метал і скло. Не можна сказати, що вони не використовувалися перед тим, але не в таких кількостях. Метал дав можливість проектувати помешкання більш розмашисто. Розпочалася так звана *Belle Époque* – епоха відносного миру та процвітання. Врешті це вилилося в епоху панування Сецесії – золотий час міст центральної Європи, а в тім і Львова.

Фабрика Левинського процвітає. Вона гармонізує архітектоніку міста. Разом з професором Альфредом Захаревичем (*Alfred Zachariewicz*, 1871-1937) вони на спілку викупувають цілу ділянку на Клепарові і поступово перетворюють її на фешенебельний район міста. Серед замовників – галицький істеблшмент – графи Дідушицькі, Реї, Семенські, Рильські, професор



статистики і політик Тадей Пілят, професор мистецтвознавства Міхал Павліковскі. Левинський працює як у вже класичній на той час віденській стилістиці, так і в гуцульській та єврейській. Саме фірма Левинського спроектувала в «неоєврейському» стилі імпозантний шпиталь ім.Маврикія Лазаруса на вул.Рапопорта. Загалом у Львові фірма Левинського спроектувала з півсотні споруд самостійно і ще півсотні – у співпраці з іншими архітекторами. Переліку варті хоча б найімпозантніші – палац Семенських-Левицьких на вул.Пекарській, будинок Товариства ubezpieczenia «Дністер» на розі вулиць Руської та Підвальної, готель «Жорж», вілла «Марія» на вул.Нечуя-Левицького, 20, палац Потулицького на вул.Матейка, 4, монастир кармеліток босих на вул.Чупринки, Музичний інститут ім.М.Лисенка, торговий пасаж Міколяша між вулицею Коперника та Вороного (знищений). А ще: Львівську оперу (Львівський Національний Академічний театр опери та балету ім.Соломії Крушельницької), Львівський двірець (Головний залізничний вокзал у Львові), Торгово-промислову палату, павільйон Галичини на Всесвітній виставці у Парижі (коло замкнулося), палаци Рильських та Дідушицьких та багато інших.

Попри те, що він син баварки та галичанина, Левинський активно обстоює своє, українське. Ось що пише календар «Просвіти» про будівництво будинку Товариства ubezpieczenia «Дністер» на розі вулиць Руської та Підвальної у Львові: «Цілу будову скінчено і віддано до ужитку в жовтні 1906 року. Додати треба, що будова виконана, оскільки можна, руськими силами. Професор Левинський віддав виконання фасади і всіх архітектонічних штук архітекті Обмінському, а декорацію майолікову Русинови архітекті п.Лушпинсько-



му; управу будовою інженерови Русинови п.Филимонови Левицькому, додав і силу технічну і підмайстра Русина; межі робітниками мулярськими і тесельськими було багато Русинів. Роботи кафлярські і столярські виконала фабрика проф. Левинського, бляхарські Русин п.Когут, малярські п.Гелета Теодор, лякерничі п.Лев Качоровський, слюсарські частию п.Стефанівський, столярські меблеві п.Оприск і п.Пендюк, всі Русини. А взагалі всі роботи і інсталяції виконані кравчими фірмами львівськими, окрім центрального огрівання, котре повірено віденській».

Поразка Західноукраїнської Народної Республіки 1919р. стала для Левинського важким особистим ударом. Він його не пережив. У 1919 році професора Левинського звільнили з Львівської політехніки – за те, що був українцем. Але його будівлі і далі домінують над всім містом. І у них «дається жити».

На могилі будівничого поставлено пам'ятник за проектом Олександра Лушпинського и викарбувано напис: «Різьбив душі людей силою характеру, кров'ю серця, силою розуму».



## УРОКИ БЛАЖЕННОГО ОТЦЯ ОМЕЛЯНА КОВЧА

11 травня у містечку Перемишляни на Львівщині відкриватимуть пам'ятник священику, мученику і великому гуманісту Омеляну Ковчу. Нарешті ми гідно вшановуємо пам'ять Блаженного отця Омеляна Ковча. Відкриття пам'ятника відбудуватиметься за присутності ледь не всього кліру Церкви. За великий духовний поштовх порятунку людей – євреїв у часи II світової війни він проголошений Блаженним. Разом з ними він пішов і до нацистського концтабору Майданек, де й загинув. Беатифікація відбулася 27 червня 2001 р. у Львові під час Божественної Літургії у візантійському обряді за участю папи Івана Павла II. Він є покровителем священства - Визнання заслуг 24 квітня 2009 блаженний Омелян Ковч був проголошений покровителем пастирів Української Греко-Католицької Церкви. 27 квітня 2009 з Майданека в Одесу був доставлений прах, що залишився від безлічі спалених нацистами людей. Через те, що неможливо було знайти справжні мощі блаженного Омеляна Ковча, керівництво УГКЦ ухвалило рішення вважати цей прах блаженного мученика мощами. 9 вересня 1999 р. Єврейська рада України надала йому звання «Праведник України».

Однак – одна справа – факти його діянь, а інша справа – їх метафізичне та символічне значення.

Очевидно, його діяння не є простою відвагою однієї людини. Вони, як і Чин Христа, знову вказали нам



на ту чудесну можливість, неймовірну перспективу для тих, хто залишився у цьому світі – перспективу для всіх нас – перспективу Спасіння.

Смерть блаженного Омеляна і метафізично, і метафорично спокутувала вину всіх тих, хто жив у ті непрості часи – він пішов на свій Хрест за всіх них. Але і за всіх нас - сьогодні в світі і в Україні суших.

Ця спокута має як аспект сакральний, так і аспект земний.

Він пішов за всіх нас на свій Хрест, яким для нього була піч крематорію, як християнин. І це діяння сакральне чи метафізичне. Коли ми посилаємося на метафізичне значення його життєвого подвигу, то тим самим ми засвідчуємо своє розуміння того, що ці діяння піднялися над цим світом, вийшли поза його межі. Метафізичне грекою і означає – те, що є понад фізичним, понад досяжним для нас, смертних, світом – світом людей – *τά μετά τά φυσικά* – «те, що після фізики». Його смерть піднялася над цим світом, над страхом смертного перед смертю. Рятуючи душу людини, свого прихожанина, може навіть щойно новонаверненого, він рятував світ. Не тільки себе як християнина, а саме світ людей та їхніх душ. Отож ішов він тим самим шляхом, яким пройшов і Син Божий. Це його діалог з Христом. Його особистий діалог і діалог від імені всіх нас – християн. Діалог і як пароха, пастиря душ, але і як християнина. Лист з Майданека «Я дякую Богові за Його доброту до мене. За винятком раю, це єдине місце, де я хочу бути.» - що це, як не його слова до Нього?

Своїм діянням він, як християнин, наживо промовляв до Христа.



Але так само він пішов на свій Хрест як людина з крові і плоті, як людина свого часу, часу більшовицької та нацистської Катастроф, як людина своєї спільноти, як українець. І це діяння земне чи метафоричне – від грецького *метафора* – воно вказує на щось ще у цьому світі. Але на що? Це його, Ковча, діалог, як українця свого часу, з світом, де є безліч народів, які живуть поруч з нами. Його діяння показало нас, українців, як певну спільноту, що здатна на такі чини, які здійснив блаженний Омелян. Але ми не маємо впадати у гординю похваляючись його Чином. Не всі спромоглися бути українцями так, як ним був капелан Української Галицької Армії і водночас парох Майданека Отець Омелян Ковч. Хтось виявився слабким і усунувся, хтось не піднявся до висот любові до ближнього, байдуже ким він був – *«юдеєм чи греком»*, а хтось і занастив свою душу гріхом ненависті та вбивства. Та Блаженний Омелян врятував нашу честь як української спільноти перед лицем народів світу.

*Своїм діянням він як українець промовив до народів світу.*

Разом з тим його діяння це і його діалог з нами – українцями, які жили тоді і які живуть сьогодні – всіма нами *«в Україні суцими»*. Його діяння виправдало всіх нас як спільноту перед лицем народів світу – завдяки чину однієї цієї Людини поставило нас як спільноту *«по стороні правди, по стороні добра»*. Але це не означає, що його Жертва може бути неосмисленою а, отже, бездумно змарнованою. Вона не має стати простим риторичним зворотом, яким ми заклинатимемо світ та себе, і при тому чинитимемо всупереч тому, чого



навчив нас Чин Отця Омеляна. Так само, як і Жертва Христа, яка відкриває шлях до Спасіння для істинних християн, так само Чин блаженного Омеляна Ковча відкриває для нас, українців, шлях до істинного життя смертного на цій землі. Він не лише захистив добре ім'я українців як здатних на милосердя, але й вказав нам, українцям, реальний шлях любові до ближніх – всіх ближніх у світі сущих. З листа Блаженного Омеляна з Майданека *«Тут ми всі рівні: поляки, євреї, українці, росіяни, латвійці та естонці. Я єдиний священник між ними. Навіть не можу собі уявити, як тут буде без мене. Тут я бачу Бога, який є один для всіх нас, без огляду на наші релігійні відмінності. Можливо наші церкви є різні, але той самий Великий і Всемогутній Бог править усіма нами. Коли я відправляю святу літургію, вони всі моляться. Вони умирають по-різному, і я допомагаю їм перейти цей маленький місточок до вічності»*. Наука Ковча – це не відсторонене повчання, а саме Чин, саме Жертва в реаліях того жорстокого часу, який не був нічим не кращим від часів імператора Клавдія Тіберія Нерона, в часи правління якого розп'яли Христа. Ковч, як і всі ми, не вибираємо часу – живем тоді, коли Господь дарував нам життя. Ми живемо у часи може не такі криваві, однак теж не легкі. А тому теж мусимо відповідати на виклики життя – і Чин Блаженного Омеляна Ковча може бути для нас, українців, великим дороговказом.

*Своїм діянням він як українець промовив до нас - українців.*

Але Отець Омелян разом з тим проголошений ще й покровителем пастирів Української Греко-Католиць-



кої Церкви. З історії Церкви ми знаємо, що значною мірою побудована вона на двох наріжних каменях, на Апостолі Петрі та Апостолі Павлі. Навіть пам'ять про них ми відзначаємо в один і той самий день.

Апостола Павла – Апостола-Воїна не даремно зображають з книгою та мечем. Рішучість, з якою він проповідував Слово Боже, видавала у ньому того Воїна, що помер у Савлі. Рішучість отця Ковча, який не лише брав участь у Визвольних змаганнях українського народу, але й відстоював гідність українців перед польською владою у так само непрості тридцяті роки, коли його неодноразово арештовувала польська влада, а також відстоював гідність польської людності від сваволі наброду з вулиці у короткий період першої більшовицької окупації 1939-1941 років, ну і рішуче неприйняття звірств нацистів, його порятунок братів-юдеїв, яких він буквально витягав з палаючої синагоги, показують його як Воїна – Христового Воїна. Чого вартий його письмовий протест проти знищення євреїв у листі до Адольфа Гітлера – небагато відважилося на таке. Отець Омелян утверджував нашу спільноту християн, нашу Церкву як Воїн. *«Ось що говорить той, хто має меч двосічний... Покайся, а як ні, – приходжу до тебе скоро і повоюю... мечем уст моїх».* (Одкр., 2, 12)

Та разом з тим Отець Омелян, батько шести дітей, піднявся до висот найвищого духовного смирення – дав себе розп'яти на своєму Хресті. Полишив гнів, полишив гординю, відрікся від світу сього. Він не лише хрестив новонавернених юдеїв, але й пішов з ними, як своєю паствою, до нацистського концентраційного табору смерті у Майданеку, а потім до газової





камери і крематорію. Ми часто повторюємо безсмертну істину *«Смертю смерть поправ»* – і не всі над нею задумуємося. Віддаючи всього себе, поскромляючи свою гординю, піднімаючись до висот смирення та мучеництва і Апостол Петро, а за ним і Отець Омелян Ковч, утверджували Церкву як Люди Смирення. *«Блаженні переслідувані за правду, бо їхнє Царство Небесне. Блаженні ви, коли вас будуть зневажати, гонити та виговорювати всяке лихо на вас, обмовляючи мене ради. Радійте й веселіться, бо нагорода ваша велика на небі; так бо переслідували пророків, які були перед вами.»* (Мт 5, 1-12). І знову лист з Майданека *«Я дякую Богові тисячу разів на день, за то, що послав мене сюди. Я більше Його ні про що не прошу. Не переживайте і не тратьте віри у те, що я роблю. Замість того, радійте мною. Моліться за тих, хто створив цей концентраційний табір і цю систему. Вони єдині, хто потребує наших молитов. Нехай Бог змилується над ними»*.

Отож Блаженний Омелян Ковч став для нашої Церкви і Павлом, і Петром, і Воїном, і Схимником. Тож не даремно він є покровителем священства – кожен з пастирів, живучи у світі людей, мусить бути і Петром і Павлом водночас. Це не просто. І у цьому багато печалі справжніх Пастирів. Так, будуючи Церкву, і Павло, і Петро, а, зрештою, і Блаженний Омелян пізнали багато печалі. Бо вслід за самим Спасителем йшли нелегким шляхом Пастирів – *«Елохі елохі лема швактані?... Боже мій, Боже мій! Чому еси покинув мене!»* (Марка, 15,34). Дуже важко бути каменем, на якому будується Церква. Тому маємо розуміти, що і Блаженного Оме-



ляна не раз огортала печаль. А Церква будується щодня й щогодини.

*Своїм діянням він як пастир промовив і до пастирів.*

Але не лише Церква, але й суспільство та держава повинні будуватися на якомусь фундаменті. Звичайно ж, такий фундамент складається перш за все з якихось чеснот та ідеалів. Однак абстрактні ідеали та чесноти мають свої втілення, на які ми орієнтуємося. І тими втіленнями є звичайні люди, які, з огляду на свої діяння, входять у пантеон світових чи національних героїв. Орієнтуючись на них, ми й розбудовуємо свої спільноти, які називаємо державами та світовою спільнотою, яку називаємо людством.

Так годі уявити сучасне людство, яке не засвоїло уроків Чину Матері Терези (*Anjezë Gonxhe Bojaxhiu, 1910-1997*) чи Івана Павла II (*Ioannes Paulus PP. II, Karol Józef Wojtyła, 1920-2005*). Але також Чину Магатми Ганді (*Могандас Карамчанд Ганді, मोहनदास करमचंद गांधी, 1869-1948*) і ще живого Далай-Лами XIV (*Tenzin Gyatso, འཇགས་འཛིན་ལྷ་མཚོ།, 1935*). Але разом з тим людство повинно знати і про Чин Блаженного Омеляна – і цією сьогоднішньою прощеною ми робимо кроки до того, щоб його Чин став набутком світу.

Однак перед тим Чин Омеляна Ковча має стати набутком українців. Ми з величезними труднощами розбудовуємо нашу сучасну українську спільноту. Це всім очевидне. Наше суспільство роздирають конфлікти. Вони мають різну природу. Але результатом є взаємне поборювання та ненависть.



Гадаю, що приклад Омеляна Ковча може показав те, що нас врешті-решт об'єднає. Може ми не на тому будуємо свою українську єдність – це ще один урок Омеляна Ковча.

*Своїм діянням він як українець і християнин промовив і до сьогоднішніх державотворців.*

Переконаний - майбутнє Української держави на шляху, який вказав Воїн та Страстотерпець Омелян Ковч. Маємо поєднувати і відвагу воїнів, борців за Українську Незалежність, і смирення людей, що розуміють печалі роду людського. Напевно невтомність будівничих, смуток мудрих та любов покірних швидше принесуть благодатні плоди на шляху облаштування життя нашої великої української спільноти.

*І тут уроки Чину Блаженного Омеляна Ковча ще перед нами.*

*Своїм діянням він і далі з нами розмовляє.*

*Тому готуймося його не лише слухати, але й чути.*

*Львів, 11 травня 2012*



---

# КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ЕСЕ

---





## ANCILLA THEOLOGIAE?

Проблема стосунку філософії та теології, або по-инакшому – пізнання та Одкровення стояло у центрі уваги цілих епох розвитку людської думки. Сцієнтизоване сьогодення однозначно відсунуло це питання на другий план як майже остаточно вирішене. Для сучасного дослідника воно неначе зняте, затушоване. Хоча він (йдучи за модою) може й завітати до церкви, ба, навіть доволі регулярно її відвідувати. Але вирішення цієї проблеми, яке було здійснене ще десь на світанку Відродження (причому, в принципі воно і досі не змінилося), з відходом Середньовіччя від нас усе далі на даний момент не є аж настільки достатнім, щоб ми могли ним задовольнятися. Епоха Відродження довірилася не *Одкровенню*, як Середньовіччя, а *силі розуму*. Тогочасний гуманіст Аоніо Палеаріо (*Aonio Paleario, 1503-1570*), пише, що лише тепер, після того, як «на багато сторіч наступила тьма у всіх науках», нарешті «людський розум піднісся, душі (на що ми уже не могли і надіятись) ніби прокинулись від довгого сну і ретельною працею та старанністю досягнули успіхів» (1, 398). Однак більшість гуманістів виступала у своїх філіппіках не так проти містичної і майже вигаслої тоді традиції християнства, як проти раціоналізованої схоластики, яка давно відчахнулася від живого дерева Одкровення та Таїнства. І у цьому сенсі навіть Св. Тома (*Tommaso d'Aquino, 1225-1274*) може вважатися провісником того самого Відродження. Бо



ж це власне він так розгорнуто і переконливо саме за допомогою розуму почав оволодівати вченням Христа. У ньому Середньовіччя уже вигасало, а не сягало апогею, як може здаватись. Він здавав розуму одну позицію за одною, чим безпосередньо готував ґрунт для Відродження, суть якого власне й полягає у приході того новітнього *раціо*. Але якраз Відродження заздалегідь заклало основи вирішення проблеми стосунку між знанням і філософією (як одним з його видів) та релігійною практикою Одкровення. Під нею я хотів би розуміти буття «в Бозі», відкривання Бога до людини. Як на мене, то саме вона є свого роду пре-теологією у її первісному, ще не раціоналізованому вигляді. У такому релігійному акті пере-бування-з Богом ми маємо справу з цією пре-теологією як живим спілкуванням з Ним, що передує всім міркуванням на цей предмет. Будь-яке наступне визначення не може бути і уже не є адекватним самому акту Одкровення, а, згідно з визначенням, є лишень його раціоналізованим відображенням, чи навіть радше – відголосом. Таким чином, епоха Відродження, яка з цієї точки зору почалася саме з того, що відійшла від Одкровення та інтронізувала раціо, тягнеться аж до сьогоднішнього дня. Попри всі об'єктивістські декларації і спроби опертися на «зовнішній» щодо людини світ як заміну Бога, вона є епохою по-декартівськи принципово раціоналістичною. Жодної живої людини всередині її універсуму, попри всю неначебно її людяність, немає. Насправді всередині є лише розум, який зовсім не є людиною у цілому, ба навіть не є її якоюсь аж занадто визначальною частиною. І саме цей розум, у своїй іпостасі схеми, а не жива людина, що стоїть перед лицем Одкровення,





ліг у основу ментальності цієї, а також наступних епох європейської цивілізації. Хоча з самого початку він, розум, доволі коректно самодекларувався не як заміна людини як такої, а лише як спосіб розширення її можливостей, як її інструмент. Однак *наділення людини таким інструментом у принципі є свідченням кризи людини як людини*. Невідповідність людини своєму покликанню, яке полягає у стоянні перед Одкровенням, слабкість людини і змусила її звернутися до неначебто «сильного» розуму за підмогою, а точніше – за підтвердженням неважливості чи неможливості Одкровення. І розум дав їй це підтвердження. Більше того – *раціо* не погодився на роль інструмента, а навпаки – *інструменталізував саму людину*. Але людина не може відчувати неприродності такого стану. Цей кризовий спосіб існування людини, яка через раціо стала відірваною від Одкровення, як живого спілкування з тим, що розуму не доступне, не міг її задовольнити. Вона почала шукати шляхи до своїх витоків. Звідси ми й маємо постійні повернення до інтуїтивізму, як способу осягнення знань, що не страждає вадами раціоналізму. Однак і тут людина здобувала (зауважимо про себе) «знання». Тобто поза «знання» як спосіб володіння чимось вона виходити уже не відважувалася. Іншим шляхом був містицизм. На загал містики більш схильні були не так шукати «знання», нехай навіть містичного, скільки безпосереднього спілкування з Сокровенним, як вони Його розуміли. У цьому криється велика правда та пояснення привабливості містицизму як такого, що був і практикою спілкування, а не лише пізнанням, хоча у дечому і він зазнав впливу раціоналізму, а деколи був і його прямим породженням, прихованою реакцією ро-



зуму на свою немічність. Однак для більшості людей залишався єдиний шлях для осягання світу – пізнання його (цього світу), тобто усвідомлення його через дефініції різних наук. І у цілому людству воно неначе вдавалось. Усе було б добре, якби не сама людина, якби не її претензії на те, щоб бути чимось більшим, а не лише інструментом пізнання, а отже – оволодіння світом. Вона, будучи вічно зайнятою своїми особистими проблемами, так і не побачила вирішення останніх на шляху пізнання. Ба, навіть і свята святих пізнання – наука – періодично впадала у кризу, коли людина ставила перед нею запитання, які вона навіть не могла для себе раціонально, тобто розумно сформулювати. Тай дійсно, це були дурні та безглузді, з погляду рацію, запитання: навіщо я? що зі мною буде? що власне є мною? і т.д. Щоб відповісти на них, наука почала вдосконалювати інструменти здобування знань, однак, врешті-решт, неодмінною рисою всіх без виключення інструментів науки виявлялась їх недосконалість. Завжди знаходилося щось, що вони або не розрізняли, або чого вони не сягали. І у решті решт пізнання дійшло до тієї старої як світ істини, що не лише його інструменти, але і воно саме у тих питаннях, які цікавлять людину найдужче, є не-спроможною. Саме тут воно просто не бачить ніякого глузду. Це й стало основою кризи науки і знання як такого. Головний елемент науки – пізнання і продукт останнього – наукове знання усвідомили свою *засадничу недосконалість*. Сьогодні, як мені здається, попри величезний, однак чисто кількісний, механічний поступ, саме у царині знань, науки ми приходимо, можливо у черговий раз, до розуміння нашої історичної ситуації власне як кризової,



виходу з якої ми не матимемо до того часу, доки залишаємося у рамках епохи Відродження, епохи Розуму, доки вона не вигасне до решти чи трансформується у щось інше. І поки цього не сталося, поки ми не перейшли до якогось наступного рівня свого розвитку, ми так і будемо *людьми кризи*, тобто людьми зі сказою, що втратили ту цільність, яка була притаманна не одній попередній епосі, як би тепер на неї не дивилися з висоти наших сучасних «знань», ну от хоча б тому ж самому Середньовіччю. Наш інструмент, а у даному випадку інструментом є саме пізнання, обмежив нас до своїх можливостей. Тим він поневолив нас і зробив нас від себе залежними. Звичайно, причиною такого стану справ є і те, що у пізнанні була велика спокуса, перед якою людина не встояла. А вона полягала в ілюзорній легкості осягнення чи оволодіння чимось через пізнання. Ми самі немало доклалися до того, щоб стати такими бранцями розуму, і через нього оволодіти всім суцим. На разі відмовитися від цього раціоналізму людина, звісно, не може. *Завдяки знанню ми «володіємо» світом.* Це є наш спосіб «володіння» ним через знання. А з іншого боку, *«знане» і складає той світ, у якому ми «володіємо»,* тобто у нашому теперішньому сенсі слова – *«живемо».* Однак ми можемо якимось точніше визначити місце знань, пізнання, рацію навіть у наших теперішніх рамках. Це має допомогти нам у нашому самоусвідомленні як людей. А саме у цьому, як на мене, і полягає суть проблеми відношення філософії як знання Одкровення як релігійного акту.

Для всіх нас тепер очевидно, що доки існуватиме людина, як людина, що послуговується розумом, *людина розумна,* тобто доки триватиме усе та ж епоха



Відродження, вона страждатиме однією і тією ж недугою – постійно намагатиметься охопити розумом усе, що можна довкола неї, тобто усе, що лише можна «пізнати». Та, як ми уже зауважили, інструмент пізнання з самого початку був недосконалим, а тому людина була приречена на поразку. Їй так і не вдавалося охопити «всього» чи пізнати щось цілком вичерпно. Але вона не завжди розуміла причину цих поразок і все вдосконалювала свій інструмент. А відповідь була майже на поверхні й крилася у самому формулюванні запитання: що *може* пізнати людина? Може, є щось, що тим *моженням* не охоплюється. Тобто мова йде про рамки будь-якого «моження» – чи взагалі вони є, а якщо є, то які вони. Людина, що повірила у розум, і не підозрює, що є щось, що аж ніяк не може бути нею охоплене, що буття не лише усього, що її оточує, але і самої людини є набагато ширшим, ніж те, що окреслюється рамками раціонально-схоплюваного, що є «щось» принципово несхопне, яким ніяк оволодіти не можна. Однак для людини розумної все це не має жодного сенсу (причому цілком справедливо – бо не є розумним, тобто вловимим, пізнаваним). Та навіть цілком очевидно наштовхнувшись на цю неможливість, така людина поступає нещиро – або оголошує це несхопне, проте якимось незбагненним чином неусувальне і очевидне для неї «щось», неіснуючим (в чому, як ми потім переконаємось, вона глибоко права, правда, у її невідомому сенсі), або ж відсуває остаточне пізнання цього несхопного «щось» у майбутнє, посилаючись на недосконалість її теперішнього механізму пізнання. У цій ситуації для нас важливо зауважити те, що навіть людину-рацію це несхопне «щось» *сягає*. Причому не



стільки завдяки зусиллям самої людини, чи точніше, не завжди завдяки зусиллям її розуму, але й самочинно. Воно так само звернене до людини, як і людина до нього. І ця принципова зверненість людини у бік цього «щось», очевидно, складає одну з фундаментальних рис людськості як такої. А оскільки так тлумачена людськість, яка є споконвічною, безсумнівно є багатого фундаментальнішою у конституції людини, ніж доволі молодий раціо, то і субординація між ними є відповідною. З якого часу ми є раціональними у строгому сенсі цього слова, і у якій своїй частині – це запитання, без сумніву, відкрите, але те, що ми віддаємося не лише на волю розуму, чи точніше, у остаточному результаті не даємося, і що є якісь царини і у нас самих і довкола нас (якщо так можна висловитися), які йому недоступні, це навряд чи викличе багато заперечень. Однією, і чи не найвизначальнішою, бо найглибше сягаючою суті справи, хоча є й інші, не такі явні, з цих царин є релігійна практика як спілкування з Богом чи Божественним. Це є у решті-решт ніякому розуму до кінця ні до-ступним, а тим більше – під-владним (оскільки взяте усього лиш силою розуму, ним з-дола-не) бути не може.

Хоча і раціональне пізнання Бога чи Божественного має сенс також. Однак у певних рамках. Не може бути допущена ніяка абсолютизація цього пізнання. Надія на абсолютність пізнання вбиває справжню Надію. Наштовхнувшись на свою обмеженість, на свою нездійсненність, саме пізнання стає основою відчаю, зневіри і у решті-решт – безвір'я. Пізнання насправді лише сублімує спілкування з Богом. Часто воно є радше втратою останнього. Ми повинні не просто від-



кинути будь-яке пізнання у тій царині, а усвідомити його місце в ній та наслідки, які з його всюдисушності можуть впливати. Ми повинні ясно усвідомлювати раціоналізованість того, що ми під цим пізнанням розуміємо, а, відповідно, і його певну штучність, схематичність та умовність. Хай священики і далі розказують у міру свого розуміння, що є Бог, доносять людині посполитій, яким він є, однак усі ми не повинні за таким «схопленням у знання» загубити індивідуального контакту з Ним, тобто спілкування з Ним як такого. Пізнаючи (тобто, по суті, перекладаючи на мову рацію), навіть той, хто чогось досяг у цьому спілкуванні, усе ж структурує, раціоналізує свій досвід спілкування, тобто готує до передачі іншому, щоб і той у подальшому ввійшов у контакт з Ним, але уже не через безпосередню любов чи віру, а через знання, яке Ним володіє. Це, звичайно, велика спокуса – отак просто оволодіти навіть Ним. Проте, шлях це безплідний, хоча на побутовому рівні ще не розвінчаний, ба навіть більше – загальноновизнаний. Та задовольнити він може лише дуже невибагливу більшість. Для вдумливої людини сам термін «пізнання» у стосунку до Бога звучить досить проблематично.

Що ж тоді є «знанням»? Як ми уже окреслили, це є форма «володіння чимось». «Володіння» саме по собі взагалі є доволі різноманітним та вишуканим. Свого часу до аналізу «володіння» багато доклався Габріель Марсель (*Gabriel Honoré Marcel, 1889-1973*), зокрема у своїй знаній книзі «Бути і мати» (*Être et avoir, 1918-1933*). Уже у самій назві книги він чітко розмежував два способи стосунку людини до себе і до усього іншого як «бування чимось» та «володіння ним». Для



нього «володіти чимось» означає певним чином ним розпоряджатися, певним чином ним оперувати. Але можуть запитати – чи і «знання» є володінням? Воно ж просто знання про щось, і неначе нічого більше. Однак знання є володінням таємницями знаного, пізнаного, воно закладає те, що той, хто знає, може скористатися цими таємницями, зберігаючи стосовно цього «пізнаного» певну відстороненість, тобто виштовхуючи його у сферу предметного і від мене відчуженого. Тому він не спілкуватиметься з непізнаним предметом до-віряючись йому, як той, хто бере у руки можливо отруйну змію, до-віряючи себе їй, чи ще не знаному йому Ко-мусь, щоб вона перетворилася у патерицю, а, знаючи про її отруйність, притисне її до землі, не до-віриться їй, а намагатиметься маніпулювати нею. Однак, притискаючи змію до землі, він так і не помітить, як власне такий стосунок з нею призведе до того, що «змія сущого» таки його вжалить. Вступаючи у стосунки типу «володіння», людина понижує свої можливості, зводить їх до розпоряджання «чимось», тобто стає рабом своїх «можливостей», «можності» як такої – «природі мого тіла, або ж моїх знарядь, оскільки я трактую їх як щось, чим я володію, притаманне те, що вони обмежують мене через володіння ними» – пише Марсель (2, с. 195). Знання ж не є навіть моїм тілом буквально, а лише знаряддям, яким я володію і з допомогою якого я о-володіваю всім сущим. Такий стосунок «того, хто знає» і «пізнаного ним» не можна назвати спілкуванням, це використання знання для маніпуляції, володіння цим «знанням». Тобто знання, а отже і пізнання, є засобом до «володіння» цією змією, так само, як і рогачка, якою ми її притискаємо до землі. Але Мойсей



(משׁ, Моше, 2-а пол. XIII ст. до н. е.) взяв змію у руку, не опираючись на своє безсумнівне знання про отруйність змій, а до-вірившись Богу. Тобто він поклався не на «володіння» Богом через пізнання, а на віру як до-віру в спілкуванні з Ним. Не скористався знанням, щоб ввійти у маніпулятивні стосунки з Богом. Але, навіть, якщо б ми і відважилися на таке пізнання, як володіння та маніпулювання, то мусимо якось для себе визначити – чим ми будемо о-володівати? Тобто – чи може бути Бог «чимось», предметом серед предметів, оскільки ми хочемо його пізнати? Бо ж, як ми знаємо, усе пізнаване стає для нас предметом пізнання, входить у регіон проблемного і покидає регіон таїнства, як визначив би Марсель. Ця предметність закладена у будь-яке пізнання. Воно передбачає, що є «щось», яке і буде пізнане. Мало того – воно заздалегідь обумовлює, що це «щось» неодмінно «є». Воно просто не може не бути, не підпадати під це «є». «Щось» завжди у нас означає «щось існуюче», «щось суще». Причому в нашому речовому, предметному, маніпулятивному сенсі. Пізнавати ми можемо лише це «існуюче» чи «суще». Таким чином, *пізнання є способом володіння сущим, яке неодмінно «існує»*. Але чи можемо ми обмежувати Бога рамками цього «існуючого», «сущого»? Очевидно, ні. Навіть для того, хто не визнаючи Бога, не може не зберегти своєї людської розімкнутості на несхопне, якої попри всі свої намагання він позбутися не може. Кожен з нас, а тим більше Він, не обмежує себе рамками «сущого», та й не у нашій це волі. Однак і раціональному пізнанню тут передпокладена нездоланна перешкода – Бога (а у чомусь найвизначальнішому і нас самих) дійсно не «існує» у попередньо окресле-





ному предметному сенсі. У цьому є якась гірка правда атеїстів (чи навіть їх заслуга перед людиною!) – він не є «сущим» у традиційному, через сутність мислячому, раціональному сенсі слова. Так само, як не є лише «сущими» і ми. У кожному з нас є якась можливість, яка це «суще» перевершує, розмикає. Однак чому ми сприймаємо себе лишень як «існуючих»? І з якого часу? Коли людина загубила переживання своєї розімкнутості? Як на мене, то це сталося з часу появи формули «*cogito ego sum*», коли «*мислиме*» почало асоціюватися з «*усім існуючим*». І саме у цьому помилка, що деформувала бачення як людини, так і того, що є поза нею – світу і Божественного. Бо це означає «не мисляче не існує», а у подальшому – то і «не мислиме/не пізнаване не існує». Однак істини, що закладені у цій формулі й принципові помилки цієї формули для самих раціоналістів не мають сенсу. Їм ніяк не зрозуміти, що «не-суще», «не-існуюче» для них таке ж актуальне, як і «суще». Ба, навіть більше – воно не страждає недоліками «сущого», як більш до-ступного людині (принаймні на позір), а, отже, і не захищеного від неї.

В раціоналістичній традиції неіснуюче не існує ніяк, воно є порох, «ніщо», нікчемність, а тому саме мовлення про нього не має сенсу. Однак уже навіть негативна теологія давала приклади іншого підходу в цьому питанні. А що говорити про ранніх діалектиків Давньої Греції? Їх вчення трансформувалося наступною грецькою, а у подальшому і європейською, думкою лише як засіб о-смилення діалектичного, але не як *практика перебування у цій точці діалектичної єдності/протиріччя існування та неіснування*. Це якось



дуже боком пройшло попри європейську традицію. Ми головню намагалися вловити, пізнати, о-смыслити і суще і несхопне, хоча по великому рахунку само по собі воно нас не цікавило – ми не прагнули спілкування з ним, перебування у точці діалектичного контакту сущого з несхопним. Ні, ми прагнули у якийсь спосіб (а найпростішим це виглядало – через «знання») о-володіти ним, що взагалі не-можливе, але оволодівали не ним, а лише його відбитком. І до цього часу, і, напевно, принципово назавжди, поки можливе якесь «завжди», тобто поки «часи тривають», ми ніяк не можемо вийти за рамки заздалегідь окресленого нашою мовою вловлення цього ж не-існуючого, не-сущого Ніщо у слова сущої мови, забуваючи, що воно є лише на межі чи за межею цієї мови. Ми усе одно намагаємося через цю мову (бо іншого способу нам не дано) зафіксувати його у слові, а, через традицію, породжену Відродженням, – застосувати для цього саме раціоналізовану мову, яка ще більше звузила ареал природної мови. Причому *все, що було взяте таким раціональним чином у слово, ми почали вважати «існуючим»*. І лише це «існуюче» визнавати для себе актуальним. Коли я кажу «актуальним», то теж мушу мати на увазі – «існуючим» – бо іншого мені не дано ви-словити, інакше ви-словитись, тобто «ви-існуватись/існуватись» я не можу, бо у цій традиції я завжди і лише «існуюсь». Однак раціоналізоване мислення, заперечуючи для себе актуальність цього неначе (хоча насправді дійсно) не-існуючого, тим самим його відкидала, чим позбавила людину покровительства Ніщо. Нею відкидалась длань Сокровенного. На постамент підносилося лише «існуюче». І способом піднесення, о-володіння чи



вловлення цього «існуючого» стало так зване «пізнання». Апотеозом такого спрощеного стосунку людини та універсуму (бо останній насправді є єдністю «існуючого» та «не-існуючого», а не лише «існуючим») стала епоха Просвітництва. Саме тоді з'явилась певна себе ілюзія, що усе «існуюче» у принципі є «пізнаваним», і усе «пізнаване», відповідно, «існує», а поза тим нічого немає. «Немає» тут трактується як «не мається», «не володіється». А це уже філософська максима, що має серйозні наслідки. Суть її у тому, що, *якщо я не володію чимось, то його і не існує, ніяк, не існує, що воно ніяк не актуальне для мене, а, отже, не актуальне взагалі*. Для такого підходу все, що не улягає цій реляції «існуюче-пізнаваного», що не є ні тим, ні іншим (зрештою, це взаємовитікає одне з одного), і взагалі не є ні для-мене, ні мною. А якщо говорити про Бога, то не є переді-мною. Тим людина не лише позбавила себе чогось, що є поза межами «пізнавано-існуючого» ззовні мене, а останньо і поза межами раціонального, але й сама себе позбавила своєї ж доволі істотної частини, бо і у ній самій не усе є «пізнавано-існуючим». З допомогою пізнання та розуму людина зовсім не поширила себе, а також свій універсум в онтологічному сенсі, а, навпаки, – звузила його до рамок «існуючого». Однак вона не була б самою людиною, якщо б внутрішньо не опиралася такому самообкраданню під прикриттям неначебно всюдосяжного пізнання. Та й недостатність, обмеженість такого способу о-своєння себе самого та універсуму, тобто о-володіння і собою, і ним ставала усе очевиднішою. Так, недостатність та спрощеність підходу мала кілька напрямків вирішення (якими б сублімативними вони не були) – або у крайню раціо-



налізацію, що з часом виродилося у техніцизм і його політичного сателіта – тоталітаризм, або ж у напрямку до не-існуючого з неминучими знову ж раціоналізаторськими перегинами у сферу «пі-знаваної» містики. Але паралельно з такими хибними і, як правило, безплідними шляхами весь час велися і пошуки коректні. Зрештою, саме життя людини, яке є постійним вибіганням поза існування, поза свою вловимість (адже нікого з нас лише до вловлюваного, хоч як би ми того прагли, звести не зможемо, бо тоді ми були б не людьми, а речами поміж речей) штовхало нас на шлях істинний.

Але людина залишається значною мірою саме людиною розумною, як би нам це не подобалось, чи навпаки. Вона має свої специфічні способи усвідомлення своєї ситуації. І визначає вона для себе свою ситуацію не завжди розмежовуючи, що нею пізнане, тобто чим вона володіє, а що є її несхопним, тобто буттям. Або у іншому аспекті – не завжди розмежовуючи, що є цариною філософії, як пізнання, нехай найбільш генерованого, узагальненого, а що відноситься до царини релігійного, буттєвого, до життя у «в Бозі», як його найфундаментальніший (хоч комусь здається і не найбільш на щодень насущний) аспект. Чи, якщо коротше, не завжди в остаточному результаті розмежовуючи філософію та релігію. Когось може здивувати таке відсікання релігії від знання чи буття «в Бозі» від філософії. Тут я у чомусь загострюю, але це специфічно моє розуміння як релігії, так і філософії. Я хотів би наголосити саме на тому, що релігія є у першу чергу власне буттям «в Бозі», тоді як філософія, попри всі свої практичні наслідки, є лише похідною від знання



як такого, яке від самого буття уже віддаленіше. Сьогодні, яке погрузло у зарозумілому сцієнтизмі, гадаю, знову потребує нового розмежування «служниці та повелительки». Може, комусь це здасться новим Середньовіччям, але у цьому питанні саме його ми потребуємо. Ми всі виховані на постулаті поступовості розвитку історії, ми переконані у її односторонньому прогресивному розвитку. Однак при цьому ми просто не бачимо, що не усе так просто, що «прогресуючи», ми не лише набуваємо, але й губимо. Так сучасна людина ніяк не може відновити цільності середньовічної людини, яка й полягала у її невідірваності від Сокровенного, у відкритості до Нього, у посвяченні себе Йому, у бутті з Ним. Отож і ще одне (вже вкотре!) розмежування філософії та релігії, попри те, що я усвідомлюю, що ми не можемо цю цілісність чи єдність повернути, докладе щось до тверезішого бачення як людини, так і її місця у світі. А оскільки усе є так, як воно є, то філософія, як знання, що неодмінно супроводжуватиме тепер нас у нашому житті, потребує постійного визначення своєї ролі та місця. Хоча ще раз наголошую, що я не знаю, чи вдасться ще коли-небудь досягнути цільності Середньовіччя у цьому аспекті, однак щось подібне, можливо, не на тому рівні, мало б сенс відновити, щоб, відповідно, відновити і людину. Кризу раціоналізму з його просперизмом, матеріалізмом, механіцизмом у суспільному житті, що призвела як до комунізму, так і до фашизму, тепер мало ким може заперечуватися. І у цьому, попри всі інші, особливо характерними є дослідження Едмунда Гуссерля (*Edmund Husserl, 1859-1938*), в його знаменитій роботі *«Криза європейських наук і трансцендентальна фено-*



менологія» («*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*», 1936) (3). Однак Гуссерль, стоячи перед лицем кризи знання, хотів вдосконалити наш механізм (!) пізнання і таки створити таку феноменологію, яка б дійсно стала майже наукою. Але ж суть кризи не у механізмі, а у втраті людиною її орієнтирів, у втраті нею свого *людського* місця у собі та світі. Причому людина не лише знехтувала тими простими очевидностями, які Гуссерль називає *Urevidenz* і у які людини просто нерелективно вірить як у просто очевидне. Але саме ілюзія володіння всім через пізнання, першоосновою якого, за Гуссерлем, є це *Urevidenz*, розбестило її і звело на манівці. Однак, як ми бачимо – це лише ілюзія володіння. Справжнього о-своєння несхопного чогось, чи радше «ні-чогось», якщо користуватися конвенціональною мовою, володіння не дало. Насправді людина лише втратила свою власну природу і втратила контакт з тим, чим вона у принципі володіти не може, а тому визначає як «не-існуюче». Ба, навіть більше, – втратила навіть Бога, бо навіть і Його вона взялася «пізнавати», тобто потроху приборати до рук. Чим це закінчилося – відомо. Інструментом такого «прибирання до рук» стала новітня філософія і ті форми теології, які ближчі саме до неї, ніж до релігії як буття «в Бозі». При цьому філософія дійсно розкріпостилася, вона уже давно забула, що колись їй чомусь відводилася роль чиєїсь служниці. Хоча і «пані» теж впала у демократичне «хлопоманство» і зійшла до рівня служниці, поблажливо забуваючи, що релігійне таїнство насправді не є ніяким пізнанням у раціональному сенсі слова, а мольбою, надією і бла-



женством спілкування з Ним. Власне акцент живого спілкування якось усе більше губиться. І лише Реформація робить відчайдушну спробу повернутися до старого. Однак теж почасти піддається спокусі пізнання. Навіть негативна теологія, заперечуючи можливість окреслення атрибутів Бога, була усе ж пізнанням, і часто аж ніяк не практикою «буття у Ньому». У цьому сенсі будь-яка такого роду позитивно чи негативно пізнаюча теологія насправді є галуззю знання чи пізнання, всього лиш якоюсь «-логією», «софі-логією» чи філософією, що намагається *пізнати Бога*. При цьому вона повністю забувала, що *кожне пізнання Бога у строгому сенсі його схоплення у знання не має і не може мати ніякого сенсу*. Тому така «тео-логія» від власне «буття у Ньому» доволі далека. І тому ж ми можемо говорити, що частина людей вірних, уже не кажучи про тео-логів, заражена раціоналізмом і, по суті, є філософами/софі-логами, а не вірними, у властивому сенсі слова, яке ближче окреслилося б словом «тео-філ».

Але у чому тоді роль філософії? Ну нехай вона не є таким уже й досконалим способом орієнтації людини у світі та о-своєння самої себе, однак щось таки виправдовує її існування та постійне повернення людини до неї, якщо людина до неї таки повертається і повертається. Попри те, що людина-рацію орієнтована на неї, як на знання, у філософії є щось, що притягує людину. Гадаю, це те, що філософське знання стоїть на порозі не-схопного, хоч деколи і не визнає наявності останнього. Займаючись питанням онтології, вона *contra spem spero* намагається його вловити. І тут немає нічого дивного. Однак, як на мене, то її роль полягає



не у тому, щоб вловити принципово несхопне, а щоб залишати місце на нього, непрямо на нього вказуючи. Тобто її роль полягає у збереженні певної дискретності щодо нього, у стоянні на його порозі та демонстрації нездоланності для раціо цього порогу. *Вона повинна дискретно залишати місце на з-бування людини як людини у всіх її аспектах і на життя людини «в світі» суцього, на її «буття у Бозі» чи на порозі Ніщо.* Вона не повинна відбирати у людини права на спілкування з не-схопним, не оголошувати його поза законом. А таке спілкування у якійсь своїй частині є саме тим, що ми називаємо релігійною практикою, причащанням до тайнств чи розверзненням безодні Ніщо. Філософія повинна шанобливо утримуватися від суджень про несхопне не-існуюче, про найсокровенніші нурти людини та Сокровенного, даючи, відповідно, місце і собі і Йому, якщо взагалі можна говорити про яке-небудь місце поза межами пізнавано-існуючого. Тобто філософія не повинна дефінувати чи як-небудь називати Бога. Її роль у шанобливому *умовчуванні* (а не замовчуванні чи запереченні, яке теж є, зрештою, називанням з протилежним знаком). Філософія повинна бути усвідомленням неможливості діалогу з Ним у рамках знання та розуму. Це зовсім не понижує її ролі, а просто ставить її на своє властиве місце, від чого вона лише виграє, бо виключає можливість попадання у дійсно безглузді з точки зору розуму, нерациональні ситуації, які розумом дійсно не досягнути. Причиною нерозв'язності її проблем є те, що вона береться раціонально охопити, оволодіти позараціональним, тобто вловити не-існуюче, схопити те, що саме одразу визнає не-існуючим, а тому і не-схопним. Тому *не є мож-*





ливими ніякі раціональні докази існування Бога. Бог дійсно не існує у її сенсі. А тому філософії радше слід не висловлюватись, не дефінувати те, що принципово недифінітивне, таке, що дефініції не підлягає. Засіб філософії – дефініція – тут безсилий. А тому утримання від дефініції є єдино гідним способом виходу з цієї ситуації.

Але своєю чергою теологія теж повинна усвідомити своє місце і позбутися надмірного раціоналізування, яке насправді є однією з форм її секуляризації. Звичайно, у наш час раціоналізм є певною спокусою, бо сучасне суспільство розуміє майже виключно мову рацію, і у цьому сенсі воно дуже секуляризоване, отож такого роду «осучаснення» неначебто дає й релігії певні надії. Однак за той успіх, який може впливати з «розумності» теологічних пояснень, ми повинні платити чималу і далеко не співрозмірну плату, якщо взагалі у цих питаннях можна було б говорити про яку-небудь плату – проблеми ж бо принципіві. Таке «осучаснення» насправді опускає теологію до рівня «сущого», а отже, по суті, зводить її до філософії. Така раціоналізація опускає, чи краще було б сказати – обмежує, теологію до знання і робить її *тео-логією*. І тоді між *тео-логією* та безпосередньою релігійною практикою буття «в Бозі» з'являється небезпечний розрив, який може перетворити її у просто безплідні розумування, які не підкріплені ніяким (в даному разі – релігійним) досвідом чи підґрунтям. Отже, теологія має два аспекти – вона мусить опиратися на безпосереднє буття «в Бозі» і як таке життя «в Ньому» є автентичним *тео-логізуванням* (якщо абстрагуватися від грецького розуміння *логосу*), але для людини конвенціональної



теологія є ще і «логією», тобто знанням, дефінуванням і називанням. Називанням Його. Але таке називання є великим ризиком. Воно можливе, чи точніше о-правдане, об-істинене, освічене істиною Бога лише тоді, коли має підставу в Ньому Самому. І саме у цьому і полягає принципова різниця між філософією та теологією. *Справою теології є підтримання зв'язку між філософією, як існуванням у суцюзому, пізнаванням суцюзого світу, та буттям «в Бозі».* Теологія повинна утримувати філософію від безвідповідальних, бо дійсно без-відповідальних суджень, які просто провалюються у нікчемність чи колюють по безплідних регіонах суцюзого, і разом *через називання ризикувати вказувати на Бога.* Таке вказування не є спекулятивним, бо у принципі повинно бути від-повідальним. Тобто Він повинен відповісти на мій запит. І таким чином кожне слово правдивого теолога стає відповідальним. Отримавши відповідь на свій запит, теолог може цілком відповідально доносити її нам. І лише таке вказування/називання може бути істинним, бо має підставу у безпосередньому бутті «в Сокровенному». Однак таке спілкування теолога з Богом не може бути верифіковане, тобто не може бути перевірене засобами пізнання, щоб потім підтверджуватися кожної наступної миті. І у цьому є один бік ризику – це ризик щодо суцюзого. Суцще (а у ньому і знання) не може ніяк ні підтвердити, ні спростувати ви-словленого теологом. Він повинен сам відповідати за сказане ним і за наслідки цього ви-словленого ним у світі суцюзого. Інший аспект ризику полягає у тому, що і у спілкуванні з Ніщо теолог теж повинен віддатися Йому повністю, щоб бути до Нього допущеним, тобто повинен по-вірити, віддатися на Його



волю. А відповідно, спалити мости поза собою, бо у подальшому він уже не зможе вдатися до яких-небудь людських засобів з світу сущого. Як «по-кликаний», такий теолог повинен йти за своїм призначенням – і тут ми наштовхуємося уже не на теолога, а на *пророка*. Власне його ми й описуємо. Опорою такого теолога-практика може бути лише віра, «*sola fide*» – згідно з відомою максимою Лютера. І саме у цій вірі, акті релігійного спілкування людина ризикує, по-справжньому ризикує вказувати/називати Бога. Тим самим вона ризикує до-віритися Йому, покласти на Нього, по-вірити у Нього – що і є таїнством прилучення до Сокровенного, яке помилково називають «теологічним пізнанням». Лише таке «пізнання», якщо його взагалі можна називати пізнанням у сенсі раціо, має справжню основу і дійсно є ви-правданим, тобто відповідає правді, істині, які у такому випадку не мають нічого спільного з тим самим раціо. Однак дійшовши у нашому короткому дослідженні теологічного пізнання до слова «пророк», ми можемо цілком закономірно запитати – як же тоді називати таке вказування/називання? Як на мене, то ми підійшли тут до іншого ключового поняття – поняття «Одкровення». *Одкровення є актом розкривання Сокровенного до людини, яка пере-казуючи від-крите стає пророком*. Однак від-критися може лише попередньо со-крите. Що є цим со-критим? Ним є те, що я ви-правдовую, на що вказую (від – казати), що через Одкровення роблю істинним, тобто – правда, істина. Лише таке від-криване со-крите і є істиною у справжньому сенсі цього слова. Але *така істина не є уже пізнаваною істиною, а є істиною від-криваною (якщо дивитися з боку людини) чи дарованою (якщо*



*дивитися з боку Бога*). Тобто це уже є не філософське знання, як знання взятє, а істина Одкровення, яка мені від-крилася, дарувалася. Причому тут слід ще раз наголосити, що істину Одкровення не слід сплутувати з тео-логічним знанням, яке є всього лиш знанням, тобто повністю перебуває у царині пізнавально-суцього.

Однак щоб людині щось відкрилося навіть у її релігійному запитуванні, вона повинна принаймні запитувати, звертатися. Тобто людина повинна бути запитуючою, щоб їй від-крилося со-крите. Ця налаштованість на Сокровенне сама по собі є актом релігійного перед-чуття, навіть, якщо не конче вірний свідомо спрямований до Бога. Це може бути налаштованість просто на со-крите як таке. І водночас, враховуючи відому герменевтичну філософську традицію (особливо у Мартіна Гайдеггера (*Martin Heidegger, 1889-1976*) у його «*Holzwege*», (1935-1946) (4), воно, це перед-чуття знаходить свій розв'язок у *філософському поетизуванні*. Бо со-крите не лише відкривається людині, але й *називається* цією людиною. Способом реалізації відкритості, переводу Ніщо, що від-крилося у реєстр реального, суцього і пізнаваного є називання. *Називання фіксує, за-тримує від-крите*. Таке у-тримування Сокровенного Ніщо здійснюється у слові, називанні, мовленні. Хоча людина називає лише дещицю з цього Сокровенного і ніколи не зможе претендувати на всеохопність в-ловлення останнього. Бо і вловити, врешті, може лише те, що з цього Ніщо попередньо було актуалізовано у вигляді суцього. Сама «що-гість» появляється лише після її ви-говорення у суще.

Ми уже зауважували, що у такому поетизуванні людина знаходить ви-правдання свого вказування/на-



зивання. Однак таке називання має ще й зворотний бік. Називаючи, людина стає відповідальною за «істинність» чи «ви-правданість» сказаного нею. Тобто такий поетизуючий є особисто відповідальним за назване ним. У філософії чи науці взагалі такий стосунок дослідника та відкритого ним знання неможливий. Натомість у поетизуванні чи теологізуванні він є глибоко особистим, а- чи до-раціональним. А у випадку Божого Одкровення – таємничим (від слова «таїнство») способом о-своєння як Сокровенного, так і себе у Ньому та світі. У науці чи філософії я не відповідаю за істинність відкритого, стверджуваного мною своїм єством, самою серцевиною свого буття, собою не як предметом чи тілом, а як самою своєю самістю. Натомість у випадку Божого Одкровення від того, істинним чи ні є моє вказування/називання, залежить і те, чи є істинним та ви-правданим моє життя, чи є воно у дійсній відкритості до цього Сокритого Істинного. Тобто від цього залежить, чи я *з-дійсною своєю буття*, як заглядання у со-крите, і чи є я тим самим *спів-творцем світу*, чи мені дійсно дароване щастя спілкування з тим, що називають Богом, а отже, чи даний мені доступ до Нього, а у подальшому – чи дароване мені *Спасіння*. Таке вказування/називання наповнює мене самого. У цьому поетизуванні людина завжди ризикує, ризикує оступитися. Але водночас, лише завдяки йому вона може плекати надію. І взагалі надія є великим даром, що є у виключній компетенції поетизування. Лише у цьому стосунку з со-критим і може з'явитися надія на те, що воно мені відкривається. Без нього ніякої надії бути не може, якщо під нею розуміти її чисто християнське розуміння як *надії на Спасіння чи до-ступлення*



до Бога і, відповідно, остаточне розв'язання своєї екзистенціальної ситуації. В інертному світі сущого панує детермінізм, а отже жодної мови про надію на це остаточне розв'язання і бути не може. Справжня надія не є просто передбачуваним прогнозом. Вона заглядає за межі передбачуваного сущого і тому можлива лише у поетизуванні. Поетизування дає шанс. Хоча не кожен цієї надії сподобився.

Таким чином доволі чітко розмежовуються царини філософії та філософуючої тео-логії з одного боку і релігійного називання чи власне практики релігійного за-питування і Одкровення. У питанні доступу до Божественного, окреслення Божественної Сутности філософія не може брати на себе ризику відповідальності за називання такого роду. Це не царина філософії. *Філософія оперує уже названим, уже існуючим, відкритим для людини*, оскільки вона працює у мові, яка уже кимсь первинно сказана, ви-словлена, випоетизувана. Філософія може йти лише до якоїсь межі, за якою шлях губиться у позамовному, не-названому, тобто со-критому. Оперування цим сокритим, чи навіть апелювання до нього, посилення на щось конкретне у ньому з боку світу/мови-вже-сказаного, а, отже, сущого не має ніякого сенсу і не можливе. Це со-крите не о-мовлене, а тому не лише не існує, але і є поза засягом філософії. Філософії ж залишається лише шанобливо зупинитися на порозі цього сокритого в очікуванні, що хтось інший відважиться витягнути звідти у суше, тобто назване, випоетизує з со-критого певне «щось» для її філософського опрацювання. Тобто вона працює після того, як було випоетизуване, назване «щось», яке з того моменту власне і стає для неї «чимось», тобто



сущим. Великий такт філо-софії, любо-мудрія є у тому, щоб не спекулювати за межами цього «сущого». Однак це не означає, що вона ніяк не може виявити свого своєрідного відношення до того принципово недосяжного їй регіону. Обходячи мовчанням цю сферу (через неомовленість цієї сфери, неможливість дійсно що-небудь про неї сутнісно стверджувати), філософія тим самим своєрідним чином повинна виявити її, звертати на неї увагу людини. Мало того – умовчуючи, філософія виявляє свою шану не-омовленому, тобто робить перший перед-релігійний крок, по суті, перед-чуває. Без такої поваги/умовчування-перед-таємницею правдивого поетизування теж не буває. Тому філософія має і таку передпоетизуючу функцію. Вона не лише у подальшому о-смислює сказане чи о-мовлене, але своїм шанобливим умовчуванням передує і готує релігійний акт спілкування з не-омовленим Сокровенним. Філософія у такому разі є не лише служкою Одкровення як актуального спілкування з Богом, але і певного роду передумовою, першим кроком до нього. Звичайно, це не обов'язково академічна філософія. Філософія умовчування може практикуватися найпосполітійшою людиною. Це, властиво, стриманість, теж певного роду *epoche* (εποχή – утримання від судження, але уже не про якусь реалію поза феноменами, як у Гуссерля, а про позасвітове Гайдеггера, про Сокровенне). Така філософія є очікуванням на відкритість, на те, що відкриється со-крита істина і у результаті й людина буде ви-правдана. Культура цього умовчування, можливо, і є справжньою філософією. І у цьому сенсі вона дійсно є пре-поетизуванням, перед-релігійним актом, пре-теологією. Натомість уже після акту Одкровення, після



того, як «щось» ви-говорилось у світ, ми отримуємо иншу філо-софію, любо-мудріє, яке опрацьовує це ви-мовлене, витягнуте у світ, намагається його систематизувати та о-смыслювати. Така філо-софія, у тій частині, у якій вона о-смыслює релігійний акт спілкування з Богом, є тео-логією. І це дійсно є «знання» про Бога. Але ми повинні усвідомлювати *недосконалість будь-якого знання як такого*. Ми повинні здавати собі справу з того, що це лише блідий відбиток того, що переживалося, чого зазнавалося в акті релігійного спілкування і що це ще далеко не все, що можна сказати у цій царині. Ми повинні усвідомлювати, що взагалі повністю, до решти ви-словити все у цій царині в принципі неможливо (зрештою так само, як і у інших ще не о-мовлених царинах). Однак і така, уже би я сказав, – філософія ви-мовленого і тео-логія ви-мовленого існує й, очевидно, має сенс, бо сучасна людина, людина Відродження (чи надвечір'я Відродження) цього потребує. Якоюсь мірою вона теж є шляхом до со-критого. Але ми не повинні забувати, що не завжди було так. Оскільки раціо ще такий юний, не завжди людина так сильно залежала лише від нього. Розум, пізнання мають свою гідну уваги історію. Проте, були періоди, коли людина покладалася не лише на них. Однак відколи вони запанували, важливим стало не вказувати иншим на Божу Істину, а саме сягнути неї, о-володіти нею. Але ж для Спасіння важливо радше сподобитися Одкровення і надії, а не зосереджувати себе лише на вловленні, о-володінні та передачі змісту. Завдання інформування, передачі чи о-мовлення людина може ставити собі лише після самого акту вибігання за межі сущого світу/мови. Натомість саме мовлення відбувається безконтрольно чи майже безконтрольно. А тому





лише у подальшому для свідка чи учасника містерії стає важливим максимально точно зафіксувати у суще слово ви-мовлене ним з со-критого. Тобто лише опісля для нього важливо стати якомога чеснішим свідком і не вдаватися до наступних мудрувань, на які неминуче накладуться всі світові, сутнісні, культурні нашарування, носієм яких є цей свідок як людина суцця у світі. Лише після самої містерії, у цей перший момент *опісля* стає важливо зафіксувати у ви-мовленому від-криті. А уже у подальшому можна філо-софувати та тео-логізувати на уже явному, суццю матеріалі о-мовленого чи ви-мовленого у світ суцього. Таким чином, у відкритості до Ніщо людина є *пророком*, а у замкнутості філо-софування чи тео-логізування вона у кращому випадку є *свідком*, який відає, уже знає.

Приблизно так я бачу стосунки філософії та правдивої теології/теофілії. І виходячи власне з них, з їх сутнісної відмінності, ми і повинні робити свої філософські побудови, не претендуючи ні на яку їх виключність, остаточність чи всемогутність. Смиренно віддаючи шану со-критому і Сокровенному, ми повинні філософувати чи софі-логізувати, здаючи собі справу з тих обмежень, які на це -логізування накладає сама сутність знання як володіння.

1. *Paleario A. Opera. – Amsterdam, 1696.*

2. *Марсель Г. Бути і мати. – Харків, 1998.*

3. *Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение у феноменологическую философию. // Вопросы философии. – М., 1992, №7.*

4. *Хайдеггер М., Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.*

Львів, 1992



## ДАР ЖИТТЯ

Доволі часто у найрізноманітніших формах доводиться зустрічатися з майже повним нерозумінням вартості та унікальності життя кожної конкретної людини. Причому у щораз драстичніших та витонченіших формах. У символічній (художні фільми) чи у репортажній формі (у вигляді новин) – на екранах телебачення – упродовж денного телефіру показують, як вбивають і вбивають тисячі людей. Так людство неначе готується до якогось небаченого катаклізму, який може затьмарити і червоні та коричневі концтабори, і Гіросіму (広島市) та Нагасакі (長崎), та вже на диво призабуті кампучійські гіперкомуністичні експерименти над людиною. Людину неначе вперто привчають бачити смерть на екрані, постійно мати її перед очима, – чи то передивляючись черговий бойовик, чи переглядаючи при вечері останні новини з численних побоїщ, які вже заповнили не лише віддалені й неначебто не цивілізовані куточки землі, але й саму Європу. Таке привчання до смерті робить її буденною. Людська психіка має ту властивість, що вона може адаптуватися до дуже багатьох навіть найжахливіших речей. Для того, щоб вижити за будь-яких обставин, людина потребувала такої адаптації. Однак у зв'язку з розвитком сучасної техніки, сучасних засобів масового знищення, сучасних засобів масової комунікації, мас-медіа та перверсій людського розуму така адаптація може виродитися як у злякисне пристосуванство, що діятиме на шкоду людині та людству в цілому, так і у пароксизм «ствер-



дження-у-знищенні» чи хворобливу тягу до смерті. Поставлена перед фактом повсякденності смерті, ба, навіть її банальності, людина не зауважує, як перестася цінувати саме життя. Людину здавна переслідують запитання – навіщо воно, це життя, яким воно повинно бути і чому. Загальною думкою нащодень стало, що, як мінімум, життя повинно бути «щасливим». До того її привчає перманентне нарощення матеріальних благ та задоволень, яке подається як єдина мета, до якої повинна прагнути людина. Однак, чому саме щасливим (особливо у матеріальному сенсі), і що є щастя – належної відповіді людина, попри те, що вона шукає її тисячі літ, не знайшла. Найпростіша з них окреслить це щасливе життя як безтурботність чи якийсь черговий гедонізм. Причому саме найпримітивніші форми гедонізму починають усе більше і більше домінувати у громадській думці. А мас-медіа, спрощуючи їх до легко засвоюваних форм комерційних реклам, доводять примітив до абсолюту і тим усе більше додають йому сили. Отже, у відповідності з такими масово насаджуваними поглядами, життя має сенс, коли воно відповідає розрекламованому стандарту щасливого, здорового життя мешканців рекламних кліпів. Інколи цей гедонізм набирає навіть своїх збоченських форм, що й проявилось у недавньому обговоренні *евтаназії* (від грецького *ευθανασία* – добра смерть) – умиртвлення безнадійно хворих за їхньою згодою та неначебно з причини безсенсовності їх подальшого життя (яке у такому випадку окреслюється як *існування*) та з причини співчуття до такої людини. Мало того, останнім часом робляться спроби навіть усунути від прийняття рішення у такій важливій справі навіть самого пацієнта, що технічно зрозуміле. Є спроби погоджувати це



рішення лише з рідними хворого, ба, навіть лікарями. Свого часу термін *ευθανασία* застосовувався «лікарями» Третього Райху щодо знищуваних ними душевно хворих, недорозвиннутих дітей, калік, а часто і в'язнів концентраційних таборів. Інші режими нашої «технізованої» епохи не потребували навіть цього «теоретичного обґрунтування».

Іншою формою маніпулювання життям людини стали наукові дослідження зі створення людських життів. На даному етапі розвитку генної інженерії людство впритул підійшло і до можливості створення людиноподібних *Големів* (גולם) чи, може, таки насправді людей. Штучне запліднення, пересадження зародка, запліднення у лабораторії, дородова діагностика з відповідними вибірковими абортами, генетичний відбір, генна інженерія (зчеплення генів, ДНК-рекомбінація) не лише дало багатьом з нас надію на народження дитини, але і на вибір, якщо так можна виразитися, у даному випадку, «параметрів» дитини, вибраковуючи непридатний «матеріал». Сама термінологія, якою послуговуються у такому випадку, свідчить про техногенність підходів до вирішення цих проблем. Метафізичні та етичні наслідки цього людство просто не у стані передбачити. Поява полчищ гомункулусів, можливих покручів людини та тварин або ж взагалі небачених істот, страховиськ може не лише змінити світ, життя на суцільній землі, але й поставити людину в іншу позицію як щодо цього світу, так і щодо Бога. Замах робиться не лише на конкретну людину, чоловіка чи жінку, яким змінюють їх генетичний код, а і на усе їхнє потомство, яке ще не народжене, але у життя якого вже внесені, попри їх волю (бо ж їх «ще немає») незворотні зміни. Причому ніхто не гарантує, що ці зміни є на добре, і



що вони не ведуть до поколінь страховиськ та покручів. Та й хто здійснюватиме контроль за цими змінами? Однак водночас гордия людського знання, яке попри усе не осуджується Церквою, робить замах і на самого Творця. Карен Лебак (*Karen Lebak*) пише про «гру в Господа» (1. 175), яка полягає у тому, що «люди поширюють людські знання і владу над природою у до цього невідомих їм регіонах». Але разом він і попереджує, що «Може статися так, що територія, куди ми прагнемо проникнути, не лише не досліджена, але і недоступна. Таким чином, заборона породжена або можливими наслідками, або самою природою знання. Тривожні сумніви, що виникають у зв'язку з цим, фокусуються на тому переконанні, що є речі, які не слід навіть намагатися пізнати (і, можливо, ми будемо покарані за саму таку спробу)» (1. 175).

Людина настільки звикла до думки, що життя – це якщо не повальне задоволення, то принаймні безтурботність чи безпроблемність у її суцюзі (читай – тілесному) житті, що коли вона стикається власне з життям у всій його драстичності, то виявившись не готовою до цієї зустрічі, вона не лише сама *не бачить сенсу жити* таким не дуже приємним, з її погляду, життям до кінця, але й іншому не дає цього первинно, даного йому від народження, шансу. Для такої людини не має жодного сенсу і виглядає безглуздя продовження цього життя у муках. А воно часто саме таким і є. Складне, часом непривітне, у незгодах, а у решті-решт і в очікуванні смерті як у одному з своїх аспектів. І не кожному вистачає сил протистояти цьому життю як місцю і радощів, і горя, і смерті – тобто життю у всій його повноті. А ще важче не протистояти життю, а приймати його. Людина часто не готова приймати життя як те,



що власне і робить з неї людину. Вона не готова до тієї думки, що *саме таке життя і саме життя є власне людським у ній як людині*. При цьому під життям я розумію життя-людини-ось-тут-на-землі. Однак, попри всю складність і прикрість життя, ми не повинні забувати, що водночас воно, це життя-людини-ось-тут-на-землі, є й *надією* людини, якщо буде прийняте нею як таке, як воно є, і буде гідно нею прожите. Людина не має права зрезигнувати з нього, нехтувати ним, а тим більше виправдовувати це нехтування якимось надміром у цьому житті горя та незгод, бо саме життя є передумовою надії для людини на якесь покращення у її земному житті, а у метафізичному сенсі надією на Спасіння. *Без цього місця турбот та страждань і ця надія була б неможливою*. Відмовляючи людині у її праві й можливості перебувати на цій «проклятій землі» (1М, 3:17), де Адамові було суджено: «В тяжкому труді живитимешся з неї по всі дні життя твого. Терня і будяки буде вона тобі родити, і їстимеш польові рослини. У поті лиця твого їстимеш хліб твій, доки не вернешся у землю, що з неї тебе взято; бо ти є порох і вернешся у порох» (1М, 3:17-19). Класичним прикладом невинних людських страждань часто вважають страждання праведного і абсолютно невинного пророка *Іова* (יִזְבַּחַ) про які говориться у «*Книзі Іова*». Так, і невинні страждають у цьому суцюзному світі, однак спеціаліст з християнської етики К. Лебак запитусе про адекватність сприйняття цих страждань людиною: «адекватність людських парадигм. Притча заставляє нас задуматися над шляхами людського мислення, перевірити адекватність нашої логіки і нашу здатність мислити. Вона вчить нас задавати інші запитання!» (1, 177). Зіштовхнувшись з нічим не спровокованими



стражданнями, Іов, як просто людина, запитує Бога – «За що?» Після чого ведуться довгі суперечки стосовно того, винен чи ні був Іов, щоб заслужити такі страждання. При цьому негласно закладена передумова, що «винні» заслуговують страждань, а «невинні» не заслуговують. А, отже, повинні отримувати на цій землі лишень задоволення. Але Господь дає відповідь, яка перемикає регістр людського мислення і переводить його на інший, вищий рівень: «Де був еси, як я закладав землю? Скажи, як маєш розум. Хто визначив їй міру, – може знаєш? Чи відкрилися тобі ворота смерті? Чи бачив еси брами смертельної тіні?» (Іов, 38. 4, 5, 17). І далі – «Чи хочеш справді скасувати моє право? Чи хочеш мене осудити, щоб виправдатися самому?» (Іов, 40. 8). Тим самим Бог відстоює *своє право «бути поза будь-якими категоріями... Іов, будучи ні у чому не винним, таки задавав неправильне запитання! У межах людського сприйняття, у рамках відстоюваної ним... парадигми Іов правий. Але неправильно є сама парадигма! Людські категорії занадто обмежені, щоб спробувати охопити всю реальність»* (1, 178).

Однак шлях до Спасіння пролягає саме через цю «прокляту землю», саме вона є передумовою надії, і надії на краще життя тут, на землі, краще у сенсі самовдосконалення людини, і передумови до Спасіння *метафізичного* (грекою – *та мета та φυσικά*), яке долає те, що називається *фυσικά*, стає понад – *мета* – нею. Тому й неприйнятною є будь-яка апологія суїциду як резигнація з завдання здійснити це покликання, чи, тим більше, апологія евтаназії. Хоча, ясна річ, ніхто не забирає у людини право на її особисте рішення. Кожен у цьому житті вільний розпорядитися дарованим йому життям на свій розсуд. Людина тому і людина,



що є вільною принаймні у цьому питанні. Однак за всі свої вчинки вона відповідатиме теж сама і особисто. Так само, як і сама шукатиме відповіді на запитання, який сенс цього дарованого їй життя. Але вже навіть у самому нашому запитуванні про це криється певна лукавість і двозначність. Коли ми говоримо, що вона повинна «відповідати сама», то тим заздалегідь закладаємо дві передумови, про які прямо не говоримо – власне себе, як того, перед ким ми відповідальні за своє життя і ще когось, перед ким теж за нього відповідаємо. Якщо мати на увазі себе, то тут неначе усе зрозуміло. Я живу цим життям. Це моє життя. Відповідати за нього я можу, якщо ввести часовий фактор, умовно «до» і «після» смерті. Відповідати за життя ще за життя – це відповідати за те, чи воно є належним, і відповідати за його збереження перед лицем тих завдань, які я маю сповнити тут, на землі. Однак, якщо я відважусь його позбутись, то перед ким я тоді відповідатиму? Відповідати за своє життя після своєї смерті я можу лише за умови, що заздалегідь закладу, що у якійсь формі після неї, цієї смерті, я існуватиму. Тобто заздалегідь закладається моє існування і після смерті. І тоді самогубство вже неначе і не є таким уже й остаточним – бо ж я все-таки якось там збережуся. Радше навіть певним *лукавством*. Хоча страх перед цим невідомим у мене залишається, і цей страх перед смертю і є формою, яка заставляє серйозно та відповідально відноситися до неї. Але перед ким я відповідальний за це життя, окрім себе? Очевидно, перед своїми рідними та близькими. Але це все стосується мого шляху на землі. Відносини з ними складають мій життєвий шлях і мої заслуги перед ними. Натомість перед ким я відповідатиму за своє життя у сенсі метафізичному?





Ні для кого з нас не є таємницею, що ним може бути лише Той, хто подарував нам це життя. І я маю на увазі не наших батьків. Ще перед ними зробив це життя можливим, дарував нам можливість існування через сотворений світ і дароване буття певний Хтось, *перед яким ми за нього відповідаємо*. Саме він зробив так, що народившись, я не лише ношу в собі цей світ, але разом з Ним, його Творцем, розбудовую цей світ, чи, якщо бути точнішим, Він через мене його розбудовує. *Я є не лише елементом творіння, але і засобом творіння у Його руках*. І це при тому, що як людина я зберігаю свою свободу волі. *У своєму житті я не лише відповідаю за самого себе як за часточку світу і самотнє людське життя, а і за те, щоб цей світ був, існував і розростався*. Яким чином я є носієм світу? Та передусім через мову, яка є і «домом буття» (тобто власне мене), а водночас і світом як тією оселею, у якій я живу. *Я не стільки описую нею цей світ, скільки власне ношу його у формі мови*. Але з іншого боку, я й розбудовую через неї цей світ, доточуючи, через прорив у Ніщо і його наступне о-мовлення, до цього мови/світу все нові й нові регіони (2, 3). Таким чином, через людину як мову здійснюється не лише світопідтримча функція мови, але і її креативна функція. Живучи у мові/світі – людина підтримує цей світ. *Просто живучи, у-живаючи його, вона є абсолютно необхідним партнером Творця у його постійному творенні світу*. Таким чином, життя людини є необхідною передумовою та підвалиною світу. Без неї світ не лише не мав би сенсу, але і у специфічному людському сенсі не існував. Але водночас через людину о-мовлюється і нове у ньому, воно з не-о-мовленого-Ніщо через медитативний прорив людини о-мовлюється у суцільний світ, щоб стати мовою/



світом. Це нове у мові/світі осідає у ньому через промовлення, мовлення до людини не-о-мовленого-Ніщо, коли воно до людини розкривається. Отже, промовляти Ніщо може лише до людини, як людини, що живе-в-світі. Життя людини, таким чином, неначе складається з двох основних нуртів – *існування у суцому/мові та буванні-до-Ніщо, тобто бутті*. Таким чином життя людини постає у своїй двоякості. Людина існує у своєму суцому і буває у своєму бутті. Це почасти призводить і до розірваності людини, до її незгоди з самою собою. Але саме у цій розірваності й незгоді з самою собою людина є людиною. Саме такою їй і слід, очевидно, бути. Якщо б вона була лише буттям, вона позбавилась би своєї суцості і стала богоподібною, а ставши лише існуванням, вона б стала річчю між речей у царстві повної несвободи. Таким чином той дар, за який ми відповідальні і перед собою, і перед Ним, є двояким, і визначається це людське життя як *буття/існування*. Власне ця двоякість і є підставою неправильного трактування. Особливо, коли людина, не розуміючи своєї двоякості та розколотості, прагне єдності, відкидаючи, принаймні у голові, одну з сторін своєї двоякості. Відкинувши суще – вона опиняється у порожнечі, а відкинувши буття – розпластується під тягарем суцого. Обтяженість людини існуванням чи життям сущим спокушає її від цього неначебто безперспективного та марного суцого життя позбавитись. Але навіть неначе обмежившись до суцого, погодившись лише на нього, людина не може реально розв'язати своєї двоякості. Усе одно мається на увазі, що для людини залишається ще й друга частина цього дару – власне буття. При цьому весь час упускається той момент, що дар є даром у його двоякості, у його бутті/



існуванні. Остаточню розв'язати цю двоякість людина може лише через смерть, свою особисту смерть. Під нею розуміється припинення її суцього існування. Однак як дійти до цієї розв'язки? Оминутися ці ворота ніхто з нас не у силі, але яким має бути наш шлях до них? Просто позбавити себе життя? Може, дійсно, чим швидше ми це питання розв'яжемо, тим швидше позбавимось цієї осоружної двоякості? Існує і така думка. Однак чи не є вона простою спокусою, випробуванням людини чи результатом нерозуміння нею своєї ролі у світі та своїх стосунків з Ним? Живучи, людина перебуває у *просвіті* чи у *світлі можливого прояснення до Ніщо*. Завіса між людиною-в-світі та Ніщо інколи розривається і людину осяває життєдайним світлом Одкровення. Тобто, живучи посполито у світі, людина лише очікує цього осяяння. Але чи можливе таке осяяння у єдності з Ніщо без довгого попереднього, можливо, навіть страдницького існування? Це існування є своєрідною передумовою цієї єдності. І таким чином двоякість людини розкривається як надія на єдність. Якщо осяяння є формою креативної функції, власне світобудування, то існування є світопідтримчим перебуванням у світі/мові.

До цього часу ми дивилися на ситуацію з огляду на світ. Однак як усе це виглядає з огляду на людину? Попереднє довге існування у суцтоту є шляхом людини, який єдино і може привести її до остаточного розв'язання її двоякості. Тобто, – *шлях є передумовою осяяння як Спасіння*. Тому ми повинні бачити дар життя як милість, що дарована людині, як подавання руки, яку ми не повинні відштовхувати, відмовляючись від життя на користь якоїсь ілюзорної легкості і простоти, яку нам неначе обіцяє самогубство чи евтаназія. Лише



цей дар дає нам шанс остаточно розв'язати ситуацію на користь буття-в світі/мові та Його присутності, а у решті-решт – на користь Спасіння. Однак цей розв'язок можливий лише після повного прийняття дару з усіма його незгодами та радощами. Ми повинні пройти свій шлях до кінця, пройти його у *очікуванні, яке зведе вірою*. І тоді неприйнятним стає ніяке самогубство чи евтаназія. Зокрема останнє, яке часто є просто вбивством, бо ж остаточно рішення про позбавлення життя тут приймається не самою людиною, а лікарем чи ще ким-небудь з «рідних». Ми повинні подолати у собі ілюзію, що життя є або лишень розкошуванням у сущому (хоча і ним також – принаймні як даром чи спокуюсою, якщо хтось хоче так його тлумачити) чи лишень блаженством єдності з Ним у бутті. Життя є таким, яким воно є. *Життя є перебування-у-існуванні-до-буття. Воно і з-дійснюється у існуванні суцим і з-бувається-до-буття у повній відповідності з своєю двоякістю*. І ми повинні *прийняти* цю двоякість, тобто бути у ній покірними, щоб досягнути остаточного Спасіння.

Дар спрямований до кожного з нас. Він не є чимось абстрактним чи всезагальним. Дарування життя полягає у тому, що *саме Він* дарує *саме тобі*. І ти покорю від-дячуєш, від-даєшся чи від-даровуєшся Йому. Давшись, від-давшись, пройшовши людський шлях у двоякості буття/існування, ти сповнюєш заповідане і приймаєш дар. А прийнявши дар – з-дійснюєш Ніщо у світ. Стаєш інструментом творення світу в Його руках, а почасти, може, і співтворцем цього суцього світу, бо ти є вільним як буття. І водночас ти й рятуюєшся у цій двоякості як у шляху до Спасіння. Поза цим життям такого шансу на Спасіння людина не має. Тому не



прийняти дар життя означає і не прийняти Спасіння, знехтувати цим Спасінням, відштовхнути люблячу руку, яка дарує нам життя. Даруючи нам життя, Бог милує кожного з нас. Однак ця любов не виявляється як дарування безпроблемного і без-відповідального життя. Життя, яке дароване нам, гідне людини та її попередніх заслуг – воно від-повідальне, від-повідає-на- і від-повідає-за- цей Його дар. Його любов є *діалогом* між Ним і нами. Вона потребує цієї від-повіді-на- та від-повідальності-за- Його слово/дар. Дарувавши буття і світ через Одкровення осяяння у спілкуванні людини і Ніщо, він запрошує нас до розмови, до в-слухування і від-повідання. Від-повідь і від-повідальність є шансами людини, щоб ввійти у Нього, у Його Слово. Однак, щоб відповідати Йому, я повинен с-прийняти С-казане Ним, тобто Сказане взагалі (якщо говорити про Сказане істотно, про про-мовлене взагалі, усе, що О-мовлене у вигляді світу). І лише виходячи з цього С-казаного (Про-мовленого), О-мовленого світу я можу дати відповідь на Його слово, на даровані мені інколи моменти прориву. Тобто я повинен віднестися до про- і о-мовленого суцього світу від-повідально, що означає – прийнявши його як дар-промовленого-до-мене. А цей дар-промовленого-до-мене і є дар життя у двоякості його буття /існування. Виходячи з попереднього стає зрозумілим, чому *відкидання дару життя є відкиданням промовлення-до-мене, тобто глухота до Слова Божого*. Ця глухота і є власне тим *мета-фізичним самовбивством*, що перериває не лише наше суще існування, але і діалог з Богом, а, відповідно, – і надію на Спасіння. І лише будучи абсолютно глухим, можна виправдовувати, по суті, вбивство безнадійно хворих. Якщо людина глуха, то вона не може і відповісти. І



водночас вона є і безвідповідальною за усе нею чинене. Вона не лише не відповідає ні за що, але і не може ні на що відповісти. Як уже зауважувалося, така глухота можлива, коли людина колапсує у межах суцього/існування. Маючи справу лише і єдино з о-мовленим світом суцього, і не маючи відкритості на Ніщо, вона і оперує у цьому замкнутому, а тому й мертвому світі. У ньому людина мертва вже до смерті. Там вона перетворюється у річ серед речей, тобто вона мала б бути річчю серед речей. Однак, на щастя, людина не може перетворитися у річ уже лише тому, що перестала б, відповідно, бути людиною. Їй можуть лише навіювати такі думки. Кожен з нас, як людина, несе у собі свою розімкнутість через буття на Ніщо. А тому, зберігаючи життя, кожен може позбутися своєї глухоти та німоти. На щастя, ми можемо чути і почути, а, отже, і відповісти. Тут «почути» означає – перебуваючи у двоякості існування/буття, прийняти його як належне і «в» ньому бути від-повідальним, шанувати даровану мені двоякість і переживати її як дарований мені життєвий шлях. А від-повісти означає – будучи від-повідальним за своє життя і у своєму житті від-повідати на Його слово у світ, розбудовуючи цей світ і рятуючи тим самого себе, бо весь час залишаючи тим за собою шанс почути Його ще раз, а, отже, і почути Його остаточно, тобто врятуватися у єдності з Ним. Бо ж дійсно остаточно і по-справжньому розв'язати двоякість людини, позбутися своєї закинутості-у-світ людина може лише поєднавшись у бутті з Ним. Однак поєднатися вона може лише від-повідально пройшовши свій життєвий шлях у вірі, лише тоді вона позбудеться своєї відірваності від Нього і через відповідь на Його милість буде прийнята Ним і у Ньому.



Шлях смерті як *шлях суїциду є воланням ні до кого*, у кращому випадку до свого суцього. Тобто він є воланням не у той бік. Тут людина повернута спиною до Бога, який бачить та чує нас, і волає до суцього, яке не бачить і не чує, бо з засади є сліпим та глухим. Мало того – вона і не підозрює своєї двоякості, гадаючи, що є лише суцєю, але все-таки надіючись на якесь блаженство чи хоча б заспокоєння після вчинення самовбивства. І помиляються ті, хто гадає, що самовбивство не є формою комунікації людини – якраз навпаки – воно є оголеним воланням людини до нас і до Нього. Воно завжди є формою звернення. Однак це звернення направлене не тому адресату. Але таке самовбивство не обов'язково набирає реальних форм. Інколи воно здійснюється чисто символічно. Інколи у рамках мистецьких експериментів. Тут важливе двояке відношення вже до сутності людини, коли з одного боку людина зводиться єдино до цього суцього, а з іншого це суще трактується не як вартість, а радше як м'ясиво, матеріал для якихось уможливлених раціональних побудов чи виміщення своїх за давніх комплексів. Однак таке будівництво світу нагадує радше мишачу метушню і не має нічого спільного з справжньою креацією. Це лише маніпулювання обрубками людських тіл, речами, знаряддями. Тим людина вбиває сама себе вже тоді, коли бачить у самій собі не Дар Божий, а знаряддя до чогось, тобто просто річ. Це стара як світ філософська сентенція. Однак вона буде завжди актуальною. Людині не можна трактувати себе як річ. Вона повинна нести себе як просвіт буття до кінця. О-речовлення людини є передумовою виправдання суїциду. О-речовлене, о-сущене існування не може знайти виправдання свого продовження у самому собі й тому йому здасть-



ся, що і все людське життя не має жодного сенсу. Бо ж навіщо тоді життя, коли воно таке тяжке? І взагалі – чи хтось його давав? А якщо ні, то я можу ним розпорядитися, ні на що не оглядаючись. Така о-сущена людина стає безвідповідальною щодо свого людського життя і без-відповідальною щодо Бога. На Його дар вона не хоче від-повісти. Але *не приймаючи дару, людина не приймає і надії*. Остаточна єдність у бутті й остаточна свобода виглядають для неї недосяжними, ба навіть не осмислюються нею. Тому така людина і не погоджується на замирення з життям як шляхом людської долі та платою за остаточну свободу у бутті з Ним. Безнадія штовхає таку людину перервати беззмістовне існування, що не освічене та не освячене цією надією. Їй здається, що сила у відмові від цього життя, чи що сила у ній смій, але це не так. Людина сильна у замиренні з життям, та у прийнятті дару. Тоді вона не лише з-дійснюється у світі, але і з-бувається у бутті до Ніщо, може досягнути остаточного розв'язання своєї двоякості буття/існування у остаточній єдності з Богом. *Життя у двоякості буття/існування є життям у просвіті, у надії, тоді як колапсування у суцього дійсно веде у нікуди суїциду*. Тому людині потрібна відвага жити, відвага відповідати за своє життя, і лише тоді їй може бути подарована надія на Спасіння, принаймні відкриється шлях до нього.

1. Лебак К. *Страшили на стене. // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.* – М., 1990.

2. Возняк Т. *Гріх існування. // Сучасність, №12.* – К., 1997.

3. Возняк Т. *Дім буття. Деякі аспекти мови й мовлення (фрагмент) // Авжеж, №6.* – Житомир, 1991.

Львів, 1993





## МАНІВЦІ РАЦІОНАЛІЗМУ

Події останнього ХХ століття примушують людство багато у чому переосмислювати ті вартості, яких воно прагнуло впродовж великих відтинків своєї історії. Однією з таких неначебно безсумнівних вартостей є здатність людей розумом осягати усе, що діється як довкола самої людини, у світі, так і всередині неї самої. Коли надходило ХХ століття, усі очікували утвердження «царства розуму». А уже розум мав установити у світі «справедливість» (бо вважалося, що вона відповідає розумному підходу до справи), «достаток» (бо лише розумом його можна було, як гадалося, досягнути). Однак виявилось, що світ зовсім не є «розумним», що світ не укладений у відповідності з цим розумом, що він значно більшою мірою алогічний, ніж логічний, що «справедливість» не є константою, а проблемою і уже зовсім не є «рівністю», що тамування багатьох потреб аж ніяк не пов'язане з банально тлумаченим «достатком». Ба, навіть більше – «розум» почав дратувати сам себе. Він не лише дійшов до своєї одвічної межі, яка, як виявилось, існує попри всі попередні ілюзії, але сам зрозумів, що на якомусь етапі осягнення людиною світу, самої себе і підозрюваного «чогось» поза собою, він не є лише недостатнім, але й шкідливим. Багато хто дійшов думки, що саме завдяки майже повній домінації рацію впродовж останніх двох з половиною тисячоліть (навіть у практиках релігійних) людство зайшло кудись не туди. «Ми відчуваємо, що навіть, якщо б були отримані відповіді на



усі можливі наукові запитання, то і тоді наші життєві проблеми зовсім би цього не стосувалися» (1.72) – зауважив у своєму «Логіко-філософському трактаті» Вітгенштайн (*Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1951, «Tractatus logico-philosophicus», 1921*). А от куди «туди» і хто завів нас «не туди», почалося осмислюватися доволі недавно.

Чи не все ХХ століття було у філософії століттям криз, криз традиційного європейського раціоналізму. Однак чому європейського? Та тому, що як всеохопне явище він утвердився саме у Європі, яка своїми витокami сягає Давньої Греції. І одним з фундаторів цього європейського раціоналізму, як неодноразово вказували, скажімо, Гуссерль (*Edmund Husserl, 1859-1938*) чи Гайдеггер (*Martin Heidegger, 1889-1976*), був зачинатель модерної європейської думки Сократ (*Σωκράτης, бл. 469-399 до н.е.*), довкола якого і по нинішній день крутиться чи не вся європейська філософія. Саме він почав свідомо одягати все у слова – і інтуїції, і почуття, і неясні передчуття, і те, що при-сутнє будучи непізнаним. Ставши, як він сам висловлювався, «повитухою», Сократ почав *витягувати на/у світ істини*, пеленаючи їх у слова та *перетворюючи у поняття*. Але суттю такого «називання» було не те, що він просто давав імена уже до того «існуючим» речам, які можна було називати реальними чи суцими. Суть цього «називання» Сократом речей полягала радше у творенні, креації цих, насправді до того не існуючих у людському, саме людському, світі речей. «Називаючи», він вносив ці речі у світ людини. І, *як названі, вони почали у ньому існувати, бути, у специфічному сенсі слова, – суцими*. Тим самим він сотворив з них *суцций світ*, сконструювавши його із цих понять та слів. І саме тоді, у



результаті такого, по суті, креативного, світотворчого акту, *людина перестала «передчувати» – вона почала просто «знати»*. Однак у чому тут різниця? Чим принципово відрізняється таке неначебно недорозвинене знання про щось, як передчуття, від строгого, перекonanого у собі знання? Насправді помилка закладена з самого початку. Щонайперше передчуття, передчування зовсім не є знанням у тому сенсі, в якому його розуміє сучасне європейство. Передчування *не володіє* об'єктом свого передчування. Та й говорити про об'єкт тут не дуже коректно. Перед передчуваємим «є» і водночас «не є» певне відповідаюче, певний суверен, певний партнер, а не препарований об'єкт пізнання. І тут є кілька принципових моментів – цей суверен не залежить від того, хто його передчуває. Він може вступити у комунікацію, але може від неї й ухилитися. Очевидно, саме у цьому і виявляється його суверенність. І тоді субстанція, яка огортає людину, такого передчуваного і суверенного партнера зовсім не є об'єктивізованим і пізнаваним світом суцього. І якщо до цього світу суцього ми з повним правом можемо застосувати слово «є», кажучи про його існування, то про цього до-світового комунікуючого з людиною оточуючого-суверена так сказати не можна. Форма його актуалізації для нас не є існуванням, а при-сутністю, яка може бути більш чи менш декларативною. Тому, для того, щоб засобами нашої мови ви-словити цю при-сутність, ми можемо говорити, що вона і специфічним чином «не є», і специфічним чином «не не є». Довший час цією проблемою при-сутности займався Гайдеггер і, здається, вловив її якнайкраще, хоча ніяк не міг позбутися об'єктивуючого моменту, бо з засади відкидав саме комунікативний момент со-критого, як



він окреслював те, що ми називаємо огортаючим-сувереном чи не-омовленим Ніщо у своїй крайній формі.

Але чи не є о-мовлення, одягання у слова, які потім стають суцими речами людського світу, а потім логікою і поняттям, своєрідною спокусою Сократа, який відвернув європейську думку від божественної отхлані не-омовленого, щоб зосередити увагу людини на світі суцього, на світі о-мовленого людиною, об'єктивізованого нею суцього світу, а потім і на логічно доказуваній, суцій істині? Звідси і забуття первісної орієнтованості людини на Ніщо, яке, можливо, навіть і не потребує, чи не обов'язково повинно мати своїм наслідком ви-словлююче опускання його у суще. Може, це і був принципово помилковий крок людей, що, по суті, відвернулися у цілому від суверенних, паритетних стосунків з *огортаючим до-світовим чи Ніщо*, а повністю зосередилися на об'єктивізованому, з засади пізнаваному світі та логіці – цій, по суті, механіці суцього.

*Чи не було б адекватнішим та ефективнішим для людини попри усе зберегти і зв'язок з первинною, нерозчленованою (як у досократиків чи взагалі до-досократиків, натурфілософів, як ми спрощено їх називаємо), єдністю з «Єдиним»? Можливо, розрив цієї єдності надміру говірливим Сократом і спричинився до такого стану людської цивілізації, який ми маємо, коли людина опинилася у незгоді не лише з світом, який її огортає, але і з самою собою, коли вона втратила вихід з цього замкнутого у рамках суцього існування. Можливо, споглядання, перебування-в/перебування-при Ніщо зовсім не потребує того говоріння, виговорювання-в-сущє? Чи зовсім навпаки – слова абсолютно необхідні? Може, сама суть людини полягає*



у ви-говорюванні світу і себе у ньому, може, людина і є цим ви-говорюванням і нічим більше? Але тоді вона у принципі повинна вдаватися лише до слів, до змістів, а, відповідно, і до логічного узгоджування останніх, їх логічної формалізації. Уже у Сократа з'являються поняття «добра», «блага», він видобуває їх з допомогою логіки, попередньо ви-говоривши у сущий світ з Ніщо. Однак насправді ціллю, метою людини, тобто її справжнім «благом», є зовсім не поняття «блага», яке він вивів і про яке й ведеться вся подальша розмова, а саме автентичне «благо», саме Ніщо, чи не-омовлений Бог, при-якому, в-єдності-з-яким їй добре, а не з поняттям «блага» чи якою-небудь «істиною». Зрештою, і Бога можна по-різному називати – чи то природою, чи то Єдиним, суть не у тому, а у досягненні кожною конкретною людиною «блага» саме у Ньому, чи то як єдності з Ним, чи то у формі пізнання Його, у формі специфічного осягнення непізнаного. Можливо, на це благо людина й була, а, може, і є первинно зорієнтована, однак, не маючи змоги його досягнути, як людина суцця (бо для неї досягнення це обов'язково ви-говорює вловлення його у суцце, у сказане, у логіку та поняття) людина підміняє справжнє «благо», «благом» логічним, умоглядним і доказуваним у межах нею ж ви-говореного світу і нею ж сконструйованої логіки. Заклавши одні з перших підвалин логіки, Сократ спровокував людину на те, щоб вона замахнулася на «благо», до якого насправді й зорієнтована. Таким чином людина відвернулася від недосяжного, несхопного у слова Ніщо. Він спровокував людину на те, щоб вона спробувала оволодіти ним, але не по суті, сутнісно, а у вигляді оволодіння суццим, яке від нього відпадає через ви-говорювання з засади не-суццого Ніщо у світ.



У цьому власне і полягає суть спокуси Сократа. По суті, це спокуса гордині, гріх гордині – замах на недосяжність Божественного Ніщо, що призвів до розриву первісного стосунку з Ним, який у часи Сократа та передуючих їм епохах ще був помітним, хоча уже і втрачався. «Чисте міркування» Сократа встановило новий тип стосунків між Богом та людиною – по суті, це був бунт проти первинного недискурсивного зв'язку між ними. *Саме цей бунт і ввів між ними дискурс, а, якщо бути точнішим, то спробував внести між ними цей дискурс. Але чи можливий повноцінний дискурс між людиною і Богом!* Це, звичайно, у принципі не є можливим, бо людині годі досягнути засадничо незмірний огроми божественного, однак тим не менше весь подальший спосіб укладання стосунків між ними значною мірою вівся, виходячи з тієї передумови, що мовляв, такий дискурс таки можливий. Тобто заздалегідь закладалося, що про Бога можна говорити, що він є описуваний, о-говорюваний (тобто, що Його можна достатньо вичерпно описати словами), а отже, і маніпульований та ледь не суцільний. Ввівши дискурс, Сократ ввів і певну обумовленість (обумовленість) цих стосунків, певні рамки для них. Такими обумовленими ним рамками стала суцільність, на-явність, часовість, просторовість. Поза ці рамки людина (як людина суцільна і мовляча) вийти не може тому, що є людиною. А тому вона й Ніщо хоче втягнути у ці свої чисто людські рамки. І навіть більше – обмежити лише цими рамками, тобто рамками цього дискурсу. Досягаючи «блага», яке є «суцільним» і яке можна «мати», людина відмовляється від всеохопності чи радше ніщо-охопності первісної єдності у порожнечі Ніщо, до-віри до «Нього». Можливо, звідси і ті постійні пошуки «віри», яка уже



орієнтована на «благо» та «істину», а не на від-давання себе у ризику автентичного в-вірвання, в-вірення себе Ніщо. Можливо, звідси маємо логічний результат розвитку європейської цивілізації – гірке ніцшеанське «Бог помер». Зрештою, є сенс навести цю славнозвісну цитату із «Веселої науки» більш розгорнуто, де устами «божевільного»: «Де Бог? – запитав він – Я скажу вам! *Ми вбили його – ви і я!* Усі ми вбивці!.. Бог помер! Бог мертвий! І це ми його вбили!» (2, 592). «Вбили» тим втягуванням Його у дискурс людської о-сущеної мови. Те, що для Ніцше, а, відповідно, і для Європи, він на якомусь етапі «помер», можливо, і не викликає сумніву. Однак залишається запитання – чи помер Він взагалі, чи таке можливе, і чи помер Він для людини? Мало того, з людьми, що це стверджують, важко навіть сперечатися, ба, навіть неможливо. Однак вони не розуміють, що «Скептицизм не незаперечний, але явно не має сенсу, оскільки він намагається сумніватися там, де неможливо ставити запитань» – як підсумовує у решті-решт Вітгенштайн (1. 72). Та й що означає це «помер»? «Помер» обов'язково має на увазі й те, що він «жив», тобто «був» у специфічному сенсі слова *суцим* і вловлюваним, ба, навіть *лише суцим і схоплюваним*, і те, для кого він «помер». Що стосується першого, тобто існування чи життя Бога у світі, то можемо відповісти, що «Бог не проявляється у світі (Gott offenbart sich nicht in der Welt)» (1, 71) – він властиво не живе, він не обмежений до існування. Тоді залишається друге запитання. Отже, «для кого»? Ми майже з впевненістю можемо стверджувати, що для тієї європейської цивілізації, яка погоджується з Його смертю у світі й хоче Його у цей світ втягнути, тобто майже для всіх європейців. Однак тоді матимемо наступне



запитання – а ким є ці європейці? Принаймні сучасні європейці, від яких відвернувся Бог. Чи це ті, що втратили віру в Нього, які не відважуються на віру в Нього і насправду хочуть підмінити її як певне ввіряння себе Йому та їй – цій вірі, володінням нею як об'єктом? Тоді що ж нас у принципі відрізняє від тих людей, що належать до інших цивілізацій? Може, насправду пошук істини, раз і назавжди установленної правди, норми, на яку можна покластися і яка є стабільною, тривкою, яку можна мати, тобто якою можна просто володіти.

Формою такого о-володіння і стало «називання» та впровадження дискурсу як поля цього володіння. Європейці порушили, зламали фундаментальну заповідь (принаймні греки у особі Сократа) – *не називати, не ви-говорювати Імені Божого, не називати «блага», «істини»*. Стосовно цього людство виробило безліч приписів та настанов у ще доісторичні часи. Ба, навіть у *Старому Заповіті* воно так і не називається – тут воно просто підмінене тетраграмою. Людина могла лише перебувати коло Нього, чи радше «*нищоїтись*» чи «*нищитись*» (дозволю собі на такий неоковирний неологізм, виводячи його від Ніщо, на противагу «бут-тю») коло нього, як сказав би Гайдеггер. Не мала права, не могла і не може людина обмежувати Його, навіть до ще не цілком жорсткої чи дефінітивної форми діалогу. Діалог залишав певну невизначеність, бо не був жорсткою позитивною чи негативною дефініцією. *Зв'язок з Богом, благом чи істиною через називання, о-мовлення його з самого початку вів у глухий кут покинутості Ним, у відчай безвір'я, у боягузтво стосовно в-вірення себе істині без попереднього контакту з Ним, без попереднього промацування порожнечі Ніщо цупальцем о-мовлення. О-мовлюючий зондаж Ніщо*





власне обезбожував, о-сущував порожнечу, творив світ сущостей, які уже нічого спільного з Ніщо не мають, тому годі по них судити про Нього і годі з допомогою сущостей осягати цю «істину», і таки справжнє, а не ілюзорно існуюче, «благо». Відкривши логічний шлях осягання «блага», тобто *логіку богопізнання (!)*, Сократ ввів принципово тупиковий стосунок людини та Ніщо, який зрештою і веде європейську цивілізацію до її таки насправді логічного завершення у нігілізмі. Тобто до остаточної покинутості і відірваності від життєдайної порожнечі та в-віряння себе їй.

В цьому сенсі симптоматичними є не лише констатації Ніцше, які уже мають сотню років, але і не менш безнадійні спроби структуралістів чи деконструктивістів на кшталт Дерріди (*Jacques Derrida, 1930-2004*) знову звести європейську, і не лише її, цивілізацію, не те що до о-мовленого, а часто і просто до написаного тексту, взятого у найширшому сенсі. Для них взагалі не те що культура, але й світ насправді є велетенською бібліотекою. Саме ця бібліотека і має стати апотеозом європейської цивілізації. І звісна річ, у ній немає ніякого місця на віру чи істину *не записану*. Тут панує знання та володіння у формі всеохопного все-світового дискурсу.

Звичайно, можна згадати, що сучасне європейство уже дві тисячі років тому отримало доволі сильну антисократівську коректу у вигляді близькосхідної єврейсько-християнської духовної інтервенції. Бо ж дійсно так – ми уже дві тисячі років як навернулися у християнство, яке не є таким згубним для нашої цивілізації, як бунт Сократа проти Ніщо.

Однак не лише Сократ у всьому винен. Він лише дав перший поштовх. Не менше доложився до забуття



первинної орієнтації людини на додискурсивну до-ві-ру/єдність з Ніщо і учень Сократа – Платон. Звичайно, як і Сократ, він усвідомлював наявність (якщо до нього можна цього слова вжити) Ніщо, якого він у «Сьомій книзі» «Держави» (*Πολιτεία*) називає то «світлом» (1, 3,298), то «сонцем», то «божественними речами» (справедливістю як такою). Однак і він переорієнтував людину на втягнення/побачення їх, цих «божественних речей», у світ/світі людини. Сама орієнтація на сприйняття як «побачення» і, відповідно, о-люднення, о-сущення позбавляла будь-яке побачене його первинної самодостатності, позбавляла їх їхнього самостояння. Побачене уже не є вільним, воно уже є «схопленим». Воно занижене у своєму статусі до суцього. Не даремно Платон вживає термін «божественні речі» (1, 3,298) – тобто все ж «речі», себто «сущості», хоча про яку-небудь «речевість» тут мови бути не може – Ніщо специфічним чином «не є» і «не не є» ніякою річчю, що Платон, ясна річ, знав, однак інакше сказати і не може, і вже, – що симптоматично, – не хоче. Найбільше, на що він здатен, це додати прийменник «божественні». Перед людиною він ставить завдання втягнути Ніщо чи його «божественні речі», які потім називає «ідеями» (εἶδος, ейдосами), у світ, а не самому досягнути до них, стати ними чи перебувати/ніщитись при них. Він згідний з тим, що «здатність бачити –... у неї (людини – автор) уже є...» (1, 3, 299), тобто людину він заздалегідь визначає як глядача. Здатність бути глядачем він визначає як її фундаментальний предикат. Людина повинна просто правильно спрямовувати свій погляд, не лише до земних суцностей світу, але й до ейдосів – «Ось тут і слід прикласти всі свої сили» (1. 3, 299). «Здатність розуміння, очевидно, більшою



мірою є божественного походження; вона ніколи не губить свої сили, але залежно від свого спрямування буває то корисною і придатною, то непридатною і навіть шкідливою» (1, 3, 300). Таким чином бачення тягне за собою вживання, користання з побаченого, володіння ним. Платон тим самим перекутив саму суть дійсно первинного для людини перебування у до-вірі/єдності з Ніщо. Він апологував ви-користання цього Ніщо, його утилізацію у суцільність. Не даремно у подальшому він знову переходить до прикладних питань побудови ідеальної держави як форми співжиття людей у світі й суспільстві. Якусь корективу з боку Ніщо у вигляді «блага» він хотів би ще мати для своєрідного «правильного», «істинного», «благого» укладення цього світу і суспільства чи держави. Однак лише ужиткову, яка б не повертала людину до первинної до-віри, ризику в-віренню і ввірняння себе Ніщо.

Така апологія бачення, навіть коли воно називається баченням «божественних речей», апологія «перцепції» розвернула всю європейську цивілізацію від Ніщо і перебування у Ньому до о-володіння, володіння, маття. А кожне володіння однозначно пориває з до-вірою і в-віреністю. Людина стає через бачення і володіння у баченні незалежною, а тому вона від до-віри та в-віреності відмовляється. Вона захотіла володіти світом і упоряджувати його. При цьому вона послугується логікою як формою його укладання і впорядкування, тобто – володінням. Виходячи з побаченого і вловленого у слово, виходячи з «блага» та «істини», яку сама ж ви-говорює, вона укладає справедливе суспільство, яке їм відповідає. На такій самій «справедливості» вона будує і державу. Таким чином Платон своїм вченням про бачення ідей, згідно з яким



ми і повинні пізнавати/укладати світ суцього, відвернув європейців від Ніщо і задалегідь підсилив основи європейського нігілізму. Уже відтоді розвиток європейської цивілізації у напрямку богопокинутості став неминучим. Таким чином, можемо підсумувати, що не лише ви-говорення, о-мовлення Ніщо (Імені Божого), але і сама перцепція, бачення, сприйняття стали основою європейського нігілізму, бо теж веде до *о-суцнення божественного*, а не до *в-божнення людини* у божественне (а у нашій термінології – «*нищення*» людини, бо *входження у Ніщо* і упричетнення до нього інакше як «*нищенням*» назвати не можна). Таким чином, *лише нищення людини, як вірвання її Ніщо, є справжнім шляхом до віри, а не навпаки, – розбудова людини у світ і суще через ви-говорення цього світ у і перцепцію суцностей у ньому*. Розбудовуючи світ і людину у ньому як людину суццю, ми неодмінно йдемо до утрати в-віренності, а, отже, мусимо дійсно констатувати, що «Пан помер» – у еллінському варіанті, чи «Бог помер» – у ново-європейському. При цьому, з іншого боку, ми не можемо впадати і у іншу крайність та позбавляти самі себе свого людського життя. Долею людини власне і є ця двоякість, розіпнутість між світом та Ніщо. Вона не може повністю стати ні тим, ні іншим, ні світовою, ні божественною. Однак вона може перебувати у світі, але і бути причетною до Бога. Вона перебуває «при Ньому», але «не є Ним», бо Ним бути не може у нашому звичному розумінні слова «бути». Людина може лише відчувати Його *присутність*, яка зараз для неї у світі постає у вигляді *відсутності*. Коли людина кудись у цьому світі провалюється, знаходить у ньому дірки чи щілини, за якими світить морок порожнечі, то це і є Він, як відсутність у світі. Такий досвід людина



має, і у світлі цього досвіду вона єдино й може і мусить жити у цьому світі суцього.

Щоправда, модерних європейців витворив вплив Близького Сходу, який зберіг первинну орієнтованість не на ви-говорення чи бачення, а на: перебування «в» Бозі. Для Христа важливим є не так *пізнання*, як *любов*, тобто в-вірення себе тому, кого люблю. Він знову розвернув вектор європейської цивілізації у напрямку *віри як до-віри до Нього, а не відчужуючого пізнання*. Немає сумніву, що Христос вчив не мати (щось), а бути (собою), не намагатися хижо та ласо загорнути світ, а віддатися Тому, що поза ним, знехтувати тлінним, але спасти нетлінне. Та чи пішли цим шляхом у решті-решт новоевропейці? Якщо судити по тих висновках, які зробили такі мислителі, як Ніцше, – то навряд. Однак куртина ще не закрила кін нової європейської історії. Це запитання ще не отримало своєї остаточної відповіді. До цього часу ще не ясно, що може у решті-решт витворитися з цього такого дивного поєднання еллінської та юдео-християнської цивілізації.

Однак тут ми вивчаємо лише одне часткове питання первинної орієнтації людини, її відкритості чи закритості до того, що є як поза нею самою, так і поза оточуючим її суцим світом. Вирішення цього питання вивело нас на проблему віри та втрати віри як «до-віри», на проблему так званої «пізнаючої віри», верифікації та знання як сублиматів цієї до-віри до першооснови людини та людини у світі. Але коли ми шукатимемо шляхів до відновлення цього первинного стосунку між людиною та порожнечою, що її породила, то повинні не повертатися до неї, а лише до-віритися їй. Бо, попри все, людина перебуває у полі зору цього Ніщо, пере-



буває у Його горизонті. Її відходи у знане та суще насправді є ілюзорними.

Однак, будучи практичними людьми, які мають свої буденні потреби, працюють у світі, ми можемо запитати: яку вартість можуть мати такі міркування? Ми ж не є давніми китайськими даосами чи християнськими подвижниками перших століть християнства, а тому і не можемо вести життя, подібного до їхнього – повністю вийти поза цей наш повсякденний світ. Тобто я запитую, чи може людина посполита перманентно чи достатньо довго перебувати *поза* світом, *поза* дискурсом, *поза* сущим, чи перманентно бути у контакті з тим, що для неї зовсім не є очевидним, – з позасвітовим Ніщо? Очевидно, що для новоевропейця це неможливе. Ми є людьми ледь не повністю поглинутими сущим. Ми втягнуті у дискурс існуючого, ми самі ініціюємо ви-говорювання цієї суцності і самі ж негайно перериваємо ту тонку пуповину, яка на мить осяяння зв'язує нас з отхланню Ніщо. У попередніх своїх статтях я багато писав про ці зондажі Ніщо (4, 5, 6, 7, 8). Щодо цього є маса принципово неперифікованого матеріалу – свідчень подвижників, святих, осяяних просвітлених людей. Однак весь матеріал цих свідчень з засади неможливо перевірити, він у принципі не підлягає верифікації. У нього можна лише вірити. У житті посполитої людини такий прорив поза межі сущого світу і досвід спілкування з позасвітовим Ніщо може бути лише випадком, який, зрештою, може і не статися. А у цілому первинна єдність з позасвітовим Ним, яку дехто називає раєм, давно втрачена. Людина вигнана з нього у суцність і шляхи до нього були завалені такими, здавалось би, непричетними до цієї справи речами, як пізнання (про що говориться у



*Старому Заповіті* у відомому фрагменті про плід з «дерева пізнання») та логіка і дискурс стосунків людини та Ніщо. Однак людина шукає шляху назад. Це не обов'язково має бути науковий трактат; ба, навіть більше, – це ні у якому випадку не може бути науковий трактат. Ним не може бути жодна форма неосократизму як нав'язування людині дискурсу суцього. Ним не може бути жодна спроба вловити це Ніщо у слово, і у такій грубій формі виловлення з Ніщо «чогось» у наступному впорядковувати його у формі логіки. Однак якесь мислення нам, як людям сущим, завжди притаманне, але це мислення повинно виходити з якихось інших засад. Гайдеггер говорив про те, що «тут вся річ у тім, щоб підготувати простий і непримітний крок думки. Для підготовчого мислення вкрай важливо провідити і просвітлити ті простори, у межах яких буття знову могло б прийняти людину – щодо її сутності – у якійсь первинній єдності з ним. Бути підготовчим – ось суть такого мислення» (3, 169).

1. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат // Философские работы.* – М., 1994.

2. Ницше Ф. *Веселая наука // Сочинения в двух томах, т. 1.* – М., 1990.

3. Хайдеггер М. *Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет.* – М., 1993.

4. Возняк Т. «Народження трагедії з духу музики» та «Лісова пісня». *Слово–Музика–Мовчання // Сучасність, №2.* – К., 1992.

5. Возняк Т. *Гріх існування // Сучасність, №12.* – К., 1992.

6. Возняк Т. *Що є мораль? // Сучасність, №5.* – К., 1994.

7. Возняк Т. *Ancilla theologiae? // Сучасність, №11.* – К., 1994.

8. Возняк Т. *Дар життя // Права людини в Україні, №9.* – Харків, 1994.

Смірна – Ефес, 1994



## СЛУГУВАННЯ ТА ВІРА

*«Знову я переконуюсь, що слід ввійти у сферу  
мороку..., де перед очима постає неможливість».  
Микола з Кузи (Nicolaus Krebs, Chriffitz, Nicolaus  
Cusanus, 1401-1464) (1,53)*

Розгляньмо ще один аспект, у якому слово, мовлення і мова відіграють роль далеко не останню. Це аспект віри. Власне, віри релігійної. Це найфундаментальніше, те, що йде надалі та є основою. Отже – віра. Що є віра? На перший погляд, це певне посвячення себе чомусь. Чому? Чомусь відомому і проголошеному? З одного боку, так – відомому, і проголошеному. Ним є уже суцільний континуум морально-етичних приписів, що зафіксовані у *Вченні*, якого слід дотримуватися. Саме Вчення матеріалізоване у *Писанні*, де дійсно подано низку заповідей. Отож може скластися враження, що для того, щоб реалізувати свою віру, досить дотримуватися даних нам приписів. Тим більше, що таке дотримання є певним подвижництвом, бо суцільне є інертним, і будь-яке дотримання чого-небудь завжди зустрічається з певним опором. Тим більше це стосується дотримання заповідей. Але це виконання заповідей, посвячення себе вірі здійснюється (тут доречний саме цей термін) у модусі *існування*, тобто у світовому. Долання такого опору винагороджується *заслугою*. Однак заслугою з деяким розрахунком. З певним не-





наче недоліком і у чомусь недозаслугою. Чимось такі стосунки нагадують укладання угоди. Я укладаю з Богом угоду: я дотримуюсь таких і таких заповідей, natomiast Він теж бере на себе певні обов'язки. Однак це радше торг, ніж віра. Тут, звичайно, ситуація дещо загострена і спрощена. Писання далеко не таке уже й однозначне і ніяк не допускає такого буквального прочитання. Тому навіть у законника, який укладає таким чином угоду, є певний ризик, якщо він розуміє неоднозначність та неодномірність Писання та його заповідей. Усе це ми випустили з поля зору. Але при такому спрощеному трактуванні віра полягатиме у *слідуванні*. Власне, вона буде здійснюванням чи утвердженням Писання. Але у такому випадку людина матиме стосовно Писання певну дистанцію. Однак дистанцію не ту, яка полягає у її свободі. Це дистанція між сущим і буттям. Як і будь-яка сторона, яка є в угоді, людина тут стоїть стосовно свого опонента чи партнера в опозиції, тобто дещо збоку. Хоч при тому вона може ступати на стос чи йти у клітку для хижаків, як перші християни. З іншого боку, людина від самого початку обмежена цією суцільністю. Однак обмежувати зміст, точніше, надзміст Писання сферою сущого я б не ризикнув. Найсумлінніша й найретельніша людина, яка обмежила себе лише сущим і лише у ньому намагається підійти у своїх релігійних практиках до сповнення віри, може дотримуватись тієї суцільності, у якій Писання матеріалізувалось – тих конкретно прочитаних заповідей і слів, які у ньому *уже є*. Проте, це шлях о-сущення, ороговіння живого *процесу вірення, віри*. Я схильний розглядати віру власне як *процес вірення*. Причому процес творчий, коли буттєва структура людини набирає виду



перманентного вірення, коли людина піднімається понад суще на вищий щабель до-віри до Ніщо, коли вона уже не просто укладає угоду, якої може, зрештою, і відректись, а бере на себе *відповідальність вірити* і покладається дійсно, з точки зору сушости, на «ніщо», коли вона бере на себе все, і повернення назад неможливе. Це є відповідальність виходу за суще, коли опори уже немає ні у чому. Це вихід поза будь-які гарантії, поза формально суще у Писанні, бо лише сущим воно не обмежується, чи ще поза що-небудь, ну хоча б слова, це відповідальність і відвага виходу у Ніщо. Тут людина постає перед безоднею уже сам на сам. До-віритись цій темряві заздалегідь, прораховуючи умови домовленості, неможливо. Вона поглинає без жодних гарантій, бо ж самі гарантії є поняттям сущим. Зате може постати справжнє світло, від якого не відвернешся. Тут уже не обіпрешся ні на яку суцільність, ні на яке слово. Відважитись на таке нелегко, бо вирватись поза суще є подвигом. Воно спутує і по руках, і по ногах:

*По всьому – це. І це кінець надходить.  
Та я повинен і осліпши йти.  
Чому мене примушувати доводить,  
що Ти єси, хоч зник для мене Ти?*

*Тебе не можу більше я знайти, –  
ані у собі, ні у інших, ні у камінні  
знайти не можу. Сам-один я нині.*

*Зі мною вся скорбота людських бід.  
Полежити Ти міг би їхній гніт,  
коли б Ти був. О, невимовний стид...*



*Казали згодом: ангела прихід.  
Хіба то ангел? Ах, то ніч прийшла,  
зашелестіла листям по оливах.*

*Хіба то ангел? Ах, то ніч прийшла.  
Бо не приходять на такі благання  
ні світла ніч, ні ангел поготів. (2, 100)*

«...ані у собі, ні у інших, ні у камінні...» – пише Рільке (*Rainer Maria Rilke, 1875-1926*).

Отже, повернутися лицем до Ніщо і буття. До-віритися, щоб не лише прийняти слово, але й народити його. Тут уже не йдеться ні про які угоди, тут уже не йдеться про о-сущену мовну оболонку Писання. Таким чином, Писання тут постає як розгортване чи саморозгортване. Ці регіони Писання для нас, як сущостей, недоступні, бо вони не о-сущилися, не матеріалізувалися, ще немає ґрунту, на який можна було б ступати і у якому прокласти шлях. Шлях тягнеться за нами лише тому, що ми пронизуємо безодню довіри до Бога. Цей процес о-сущується, і слід його є *шляхом*. Шлях стає монументом, на якому підноситься статуя подвижника віри. Але той шлях інших аж ніяк до цієї віри не веде. Другий раз до Ніщо ним не пройти, як не вступити вдруге у Гераклітову ріку (*Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, VI ст.. до н.е.*). Діра у Ніщо одразу ж замурується тим шляхом. А отже, він врешті-решт нікуди не веде. Немає універсального рецепту віри. Кожен акт віри є унікальним і неповторним. Чи це шлях свободи? Так, бо веде від сущого до буття. Чи він жахливий? Так, бо це крок у безвість буття з дрімоти сущого. Але



саме у цьому кроці людина віддається всій повноті віри, в-віряє себе до кінця. Ще Микола з Кузи підкреслював, що «для того, щоб наблизитись до Бога – слід ввійти у сферу мороку... – туди – ... де перед очима постає неможливість..., і чим темнішою і неможливою є ця... непроглядна неможливість, тим істинніше сяє необхідність, тим відвертіша і ближча її при-сутність...» (1,53).

Однак, повернувшись назад, ми можемо стверджувати, що таке вірення, як в-віряння себе, ми попередньо описали як поетизування. На перший погляд, вони неначе ідентичні. Проте, не все тут так просто: абстрактне, голе поетизування, якщо таке можливе поза вірою, – не є актом спілкування. Воно могло б винагороджуватися заслугою, щоправда не тією, якою переймається законник. В-віряння збувається лише у світлі *Присутності*. Натомість голе поетизування можливе лише у світлі знебоженості, знеприсутненості. Отже, віра є оприсутненим поетизуванням і винагороджується *заслугою*. І полягає ця винагорода у тому, що людина з-бувається, з-бувається у відкритості на Ніщо, що робить наше буття о-присутненим, а отже – відкритим вірі. Вірення є поетизуванням о-присутнього буття, в-вірянням його цьому при-сутньому, при якому ми з-буваємося, при якому ми є «при», яке воно освітлює. Що є ця Присутність? Запитання, уже через його мовну конструкцію, поставлене не коректно. Однак цю форму диктує сама мова – її можливості, як завжди, обмежені сущістю. Присутність не «є» – вона радше «не є», адже вона, ця Присутність, поза сущим. Але суще «при» ній. *Присутність «є/не є»*, візьмемо собі таке формулювання, *напрямком з-бування буття*,



яке освітлюється цією при-сутністю, нею описується. Оприсутненість розкриває людське існування на буття і на Ніщо. Тепер розгляньмо винагороду. З боку суцього воно часто виглядає як кара Божа. Оцінювати його звідси просто неможливо. Його можна розглядати лише у шкалі, так би мовити, буттєвій і по-той-бічній. Бо ж як оцінити так званим здоровим глуздом винагороду, даровану Емпедоклу (*Емпедокл*, бл. 490-430 до н.е.)? Для суцього така милість неприйнятна. Але для буття, коли суцність перестає бути абсолютною, – справа інша. Ще Рільке зауважив, що поетизування, яке себе в-віряє Ніщо, досягає своєї мети – а її він називає красою, – падає у безодню жахливого, жахливого у шкалі вартостей суцього:

*... краса – не що інше,  
як початок жахливого. (2,157)*

Пізнавши її, будучи нею обдарована, людина самітніє, вечоріє, відходить:

*Ах, чи хто-небудь  
ще нам потрібен?...  
... почуваєм себе ми не зовсім, як вдома,  
в усвідомленім світі... (2,157)*

Наприкінці я хотів би ще раз чітко розмежувати два поняття – шляху і віри:

*Шлях є у суцшому, у мові, у оприсутненій частині Писання і Законі. Це сфера слугування. Однак служба не є повним розчиненням у вірі, повним посвяченням себе її таїнству. А, отже, тут немає повної від-пові-*



дальности. Не відповідаєш повністю ти, не від-повідає повністю тобі й непізнане, бо воно – поза шляхом. Тут довіра є до суцього, словесного, світового.

Натомість *віра «є/не є» в-вірянням* себе цілого, до кінця. Вона зондує сферу Ніщо, сферу нетривкого і позбавленого ґрунту. Основою тут є постійне почуття Присутності. Відповідальність тут повна. Тут усе ти робиш на свій страх і ризик. А, отже, і від-повідають тобі, і від-повідаєш ти. Це діалог, це розмова. Тут ми в-віряємось Ніщо, поза-світовому, мовленню. Цей діалог відбувається у формі *оприсутненого поетизування*, яке винагороджує, – викидає людину з суцності у безодню жаху. Але жаху суцності, а не буття. Натомість з огляду буття це «є/не є» зондуванням висот свободи.

1. Николай Кузанский. Сочинения, т. 2 – М., 1979. – с. 53.
2. Рільке Р.-М. Поезії. – К., 1974. – с. 100.

Львів, 1988



## ЩО Є МОРАЛЬ?

Що є *мораль* для людини? Як вона співвідноситься з *Ніщо*, яке розкривається для поетизуючої людини через *прорив* до нього? Запитання, «що є мораль», має кілька формулювань. Воно може постати перед власне поетом, людиною по-той-бічною (хоч, може, і не кожної миті її сутності), і людиною-в-світі, світовою (якою є сам поет у часі між осяяннями).

Гадаю, що для людини прориву будь-яке нагадування про мораль, із її заздалегідь фіксованими приписами, вписаними у книгу світового, і облікованим її бухгалтерією, просто не має сенсу. Потужні імпульси Ніщо не можуть ніяк корегуватися з обіговими штампами мораліте. Навпаки – як світові, вони просто чужі істині прояснення. Вони не мають для поетизуючого власне якоїсь внутрішньої зобов'язуючої сили. Таку силу вони мають у світі. Причому це зовсім не сила позитивна, мораліте може спрацювати і мати вплив на людину-в-світі у своїх негативних чи ще якихось похідних інваріантах. Будь-яка мораль, як сила, що спрямовує та обмежує, провокує ре-акції, а отже і якесь заперечення, а-моралізм (а взявши до уваги множинність розв'язок новочасних логік, які, поза будь-яким сумнівом, є у світі – то й інваріанти набагато вишуканіші, ніж цей простий дуалізм класичної логіки). У момент осяяння зобов'язуючим для просвітлюваного є лише те, що розкривається йому у цьому виломі. «Є/не є» лише воно. Лише воно диктує йому і його актуальний на той момент «моральний імператив». Одра-



зу ж хотів би запобігти й можливим закидам типу: «То що ж, усе дозволено?» Зовсім навпаки. Усе дозволено радше у світі, у суцшому, де зобов'язуюча сила моралі не така вже й абсолютна. Тут людина бунтує властиво не проти самого буття, своєї свободи – а лише проти суцшого. Суцце заздалегідь несе у собі свою принципову подолуваність, здоланність. Воно провокує людину на подолання себе. Одним із аспектів такого суцшого як світового і є звичне розуміння вжиткової моралі як принципу, що організовує світове. Однак у цьому світовому людина у остаточному результаті почуває себе покинутою. Немає того інтимного акту спілкування. Відсутня інтимність комунікації як така. Спілкування з іншими не відбувається у світі, якщо воно повинно включати у себе власне цю інтимність – стосовно цього не варто помилятися. З іншою людиною ми вступаємо у комунікацію по-справжньому як із іншим буттям не без допомоги суцшої мови, однак лише нею це спілкування не обмежується. У випадку, якщо це було б так, ми мали б справу з комунікацією у межах замкнутої системи із заздалегідь відомими її конфігураціями. Вона була б лише виявленням вже наявної канви всіх можливих комунікативних актів. Однак не все спілкування є настільки функціональним, не обмежується лише межами суцшого. І тут, як буття, люди вириваються з холодного, формалізованого, неінтимного суцшого, у якому, якщо бути послідовним, можливе лише передавання у різних формах уже існуючої інформації, її підтвердження в установленнях – у тому числі й у моральних. Та людина відчуває штучність цих світових установлень, що не мають актуального ось-тут-тепер (а радше буттєвого ось-тут-тепер) значення для неї. Ці установлення не є безпосередніми одкро-





веннями ось-тут-тепер. Натомість імператив Ніщо, який постає у єдності людини-що-виринається і того сокритого від неї безміру, абсолютно обов'язковий, бо розкривається як істина, одкровення ось-тут-тепер. Його сакральність актуальна (буттєва для мене особисто, вона для мене абсолютно інтимна. Тут немає сумнівів, немає суперечки. Заперечувати тут немає чого, тут людина не має, тут людина є. У моменті прориву ми маємо справу з тотожністю, єдністю з істиною чи одкровенням. Це абсолютне «так», хоч, можливо, це слово не зовсім тут підходить, бо, радше, мова йде про якесь «так/ні» (з тих самих причин, що й у випадку «є/не є»). І про яку мораль тут може йти мова у нашому банальному сенсі? Що була любов до сина у Авраама (אַבְרָהָם), коли Господь просив у нього страшної жертви – життя сина? Але чи страшної? Так! Ще й якої страшної – жакливої. Жакливої для батька, що породив у світ свою дитину, для батька, суще якого невідривне від сущого сина. Але чи жаклива ця жертва для покликаного, що віддався на Волю Божу? Що буде відповіддю – «ні»? Це звучить жакливо, однак, напевно, слід зробити такий висновок зі Святого Писання. Імператив безпосереднього спілкування з Богом сильніший від зобов'язуючої сили обігової на той момент моралі, яка обмежена своєю світовістю. На цю ситуацію можна, ясна річ, дивитися двояко, у двох перспективах – із боку сущого і з боку буття. Коли ми говоримо про «зобов'язуючу силу», то тут нас просто зводить на манівці суцтва мова. Зобов'язувати можна лише у сущому, у мові, у світі. Тому з боку світу виглядає на те, що імператив Одкровення «зобов'язав» Авраама. При цьому підспудно мається на увазі, що Авраам у той момент був чимось абсолютно протилежним



цьому «зобов'язуючому» його Ніщо. Тобто чинилося чисте насильство над світовою природою Авраама як сущого у світі. Однак при цьому упускається, що він є і буттям, тобто у чомусь до цього Ніщо причетним. І тоді ніякого насильства для його буття немає. Одкровення не вимагало від нього – він увійшов у нього, став ним, подолюючи свою суцність. Власне увірував – при-частився, став частиною Істини, тобто для нього абсолютно безсумнівного. Однак у тому і трагічність ситуації людини, що, при-чащаючись, вона не лише стає частиною Істини, а й залишається у сущому. Боріння цих двох первнів і є театром її життя. І не лише людини, а й Бого-Людини. Про що говорить уже Новий Заповіт? Христос як людина, а, отже, сущий, страждаючий, як і всі ми, йде на хрест. Так, це Бого-Людина, але й *Esse homo*, просто людина. Йдучи на хрест, вона долає його, долає свою суцність. Що заповідається і нам. Так, є момент відчаю, коли Бог-Отець неначе покинув Христа у Саду Гетсиманському, однак саме тоді воля, свобода бути покинутим робить цю жертву дійсно жертвою, а не просто законництвом чи сліпим виконанням імперативу. Не лише з боку Ніщо, й із нашого боку на вчинок потрібна воля і свобода. А отже, і відвага. Тут у своїх вчинках людина може покладатися лише на саму себе, бо й надалі існуватиме у світі. Світ переслідуватиме її завжди, доки вона буде людиною.

Однак як бути з мораллю? Ми так чітко і не сформулювали, чому «не все дозволено». Та тому, що дозволено лише те, у випадку поетизування, що впливає, що імперативиться з Ніщо. А отже, зондування його безодень не є свободою-у-світі, яка є перекомпонуванням, заперечуванням чи утверджуванням чогось у сущому,



чи й самого порядку цього сущого. Властиво, будь-яка такого роду діяльність у світі не є ніякою свободою, а, радше, комбінаторикою вже наявних суцностей, грою у бісер, яка аж ніяк не може породити якоїсь нової якості. У світі усе заздалегідь задане. Як мовив Екклезіаст (תְּלִילָה, *Кохелет, Εκκλησιαστής*): «Все вже було», – однак, було у тому сенсі, що вже було закладене у світі як потенція з самого початку. І зовсім інакше у такому невірному світі виглядатиме й мораль, у якому вона буде організуючою структурою, як омертвілий прорив, як ті десять заповідей, що відкрилися Мойсею (מֹשֶׁה, *Моше*) і закам'яніли у скрижалях. Симптоматичний і сам образ тих скрижалів – висічених із каменю брил. Чи може бути переконливіший образ закону, закону світового? Власне матеріальності, закам'янілої світовості. І байдуже, що у своєму гніві на невірний народ він розбиває їх. Вони вже «є» у цьому світі й будуть його організовувати. Яке довге і недолуге слово! Від грецького *organon* – знаряддя, інструмент, який власне й інструменталізовує людину у світі як людину суццю. Підлаштовує один інструмент під інший, укладає систему – порядок із певним правильним, а отже, моральним алгоритмом. А оскільки ці моральні засади «є» у світі, то їх належиться дотримуватися, їх не можна не дотримуватися, бо вони «є», бо вони дані й проголошені, проголошені – отже, о-мовлені. Ми можемо дотримуватись їх, як уже зазначалося, у різний спосіб. Або буквально у позитивному їх прочитанні, або ж у негативному, як порушник чи бунтар проти них, чи ще у яких-небудь інваріантних ключах. Однак «у світі» їх не оминуті, через їх наявність усі наші дії у світі є або підтвердженням, або запереченням заповідей цієї моралі, бо вже заздалегідь, тим, що ми є у світі,



ми втягнуті у орбіту моралі. Вирватися з неї лише у рамках світу ми не у силі. Хоч можемо шарпатися як завгодно, впадати то у дияволізм, то у аморалізм, антихристиянство чи безбожництво. У суцюзому ми є у моральній – бо воно у принципі організоване (не організованого його немає) – ситуації. Моральна ситуація і є однією з детермінант людини у світі. Хоч, ясна річ, це справа зовсім не приємна. Радше – навпаки. Однак і неунікненна. Інша річ, що наше ставлення до заповідей теж ще не означає, що ми їх сповнили у звичному сенсі. Та й чи маємо ми силу дотримуватися їх у цьому світі? Ми можемо різною мірою сповнити їх, якщо підходити до цього сповнення як з-дійснення дослівно, але ми всі, підкреслюю – усі, сповнюємо ці заповіді, оскільки ми належимо світові. Вже існуючи у світі, ми поставлені у ситуацію якогось ставлення до них (зрозуміло, що про це може йти мова лише після їх провіщення, що й було здійснено Мойсеєм), а, отже, попри всю свою неначебто волю у світі, попри усе своє неначебто своєвілля у ньому, ми «сповнюємо» ці заповіді. Тобто ми поставлені у ситуацію, коли ми стоїмо щодо цих заповідей у певній позиції. Вирватися поза цю «поставленість» перед ними ми не можемо, оскільки сам світ накидає нам це. І, як би ми до цього не ставились, ми перебуваємо у ситуації морального вибору. Вона нам дана, поставлена перед нами заздалегідь. Закон, мораль проголошені. Вони знайшли своє відображення у суцюзій мові, де є і добро, і зло. Де, відповідно, є і винагорода, і покарання. Але це лише у суцюзій мові, у світі. Натомість те, що залишилося поза ним, – нам невідоме. Воно – сокрите. Приховане настільки, що нам навіть думка про нього просто не може прийти у голову. Імператив Ніщо, поклик Божий, Його Любов,



втрапляючи у нас, розкриватимуться для людини поетизуючої і вибраної тим покликом і любов'ю, так як і Він обраний нами, коли ми Йому віддаємося, віддаємося, не розраховуючи ні на що, бо віддаємося невідомому. Саме цей момент невідомості і є у майбутньому передумовою заслуги і винагороди. Тут немає місця для торгів. Уже потім весь цей акт фіксується у відпадах від нього – у мові. Слово Боже зафіксувалося у Писанні як Закон, мораль. Властиво сам Бог є Слово (Λογος). Зафіксувався цей Закон у небаченій до того інваріантності, однак живе спілкування з Богом аж ніяк не обмежилось цим і не припинилося. *Вірння розбудовується у Ніщо, корегуючи тим і моральні засади, однак жодної довільності, ще раз наголосимо, тут немає, тут немає жодного свавілля. Тут є свобода буття, свобода прориву, яка з боку сущого виглядає, радше, на несвободу, дивацтво чи аморалізм, бо ніяк не вкладається у суще, а, відповідно, і у рамки моралі.*

Чи не є це черговим аморалізмом? Чинення згідно зі своєю внутрішньою свободою буття з боку світу може виглядати саме так. Однак слід підкреслити найголовнішу відмінність такого імперативу, – тут зовсім не йдеться про мораль – поет, *справжній поет не має з мораллю жодних стосунків*. Маю на увазі саме момент прориву чи, якщо хочете, натхнення. Тут він вільний. Крига сущого огорне його потім – відразу після того, як він буде покинутий своїм великим Співрозмовником. У момент творення поет викинутий поза світ, а отже, і поза мораль. Так-так – «по той бік добра і зла». І там він не один, бо там він у свободі, а не у свавіллі, у свободі прориву у Ніщо, йому просто не до порожнього свавілля. Він і не пробує до нього



вдатися. Свавільля взагалі є прерогативою світу. Поза світом воно неможливе. Лише світ і закон породжують саму можливість їх порушувати. Вони власне є великою провокацією – великою спокусою. Дійсно, лише у світі людина може стати порушником. Лише тут актуальним стає послух. Поза світом про нього не може бути й мови. У світі людина, як буття, дистансується від свого суцього, має можливість від нього дистансуватися, а тому може чинити з ним (і зі світом, і з собою) свавільно, хоч це її від суцього не звільняє. Якись регули (принаймні у їх позитивному виконанні) вона може порушувати. Однак не так є поза світом. Самоочевидність розкриття істини, осягнення суті тут настільки очевидні, що ні про що інше йтися не може. Перед людиною постає здатність витримати напір порожнечі. А це дано далеко не всім і не рівною мірою. Я вже не говоритиму про проблему заслуги, бо й не кожному свобода розкривається – потрібно, щоб у тебе потрапило Слово Боже, а цей вибір – це справа від людини не залежна. З-буваючи (знову від «бувати», на противагу «існуванню») свій прорив, буття властиво й реалізовує свій шанс на свободу. Однак у тому з-буванні, конкретному його акті, людина тотожна своєму прориву. Вона мусить чинити у світі саме так, як їй відкрилося, вона творить ще одну цеглину світу саме так, як їй вона була дарована. І у цьому зафіксується вже відпад від її свободи. Бо тут (у світі) вона вже не є цим чимось, істиною, а мусить виконувати це щось, вона поза істиною і мусить їй коритися. Так, це лише сліди свободи, що застигають у вигляді моральних засад світу. Відпавши у світ, слова через усю безліч (хоч, ясна річ, скінченну, як і все у світі) своїх кореляцій і посилянь окреслюють і моральні основи цього світу.



Кожне слово, натяк, зворот чи конструкція у своєму змістовному наповненні ставлять окреслюваний ними об'єкт (об'єкт, що є у світі) і у певну, у тому числі й моральну, позицію. Усе морально детермінується у світі мови чи просто у світі. Тут, у світі, ми й маємо царство моралі. І тут дійсно стають можливими аморалізм чи нігілізм. Тут для цього є ґрунт, бо все у ньому, попри його волю втягнуте у велику гру моралі, хотіло б воно того чи ні, все втягнуте у неї через мову як систему. Вирватися з цієї гри воно не може, бо не може вискочити поза своє існування. Якщо що-небудь є, то, отже, воно підлягає моралі. А вже питання, чи відповідає воно їй у позитивному сенсі чи ні, чи ще як-небудь, – це вже справа інша. У світі моралі ми можемо шукати таких чи інакших підходів та рішень. Властиво – займатися комбінаторикою з уже наявною кількістю компонентів, бо усі вони вже є у світі. Досягнути чого-небудь у якісному плані таке моралізаторство чи моралізаторське компонування вже заздалегідь не у змозі. Якісних осягнень у цій справі ми добиваємось саме через прорив, через Одкровення, через дарування нам цього закону, щоб ми йому у світі улягали (знову ж під уляганням я розумію все багатство можливих сповнень цього закону). Тут ми виходимо на одвічну проблему обґрунтування морального закону. Звідки і навіть що він береться? З одного боку, його виводили з простої утилітарності, розумності, що неначе панує у світі (чи у ньому не панує, однак повинна запанувати через той закон). Та хотілось би заперечити: світ не настільки розумний, радше слід говорити, що він о-мовлений, а отже, певним чином заздалегідь заданий. І у ньому дійсно мають ґрунт закон, мораль. Однак, чому вони є саме такими? На це зсередини світу відповіді розум-



нішої і очевиднішої, ніж просто: бо так є раціонально – не знайдеш. Можна сказати: бо так належиться. Однак чому у цьому світі належиться саме так? Можна послатися на трансцендентальний імператив. Та знову – погляд з боку світу і жодного пояснення. Натомість, відповідь самоочевидна: обґрунтування будь-якого морального закону – лише у Одкровенні. Іншого шляху, окрім як цей, для чогось, що з'являється у цей світ, у тому числі й для моральних законів, немає. У ньому і їх основа, і їх джерело, яке так часто забувається. Та й не дивно – у світі є доволі турбот і простору. Для людини, особливо для діяльної у світі людини. Наша метушня у ньому затуляє від нас джерело, звідки усе витікає. І коли така діяльна у світі людина задається запитанням – звідки ж впливають усі, такі незаперечні (бо дійсно незаперечні у світі) моральні закони, то шукає відповіді докола себе – у світі. І не знаходить. Або неначе знаходить у раціональності, природному стані справ і т. д. Тобто власне лише у світі, забуваючи про Ніщо чи про Бога. Людина боїться такої відповіді на своє запитання – відповідальність, ясна річ, справа нелегка. Не кожен відважується ризикувати, віддаючи на заклання свого сина. Світові цього не поясниш, бо це у світі непояснимо. А отже, і не моральне, воно поза мораллю, бо поза світом. Усе це дійсно повинно стати посполитішим, простішим, щоб знизитись до світу, щоб стати для нас у ньому приступним...

*Львів, 1989*





## СКЛАДНІСТЬ ЛЮДИНИ І НАДІЯ

Всі народи є спадкоємцями певної культурної спадщини. Вона упродовж століть формувалася під впливом багатьох історичних факторів, а тому є складною і багатогарною. Кожен конкретний культурний круг сьогодення є результатом взаємодії, накладання і боротьби різних, часом антагоністичних культурних традицій, принципів і засад. Однак це лише одна сторона справи – попри свою історію у світі суцього, людина має ще й Іншу свою, може, у часі й не змірювану, історію. Це той вимір людини, у якому вона творить свої стосунки з своєю, скажімо, метафізичною першоосновою. У цій сфері вона здійснює себе як свободу. Однак у світі – вона не є вільною. Вона детермінована у ньому від самого початку. Одним із вимірів таких детермінант є культура, причому це завжди культура конкретна.

Якщо брати у цілому, то загальноєвропейська культурна ситуація, як відомо, формувалася під впливом трьох основних культурних традицій: грецько-римської, юдейської та християнської. Багато у чому ці культурні традиції суперечать одна одній уже навіть у своїх основних засадах. А багато у чому є між собою згідними. Однак поєднання їх і боротьба між ними дали у результаті те, що ми називаємо тепер європейською цивілізацією. Але усвідомлення цього розкриває перед нами і внутрішню еkleктичність або й антагоністичність цієї цивілізації. Ми неминуче повинні



погодитися з тим, що вона криє у собі всі суперечності, які були у неї закладені від самого початку. Бо ж від самого початку у ній ввійшли у гру кілька основоположних засад, що не можуть не суперечити одна одній і поперемінно в ній домінувати.

Однак як себе почуватиме носій такої культурної традиції? Чим для нього може обернутися внутрішня антагоністичність його культурного кола? Бо ж тоді людина починає потрапляти під дію різних антагоністичних сил. З самого початку у неї закладаються основи і принципи, які суперечать одні одним. І тоді людина повинна бути або нелогічною, або непослідовною, або вести якусь подвійну бухгалтерію навіть із самою собою. Справді, подиву гідне, як у нашому менталітеті можуть співіснувати пієтет перед демократією (породженням античної епохи) і любов'ю (однією з основних засад християнства). Невже ж не видно, що це речі абсолютно різні й навіть, я б сказав – різновимірні. Демократія є все ж «кратією» (κράτος – сила, влада), тобто владою, що опирається на право, а, отже, насильство більшості над меншістю, народу над одиницею. Але у такому разі, згідно з законами демократії, коли народ вимагає «розіпни Його», то він правий, і ми повинні прийняти це як належне, як справедливість. І тоді постає запитання: як це узгодити з абсолютною вартістю особи, її суверенітетом? Невже людина повинна мати лише стільки свободи і суверенітету, скільки їй надасть право, яке визначить «демос» (δῆμος – народ) своєю «кратією»? Християнство з його любов'ю нічого спільного не має з арифметичною волею більшості. Однак у європейській традиції ці два принципи уживаються. Що не може не викликати три-



воги або хоча б запитання – чи ми добрі демократи і чи ми добрі християни? Тривога виникає тому, що будучи детерміновуваними таким суперечливим культурним конгломератом, ми не можемо не бути внутрішньо розколотими або принаймні відчувати якийсь внутрішній дискомфорт. Причому цього уникнути нам не вдасться, бо успадкована від античності демократія і християнська любов для нас однаково актуальні. Ігнорування чи заперечення одного з них для нас, зрештою, і неможливе, бо у них описане все наше суще. Хотіли б ми того чи ні, вони детермінують нас від самого нашого народження у всій своїй суперечливості. Ми можемо лише декларувати неприйняття якоїсь із трьох основних компонентів європейської цивілізації, однак нам не під силу ні розділити їх з їх суперечливого клубка, ні тим більше проігнорувати якусь одну з них.

Однак, виходячи з того засновка, що нам не вдасться проігнорувати нашої європейської спадщини, ми можемо отримати не дуже приємні для нас висновки. А полягатимуть вони у тому, що ми не зможемо так легко позбутися і усього того, що тепер вважаємо поганим у нашій історії. Ми могли б, хоча б для прикладу, згадати фашизм чи комунізм. Так, тепер ми всі від них відмовляємось. Ніхто не хоче бачити того, що вони мали у нашій культурі якусь основу, і вона, оскільки не визнана, усе ще десь у надрах європейської культури сидить. Також ми ніяк не хочемо погодитися з тим, що, коли говорити про комунізм, то він наклав на всіх нас свій відбиток. Отже, – європейці не були такими вже й невинними, коли спокусилися комунізмом, і, водночас, не визнаючи його безпосереднього впливу, носитимуть його у собі далі. Де закладалася його основа



– чи у логіці Давньої Греції, чи у пошуках Землі Обітованої, чи у прагненні Раю – це питання інше. Для нас важливо усталити для самих себе те, що все, що чиниться, має свою основу, носіями якої є ми всі.

Така культурна складність і суперечливість формує, відповідно, і людину, як ми вже зауважили, складну й антагоністичну. Вона може виглядати нелогічною чи непослідовною, однак мусить бути такою. У своїй суперечливості вона зберігає свою самість, те, довкола чого збирається вона як людина. Можна по-всякому цей стержень окреслювати; як на мене, то це її свобода у стосунку з чимось поза сушим. Однак у суцюзі я складний і суперечливий. І ця складність оберігається моєю самістю. Тому, коли мова заходить про захист прав людини, то ми повинні розглядати її у всій її складності. Невід’ємним правом людини повинно бути *право на складність*. Це не зовсім є те, що, як правило, розуміють під правом на переконання. Переконання є сферою свідомого, тоді як складність формує людину. Погляди людина приймає, а складність, формуючи людину, визначає світ, у якому вона живе, суцюзий для неї світ. Щоправда, складність відноситься лише до сфери суцюзого, але ніяк не до буття. Вириваючись із суцюзого, здійснюючи свою свободу, ми можемо вириватися і зі своєї складності. Це моменти осяння, коли людина не детермінується ніякою культурою чи суцюзим, це момент спілкування з Ніщо. Однак ця діра у суцюзому і у складності відразу заростає. Складність може природи завдяки цьому прориву якогось пророка до Ніщо. Однак вона знову через суцуже зневолить людину. У даному міркуванні ми займатимемось саме сферою суцюзого, а тому – Складністю людини. У цій



сфері людина має свої права. І одне з них ми вже визначили як право на складність. Людина має право розраховувати на розуміння цієї складності. Однак розуміння складності у світі суцього не може залишатися просто розумовою вправою. Розуміння складності повинно стати практикою. Воно повинно мати наслідком стосунки між людьми.

Побачивши таким чином складність людини, її неоднозначність і суперечливість як носія суперечних і антагоністичних принципів, ми відкриваємо для себе і перспективу людини. І у цій перспективі ми не повинні бачити ніяких ілюзій, якими часто грішимо тепер, але не повинні впадати і у відчай від того, що є носіями багато чого такого, чого хотіли б у собі не бачити. Оскільки складність є категорією суцього, ми маємо надію, бо лише до нього не зводимося. Однак у рамках суцього світу усвідомлення складності людини як перспективи нам просто необхідне. Воно може утримати нас від спрощеного підходу до своєї історії. І водночас, через утвердження права людини на складність, ми можемо запобігти репресіям як над іншими, так і над собою. Це своєрідне пізнання себе. Але водночас і прийняття себе у всій своїй неначебно неправильності. Прийняття не означає поблажливості. Однак означає мудрість. У чомусь ситуація людини, що усвідомлює свою складність, є ситуацією святого, що бореться зі спокусою, яка сидить усередині нього. Такий поборник духа повинен бути мудрим і знати себе, знати, де у ньому звів кубло диявол. Але водночас він є і милосердним, хоча й не поблажливим.

*Усвідомлення складності – це прощення Петра Христом, який тричі за ніч зрадив Його. Усвідомлення*



складності полягає і у тому, щоб не відкинути Петра (יְהוֹשֻׁעַ, Шимон, потім *Ἀπόστολος Πέτρος*, ?-64 р.н.е.), і зветься – прощенням. Христос, розуміючи складність Петра, через прощення відкрив для нього *перспективу*. А, отже, Він прийняв його у всій його складності, але водночас і у свободі. Навіть у свободі зрадити Його. Однак це не було просто прийняття як факту чи толерування як факту. Таке толерування є доволі низького рівня стосунком між людьми. У суспільстві він неначебно більш ніж бажаний. Особливо, якщо взяти до уваги нетолерантні режими, якими рясніло наше століття. Однак толерантність інколи вироджується у просту байдужість, індиферентність. Христос не толерував Петра – Він його полюбив, полюбив у всій його складності. Такого рівня стосунок, ясна річ, є рідкісним і у нашій суспільній практиці відсутній, та ми повинні завжди мати його у своєму полі зору, або, принаймні, про нього не забувати. Практичне використання його у нашому суспільному житті зараз видається нам навіть трохи недоречним, та за певних обставин може допомогти краще зрозуміти, що діється і що може ще статися з нами усіма.

Отже, ми встановили, що наша культурна спадщина складна, останнім нашаруванням є пласт комуністичного менталітету. Попри всі наші спроби якое його зректися, комунізм увійшов у нашу складність. У когось це виявляється безпосередніше, а у когось прихованіше, рафінованіше чи навіть негадано для нього самого. Водночас є люди, що з якимось мазохістським чи садистичним задоволенням віддаються йому і не підозрюючи, що у собі вони мають й інші, цілком протилежні йому задатки, зокрема – християнські. Вони



хибно гадають, що вони є ортодоксальними марксистами у всіх виявах свого життя. Однак це не так. Кожна людина складна. І немає такого «всього», до якого її можна було б звести. Разом з тим, є інші пуристи, які гадають, що у них немає жодної плямки «комуністичної зарази», ба, й справді на практиці ведуть боротьбу з нею, щоправда, при цьому не зауважують, що борються більшовицькими методами. І у цьому теж їхня складність – дається взнаки наша загальноєвропейська спадщина.

Однак наше завдання у нашому «сущому у світі» суспільстві полягає у тому, щоб, бачачи складність людини і її можливу перспективу, не давати по можливості сублімувати «прагнення раю» чи єдності з Богом «побудовою раю на землі» у вигляді комуністичних чи ще якихось концтаборів. Зокрема – концтаборів для комуністів. Тобто, у світі сущого наша функція є суто утилітарною – домогтися хоча б толерантності, не допустити небажаних викидів нашого колективного культурного підсвідомого.

Ігнорація цього колективного культурного підсвідомого чи спрощений підхід до нього, спрощена протикомуністична терапія може призвести і призводить до появи неокомуністичних симптомів чи симптомів їм гомогенних, що можуть мімікрувати аж до антикомуністичних. Ми повинні цілком свідомо ставитися до наявності такого способу мислення у якихось його виявах чи не у кожного з нас. І ми не повинні заганяти ці вияви аж задалеко у колективне підсвідоме надмірним остракізмом, спрямованим на цей спосіб мислення. Якась явна репресія чи відмова від діалогу можуть помститися тоді, коли ми всі гадатимемо, що



ми з цим покінчили. Витіснення комунізму на маргіналії може надати йому чи його спадкоємцям певної привабливості. Отже, наша боротьба з комунізмом повинна бути розумною. Попри все, ми повинні бачити себе у своїй складності й перспективі. І якщо для нас не є можлива любов, то всі ми повинні для початку розраховувати хоча б на терпимість. Це завдання насправді дуже важко виконати, особливо беручи до уваги, що у нашій складності ми всі десь носимо у собі маленького комісара. Однак воно повинно стояти перед нами. Бо цей маленький комісар завжди буде нашою загрозою. *Ця загроза криється у складності людини.* Тут людина загрожує самій собі. Тут суще у людині загрожує людині у цілому. Можливо, це один з обертонів викинутості людини у цей суцільний світ. Бо саме суцільність людини, яка з'явилась після того, як вона була «вигнана з Раю», суцільність, у яку було вкинута, в-тілено людину, власне, і робить можливою загрозу людини самій собі. *Суцільність є тією скверною, що була внесена у первісну єдність з Богом.* Через складність людина загрожує сама собі, а, отже, і зазіхає на Нього. Шлях повернення був вказаний самим Христом. Він іде через *розуміння складності, толеранцію, прощення і, зрештою, – любов.*

Однак, оскільки людина існує у світі суцільного, то вона весь час залишатиметься під загрозою своєї складності. Вона, ця загроза, є людським сущим у нас. Якщо ми є такими земними людьми, то ми повинні весь час бути під загрозою. Хоча ми повинні усвідомлювати і те, що маємо шанс, який дав нам Творець, – надію. Та, будучи людьми практичними, ми вибираємо толерантність, терпіння іншого. Однак уже сама ети-





мологія слова «терпіння» говорить нам, що терпіння не збавляє від страждання – терплячий лише терпить дискомфорт перебування з іншим і з самим собою. Роблячи демократичний вибір, народи Середньо-Східної Європи повинні усвідомлювати, що демократія не є щастям, як це нам часто здається, а лише стражданням переносити присутність іншого, терпіння іншого, його толерування. Натомість любов – це щось зовсім інше. «Любов до іншого», прийняття його таким, який він є, дає нам, окрім повернення до первинної єдності з іншим, ще і щастя у перебуванні з ним.

*Львів, 1992*



## ГРІХ ІСНУВАННЯ

Всім відома мітологема гріхо-падіння. Не один раз давала вона ґрунт для інтерпретацій. І, гадаю, ще не один раз даватиме. Однак хотілося б висвітлити низку тих її аспектів, що якимось не знаходили розгорнутішого висвітлення. Та спершу звернімось до першоджерел і гляньмо, про що вони свідчать і як осмислюють цей акт «гріхопадіння». Отже, про що голосить нам Святе Писання? Після сотворіння Адам (אָדָם – «людина») і Єва (חַוָּה, Хава – «та, що дає життя») жили у єдності з Богом у Саду Едемському (גֶּדֶן, Ган Еден), що у слов'ян зветься Раєм. І дозволено їм було споживати з усіх дерев, окрім одного, яке могло б їм спричинити зло. Волю цю їм передав Бог через Змія. Однак, спокушена цим Змієм (חַיָּה, нахаш), Єва порушила волю Божу сама, споживши забороненого плоду, і намовила й Адама спожити плодів із Дерева пізнання добра і зла (עֵץ הַדַּעַת, що росло у Саду Едемському. Після того вони стали, якщо вжити російського слова – «искушенными». Тобто і тими, що були спокушені, і тими, які знають, що таке добро і зло. Відтоді вони почали усе бачити саме у аспекті цих оцінок. Але водночас вони й причастилися до цього добра і зла, споживши з дерева пізнання. Пізнання того добра і зла внесло у саму суть людини певну скверну, а з огляду на їхню попередню невинність – нечистість. Цією скверною у людині стала її смертність, яка відтоді (а власне, саме тоді й з'являється час, як з-міримо, с-кінченне) почала повсюдно (поява простору, як об-меження) супро-



воджувати її впродовж усього людського життя, аж до своєї останньої межі й міри у акті смерті.

Такий шлях вибрала людина, споживши з того дерева пізнання добра і зла. Але ж у неї був й інший шанс. Є свідчення того, що у Саду Едемському було не одне неординарне дерево. Бо було ще й Дерево життя (עץ החיים, ец га-хаїм) (Б, 3:22). Однак, намовлена Змієм, Єва цей шанс, разом з Адамом, змарнувала. А тому, замість вічного життя у єдності з Творцем, вони вибрали неминучість смерті та митарства на землі. Втративши невинність, пі-знавши добро і зло, люди порушили заборону Бога не споживати плодів з дерева пізнання, за що й були покарані – «не їжте його... а то помрете» (Б, 3:3). Для нас важливо зауважити, що коли людина від невинного не-відання чи не-знання, не-введення у таємницю знання, перейшла власне до пі-знання, пі-знавання і була введена у таємницю знання, то її життя стало під знаком смерті. Вона була «вигнана» з Райського Саду, де могла безпосередньо спілкуватися з Богом, на землю, де мала у поті чола свого, у муках і стражданнях чекати самою ж людиною накликаної на неї смерті. Знання поклато межу, зробило людину об-меженою, с-кінченною. Знання як охоплення чогось, а отже, виривання його з ще не вловленого чи йому непідвладного, що об-межує це вловлене, кладе межу. А тим кладе межу тому, хто зводить себе до цього вириваючого і обмежуючого охоплення у формі знання. Хто пі-знав, тим пі-знаванням об-межує себе. Людина стає смертною.

Отже, у Книзі говориться, що лише тоді, коли з'явилася сама можливість «пі-знавати», «знати», заіснувала і смерть як вияв смертності чи, іншими словами, – сутності. Тут ми ставимо між смертністю і



сущістю у наявному світі пряму паралель. Пізнаючи, людина зі-брала сущий світ, вичленила його з Єдиного як знане чи таке, що надається пі-знанню, підвладне пі-знанню. Але після цього людина була вигнана з Едему, де «знання» як ви-членення з Єдиного і «смерти» як об-меження немає, у світ сущого, на землю – де, власне, і є місце для пізнання та смерти. Не-відаюча, не-спокушена людина є поза засягом відання, знання – а отже, і смерті. Зв'язок пізнання і смерті у переказі очевидний. Це аверс і реверс однієї медалі, їхній зв'язок, що висвітлений у Книзі, є не випадковим, а істотним. Спільним є їх об-межуюча чи ви-членяюча природа. Пізнання немає без певного роз-членування до того нерозчленованої Єдності. Людина, що пізнає, за інструмент свого пізнання має власне «членування». Шматками такого від-членованого є пізнане людиною. Але завжди це є якесь відірване від матірньої єдності часткове. При такому роз-членуванні первісно нечленованого відбувається певне умертвління, препарція. Що при цьому розтинається чи від чого відтинаються якісь його частини? Відтинаються, якщо так можна сказати, частини від чогось, що було недоступне до того часу для пізнання взагалі. Це недоступне, через саме визначення буде, з огляду «знання», Нічим, буде Ніщо. У своїй непізнаванності, несхоплюваності й нечленованості воно є Ніщо. Пізнання вириває з його первісної отхлані якісь шматочки, на які, як на такі, що були «пізнані», що «є знані», відразу накладається печать сущості, ви-членованості, об-меженості, а отже, і смерті. Це вже шматочки світу. Вся мозаїка таким чином добутих, ви-членованих пізнаваних сущостей, власне, і складається на сущий світ, що розбу-довується пізнаючою людиною. Вони вже є «пі-знані»



й «пізнавані»), можуть улягати подальшому роз-членуванню, класифікації. Вони уже є доступні людському пізнанню, відкриті для нього як сукупність суцностей, що складають наявний для вигнаних з Едему світ. Через таке ви-членення збирається цей світ у мові. Вона і є збором того вирваного з Ніщо відкритого. Сам же процес виривання – це здійснення мовлення як вибігання за межі суцного світу мови. І тому у цьому аспекті сфера мови є сферою смертного чи власне смерті, а мовлення як вирив – це вже зондування позасвітового.

Чи можна знайти якесь підтвердження цих специфічних побудов у Св. Писанні чи інших пам'ятниках тогочасної думки? Пригляньмося спочатку до вже знаного образу Змія-спокусника. Вслід за Фрезером (*James George Frazer, 1854-1941*), ми повинні собі здати справу з того, що роль «дерева життя» у Саду Едемському є доволі непроста (2, с. 30). Наявність цього другого дерева є своєрідною теодицеєю. Бо ж, напевно, не міг творець не залишити людині іншого вибору, окрім вибору смерті. Якщо спокушена людина обрала плід з «дерева пізнання», то кому ж тоді, якщо йти за логікою міту, дістався плід з «дерева життя»? Чи інакше – якщо людині дісталася смерть, то кому дісталось безсмертя? Велика підозра падає все на того ж Змія. Не даремно ж у фінікіян (2,33) та і у жителів давньої Месопотамії постійно зустрічаються якісь відголоси переказу про безсмертя змій. Згідно з ними, скидаючи щорічно стару шкіру, вони неначе омолоджуються до вічного життя. Змій хотів залишитися у регіоні, що смерті недоступний. Тобто, споживши з дерева життя, стати безсмертним, а отже, хоч би то як по-блюзнірському звучало, – божественним. За переказами, від цього безсмертного Змія лише вряди-годи відпадає,



відлущується у світ, у регіони тлінного відмерла шкіра, оболонка, натомість сам він залишається без-смертним. Погодьтеся, що цей образ уже мав якийсь свій обертон у наших попередніх міркуваннях. Так, він дуже нагадує акт відпадання у смерть чи світ від вічної отхлані Божественного Ніщо шкаралуші мови/світу. Безсмертний Змій скидає свою смертну шкаралушу у пізнаваний, від-членований нами суцільний світ. І тим самим, не зводячись до своєї шкіри, ба навіть відчужуючись від неї, він постійно вислизає з неї до безсмертя, вислизає із суцільного у вічне. Від нього від-членується смертна/суцільна шкіра, натомість він живе у несхопному. Його ніяк не ви-членуєш з не-пізнаваного до решти. Будь-які спроби вхопити його кліщами смерті зводяться до того, що з нього злущують ще одну шкіру. Однак лише її і ні-Чого більше. Шкіра власне і є тою схоплюваною «чогістю», тоді як Змій залишається у несхопному «ні-». Тобто залишається у Ніщо.

Зрештою, Змій, як форма осмислення сутності світу і чогось поза ним, зафіксований і у культурних джерелах, що ближчі до нашого етнокультурного регіону. Можливо, мітологема Змія була однією з найфундаментальніших підвалин нашої культури у давнину. Дуже промовистим є, як на мене, поклоніння трипільських племен крилатому Змію/Дракону. Матеріальних свідчень цього культу більш ніж достатньо. Майже вся кераміка тієї епохи вкрита більшою чи меншою мірою стилізованими зображеннями цього божества. Причому тут мається на увазі саме крилатий Змій – Дракон. Тому ця мітологема єднає у собі Небо (крила) і Землю (повзаюче, хтонічне створіння).

Отже, таким чином, Дракон має у собі небесне, горне, не втрачаючи і своєї заземленості, сутності. Це



еднання у Драконі божественного та земного, гадаю, доволі близько повторює нами думку, яку ми розгортаємо. Однак трипільський Дракон не лише цією двоїстою природою повторює мітологему П'ятикнижжя, у чомусь він її доповнює. Згадаймо антропоморфні трипільські жіночі фігурки (5, 23) з яскраво вираженою стеатопігією. Вони майже всуціль вкриті декоративним узором, що, як показують останні дослідження (5), й зображає цих крилатих змій. Поєднання жінки, з гіпертрофованими власне жіночими ознаками, та Змія говорить уже саме за себе. Однак, якщо йти ще далі, то варто звернути увагу на два моменти. По-перше, це форма самих змій. Не можна не вбачати у них, особливо у поєднанні із жінкою, фалічних символів. Про це ж свідчить і другий момент – спрямування голівок змій. Вони завжди тягнуться до жіночого лона або ж до сосків грудей, що зустрічається рідше. Про щось може говорити і форма голівок змій. Як правило, вона трикутна. Мова йде про рогату змію. Виходячи з усього цього, можна підсумувати, що мотив плідності, запліднення чи «спокуси гріхопадіння» тут присутній. Тому причетність змій до «спокуси» продовжувати безконечну карусель народжень, продовження роду смертних тут очевидна. Отож і у трипільців через мітичний образ Змія осмислювалась втягнутість людини у світ суціль. А якщо суціль (хтонічна сторона Змія і суцільність матерії), то і смертний. Однак наявність крил, – а відомо, що у трипільців був і культ божеств крилатих, можливо, – птахів (ангелів), – натякає і на те, що Змій усе ж скористався з плодів дерева життя, тобто причастився до безсмертя. Практично трипільський Змій уже не залишає місця самому Адаму. Він уже на пряму має справу безпосередньо з Євою. Чим, власти-



во, спрощує ситуацію і навіть робить її зрозумілішою. Фактично він сам є Адамом/фалосом. Йому вже не потрібна пасивна роль Адама, його роль як знаряддя. Про що збереглися навіть якісь туманні відголоси у агадичних текстах – згідно з одним із переказів, Змій вступав у статевий зв'язок із жінкою Адама (7, 162). І тоді постає запитання – чиї ми діти? А з іншого боку, відбувається суміщення образу Змія і Адама, тобто власне людини.

Ще більше зв'язує цей мітологічний ряд образ яйця. В українській традиції він рафінувався у образ Яйця-Райця. З нього у світ виходить вся живність. І водночас сама назва – Райце – не може не змусити шукати паралелей. Але як воно пов'язане з трипільським Драконом? Не забуваймо, що саме змії та птахи вилуплюються з яєць, а принагідно згадаймо, що саме так називається сім'яник чоловіка. Ця пов'язаність змії та яйця стане ще наочнішою, коли ми звернемося до українських писанок, які до цього часу прикрашаються саме зміїними, майже ідентичними трипільським, узорами. Це і є те Яйце-Райце, що дожило до сьогоднішнього і у якому законсервувалася світоглядна концепція наших предків.

В якому аспекті може бути для нас цікавий паралелізм образів «Змія та Адама? Перший висновок слід зробити, напевне, той, що це не просто паралелізм образів, але й осмислення людиною самої себе у обох цих іпостасях, або у їхньому дуалізмі. І тоді у своїй онтологічній структурі є ідентичним структурі людини. Тому подальший аналіз будемо проводити, враховуючи цей аспект мітологема Змія. Хоч спроба людини відгородитися від того не вельми для неї приємного образу, через образ первинно невинного Адама, теж





повинна прийматися до відома. Це другий висновок – людина через Адама хоче повернутися до якогось первісного стану чи причаститися до чогось, що Змієві недоступне.

Отже, ми у чомусь розгледіли у Змієві людину. Причому у Змії як Драконі, що єднає у собі горне і долішнє, безсмертне і смертне, божественне і суще. Чому ж тоді Змій, якого чи не всі тексти характеризують як «мудрого», ба навіть підступного, у іпостасі фалоса весь час прокручує безконечну карусель народжень та смертей? Маючи шанс на вічне у собі, він, однак, реалізовує свою хтонічну, смертну сутність? Чи, може, ми не так трактуємо його суцетворчу функцію? Може, це якась Змієва, а отже, й людська, ілюзія, хибна форма реалізації вічності? Реалізуючи, в-тілюючи її, він намагається вхопити, зафіксувати несхопне, а тому попадає у круговерть лиш ілюзорно чи минуше стійких в-тілень. Тобто – у круговерть смертей. І, прийнявши правила гри у цю ілюзорну «вічність в-тіленого», починає, тим самим, тяжіти і до її неминучого наслідку – смерті. Бажаючи повернути собі вічність, людина потрапляє у лабету смерті. Відповідь на попередньо поставлене запитання нам може підказати відома у психоаналізі схильність хлопчиків до інцесту з матір'ю. Попри прямий еротичний момент, як продовжування сутності, у ньому виражається ще й прагнення дитини хоча б фалосом повернутися назад у лоно матері, це є «відповіддю на поставлену перед людиною екзистенціальну потребу – бажання повернутися у «рай», де немає драстичних суперечностей, де людина може жити, не відчуваючи сорому, не працюючи у поті чола, не страждаючи, а перебуваючи у єдності з природою, із самим собою, зі своїм ближнім.



Розширена свідомість (плід з дерева пізнання добра і зла) криє у собі нерозв'язний конфлікт: людина (мужчина чи жінка) проклята, вигнана з раю і не має права туди повернутися. Хіба не дивно, що бажання повернутися у рай ніколи її не полишає, хоч вона «знає», що це неможливо, бо вона народжена людиною?» – пише Еріх Фромм (*Erich Fromm, 1900-1980*) (6, 100). З урахуванням цього й еротична функція Змія-фалоса, спрямування голівок зміїв трипільської кераміки до лона розкривається, власне, як ностальгія людини за втраченим раєм, бажання у нього повернутися. Еротичний момент тут відходить дещо на задній план як інструментальний. І тоді утверджувальний момент фалоса у світі сущостей, його так часто повторювана у культурі світопідтримка, чи світостверджувальна, функція показується своїм іншим боком, як розпачлива спроба повернути втрачений «рай», а не як утвердження суцього. І власне світо-ствердна функція Змія-фалоса є карою, яку він несе за гріхопадіння і його відпад від божественного. Прагнучи безсмертного у суцїм, він сіє смерть, весь час це суще породжуючи. Він змушений у покару стати прародителем смертного світу, ба й навіть дати йому міру і закон, тобто якось його впорядкувати, а отже, обмежити ще більше. Не даремно ж бо закони месопотамського володаря Хаммурапі (1793-1750 рр. до н. е) вибиті на гігантському фалосі. Прагнення ж людини повернутися у втрачений «рай» обертається для неї смертю у світі суцьому. Підсвідоме прагнення цього знову ж можна знайти у неначе непояснимих некрофільських потягах людини. Знову ж вернімось до студій Фромма, у яких він спробував розкрити незрозумілий зв'язок матері й смерті у свідомості деяких із своїх пацієнтів. Однак при цьому



він якось випустив з уваги біблійний мотив, мотив гріхопадіння і приходу через матір смерті. Однак нас цікавить сама фіксація факту: «Мати... також символ самої смерті й хаосу. Це не мати, що дає життя, але – мати, що дає смерть, її обійми – обійми смерті. Її лоно – могила... Океан – часто надibuваний символ матері. Я мав кілька пацієнтів, яких переслідувало бажання потонути у океані» (6, с. 101). У цих свідченнях дивовижно переплелися як мотив смерті, так і мотив життя. Однак і життя, і смерть тут не є поняттями такими вже й простими: смерть суцього може бути прагненням життя поза смертним суцим, прагненням безсмертя чи формою усвідомлення смертності суцього; і натомість прагнення до життя, навпаки, може бути утвердженням смертності і смерті. Отож прагнення смерті у «океані» може бути відчайдушним прагненням до безсмертя, так само, як й інцестуальні потяги дитини. Підсумовуючи цей матеріал, можемо зробити висновок, що як Змій, так і зваблена ним Єва стали воротами смерті чи суцості, а у подальшому під ними з усіма застереженнями ми будемо розуміти власне мужчину і жінку, людину взагалі.

Отож «гріхопадіння» є по суті від-падом людини від чогось більш досконалого, якщо так можна висловитися, що іменується умовно Садам Едемським, Раєм, місцем блаженства, вічного життя, якщо послуговуватися мовою смертних, чи місцем єдності з Божеством. У акті гріхопадіння відбулося роз-межування людини і чогось непізнанного для людини, але прагненого нею. Водночас підкреслилася «падшість» людини, її недосконалість, обмеженість у порівнянні з тим, до чого вона до того часу належала, у єдності з чим була. І тоді «вигнання з Раю» постає перед нами



як смерть/осушення божественного у відпалій від божества «тварності». У чому знову можна побачити мотив своєрідної «шкіри Змія», яка відчужується у цей суцільний світ. А отже, людина тут постане перед нами, як ця «шкіра Змія» у якійсь частині своєї істоти. Інша частина, відчайдушно прагнучи повернутися у попередню єдність з Божеством, лише до цієї «шкіри» зведена бути не може. Однак у акті гріхопадіння, власне, і со-творяється людина суцільна. Тому гріхопадіння – це є і власне акт творіння земної, живої – у світі суцільного – людини. І полягає воно у смерті Божественного, відпаді вічного у смертне/суцільне. Сліди цієї думки ми знаходимо вже у свідченні «вавилонського жерця Бероса (Βηροσσοσ – грецька форма аккадського імені Бел-Уцур чи Белріушу, бл. 350/340-280/270 до н. е.), оповідь якого про сотворення людини збереглася у грецькому перекладі... – де –... бог Бел відрізав власну голову, а інші боги зібрали кров, змішали її із землею і з цього кривавого тіста виліпили людей. Ось чому, говорять вавилоняни, люди... є... смертною глиною, що перемішана з божественною кров'ю» (2, 16). У цій оповіді для нас важливі два аспекти: по-перше, це той, що саме смерть Божества є початком смертних; а по-друге, тут чітко окреслена двоїста природа людини – смертна і божественна. Однак більш ранні перекази ще категоричніші: «Найвеличніші аккадські міти «Енума еліш» (*enūma eliš*) та «Атрахасіс» (*atra-hasis*) свідчать, що основним елементом матерії, з якої постала людина, була кров чи тіло вбитого божества» (3, 68). Потім ця думка набуває подальшого розвитку: у знаному шумерському міті «Лахар і Ашнан» (*lahar ashnan*) мовиться: «В Узмуа у Дуранкі хочемо вбити божества Ламма, а з їхньої крові дати постати людськості»



(3.70). Тут Дуранкі – місце єднання неба і землі. Саме у цьому місці умиряється божественне, щоб стало людське. Це місце появи смерті, місце трансценденції, переходу по-той-бічного у по-цей-бічне. Отож саме смерть божества втілюється (чи радше в-тілюється) у людині, вбирається у її смерте тіло. Тоді саме смерть має передувати людині. Смерть народжує людину, щоб потім безупинно тримати її у своїх обіймах. Саме тому ми й зваємося «смертними», що породжені нею. Але що ж розуміти під смертю і смертністю? Це перетворення безсмертного у смертне чи сотворення людини такої, якою вона є на землі зразу смертною? А це знову ж відсилає нас до наступного – що є со-творіння? Якщо під со-творенням ми розуміємо існуюче, то сотворилося смертне. Якщо ж під со-творінням ми розуміємо со-творіння буваючого, пере-буваючого-у-бутті, то со-творялося безсмертне. Отож гріхопадіння, у такому випадку, буде со-творінням людини суцїої, а отже – смертної. І тоді грішність людини є її суцїість. Суцїість людини є смертю у нїй божественного. Тобто у акті гріхопадіння у Образ Божий, по подобі якого була сотворена людина, закралася скверна смертності. І таким чином «падше» почало існувати. І таке суще існування тоді ми можемо з повним правом визначити як шлях смерті й до смерті. Людське життя у цьому аспекті буде розгортанням тієї скверни існування, утвердженням її кожною миттю такого існування. Коли ми говоримо про скверну існування, суцїості, що реалізується у людині, то не можемо оминати того, як зветься ця скверна у Святому Письмі. Ім'я їй – гріх. Що таке гріх у аспекті, який ми намагаємося розгорнути? Гріхом є власне суцїість. Те, що людина існує, і є її первородним гріхом. Тут я маю на увазі ту форму пе-



ребування людини у світі, якої їй ніяк не уникнути, яка і є однією з двох сторін її сутності. Тому людина і є первородно грішною, що ніяк не може вирватися із шкаралуці існування. А як лише виривається, то вже не є людиною-у-світі. А як такій, що існує, їй недоступне повне єднання у отхлані Божества. Бо ж, коли мова йде про цю отхлань, то немає жодного сенсу говорити ні про яке існування. Гріх існування і єдність з Божеством неспівставні. Лише падіння божественного, його у-смертнення, перехід у сферу сушого, робить це існування можливим. Тому й можна сказати, що мертвий Бог є існуванням. Лише після Його смерті доречно вживати визначення «є». До того моменту цим словом Божество ніяк не вловиш. Судити про нього ми до його смерті у сушості не маємо права, бо ми є по-сей-бік, а Він – по-той. І тут можна пригадати неясними для сучасників (4, 62) слова Першого листа Св. Ап. Павла до коринтян, де він пише: «так, як у Адамі помирають усі, так само у Христі всі оживають» (1 Кор. 15:22). Клайв Льюїс (*Clive Staples Lewis, 1898-1963*) наводить якесь наукоподібне пояснення нашої фізичної присутності у «плазмі» Адама, у якому согрішили всі ми, як його нащадки, і, відповідно, змінили людську фізичну природу. Однак уже у попередньому реченні того ж послання ми можемо ясно прочитати, що «Смерть-бо через людину, і через людину воскресіння мертвих» (1 Кор. 15:21). Власне, «через людину» була привнесена, була на правду реалізована, з-дійснена (бо стала реально існуючою) смерть. Людська природа і є смертністю, щоденним помиранням: «Я щодень умираю» (1 Кор. 15:31). Гріхопадіння людини є шляхом від Божественного до смертного. Але чи можливий шлях зворотний? Чи можливе нове воскресін-



ня? Шлях до нього, а це воскресіння вже називається «Спасінням», іде через спокутування гріхів наших Христом, Сином Божим – воно теж іде через смерть Його на хресті, смерть суцього існування Бого-Людини: «Христос був умер ради наших гріхів» (1 Кор. 15:3). «Спасаючись», ми рятуємо божественне у людині, не її існуюче смертне, а її буття. Бо ж не може бути смерть суцього його порятунком. Отож смерть Бога, божественного, буттєвого породжує смертне, існування, але й кінець існування, смерть Бого-Людини відкриває шлях до Спасіння – виходу із замкнутого кола смерті/існування. Як мовиться у Писанні – «і третього дня Він воскрес» (1 Кор. 15:4). І знову – «А Богові дяка, що він Господом нашим Ісусом Христом перемогу нам дав» (1 Кор. 15:57). Отці церкви чудово розуміли, що смерть людського і є шляхом до Спасіння та безсмертя. Для апостола Павла тут сумніву немає: «Нерозумний, – що ти сієш, те не оживе, як не вмре». Як не помре смертне – то вічного не досягне. Смерть Божества втілена у смертній людині, але і смерть людини веде до єдності з Божеством. Однак як спрацьовує ця машина смерті? Апостол Павло (*Савл, Саул, לךש – Шауль, бл. 5/15-64/67*) знову ж пише: «Де, смерте, твоя перемога? Де твоє, смерте, жало? Жало ж смерти – то гріх, а сила гріха – то Закон» (1 Кор. 15:55, 15:56). Тобто смерть прийшла завдяки гріху, а гріх тримається на даному смертним законі. Сам Закон став можливим, коли людина стала смертною, тобто власне існуючою. Закон почав регламентувати існуюче. Лише у існуючому, суцшому він має таку силу. Поза ним, поза світовим – він без сенсу, бо що є закон для божественного Ніщо? Таким чином, Закон є «силою гріха». І тоді гріх є порушенням Закону. Однак це не є первородний



гріх. Первородним гріхом є власне існування, відпадання від Бога у смертну суцність. Людина порушила головний Божественний Закон – бути «в» Бозі й тим самим відповідати самій своїй сутності, а не «в» Адамі, де порушилася і обмежилася свобода її буття. Скориставшись своєю свободою, вона була зваблена сваволею, і тому відпала від Божественного Буття у людське існування, у світ суцностей. Вона відійшла у світ, внівши, відповідно, у себе скверну існування, світовість. Однак при тому вона зберегла у собі часточку того Буття, від якого відійшла. Це дає людині надію, яку вона може реалізувати. Шлях був вказаний страдницькою спокутою Христа, який помер як людина суцна, щоб воскреснути «в» Богові. Шлях цей для суцної людини нелегкий. Та і для Христа ця смерть була страдницькою. Страждання – це взагалі головна риса існування, а не лише його кінця. Однак страдницька смерть, чи смерть суцного – це є поганьблення смерті, перемога над нею: «А Богові дяка, що Він Господом нашим Ісусом Христом перемогу нам дав» (1 Кор. 15:57).

Отже, гріхопадіння є відпадом людини від Бога, це є падіння у гріх. І тоді гріх є чимось, до чого Бог, чи ні. Що з огляду суцного світу, не причетний, у чому Він не бере у-часті, не має своєї частки. Цією у-частю чи долею, у-діленою падшій людині, є смерть. Після цього відпаду людина стала смертною. Однак задумаємся над запитанням, як ми повинні трактувати смертність тепер? Це певне обмеження. Суцному життю людини кладеться певний край, межа. І тоді існування людини в-світі розкривається як такий спосіб перебування у ньому, який є конституційно обмеженим, с-кінченим. Причиною цього є неначе смерть. Однак це





лише на перший погляд. Насправді ж першопричиною є власне спосіб перебування-людини-в-світі. А цим способом перебування-людини-в-світі є – існування. Власне, існування як спосіб перебування накладає на усе обмеження, робить усе існуюче смертним. Тобто суцільність є специфічно смертною формою перебування. Отже, існувати – означає бути обмеженим, бути смертним. Знати ж про цю свою обмеженість чи смертність є мукою, стражданням, а, відповідно, – карою.

Однак чому усвідомлення своєї обмеженості сприймається як кара? Чому людина прагне чогось безмежного, не обмеженого рамками існування чи смерті, що є, зрештою, – тим самим? Очевидно тому, що вона перебуває-в-світі не лише власне у своїй обмеженості, але і у горизонті певного безміру, який визначає для себе як Бога, Ніщо, Абсолют чи як-небудь інакше. Лише у контексті цього безмежного, що є поза будь-якою мірою, обмежене може усвідомитися як кара, тобто власне як обмеження. Причому тут слід особливо виокремити ще два аспекти. По-перше, мова йде про власне свою, особливу обмеженість чи смертність. Не даремно праслов'янське *śь-mьrtь* у першому своєму члені має *svo* – свій (8, с. 4, 685). А по-друге, смерть, як розв'язка обмеженої екзистенціальної ситуації, могла вже у давні часи усвідомлюватися як благо, а не лише як легкий кінець сущого існування. Про що міг би свідчити зв'язок цього ж *śь-mьrtь* і з древньоіндійським *su* – хороший, благий (8, с. 4, 685). І у цьому контексті смерть є вже не карою, а виходом. Карою є власне існування смертним, обмеженим. Тому два попередньо окреслені аспекти смерті складаються у таку формулу смерті як кінця: *śь-mьrtь* є добрим виходом для мене. Хоч просте значення, яке



зрозуміле, власне, з огляду на те, що вважає для себе за благо суще, є природна, безболісна, своя смерть. Однак таке припинення існування не може не усвідомлюватися принаймні як коли не фізична, то хоча б інтелектуальна мука. Існування мусить тривати і бажати цього тривання. Воно передпокладене у часі. Припинення тривання не може з позиції існування бути благом. Це може бути ситуаційне, миттєве благо як швидка і безболісна смерть. Однак онтологічне припинення існування є поверненням її до первинної невинності, первинної єдності з буттям.

Таким чином, смертне існування, весь час пересуваючи у світі безмірного, є обмеженістю, з неї випливає, щоб у ній закінчитися. Чому смерть є метою смертного існування, гадаю, зрозуміло. Чому ж вона є витком існування? Та тому, що існування розгортається не лише до смерті, як остаточного обмеження, але й взагалі є можливим лише тоді, коли ця обмеженість перед-покладена. Будь-яке існування має свою межу. Або іншими словами – смерть. Тобто його (існування) моження перед-покладене у обмеженні. Ми можемо що-небудь, оскільки ми є обмежені. І тоді смерть є причиною, основою всіх наших можливостей, нашого моження. Для безмірного запитування можливого і моження не має сенсу.

Однак є й інший аспект: людина не лише специфічно з-находиться у сущому, тобто з-находить себе як існуючу, а отже, обмежену чи смертну, але й є під загрозою свого остаточного фізичного обмеження – смерті. Тобто тут людина не лише обмежена до свого існування, але і у існуванні вона є під загрозою своєї тимчасовості. Її існування саме у собі є існуванням-під-загрозою. Однак існування-під-загрозою не



є загрозою людині у цілому, тому що, як ми вже визначили для себе, людина не зводиться до єдино існування і сутності. Однак підтвердження цій тезі у світі існування людина знайти засобами пізнання суцього не може. Для людини суцїї неможливість звести її лише до об-меженості не може знайти жодних доказів, не може бути пізнана засобами людського (а отже, – суцього) пізнання. У рамках об-меження, у рамках існування питання не-об-меженості чи свободи людини розв'язане бути не може. Пі-знання як специфічний спосіб розкриття істини, що має місце у існуючому, суцьому, не сягає цієї не-об-меженості. Пі-знання цілком у об-меженому. Натомість божественне вічне потребує іншого способу прозирання – вириву за межі існування, що у рамках існування може описуватися як віра чи осяяння. Це прозирання вже не має своєї основи у існуванні, і тому є у ньому без-підставним. Які підстави у суцьому могли мати видіння автора «Апокаліпсису» (*Ἀποκάλυψις* Івана Богослова (*Іоан Зеведеїв, 1777*), *Йоханан*)? Прозиране таким чином не може бути існуючим, бо воно є поза об-меженням, поза об-моженням пі-знання. Пізнання не може його сягнути. Воно є і поза загрозою, що супроводжує цю об-меженість. Воно ні-Чим не об-межене. Коли ми говоримо «ні-Чим», то тут важливо зауважити це «Чим». Істотним тут є те, що самі вирази «Чим», «Що», які є модусами «існування», до прозираного таким чином «ні-Що» жодного відношення мати не можуть. Вживши слова «ні-Чим», ми відразу усталили, що об-межувати можливо, коли є це «Чим», коли є «Щось» чи коли просто можливе це «є» взагалі, тобто «існування». Натомість прозиране вище згаданим чином Ніщо є поза будь-яким моженням, поза існуванням, а тому взагалі не є



«Чимось» і взагалі «не є» і «не існує». Найбільш розгорнуто розробив цю проблематику Мартін Гайдеггер (*Martin Heidegger, 1889-1976*), до якого ми і відсилаємо зацікавленого читача. Ми ж тут повинні просто вияснити для себе, яким чином смертне вказує на Боже-ственне. Суто діалектичне усвідомлення обмеження розкриває і без-межне, а існування, відповідно, буття не-існуючого, Ніщо. Таким чином, усвідомлення існуючим самого себе як існуючого розкриває йому його двоїсту смертність і ставить його перед позасмертним (таким вираз, гадаю, є найбільш коректним), поза-межним. У світі обмеження, тобто просто у світі, для того, щоб якось здати собі справу з такої ситуації, людина вдається до тих засобів, які вона у цьому світі має. Вона задумується. Це є той спосіб здавання справи, яким вона у світі володіє. Думання відсувається, ясна річ, у існуванні. Думання ставить людину перед запитаннями. Воно ви-являє контури вже у світі існуючого. Однак, з іншого боку, таке пі-знання нашттовується, рано чи пізно, і на свої межі. Воно приходить до питання смерті та життя. З'ясувати своїми засобами ці запитання воно не «може», це поза його моженням, як ми вже зауважували, – відповіді на ці запитання у такому пі-знанні не можуть мати ніяких підстав. Тобто у цьому напрямку шлях для пі-знання закритий, тому що всі запитання і відповіді на них у нього є у сфері сущого, існування. Пі-знання у-свідомлює вже на-явне, с-відомить його. Тут префікс «на-» говорить сам за себе. На-явне вже є явне, вже існує і дає себе, пропонує себе тим «на-». Людині сущій залишається лише це «явне» у-свідомити, прийняти специфічним способом пі-знання до відома. Тому пі-знання власне «відомить», повідомляє людині про вже «явне». Воно



не сягає поза це «явне», існуюче. Тобто воно не додає ще «щось» (в попередньому сенсі, як «щось існуюче»), а лише по-відомляє про «щось», яке вже «є», існує. І тоді пі-знання просто окреслює для людини контури існуючого. Воно може бути більше чи менше успішним у цій справі, однак, ніяк не може вийти поза специфічну форму у-с-відомлення про на-явне, що притаманне світу чи усій сумі суцього.

У-с-відомлюючи на-явне, пі-знання не може давати нам відповідей на запитання поза його компетенцією. А таким запитанням і є запитання щодо об-меже-ности людини, її смертності. Бо ж, по-перше, саме на-явне, строго кажучи, є *проголошеним* (псл. **авѣ, іавѣ** споріднене з гр. αὐό – чую чи латин, *audio* – чути) (8, с. 4, 540), вже *с-казаним* (болг. *явя* – говорю). Отже, «явне» є вже *сказане, проговорене, про-мовлене*. А у-с-відомлення лише про це сказане відомить, тобто перетворює його у ту специфічно світову, світу притаманну форму прийняття до відома, яка зветься пі-знанням. Між відомленням і знанням є прямий зв'язок, бо ж «відати», псл. *ve'de'ti*, і є *знати*. І тоді відомлення і є пізнаванням. *Після того, як я по-відомлений – я пі-знав*. Причому по-відомляють мене, власне, про на-явне, тобто вже с-казане. Тобто мені просто приходить по-відомлення, вістка. І після цього я стаю с-відком того, що мені було по-відомлене, я стаю с-відущим, тим, що відає. Але, будучи таким чином свідком уже наявного, будучи до нього прив'язаним, я є водночас і до нього об-меженим. Що мені не по-відомлене і не може бути ніколи по-відомлене, бо не є на-явне /с-казане – не може бути ніколи мною й пі-знане. Пі-знавати я можу лише вже с-казане. Однак що є с-казане? Вся сума с-казаного складається на мову. Отже, пі-знавати я можу лише



те, що вже с-казане у мові. А оскільки ми домовилися, що пі-знаю я лише суще, то і мова тоді є власне лише сущим, існуючим. І тоді я є свідком, пі-знавальником, відальником цього сущого, а отже, – мови. Я є тим, хто відає у мові, усі мої пізнавальні зусилля є розвідками у мові. Однак як свідок мови, тобто вже с-казаного, я не можу не відчувати своєї вторинності, своєї друго-прохідності у ній, а отже, об-меженості до рамок цього с-казаного, як уже доконаного. І взагалі цією с-казаністю я поставлений у часову ситуацію. Причому з деяким запізненням, тобто дещо позаду. А водночас і у просторову, бо ми неначе мандруємо по розбудованій, вже с-казаній будівлі мови. І тут ми також трохи запізнюємося – ми зазвичай не розбудовуємо цю будівлю, а лише йдемо слідами якогось будівничого. Тобто я мандрую по вже наявному. Цим наявним є світ. А це є світ існуючого, сущого, у який людина і була вигнана після гріхопадіння, коли спожила з дерева пізнання, тобто з дерева вже с-казаного. Це й внесло у неї скверну с-казаності. Ця с-казаність (згадаймо відоме «і сказав Бог») втілилася у існуючий світ, у який ми були зваблені позірною спокусою пі-знання, а, по суті, – володіння. Однак володіння лише цим с-казаним. Не більше того. А це і є тим об-меженням, яке й робить нас смертними. Людину спокусили стати свідком с-казаного, але водночас і рабом цього с-казаного, хоча й залишили у ній надію чи шанс вирватися з нього, радикально відмовившись від цього с-казаного і піднявшись від пі-знаваного с-казаного до Одкровення віри. Тобто до відмови від мови й світу, нею о-мовлюваного. Це єдиний шлях вирватися з колапсу с-казаного, об-меженого чи смертного. До-віра до ще не с-казаного, не існуючого дає надію. Гріхо-відпавши у с-казане,



через до-віру ми можемо здатися на волю невідомого (не-заного), щоб причаститися до Ніщо чи воскреснути у новому Адамі.

1. *Святе Письмо Старого та Нового Заповіту.*

2. Фрезер Дж. Дж. *Фольклор в Ветхом Завете.* – М., 1985.

3. Kuczkowska K., Szanynska K. *Mitologia Mezopotamii.* – Warszawa, 1981.

4. Льюис К. Боль. *Проблема страдания.* – Chicago, 1987.

5. Збенович В.Г. *Дракон в изобразительной традиции культуры Кукутени-Триполье.* // *Духовная культура древних обществ на территории Украины.* – К., 1991.

6. Фромм Эрих. *Некрофилы и Адольф Гитлер.* // *Вопросы философии, №9.* – М., 1991.

7. *Мифологический словарь.* – М., 1991.

8. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка.* – М., 1986.

Львів, 1991



**ЗАУВАГИ НА ТЕМУ ПОСТМОДЕРНУ  
ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ КРИЗИ:  
ДО МОДЕЛІ ЦИКЛІЧНОГО РОЗВИТКУ  
ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

*«Es ist die Zeit der entflohenen Goetter und des  
kommenden Gottes»  
Martin Heidegger (1, 47)*

Починаючи від Гьольдерліна (*Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843*) та Ніцше (*Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900*), багато наших сучасників попереджали, що наша епоха є епохою після смерті Бога. Старі боги відійшли, натомість іще не настав час, аби прийшли нові – пише Гьольдерлін. Це епоха Ночі Світу. «Mit diesem Fehl bleibt die Welt der Grund als der gruende aus... Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt haengt im Abgrund / У світу, в якому немає Бога, вислизає ґрунт під ногами... Епоха, яка втратила ґрунт, сповзає у безодню» (2. 265), – пише Гайдеггер (*Martin Heidegger, 1889-1976*), по суті, перефразовуючи відоме – «Gott ist tot/ Пан помер» – Ніцше.

У чому проявляється ця відсутність? І знову цитата з Гайдеггера: «Nicht nur die Goetter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist die Duerftige Zeit, weil sie immer duerftiger wird / Не тільки втекли боги і утік Бог, але у світовій історії вигасло світло божественного. Час Ночі Світу є марним часом, оскільки марнішає дедалі більше й більше» (2. 265).





Однак чим супроводжується цей відхід богів? Пишу тут з малої літери, позаяк боги, що відійшли чи померли, є вже тільки ідолами-баалами шумерської епохи. Вони вже не відбувають сакральних функцій і такі дійсно метафізично (від *metafisika*, *та мета та φυσικά* – того, що є понад (*мета*) світом – фізикою (*φυσικά*)) «померли». Разом з тим, чим же власне у культурологічному, а не у сакральному сенсі є ті боги, якщо опуститися з рівня сакрального/метафізичного у світ профанної людини? Здійснювані ними сакральні дійства, заповіді, дозволи та настанови складаються у певну систему цінностей. При живому (*Mimpi Mitra*-, *Mitrah*-, *Miθra*, *Miθrō*) чи Озирісі (*Asar*, *Aser*, *Ausar*, *Ausir*, *Wesir*, *Ausare* Ὀσίρις) ця система тримається на його понадсвітовій сутності та всюдисущості. Натомість, по його смерті вона вже не має того наповнюючого її життям імперативу. Вона перетворюється на музей, звалище необов'язкових рецептів, порад, стандартів, музей, де немає «ані одної картини першорядного митця, зате – цілі колекції третьо- і четверторядних, цілі провінційні школи, відомі тільки фахівцям, забуті, сліпі вулички історії мистецтва» (*Бруно Шульц, Друга осінь, 3, 174*) (*Bruno Schulz, 1892-1942*). Зрештою, у те, що можна назвати секуляризованою культурою у найширшому її розумінні. І тоді, сумуючи за відсутністю сакраменту, людина вдається навіть до блюзнірства (*4, Bruno Schulz «Xiega balwochwalcha»*).

Відбувається релятивізація цінностей, релятивізація ідеї досконалості. Недосяжної точки на горизонті як Абсолюту, до якого стремить культура чи цивілізація, вже немає. Людина у такій ситуації зазнає дезорієнтації. А ще точніше – перестає бути людиною у властивому сенсі, перестає прямувати до цього гори-



зонту і комунікувати з ним. Її перестає огортати опіка Бога.

Наступає час релятивності – час втраченого ідеалу, час всеядності і невдосконалення як стремління до горизонту. Бо у мотлосі цього вселенського і обезціненого музею все вже є рівновартісним – і моральне, і неморальне, бо немає з ким співвідносити цю мораль («Если Бога нет, то все можно» – за Достоевським), і красиве і огидне, бо немає ідеалу краси. Це «...осінь нашої провінції – ніщо інше як хвора фата-моргана, випромінена у вивелетній проекції на наше небо вмираючою, замкнутою красою наших музеїв... великий мандрівний театр, що бреше поезією, величезна кольорова цибуля, що лушпина за лушпиною лушиться щораз новою панорамою. І ніколи не добудешся жодної суті» (*Бруно Шульц, Друга осінь, 3, 175*).

Натомість наступає час симуляції присутності богів чи Бога, час культової та культурної еkleктики і комбінаторики. Для людей цієї епохи настає епоха синкретизму – багатовірства, забобонів, імітативних культів. У цей марний час людина вдає присутність богів чи Бога, сама відчуваючи облудність такої імітації. Вона пробує обожествити саму відсутність Бога. Опоетизувати скепсис як стоїцизм.

Із втратою спрямованості на Бога людина втрачає монолітність часу та простору, моралі та культури. Творються окремі історичні часи та культурні простори. Ба більше, людина толерує свою одночасну багаточасовість та присутність у різних просторах чи вимірах водночас. Іншими словами, настає постмодерністична криза. Час «після всього», час, коли «все вже відбулося, коли ніщо не має сенсу», «коли все допустиме і толероване, бо байдуже і несправжнє». Немає



сенсу досягати ідеалу чи досконалості, оскільки все досконале та ідеальне. Все толерується, бо насправді воно всім байдуже. Немає принципових суперечок, бо і один, і другий мають рацію у цей марнотний час. Культурну чи духовну розбудову підмінює постмодерне комбінування блискітливими, проте порожніми формами. І це стосується не тільки культури, але й моралі чи навіть метафізики людини. Все толероване і все нічого не варте. «Лишень тепер, зблизька, батько міг розглянути як слід усю злидоту цієї зубожілої генерації, всю сміховинність її тандитної анатомії» (Бруно Шульц, *Ніч Великого Сезону*, 3, 87).

Однак, як це пов'язати із сучасністю? Зараз із особливою очевидністю можна побачити всі ці процеси епохи Ночі Світу (Гьольдерліна), Ночі Великого Сезону (Шульца). Постколоніальна епоха – для Європи – час кінця Бога (Абсолюту). Апотеозом її сучасної думки став постмодернізм як форма кризового самоусвідомлення. Культурна перспектива кожної культурної складової, що склалася на постколоніальну європейську цивілізацію, втратила сенс. Було релятивізовано кожен з локальних ідеалів (ідеальних точок). Як-от: африканські божки, попри те, що африканська культура добряче інкорпоровалася у європейську як культурне досягнення, перестали бути абсолютними, всемогутніми. Це тільки матеріал, музейний експонат: «То були величезні віхті пір'я, опудала, напхані як-небудь старим стервом... у які незбагненим способом вдихнуто було якусь подобу життя» (Бруно Шульц, *Ніч Великого Сезону*, 3, 87).

Постмодерна революція знівелювала абсолютність цих ідеальних точок, зробила ситуацію засадничо цинічною, хоча й плюралістичною, що зараз подається



як великий цивілізаційний здобуток, однак, по суті, витікає з байдужості та цинізму покинутих Богом. Реалітивізація вартостей призвела до вседозволеності та обезбоження. Життя перетворилося у набір реалій, а не ідеалів чи Перспективи. Набір речей, котрі почали не вдосконалюватися-до-ідеалу, а просто комбінуватися на засадах парадоксу та екстравагантності: «У багатьох не можна було вирізнити голови, тому що та палкувата частина тіла не носила жодних ознак душі. Декотрі покриті були кудлатою, зліпленою шерстю, як зубри, і огидно смерділи, Інші нагадували горбатих, лисих, здохлих верблюдів... Декотрі виявлялися зблизька нічим іншим, як великими павичевими хвостами» (*Бруно Шульц, Ніч Великого Сезону, 3, 87*).

Однак, чи ця постмодерністська покинутість людини є знаменням тільки нашого часу? Звичайно, ні. Боги періодично приходили та відходили – принаймні в історії світової цивілізації це траплялося не раз. Періоди постмодерності як обезбоження, немічності людей, відсутності Бога, покинутості людини Богом чергувалися з періодами повернення/приходу богів, піднесення ревної віри та закону. І разом з тими відходами та приходами час та простір світу ставали то цілісними (під покровом присутнього і сутнього Бога), то роздробленими (коли Його не було), або й відсутніми, якщо під справді істотним/існуючим простором та часом розуміється час та простір людини під покровом божественного.

Загальним визначенням таких марнотних епох можна прийняти вслід за Гьольдерліном таке: це епоха богів, що відійшли, та Бога, що не прийшов. Поперемінно епоху божественної присутності, живої модерності, сьогочасної присутності живого Бога перериває



своєрідний постмодерністичний «бунт титанів», напівбогів – плід божественної слабкості, які не тільки убивають Бога живого, свого батька, але й розщеплюють модерний час та простір на безліч неабсолютних, позбавлених покрову сакральності просторів та часів. Таким чином, починається новий цикл пошуку Бога. Людина заслабка, щоб витримувати занадто довго Його присутність. Так само, як людські цивілізації. «Очисний» цикл бунту, варварства і сирітства через покинутість Богом неначе знімає втому від Його постійної присутності. Божественне нівелюється до банального, сакральне стає секулярним, таїнства віри трансформуються в об'єкти культури, науки. Со-творювані з Ним таїнства відмирають у ритуали культурного порядку, артефакти, якими можна без жодного страху жонглювати, бо «страх Божий» залишається тільки за Його присутності та при спілкуванні з Ним.

Які ж періоди можна виділити в історії європейської та близьких до неї цивілізацій? Сучасна європейська цивілізація витворилася у сув'язі гебрайської, класичної (греко-римської) та ісламської компонент. Дуже сильно узагальнюючи, можна запропонувати такі цикли розвитку цих трьох цивілізаційних гілок:

*Модель циклічного розвитку європейської цивілізації:*

– *epoca Хроноса (Κρόνος)*, чи Сатурна (*Saturnus*): модернізм/патріархальність/бог-отець/точка на горизонті/консерватизм/мистецький авангард;

– *epoca «бунту титанів»*, битви олімпійських богів з титанами – Титаномахії (*Τιτανομαχία*): постмодернізм/батьковбивство/богоборство/втрата точки на горизонті/очікування;





з иншого боку:

– епоха після пророка Мугаммеда (571/570-632), епоха ісламу як своєрідного повернення до жорсткого монотеїзму: модернізм/патріархальність/бог-отець/точка на горизонті/консерватизм/мистецький авангард.

Отже, ми бачимо, що постмодернізм у його сучасних секуляризованих формах є тільки повторенням все тієї ж кризи богопокинутості та дезорієнтованості. Ця хвороба цивілізацій та культур підступає циклічно, коли втомлюються чи то боги, чи то люди. Має вона і дрібніші хвилі, які виражаються у зміні мистецьких стилів, що корелюють з постмодерном (бароко, рококо, сецесія).

Водночас ми бачимо, як впливають одне на одного різні цивілізаційні кола. Як гебрайська юдейська монотеїстична компонента не тільки надала нової цілісності європейському світу, але і стала формою виходу з чергової постмодерністичної кризи європейської цивілізації в її класичних політеїстичних греко-римських формах.

1. Heidegger M. *Hoelderlin und das Wesen der Dichtung*. Gesamtausgabe. – B. 4. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

2. Heidegger M. *Wozu Dichter? Holzwege*. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

3. Шульц Б. *Цинамонові крамниці. Санаторій під клепсидрою*. – Львів: Просвіта, 1995.

4. Schulz B. *Das Goetzenbuch*. – Warszawa: Interpres, 1987.

Львів, вересень 1999



## КОЖЕН-БО АНГЕЛ – ЖАХЛИВИЙ, АБО ЕСТЕТИКА CONTRA ЕТИКА

*Хто з сонму ангелів вчує мій клич, коли скрикну?  
Хай би який і почув, і притис би мене  
раптом до серця, – я згину тоді, бо сильніший  
він є від мене. Адже ж краса – не що инше,  
як початок жахливого. Ми іще тертим його  
і дивуємось дуже, чому краса не воліє  
знищити нас. Кожен-бо ангел – жахливий.*

*Райнер Марія Рільке  
(Rainer Maria Rilke, 1875,-1926),  
Дуїнянські елегії,  
Перша елегія (1. – С. 157)*

Філософською банальністю є проблема сепаратності, а отже – конфліктності етичного та естетичного первнів. Нікому досьгодні так і не вдалося переконливо звести одне до иншого, чи вивести одне з иншого. Попри всю словесну еквілібристику між ними завжди залишається хоч мінімальна та мало помітна, але тріщина, яка цілком достатня для копитця диявола. Ба більше – часто багато хто вдавався до доволі нечесних метафоричних підмін – пропонуючи щось подібне до «краси праведності» чи «праведності краси». А принагідно згадував про те, що «краса врятує світ» – за Достоевським (*Фёдор Михайлович Достоевский, 1821-1881*). Однак все це, на жаль, не більше, ніж екзальтації.





Але, здається, є одна характеристика, яка кардинально розмежовує етичне та естетичне. А саме – свобода. Це вона і є тією зячою порожнечою, що творить тріщину між ними. Однак це, ясна річ, не філістерська свобода у нічних капцях чи фригійському вже зацукрованому каптурі, а жаклива свобода, що межує із сваволею. Можливо, це дійсно жаклива свобода/деспотія Робесп'єра (*Maximilien François Marie Isidore de Robespierre, 1758-1794*) чи свобода/аморальність де Сада (*Donatien Alphonse François de Sade, 1740-1814*). Багато абсолютно а-моральних, чи для більшого наголошування поза-моральних речей – красиві. Красиві абсолютно нелюдською жакливою красою. «Кожен-бо ангел – жакливий», – писав Райнер Марія Рільке.

Боюся наразитися на справедливу нищівну критику з позицій моралі, однак перше, що зблисло у запаленій голові по огляді кадрів, коли літачок шахідів вривався у Світовий торговий центр 11 вересня 2001 року – це не усвідомлення миттєвої смерті тисяч людей, а заціпеніння перед жакливою красою цього акту. Осмислення та співчуття потребують застановлення, якогось часу. Натомість краса, навіть якщо вона така жаклива, пронизує, вона блискавична. Краса не зв'язує, як етика чи мораль. Вона безстороння щодо тебе, вона холодна. Краса ширяє у обширах поза-морального. А отже – жакливого.

Кант (*Immanuel Kant, 1724-1804*) спробував втекти від цієї свободи, посилаючись на розум. Вільна людина чинить тільки розумно. Для нього «закони свободи» «вказують на те, що має відбуватися, хоча, можливо, ніколи і не відбувається; цим вони відрізняються від законів природи, в яких йдеться тільки про те, що від-



бувається» (2. – Т. 3. – С. 659-660). І тут Кант виконує головоломний кульбіт – неначе поєднує непоєднувані закон та свободу у своєму моральному імперативі. Однак це тільки окраса його філософських конструкцій – життя давало і дає зовсім інші відповіді.

Світ не розумний, а отже і мало моральний. У ньому бувають пристрасті. Він щомиті пробує вирватися у поза-моральне як свавільне/вільне чи красиве. Ба більше – випробовує розумне та моральне естетичним, щоразу більше перверсуючи у розумінні цього абсолютно вільного (до збоченства) естетичного. Можливо, навіть випробовує на свій спосіб банальне розуміння божественного, втіленого для посполитих у простацькій моральності.

Однак завжди етика та мораль пов'язані із виконанням певних зобов'язань. Поль Рікер (*Paul Ricoeur; 1913-2005*), виходячи з того, що «закон чи норма мають дві характеристики – універсальність та примус, – суть яких чудово виражає термін «належність/повинність»», пропонує навіть певну ієрархію таких зобов'язань, рекомендуючи «використовувати термін «етика» щодо сфери праведності і термін «мораль» щодо сфери «належного/того, що мусить бути»» (3. – С. 39).

Політика як система «спільного», «усуспільненого» співіснування завжди трактувалася як публічна царина етичного, моралі. Принаймні напозір. Тому Рікер, слідом за Арістотелевою (*Αριστοτέλης, 384-322 до н. е.*) «Нікомаховою етикою» (*Ηθικά Νικομάχεια*), бачить політику «у якості сфери здійснення прагнення до праведного життя» (3. – С. 46). Важливою характеристикою політики як сфери здійснення праведних цілей є її



публічність – кожен політичний акт спрямований не на сокровеного «мене», не на інтимного «тебе», а на невідомого мені «третього» у полі політичного. І у цьому задеклароване не тільки бажання «жити разом» і якимось урегулювати це життя, але й обов'язкова вимога толерувати цього «третього». Або його придушувати, утворюючи ієрархічні єдності – регіони, нації і врешті держави.

Тому такі антиестетичні, далекі від свободи всі політичні проекти. Вони мають дуже мало спільного із свободою, а отже і естетикою. Хоча ледь не всі вони декларують, що створені для поширення свободи. Творення націй і держав насправді не є втіленням праведності чи хоча б справедливості, як це повсякчас декларують. І що найсумніше – це тільки утворення інших ієрархій, а не реалізація свободи. Таким чином, етика, мораль та політика дійсно не настільки пов'язані із свободою. Задля краси викладу можемо обмежитися лише цією, може, й доволі сумнівною, однак красивою (що достатньо) та необхідною нам декларацією.

Натомість мистецтво було резервуаром, куди (якщо говорити про чисту естетику) – каналізувалася свобода аж до сваволі як повного позаестетичного. «Адже ж краса – не що інше, як початок жахливого. Ми ще терпимо його і дивуємось дуже, чому краса не воліє знищити нас. Кожен-бо ангел – жахливий» (1. – С. 157). Під «жахливим» ми тут розуміємо, звичайно, щось поза-людське, щось, що робить людське життя не таким забезпеченим етикою, утилітарною мораллю чи хоча б політичною ієрархією або ж політичною конвенцією. Ба більше – і сучасне мистецтво вирвалося з пут умовної свободи якогось «золотого перетину»



чи «золотого стандарту», «ідеалу». Воно прорвалося у сферу повної свободи/сваволі. «Зникло мистецтво як символічна домовленість, яка відрізняється від чистого та простого продукування естетичних вартостей, яке відоме нам під назвою культури – безкінечного поширення знаків, рециркуляції минулих і сучасних форм. Немає вже ні основного правила, ні критеріїв для суджень, ні насолоди. Сьогодні в області естетики вже не існує Бога, який здатен впізнати своїх підданих. Чи, послугуючись іншою метафорою, немає золотого стандарту ні для естетичних суджень, ні для насолод. Це – як валюта, яка від сьогодні не обмінюється...» (4. – С. 23-24).

Попередні судження стосуються, власне, трагічно сучасного, дійсно вільного до жаху мистецтва. «Пройшовши через звільнення форм, ліній, кольору та естетичних концепцій, через змішування всіх культур та стилів, наше суспільство досягло загальної естетизації, просування всіх форм культури (не забувши при цьому і форм антикультури), підйому всіх способів відтворення та антивідтворення... завдяки засобам масової інформації, теорії інформації, відео – всі стали потенційними творцями» (4. – С. 25-26).

Але, як і колись, так і тепер було і змішування жанрів, коли етичне пробували «поєднати з», а як на мене, то «виродити у» естетичне (мистецтво, яке лікує суспільство, яке рятує суспільство тощо), чи естетичне «виродити у» етичне (суспільне життя має бути не лише утилітарним, вигідним, але і естетичним). Виплодами такого переплутування функцій та ролей і стали монстри від політики (суспільно узгодженого співжиття), яких можна класифікувати за кількома категоріями на:



– маніяків;  
– терористів;  
– злочинців проти людства, вони ж, як правило, виступають як великі політики.

Дуже часто різниця між ними тільки у засобах і ресурсах, які їм доступні, та висновуваній із цього суспільній оцінці. Дрібний естет скидається на маніяка, середній – на терориста, крупний – на політика. Пригадаймо градацію «я» – «ти» – «третій».

Однак, рисою, яка їх єднає, є змішання царин своєї активності та засад, які для цих царин властиві – втягнення у царину етичного – тобто суспільного та зобов'язуючого, абсолютно суб'єктивного фактору – естетичного з його свободою аж до сваволі. Абсолютно зрозуміло, що у сфері між-суб'єктного немає місця на сваволію суб'єктивного. У сфері між-суб'єктних відносин мусимо все ж погоджувати свої дії, вже не кажучи про сферу політичну. Інколи це між-суб'єктне навіть пробує натягнути на себе шати «об'єктивного». Але це «об'єктивне» суспільного життя, яке сакралізоване в «естетичному» (тобто допустимому та багатому) відводить крайньому суб'єктивному естетичного доволі мале місце у своїй збалансованій/узгоджуючій/моральній системі суспільних балансів. Суть етичного зводиться до цього суспільного балансу співжиття. Інколи, правда, задля ефективності суспільний договір маскується під щось сакральне, як-от заповіт (10 заповідей), закон. Але, балансуєча суть етичного очевидна. Етичне можливе тільки тоді, коли є принаймні двоє. Етичним можна бути тільки щодо когось іншого. Не можна уявити собі етичного соліпсиста. Йому просто не було б щодо кого бути етичним. Натомість,



соліпсуючого естета уявити дуже природно. Зрештою, всі естети тяжіють якщо не до соліпсизму, то до його ерзац-форм – індивідуалізму, егоїзму. Естетичні акти сучасних митців настільки відірвані від контексту, настільки вільні, що стають майже байдужими іншим як естетичні акти (навіть якщо вони жахливі у своїй сваволі – «нова експресія, нова абстракція, нові форми – все це чудово співіснує у загальній індиферентності» (4. – 2000. – С. 24)).

Аналізом реляцій між етичним та естетичним, правда, у провокативній формі, зайнявся *Фонд Леопольда фон Захера-Мазоха* (*Leopold Ritter von Sacher-Masoch, 1836-1895*) – львівсько-київська група художників та інтелектуалів. Вона показала, що насправді «краса не врятує світ» (за Достоевським). Навпаки – найбільші моральні виродки, як би ми цьому не опиралися, цілком можуть постати як блискучі естети.

Якщо ж мораліст закрадається на територію естетичного, то це врешті-решт призводить до огидних результатів – від справедливої монотонності спальних районів всього посткомуністичного (і не тільки) блоку (кілок у могилу Ле Корбюз'є (*Le Corbusier, Charles Edouard Jeanneret-Gris, 1887-1965*), до антиестетизму всього, що є советським. В проєкті советське мало б стати справедливим, а не красивим.

Як і всяка штучна конструкція, воно не стало справедливим, а водночас було програмно неестетичним. Воно мало бути таким. Зобов'язане було бути таким. Якщо і йшлося про красу, то лише метафорично, – як про етичну досконалість, що з власне естетикою нічого спільного не мало. Картина «Краса піонерок», що є частиною проєкту Фонду Леопольда Захера-Мазоха,



програмно неестетична, вона зорієнтована на етичну правильність. В моралізуючій естетиці панують несмак і нудьга.

Натомість, якщо естет виривається на територію етичного/суспільного, то він тлумачить суспільне як художник, етичне як естетичне. Він приходить разом зі своєю суб'єктивністю, програмною а-соціальністю, яка маскується під соціалізованість, етизованість, моральність. Насправді, його не цікавить суспільне благо, як би його не трактували – як ефективність суспільства, його комфортність, збалансованість через закон, суспільну мораль чи права людини. Він не тільки суб'єктивний, але і приходить із своїм естетичним суб'єктивним концептом. Він бачить все саме «так», і це непояснимо. Він оцінює все саме з огляду на свій концепт, і не потребує пояснень.

Однак якщо він, окрім суб'єктивного естетичного концепту опановує ще й суспільними збалансовуваними механізмами, якими є «держава», «влада», «народ», «єдність», «партія» тощо, то він отримує змогу суспільної реалізації свого суб'єктивного часто свавільного естетичного концепту. Часто зорієнтовані на етику чи її похідні (як-от владу, ієрархію) суспільні механізми (держава, влада) дозволяють йому втілити свій абсолютно позаетичний естетичний концепт, зовсім не оглядаючись на суспільство. І тоді держава та ієрархія стають неначе мультиплікаторами його естетичних проєктів.

Ще більшим мультиплікатором естетичних проєктів стали такі новочасні форми опанування суспільством, нові форми влади, як мас-медіа, інформаційні мережі, в яких (за всього огрому безмежної інформації)



насправді для звичайного відбирача/споживача інформації вона дедалі більше зводиться до примітивних/спрощених торгових марок чи брендів, як-от – Coca-Cola, McDonalds, Гетьман. Бренд завжди впізнаваний, бренд завжди вмовляють людям, а тому сьогодні бренд – всесильний. Консумпційним модерним суспільством маніпулюють через інформаційну мережу за допомогою вмовлених і всесильних, безвідмовних брендів. Суспільство споживачів не може бути ефективним без цієї кодової системи маркування товарів.

Однак бренди можуть мати не тільки чисто економічне, але й політичне наповнення. Головною характеристикою справжнього політичного бренду є те, що він має бути проданим разом із своїм наповненням. Свого часу український електорат блискуче купив бренд «Партія зелених», який насправді жодного серйозного відношення до зеленого руху не має. Чудово всі роки здійснення «Проекту Україна» продається бренд «Комуністична партія України», до якого 80 років привчали українське суспільство.

Однак, якщо вторгнення мораліста в царину мистецького призводить до нудьги та його смерті (о, яким правим був Оскар Вайд (*Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde, 1854-1900*), то вторгнення митця/естета у царину суспільного (від найнижчих форм – опанування сім'єю, міською громадою і врешті країною чи й замахом на долю всього людства) породжує маніяків, терористів та тиранів. Зрештою, всі вони є терористами. Естет, здійснюючи свій проект, не зобов'язаний узгоджувати його з іншими. Він в одній особі і творець, і глядач. Суспільство для нього – лише матеріал для проекту. А він його гвалтує. У мікроформах, як реке-





тир чи збоченець, або у мегаформах – як політичний діяч.

Фонд Леопольда фон Захер-Мазоха в особах Ігоря Подольчака та Ігоря Дюрича у співпраці з куратором виставки Єжи Онухом спробували продемонструвати це своїм проектом «*Кращі художники ХХ століття*». Виходячи з усвідомлення цієї вічної колізії етичного та естетичного, вони спробували показати, що насправді великими естетами (митцями?) ХХ століття були ті, кого ми зазвичай звемо маніяками, терористами та політичними злочинцями (іноді офіційно, чи ні) проти людства. Ними стали Аль Капоне (*Alfonso Capone, 1899-1947*) та Боні і Клайд (*Bonnie Parker, 1910-1934, and Clyde Barrow, 1909-1934*), Гаррі Трумен (*Harry S. Truman, 1884-1972*) і Нікіта Хрущов (*Nikita Sergeevich Khrushchev, 1894-1971*), Мао Цзедун (*毛泽东, Mao Zédōng, Mao Tse-Tung, 1893-1976*) і Пол Пот (*Saloth Sar, Minh Hai, Pol Pot, 1928-1998*), Кім Ір Сен (*김일성, Kim Il-sung, 1912-1994*) і Саддам Гуссейн (*Saddam Hussein Abd al-Majid al-Tikriti, 1937-2006*), В'ячеслав Молотов (*Вячеслав Михайлович Молотов, Скрябин, 1890-1986*). Це люди, які прийшли у царину суспільного зі сфери естетичного чи свавільного.

Проект здійснювався для показу на *Венеційсько-му Бієнале 2001*, яке бере на себе відвагу показувати все найкраще у сучасному мистецтві. Натомість за всі роки свого існування воно неначе і не зауважило найбільших митців чи естетів сучасності. Може, тому, що вони своїм естетизуванням перейшли межу, відміряну людині суспільній, межу людяності. Бо естетичне як абсолютна свобода/свавілля дійсно є поза суспільним чи людяним. Воно холодне. Натомість у Венеції гро-



мадськість годують пісним росольчиком загнаного у етичні рамки (буквально рамки – чи вони з багету, чи у вигляді екрану, чи динаміка) «мистецтвом» (навіть якщо воно і від цього відмовляється). А зовсім не абсолютизованим та мультиплікованим естетичним, чи, як його консумпційним продовженням – брендом, торговою маркою, яка в абсолюті підміняє собою продукт. Справжні креатори, на думку авторів проекту, захова-лися під личинами терористів, маніяків та політиків.

Дійсно, дивне поєднання. Однак, тільки на перший погляд дивне, а насправді цілком обґрунтоване. Безмежна свобода у втіленні їхніх насправді естетичних, а не етичних проєктів, будучи підсиленою неймовірною потугою ієрархічних державних механізмів та сучасної техніки, дозволила їм досягнути ідеалу сва-волі – повного втілення їхніх маніакально пуристичних проєктів. Однак вони були втіленням саме їхньої персональної сва-волі, в якій «інші», «треті» однозначно були задіяні не як суб'єкти зі сфери етики чи моралі, а як матеріал естетичного проєкту. Втілення естетського чи мистецького проєкту кожного з них для самого «матеріалу» (тобто «інших», яких інколи були мільйони) поставало як терор. Для Молотова, Мао Цзедуна чи Пол Пота «класові вороги» були не чим іншим, ніж простим матеріалом пуристичного проєкту творення безкласового суспільства. А терор був насправді творчим методом. Зрештою, терор може бути спрямований не тільки проти людини, але і проти її доквілля – рукотворні моря та кукурудзяні перформенси Нікіти Хрущова чи гіперестетське креаторство Альберта Айнштайна (*Albert Einstein, 1879-1955*) теж з ряду фундаментальних мистецьких здобутків. Куди там дрібно-



масштабному вже класичному ландартові чи кубістичній революції канонізованих браків (*Georges Braque, 1882-1963*) та пікассів (*Pablo Ruiz Picasso, 1881-1973*).

Однак широка публіка ніби не бачить цих по суті естетських актів саме як таких. Навіть вражаюче аморальна краса катастрофи 11 вересня мало кого витверезила. Акт 11 вересня розкрив жах безодні естетичного чи не найпромовистіше. Однак знову намарно. Як і Бухенвальд (*Das Konzentrationslager Buchenwald, 1937-1945*) чи Нагасакі.

Здійснювані начебто заради «моральних» цілей (в їх нацистському, демократичному, комуністичному тлумаченні) акти побудови Третього Райху (*Adolf Hitler, 1889-1945*), знищення фашизму (Гаррі Трумен), побудови комунізму (Нікіта Хрущов) втілювалися в естетизовані, пуристичні (чистота раси, домінування у світі – в тому числі і в галузі прав людини, – побудова справедливого суспільства трударів) проекти: Бухенвальд як засіб для очищення (естетизація) раси, вибух атомних бомб у Гіросімі (広島市, 1945) та Нагасакі (長崎, 1945) (очищення від скверни нетолерантних нацистських та фашистських естетів-пуристів), знищення класових ворогів (ГУЛАГ). Естетизм у абсолюті вів до пуризму. Для досягнення чистоти «проекту», власне, пуристичности, слід було докласти силу. Неестетичний матеріал опирався, його слід було долати, застосовуючи насильство, що його можна було по-різному іменувати, то як силу (Аль Капоне, Боні і Клайд) то як терор (*Ульріка Майнгоф, Ulrike Marie Meinhof, 1934-1976*), то як владу (Пол Пот, Гаррі Трумен). Щоправда, інколи пуризм набував у край концептуальних форм (Ейнштейн) і сублімувався у терористичності



досконало непоясної формули  $E=mc^2$ . Що таке  $c^2$  – не знає ніхто, однак це красиво і тотально. І все. Без пояснень.

Оскільки проект Фонду Захер-Мазоха все ж є художнім, то в ньому, звичайно ж, багато іронії. Він показує сучасних «художників» як творців торгових марок, брендів – Саддама Гуссейна як творця бренду східних парфумів (очевидно, з огляду на підозру у розробці отруйних газів), Нікіту Хрущова як творця бренду взуття (очевидно, на згадку про його незабутній виступ на сесії ООН), Гаррі Трумена як творця бренду листівок із милими трояночками у формі атомних вибухів. Не бракує і простих маніяків, що не розгортали своїх естетичних проєктів так масштабно, як Адольф Гітлер чи Мао Цзедун. Вони тероризували свою околицю чи маленький Чикаго.

Ще однією характерною рисою запропонованого Фондом Захер-Мазоха проєкту є його перверсивна еротичність. Але еротичність радше у сенсі Жоржа Батая (*Georges Bataille, 1897-1962*), як певного релігійного дійства (бо включеного у релігійний контекст), як певного переступу через релігійну заборону, як певної трансгресії. Безумовно, такий переступ є ознакою божевілля. А чи не є такими насправді вільними від Бога всі перелічені авторами естети? З іншого боку, «саме безумство по суті є божественним. Божественний і означає божевільний, той, хто відкидає розумні правила» (5. – С. 297), – наполягає Батай.

І тоді окреслюється ще одна тріщина, в яку стромляє своє копито диявол – жахаюча щілина між опертою на розумність мораллю та релігією. Релігія далеко не розумна, як нам намагаються довести. «Ми звикли



ототожнювати релігію із законом, ми звикли ототожнювати її з розумом. Але ... ми повинні відкинути цей принцип. Я певний – у своїй основі релігія є руйнівною; вона відвертає від дотримання закону. Релігія вимагає щонайменше надмірності, вона вимагає трансгресії святого, святотатства, жертви, вона потребує свята, вершиною якого є екстаз» (5. – С. 297). Таким екстазом і є трансгресивний еротизм перелічених естетів від політики. А можливо, й авторів проекту.

Всіх екстазуючих естетів, представлених у проекті, непереборно тягне до здійснення своїх естетичних проектів через принесення жертви. Таке принесення жертви завжди здійснюється через певний релігійний ритуал. Ритуальними є і піроманські манії Адольфа Гітлера – безкінечні факельні походи, підпал Райхстагу, врешті, крематорії. У проекті, для зняття заціпеніння перед його жахаючою перверсивністю, він подається як автор бренду газових плиток. Ритуальним для Кім Ір Сена є принесення у жертву десятків тисяч індивідуальностей у маніакальній схильності вибудувати з людської маси свої «портрети». Ритуалізовані людожерські «натюрморти» дрібніших маніяків.

Звичайно, цей проект викликав і викличе чимало заперечень і протестів (чого, зрештою, і добивалися автори). А можливо, і просто огиди. Однак він цікавий саме з огляду на чистоту експерименту, бо начебто геть позбавлений етичного чи морального. Але, чи так це? Якщо йдеться про позу авторів, то радше – так. Однак, насправді і вони не уникли певного моралізаторства. Показуючи жахливу безодню між етичним та естетичним у нашу наділену надпотужними засобами мультиплікації епоху, чи не пропонують вони нам проект,



який є певним застереженням? Вони показують нам безумців, що кидаються сторчма у жахіття екстатичного естетизму та ще й тягнуть за собою цілі народи, а то й усе людство. А це далеко не ті старосвітські Джеки Патрачі (*Jack the Ripper*, діяв у 1888 р.) чи збоченці Чикатили (*Андрей Романович Чикатило*, 1936-1994), а дуже часто наші шановані поводитирі. Та й живуть вони, пострілюючи по черепах, не тільки у якійсь далекій Камбоджі, а у цивілізованому світі, поміж нас, щоб знову спокусити красивою перспективою майбутнього. Перспективою чи то шахіда, чи то борця за чистоту чи свободу нації. Бо саме задля краси нашого майбуття вони трудяться. От тільки чийого?

1. Рільке Р. М. Вірші. – Київ: Дніпро, 1974.

2. Кант І. Критика чистого розуму. Соч.: В 6 т.

3. Рікер П. Герменевтика, етика, політика. – Москва: Academia, 1995.

4. Бодрийяр Ж. Прозрачність зла. – Москва: Добросвет, 2000.

5. Батай Ж. Танатографія Ероса. – Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994.

Львів, травень 2002



## **ЦИВІЛІЗАЦІЯ ОЧІКУВАННЯ: ДО ПЕРЕДПОРОГОВОГО, ЕСХАТОЛОГІЧНО-ОЧІКУЮЧОГО ХАРАКТЕРУ ЕЛІНО-ЮДЕО-ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

Ми, люди, що відносять себе до європейської еліно-християнської цивілізації, живемо, постійно звіряючи свої дії з певними даними нам заздалегідь вартостями та канонами. Це звіряння може набирати як позитивної, так і негативної, заперечувальної форми. Однак ця заздалегідь-даність визначає і заданість як усієї цивілізації у цілому, так і її суб'єктів, тобто нас. Чи не визначальним елементом такої заданості нашої, у даному випадку – еліно-християнської, або, якщо бути точнішим – еліно-юдео-християнської – цивілізації є поняття «істини». Чи не вся вона до неї спрямована. Ніхто з нас не сумнівається у тому, що «істина» є. Усі зусилля кладуться на те, щоб її досягнути. Натомість ніхто так і не відважується всерйоз, а не для бравади, як це буває у більшості випадків, підважити саме існування істини, заперечити взагалі її наявність, а не лише черговий метод досягнення цієї істини. Ми ніяк не відважуємося покинути той блимаючий у темряві вогник, чи ілюзію вогника поперед нас, і ризикнути піти манівцями, що не ведуть ні до якої істини, ніякої істини не шукаючи. При цьому я тут веду мову саме про таку «істину», якою її виробила саме наша еліно-християнська європейська цивілізація на сучасному етапі, тобто, як мовилося вище, – даність, заданість. Щоправда, навіть у історії розвитку нашої цивілізації були спроби



якось позбутися зачарованості нею, розвиватися, не осягаючи щось «заздалегідь-» і «поза-нами-» дане, а зсередини, вільно, ба навіть свавільно, ставлячи себе, а не улягаючи чомусь. Однак це були поодинокі спроби, що часто закінчувалися божевіллям як особистим, так і суспільним. У даній роботі важливо прослідкувати не ці поодинокі випадки, а загальні тенденції, що сформували саме так, а не інакше орієнтовану європейську цивілізацію.

Природа осягнення істини європейською цивілізацією була сформована всім її розвитком. Кілька тисяч років не припиняється все та ж дискусія стосовно того, що є цією десь наявною істиною і як її досягнути. Тепер цим питанням під впливом європейців, правда, по-різному, перейняте ледь не усе людство. Однак тут ми говоритимемо саме про еліно-християнську цивілізацію, яку, як правило, ми називаємо європейською. Для неї характерний дуже специфічний спосіб осягнення цієї істини, який і визначив загальне обличчя європейства. Характерною тут може бути вже сама термінологія. Коли ми, європейці, говоримо про істину, то ми обов'язково ведемо мову саме про її осягнення через пізнання. Для нас не достатньо перебувати-в-істині, бути при ній, бути нею чи шукати її, ми обов'язково хочемо оволодіти нею, цією істиною, через ту особливу операцію, яку ми називаємо *пізнанням*. Це особливість саме європейської форми стосунків з нею. Такий спосіб стосунків з істиною призвів і до появи теж чисто новоевропейського способу вловлення цієї істини – раціоналізму. Розвиток раціоналізму, до якого, як у решті-решт виявилось, прямувала європейська цивілізація, розпочався ще у давній Греції, коли людина поклалася як на свій *розум* у якості засобу ово-





лодіння всім, що є довкола неї, так і на свою *горди-ню*, тобто впевненість у собі як винахіднику пізнання. Їй здалося, що лише самими своїми зусиллями вона зможе оволодіти такою прагненною для неї істиною, натомість сама істина у процесі цього пізнання буде лише пасивним об'єктом її намагань. Вона не повинна брати у цьому процесі її пізнання ніякої активної участі, їй неначе і не потрібно розкриватися до того, хто до неї причащається. Оволодівши істиною як регулярністю чи закономірністю (а саме так істину розуміє розум), європейський раціоналізм гадав, що оволодіє й світом. Що ж стосується того, що можна було б запідозрити і поза межами описуваного розумом світу, не кажучи вже про «поза істиною», то раціо про це нічого стверджувати не може, а тому просто відкидає як не-існуюче. Зрештою, у цьому він формально правий. Однак він помиляється у тому, що існування та істина є єдиною формою при-сутности та орієнтованості.

Та вернімося до проблеми пізнання істини та європейства. Задаймося запитанням, чи людина нашого європейського кола насправді оволоділа цим світом та істиною? Чи усе гаразд у наших стосунках із цією істиною, раціональною істиною та світом. Невже він укладається у рамки такого прокрустового ложа? Чи не є таке о-володіння істиною та світом насправді лише нашою ілюзією, і чи не є ілюзією сама орієнтація на істину і її пізнання?

Попередньо ми окреслювали європейську цивілізацію як елліно-християнську. Тобто окрім грецької, як ми спрощено прийняли, раціональної компоненти у ній присутня й інша, доволі відмінна від неї компонента – єврейсько-християнська. Чи відрізняється досягнен-



ня істини у юдео-християнстві від осягнення істини у філософії, яку виробив еллінський світ?

Тут ми бачимо декілька підходів до проблеми істини. З одного боку, ми маємо спадщину Старого Заповіту з проголошеною істиною як орієнтацією і заданістю. Але маємо і спадщину Нового Заповіту, де християнин уже не орієнтується на щось заздалегідь задане. Істина тут не є об'єктом оперування, тут уже є спроби повернути людину не до даності, заданості, а до істини-любові як внутрішньої самопроявної суті людини. Тут не стільки йдеться, як любити, скільки розкріпачується сама людина – любов є у людській волі, у ній людина ви-являється сама, нею людина не пізнає, а творить світ. Однак така переорієнтація всієї цивілізації з пізнання заздалегідь-заданої істини на любляче сприйняття і творіння через любов як самовияв себе не могло сприйнятися ні у юдейському, орієнтованому на проголошену істину світі, ні у еллінському, який вже орієнтований був на істину пізнавану з допомогою рації. Тобто заздалегідь-заданість істини у обох цих моделях її осягнення у решті-решт елімінувала любов як волю, що цієї заздалегідь-заданості не потребує.

Та повернемось до співзвучної еллінській традиції, більш для неї сприйнятної традиції Старого Заповіту з його орієнтацією на істину як проголошену догму. У Старому Заповіті істина не пізнається, нею не оволодівають з допомогою якого-небудь інструменту, чи то логіки, чи ще чого-небудь. У ньому вона проголошується вірним устами Бога чи Пророка. Тобто тут істиною є те, що проголошене. Лише після проголошення її вірним «щось», «якась істина» чи «хтось» відкривається для вірних, по суті, дарує себе їм. Що ж залишається



вірним? Що вони повинні чинити, щоб сподобитися такої благодаті? Вигострування розумових здатностей тут зовсім ні до чого. Істина відкривається сама, а не є відкритою на силу. Причому відкривається вона там, де хоче. І не найрозумнішим чи найосвідченішим світу цього, а власне смиренним та убогим, що чи не мали, чи позбулися гордині оволодіти нею. Таким чином, у Старому Заповіті розум, розсудок залишаються допоміжними засобами для о-своєння під-ручного оточуючого нас світу і по-серйозному братися до уваги не можуть. Тому вся європейська цивілізація, яка стала поєднанням еллінської вченості та юдео-християнського Одкровення, залишаючи попри все легітимність раціоналізму в різних його формах під впливом Старого Заповіту, елімінувавши заклик до любові Нового Заповіту, визначилася, принаймні у Середньовіччі, як цивілізація Одкровення. Але який з цього можна зробити висновок? Чи не тут закорінені й причини хвороб нашої цивілізації? Чи не тут причини не так давно виявлених кризових явищ у ній? Те, що ми є цивілізацією Одкровення, означає, що ми не лише отримали основні істини, на яких збудували свій світ через його проголошення, але й надалі зможемо зробити якийсь серйозний крок у осягненні істини лише через це Одкровення чи очікування якогось нового, але – Одкровення. З цього можна зробити висновок, що ми і далі повинні його постійно очікувати. І саме це очікування і є основною формою нашого «перебування-до-істини». Звільнитися від очікування Одкровення ми не можемо, бо відмовилися жити поза істиною, вібравши проголошену істину Старого, а не любов Нового Заповіту. Це очікує перебування і є тією формою, якої набрала наша новоевропейська цивілізація. І саме це очікуван-



ня, яке є дуже нелегким для людини і для суспільства у цілому, бо робить його і її залежним від себе, породжує настрої ненадійності, нетривкості, що призводить до багатьох невротичних явищ у суспільстві та проявів у людині. Зрештою, у художній формі таке невротичне очікування і кризу такого невротичного очікування блискуче показав Кафка. Побороти невроз очікування дуже важко. Однак нічого, окрім боротьби чи змагання з ним нам і не залишається. Нам завжди здається, що ми можемо якось вплинути на ситуацію і таки видерти, якщо так можна сказати, це Одкровення. Натомість ми постійно забуваємо, що для цього потрібна ще й воля Того, Хто Від-Кривається, тобто Його Від-Критість до нас. У кожному з нас живе ще й еллінська жага до пізнаваної істини – бо це є другий компонент нашого європейства. Тому ми ніяк не можемо погодитися з тим, що істина Одкровення не є пізнаваною істиною, істиною, що теж є у основі нашої цивілізації, яку ми можемо пізнати на шляху філософського, наукового чи взагалі раціонального пізнання. У цьому проявляється внутрішнє протиріччя елліно-християнського світу. І тут ми стикаємося з тим, що Одкровення насправді не є об'єктом жодного пізнання, хоча ми часто і називаємо таке «дарування нам істини через Одкровення» пізнанням. Одкровення ми не відкриваємо, а нам відкривають. Якщо ж бути точним, то до нас відкривається те, що не можна описати чи висловити. Тобто у семантичному сенсі нам відкривається – Ніщо, яке ми усе ж намагаємося схопити у слово, і тоді воно стає для нас «чимось», тобто починає існувати як зафіксована у мові та сутності/на-явності істина Одкровення. Одкровення є волею, яку ви-являє Той, Хто Від-Кривається. Однак як від-кривається від-криване?



Хто сподобляється цієї від-критості і Його Від-Критості? Традиція стверджує, що істина Одкровення відкривається праведному. Однак якому праведному, і хто є тим праведним – той, хто у своєму житті керується Заповідями, строго їх дотримується? Жодного підтвердження цьому не верифікуєш, та й звідки взяти ці Заповіді? Знову ж – з Одкровення, бо проголошені Мойсею на горі. І проголошені йому як праведнику та як тому, що заповів свою вірність Богу, як сказано, «своєму». Що тут головне, – те, що він є праведником, тобто сповнює Заповіді, чи те, що він зберігає вірність Богу, своєму персональному Богу? Однак у цій персональній вірності він ще є до-моральний, тобто ще стоїть поза сферою моралі, яка для нього у вигляді Заповідей не є проголошена. Таким чином, будь-якій етичності передує первинний контакт і вірність цьому контакту як спілкуванню між людиною і Богом. Тут ми виходимо на пласти найдавнішої релігійної архаїки, яка виявляється на диво актуальною, неначебо «свій» Бог – це ледь не тотем, і особиста вірність йому – того ж порядку. Однак наскільки це близьке хоча б для протестантства (з його вимогою особистого контакту з Богом)? Що є цей контакт і вірність? Значною мірою ця вірність близька до любові Нового Заповіту – Любові як волі любити не лише Бога «свого», а й просто любити. Мораль, що витікає з цієї первинної любови, як зобов'язання сповнювати певні присяги дані людиною Йому і Ним людині є вторинною. При втраті первинного контакту, який у Старому Заповіті називається вірністю Богу «своєму» (персональність, приватність, інтимність), а у Новому Заповіті піднімається до любові до Нього, не має сенсу і дотримання чи недотримання заповідей, Ним проголошених, бо



тоді воно виродиться у простий гріх законництва. Запитуючи, що первинне – моральні істини чи вірність/любов, ми повинні уникнути безглуздої безконечності. Зрозуміло, що у моральному сенсі Одкровення, тобто перше Сказане ним присутньо до Людини, мусило бути сказане людині, що ще стоїть поза тими проголошуваними у Одкровенні засадами – тобто з огляду на ці засади, первісно поза-моральній, і у певному сенсі, якщо так можна сказати, юридично не-винній (хоча і павшій, бо вигнаній у суцільний світ), адже вина можлива, коли є закони, а вони вступають у дію лише після того, як будуть проголошені через це Одкровення. Таким чином, людина до цього Одкровення є просто поза-моральною, а-моральною у законницькому сенсі. Тому не завжди і з засади Одкровення проголошується тому, хто слухається приписів Закону.

З іншого боку, що означає очікування цього Одкровення як способу осягнення істини та досягнення блага? Це означає, що ти майже не маєш засобів впливу (хоча і говорити про які-небудь засоби впливу тут, напевно, безглуздо) для прискорення чи якої-небудь стимуляції Одкровення. А з іншого боку, неможливо втамувати тягу до від-кривання, до од-кривення як комунікативної, а не такої, як у Гайдеггера (*Martin Heidegger, 1889-1976*) – відчужено метафізичної, не персоніфікованої форми від-кривання. Це, очевидно, саме те, що відрізняє християнське Одкровення від еллінського, а, відповідно, і гайдеггерівського, яке своїми коренями сягає найдавніших основ саме еллінської думки. Однак з дещо пізнішого раціоналізованого грецького філософського мислення, яке відійшло від культивованого Гайдеггером передраціоналістичного поняття «*алейтейї*» (*αλεγεια*), виловилося осмислен-



ня істини як раціонального пізнання. Холод і а-персональність цього пізнання (на цей раз у завуальованіших формах, які неначебто до теплого і майже персоналістичного поняття Со-критого/Со-кровенного чи Ніщо відношення не мають) збереглись у сучасному нашому мисленні. Гордіня еллінсько-європейської традиції не дала навіть Гайдеггеру піднятися до персоналізації а-персонального со-критого як Со-Критого/Со-Кровенного. З іншого боку, що ж породило таку тривку, вже двох з половиною тисячолітню традицію? Чому людина не хоче впродовж двох з половиною тисяч років прийняти персоніфікований бік пізнання. При цьому ми не повинні плутати його з суб'єктивізмом. Намагаючись розв'язати цю проблему засобами раціоналізованої думки, європейці завжди потрапляли у цю підготовлену для них раціоналістичною традицією пастку суб'єктивізму. Для європейця пізнання не є справою особистою. Якщо ж воно персоніфікується, то зветься або навчанням, або ж суб'єктивізмом, і вже зовсім важко вести мову про інтимізацію пізнання. Натомість для християнина, як продовжувача персональної вірності Богу «своєму» та люблячого Його, пізнання полягає у очікуванні персонального спілкування з живим Сокровенним – не з відстороненою закономірністю, а з Ним живим. Чи не є у такому впертому закриванні очей на справу пізнання щось невротичне, щось від недолюбленості дитини, комплексу блудного сина чи вигнаного з раю Адама, який у своїй гордині забув, що і дерево Пізнання добра і зла теж є Ним. Натомість Адаму здалося, що він вкушає не від Нього, а від якоїсь відстороненої «істини», яка є безвідносною щодо нас і ніяк не від-повідає на мої пізнавальні зусилля, тобто не само-розкривається, а лише пасивно улягає



моїм зусиллям її розкрити. Хоча, очевидно, підсвідомо кожен, хто входить у пізнання як осягання істини у всіх його формах, не може не відчувати його персоніфікованості. Власне, усвідомлення цього і призвело до кризи модерної науки, так точно зафіксованої Гуссерлем (*Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938*). Коректність цього мислителя, який працював у межах раціоналістичної традиції, змусила його утриматися від суджень стосовно того, що стоїть поза феноменами у своєму відомому «*epoche*» (*εποχῆ*) – утримуванні від суджень стосовно реальності чи нереальності того, що стоїть «за» тим, що він називає «феноменом», тобто реальності чогось «реального». Так, він взагалі уникає питання не те що персоніфікованості, але й взагалі дійсності Того, що відкривається у феномені: «Я тим зовсім не заперечую цього світу, як софіст, не сумніваюсь у його існуванні, як скептик, а здійснию «феноменологічне» *epoche*, яке забороняє мені робити будь-які судження стосовно просторово-часового буття» (1. #32, с. 56) – пише він на початку свого життя в «*Ідеях чистої феноменології та феноменологічної філософії*» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913*), щоб наприкінці у «*Кризі європейської науки і трансцендентальній феноменології*» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, 1936*) навіть ствердити: «Я звільнився, здійсниючи своє *epoche*. Я поставив себе понад світом, котрий тепер, у цілком своєрідному сенсі став для мене феноменом» (2. #51). Тут відчуження від со-криваного та Сокритого сягають апогею – Гуссерль мусить відійти від неї у своїй «*Кризі європейського людства та філософії*» (*Die Krisis der europäischen Menschentums und*





*die Philosophie, 1935*), бо бачить безперспективність цього шляху: «Філософія як наука, як строга, точна, і навіть аподиктично строга наука – цей сон закінчився... Тепер філософія є завданням людини, що бореться за свою екзистенцію» (3. 99-100).

Але які наслідки має для нашої цивілізації те, що у своїй основі ми є цивілізацією, у якій поборюють одна одну дві традиції: *традиція Одкровення* (як шлях відкриття істини з її персоналізмом та інтимною комунікацією з Сокровенним) і *традиція Раціо* (як відречення від до-віри Сокровенному і в-вірвання себе Йому з відповідним неврозом «блудного сина» та підсвідомого очікування на Його ласку)? Щонайперше це те, що витіснення комунікації, небажання бачити у ній шлях до пізнання привносить надзвичайну напругу і нервозність. Тоді цілком зрозумілим апотеозом європейської культури стає п'єса Беккета (*Samuel Beckett, 1906-1989*) «В очікуванні на Годо» (*En attendant Godot, 1952*) чи ледь не вся творчість Кафки (*Franz Kafka, 1883-1924*). Усе це розтягнуте на сотні сторінок очікування ну хоча б на який-небудь порух до пошукувача істини. Однак Замок мовчить, мовчать і стражники при брамі. І ніяк не добитися від них жодного душевного поруху. Усе мистецтво епохи Раціо приречене не на радість перебування у Одкровенні як акті персональної комунікації, а на явне чи приховуване очікування на неї. Вся європейська музика є музикою не Небесних Сфер, а музикою очікування, перед-чування. Це своєрідне, мовлячи по-російськи – «томление». Не втомлювати таке очікування не може, бо воно ніяк не може розітиситися у рамках раціональної традиції. Немає розрешаючого катарсису пізнання Со-Кровенного, його саморозкриття-до-пізнаючого. Це накопичує напругу в



людині та призводить не лише до невротичності окремої людини, але і до невротичної структури відносин між людьми, тобто невротичності самого суспільства.

З іншого боку, християнська цивілізація повністю зосереджена на очікуванні другого пришествя Христа і Страшного Суду як остаточного Одкровення і неодмінної комунікації, що пов'язана і з Кінцем Світу: «Сонце затьмариться, місяць не буде світити, зорі спадуть з неба і сили небесні потрясуться» (Марко 13, 24-25 і Даниїл 7, 9-14). Християнство і є прагненням цієї остаточної/розрішальної всієї комунікації. Тому в цілому християнство є своєрідним генералізованим пізнаючим суб'єктом, що очікує на остаточне злиття у комунікації з Со-Кровенним для остаточного пізнання, а не лише учасником-суб'єктом якихось часткових актів пізнання. У цьому сенсі ми можемо говорити про вселенське християнство як цілісність, яка прагне цієї єдності, про християнство як Церкву. Але таке очікування накладає на всю християнську цивілізацію відповідний слід. Ніщо у ній, як цивілізації у світі сущого, не може бути остаточним, окрім того все розрішального останнього Судного Дня. А отже, все, що відбувається «до» нього, відповідним чином уневажнюється. Та й по-справжньому остаточне досягнення Со-Кровенного у його персоніфікованій формі як комунікація з Ним, тобто жива, у повному об'ємі зустріч тут на землі, у світі неможлива.

Але чи так мають справи у інших культурних традиціях? У юдаїзмі теж очікується Спасіння, однак це Спасіння пов'язується з Месією, який ще не прийшов. Однак бачення «останніх днів» світу в юдаїзмі двояке, ба навіть не до кінця усталене, бо і першоджерела – Пророки – розділилися у своїх поглядах на цю



проблему. Це бачення має два аспекти. Перший розглядає майбутнє як виправлення сьогодні існуючого світу, який позбавляється своїх вад, зла та несправедливості, війн та загибелі, а земля переповниться знанням і дух Господній проліється на будь-яку плоть (Ісайя 4:12, 11:6–9; Іоель 3:1–4). Другий аспект бачить «день Господа» як час руйнування існуючого світу; це – «день темряви та мороку» (Цфанія 1:15)... Згідно з словами Пророків, «останні дні» світу в обох згаданих аспектах пов'язані з новим Одкровенням Господа як Бога світового і з втіленням Царства Його, зі спасінням ізраїльського народу і його звільненням із «брану царств» (4, 429). Однак всюди юдаїзм настоює на тому, що все це відбудеться тут, на землі, і що просто світ лише потребує покращення, а не подолання. Тому й істина полягатиме у ще одному Одкровенні, яке у решті-решт впорядкує цей світ. Таким чином, юдейська цивілізація теж очікує, однак не так і не того, що християнська – вона очікує проголошення остаточної істини тут у світі й кращого впорядкування цього світу. Причому це «Нове Одкровення» буде проголошене всім і публічно – у цьому власне суть цієї проголошеності: «Посохом слів своїх вразить він землю, і духом уст своїх умертвить нечестивого. І буде справедливість поясом у нього на крижах, а правда підпереже боки... до нього звернуться народи, і спокій буде його славою» (Ісайя 11:1–10) (4, 430). І немає тут місця на персоніфіковану, не усупільнену через проголошення любов. Це царство вірності як вірності проголошеним заповідям, які таким чином є «знаними» та «прийнятими до відома». А, отже, істини тут є ледь не юридичною категорією.



Буддизм дає людині можливість особисто осягнути сокровенне, щоправда, знеособлюючи його як нірвану, тобто «персональне-перебування-в» порожнечі та блаженстві відстороненості, а не бачачи у ній живої персональної комунікації з цим со-кровенним як Со-Кровенним. Однак кожному буддисту відкритий шлях до осягнення. У його волі змінити свою карму, вдосконалитися, щоб перервати драстичне чергування своїх життів та народжень. Буддизм у різних своїх відмінах виробив цілу низку технік, які мали б призвести до осяяння, та поринання у нірвану. Для того була сформована ціла система виховання. Полишаючи на стороні можливість чи неможливість осягнення со-кровенного завдяки буддійським технікам, мусимо констатувати, що він таки дає шанс людині на осягнення як остаточного просвітлення і перетворення у будду, так і часткового осяяння у конкретному якомусь випадку в акті саторі. Тобто він відкриває евристичне пізнання взагалі, яке вже не настільки оперте на раціоналістичну традицію умовиводу, логічного судження і т. д., і водночас не зводиться до одного єдиного акту Судного Дня чи останнього Одкровення Месії.

Чи християнство дає шанс кожній людині нащодень досягнути до Со-Кровенного? Очевидно, що так. Але десь підспудно і ні. Хоча, звичайно, це не означає, що християнин не має свого особистого життєвого шляху, однак со-кровенне йому було одноразово проголошене ще у Заповідях, дарованих Мойсею, та проповідях Христа до Апостолів. Та як досягнути до нього людині посполитій? Чи має вона нащодень доступ до нього, цього со-кровенного, чи Нього – Христа? Надія на зустріч і любов як шлях до Нього ще не є осягненням Його (чи його). Надія залишає людину



поза Ним, поза безпосереднім осягненням, безпосередньою комунікацією, якої людина так прагне. Надія все ж не є комунікацією як безпосереднім актом зустрічі. Отже, якоюсь мірою ми цієї комунікації позбавлені, якщо не брати до уваги того, що у християнській традиції називається чудом як «...фактом надприродного Одкровення» (5. 79)

Таким чином. ми бачимо, що елліно-юдео-християнська традиція, беручи згрубша, зводить пізнання до відчуття і раціонального осмислення та систематизування отриманого існуючого чи не існуючого на певний конкретний погляд матеріалу. Однак який це має вислід для людини, конкретної людини, а не лише для теорії пізнання чи логіки, які є вторинними, бо лише видобувають та укладають у певні структури те, що людина, генералізуючи, називає «світом». Ця традиція не є лише специфічним способом організації вже існуючого оточуючого, яким є світ. У цій традиції через спосіб осягнення цього світу, тобто через пізнання, він замикається для людини. Відкинення принципової можливості розірвати шкаралупу світу через осягання, через вихід поза нього заздалегідь закладає, що світ уже є. Що він десь перебуває і лише потрібно його пізнати, тобто певним людським способом його освоїти. Розширити рамки цього людського, а насправді суцього світу елліно-юдео-християнської традиції людини нашої цивілізації не дано (якщо не враховувати окремі осягання, що сталися ще десь у біблейські часи). Мало того – така картина світу є замкнутою (і жодні відкриття Коперніка (*Nikolas Koppernigk, Mikolaj Kopernik, 1473-1543*) тут ні до чого – бо вони, по суті, нічого принципово не змінили, революція Коперніка була псевдореволюцією у межах раціоналізму, який закоре-



нився ще у часи задовго перед Христом, світ як був малим і замкнутим у межах своєї сутності, так малим і замкнутим він і залишився). Однак у цій традиції, особливо це підкреслило християнство – світ є поборюваним, небажаним, певною скверною і падінням. Людина усвідомлює марнотність цього світу. Але це ж може стосуватися саме такого обмеженого до своєї сутності, замкнутості світу. Християнин очікує подолання цього світу в останньому Судному Дні. Причому подолання не лише світу, але і своєї світовості/сутності як такої, що є «в ньому», у цьому світі.

Таким чином, у спробі пізнання людиною світу, у закладеному всією елліно-юдео-християнською традицією очікуванні/перебуванні на порозі Судного Дня насправді замикає світ до його передкоперніковської моделі з відповідними наслідками для всієї цивілізації. З одного боку, можна говорити про затишність такого маломістечкового, номного (від – ному-міста-держави-світу давніх ще дохристиянських цивілізацій Близького Сходу) світу, який обмежувався міськими стінами і околom довкола міста, що був рівний денному шляху. І проблема була не у тому, що не можна було фізично відійти далі від нього, а у тому, що принципово це був замкнутий у цих рамках світ. Далі цих меж «світу» для жителів цього «нома» просто не існувало. Однак у жителів сучасного «нома» є принципова різниця. Житель давнього міста нічого не очікував, час у його світі був циклічним і колував з року в рік, щонайбільше структуруючись лише смертю та народженням нового царя. Натомість сучасна людина, разом з європеїзованим людством, (попри всю секуляризованість сучасного суспільства і його нібито а-християнськість) теж перебуває у замкнутому світі (яким би великим він не



був) і очікує «зняття печатей» з його брам, очікує його принципової розгерметизації з відповідним наслідком – *кінцем* саме «цього» і саме «такого» світу.

Таким чином, способи о-своєння світу, які покликані нібито на те, щоб «об'єктивно» пізнати світ, уклавши його у суб'єкт-об'єктне відношення пізнаючого і пізнаваного, які тим не менше обидва не виходять поза рамки «суцього світу», закладене саме картиною світу, а не навпаки. Закритість суцього світу диктує його пізнаваність. Він принципово є пізнаваним, все у ньому з засади є доступним пізнанню. Хоч ми можемо і задуматися над тим, чи слід суцність розуміти як суцність матерії, чи просто уникати запитання стосовно суцності того, що могло б стояти поза феноменами, як це робив Гуссерль. Закоріненість у світ, світовість людини диктує їй те, що вона є пізнаючим агентом, але «пізнаючим» тут означає «пізнаючим у межах суцього світу», тобто тут йдеться про обмеженість людини до рамок пізнання. У християнській традиції пізнання більш спеціалізувалося і від абстрактного пізнавання світу як пасивного об'єкту, що часто притаманне пізньо-грецькій традиції, яка дійсно втратила живий, комунікативний зв'язок з довкіллям людини, ба навіть впала у безплідну формально-логічну комбінаторику. Воно уточнило саме комунікативність стосунку людини і довкілля, яке для людини насправді ширше, ніж світ, можна назвати Богом. У християнстві після безплідного пізнання пізнього еллінізму, коли вже давно була забута давньогрецька *алейтейя*, як со-кровенне, з яким треба спілкуватися, а не препарувати його, нарешті відновилося розуміння того, що пізнання насправді є пі-знанням, де «знання» як «вістка», «повідомлення» є результатом проголошення істини у Од-



кровенні. Щоправда, до цього прийшли ще давньогребейські, юдейські пророки. Вже вони відновлювали традицію, а радше підтримували прастаре відношення до знання як результату комунікування з «відкритим», яке є поза межами «світу», «ному», «суцього». Тому що все, що є у цьому «номі» – «світі» – перелічене. На кожній травині, людині, навіть цеглині витавруваний царський знак. Усе вже є скалькульоване, мічене своєю суцністю, наявністю, принциповою зліченністю, пізнаваністю і не потребує комунікування як первісного відкриття. Воно вже відкрите, перед-відкрите, пізнаване, доступне. Однак ця ж юдео-християнська традиція зберігати комунікативний характер істини і знання останнім часом негласно відсунула акти його здобуття до біблейських чи останніх, есхатологічних часів і замкнула людину знову в некомунікативному, у пізнаваному, тобто замкнула людину в світовому. І тим не зберегла живу традицію осягнення позасвітowego і здійснення людини як комунікації. Очевидно, тут дався взнаки вплив пізньоеллінської філософії, зокрема логіки та теорії пізнання. На ще живу пророчу традицію було прищеплено пагін раціоналізму. Тому насправді релігія Одкровення як розкривання до Со-Кровенного, як жива комунікація з Ним стала всього лиш передачею того, що було Ним Сказане, передачею інформації. Однак таке відрубання спочатку пізньоюдейської, а потім і християнської традиції від її коріння, що полягає у безпосередньому спілкуванні з Ним, попри те, що адаптувало незрозумілу ближньоазійську релігію для сприйняття грека та римлянина, тим підрубала цю релігію у самій її основі, і з релігії живого Одкровення та комунікації перетворило у релігію очікування, у ту ж саму старозаповітну традицію





передачі Одкровення, передачі вістки, передачі знання (від пі-знання). Але така релігія далеко відійшла від релігії самого Христа, який не передавав, не переказував, але запитував Отця, запитував у кожному конкретному випадку, а не лише вичитував з Старого Заповіту, що «вже сказано». Він говорив, тобто безпосередньо комунікував і кликав усіх до комунікації. Однак мало хто пішов за ним. Людині виявилось затишніше у стабільному, обмеженому світі «нома», який римляни розширили до меж своєї імперії, а греки до рамок раціоналізму, логіки та теорії пізнання. Однак усе це є форми світовості як обмеженості людини певними рамками. Очевидно, і сучасне християнство *de facto* не спромоглося вийти за межі «повідомленого» чи «проголошеного». Тим самим воно впало у староюдейський гріх «законництва». І єдиним виходом для цього елліно-юдео-християнського світу стало очікування Другого Пришестя, яке мало чи має зняти обмеженість людини світом. Водночас воно відсунуло цей акт десь на далеке майбутнє. Воно не ризикнуло погодитися на подолання світу «тут» і «тепер». Воно не дало людині шансу вийти за нього зараз. Вся цивілізація заціпеніла у Очікуванні, піднявши його до рангу чесноти, і відмовилася від будь-якої присутньої дії, від активної комунікації та пошуку виходів з обмеженого світу пізнання. Нащодень людині залишилося, як зауважив Жорж Батай (*Georges Bataille, 1897-1962*), «вслід за християнством... йти шляхом Добра (тобто фактично розуму)» (6, 25).

Таким чином, ми бачимо доволі чітку опозицію пізнання як пізньоеллінської традиції забуття того, «що є істина», у формулюванні Гайдеггера, та комунікації, як спілкування не лише з со-кровеним, як



він його бачив, а з Со-Кровенним, до якого ближче підійшли у своїй теорії комунікації К'єркегор (*Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855*) та Ясперс (*Karl Theodor Jaspers, 1883-1969*). Так само очевидними стають і тенденції у розвитку всієї елліно-юдео-християнської цивілізації, яка не змогла опертись спокусі пізнання, зрадивши комунікації. Тому вона і стала *цивілізацією Очікування, цивілізацією, яка приречена перманентно перебувати за порогом, у сфері пі-знаваного, знаваного, знаного, вже-знаного, зчислимого, тобто суцього світу.*

1. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Erstes Buch.* – 1913.

2. Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phanomenologie. Husserliana, Bd. 6.* – 1954.

3. Husserl E. *Kryzys europejskiego czlowieczentwa a filozofia.* – Warszawa, 1993.

4. Урбах Э.Э. *Мудрецы Талмуда.* – Иерусалим, 1991.

5. Добротворский В.И. *Обновлённое богословие, или Христианская апологетика.* – Сергиев Посад, 1895.

6. Батай Ж. *Литература и зло.* – М., 1994.

Атени, 1994



## ХАСИДИЗМ І КАТАСТРОФА «БАНАЛЬНОГО ЗЛА»

*«Вже багато років ми зустрічаємо німців, які признаються, що соромляться того, що є німцями. Мені ж завжди хотілося відповісти, що мені соромно, що я людина».*

*Ханна Арендт (Hannah Arendt, 1906-1975)*

Новітні часи позначені знаком нелюдського ставлення людини до людини. Воно набуло організованих форм у сучасних війнах, геноциді, голокості. При порівнянні з іншими часами «пріоритет» матиме саме наше, найбільш культурне та технізоване суспільство. Згадаймо хоча б найбільш вражаючі акції – зачимо була різня вірмен, потім спланований Голодомор в Україні (1932-1933), потім Голокост (1933-1945), нещодавно геноцид червоних кхмерів у Камбоджі (1975-1979), геноцид у Руанді (1994). Характерною рисою цих акцій є їх продуманість і спланованість – запам'ятаймо це.

Не можемо не поставити запитання – що є тому причиною? Чому саме геноцид став «вінцем» нашого «розумного» поступу? Може, щось змінилось у людській природі чи у сприйнятті нею світу? Що розвинулось у ній до такого доконечного результату? Заглибившись у питання, неодмінно вийдемо на модну тепер проблему тотальності. У формі тоталітаризму тотальність почала остатнім часом займати місце біблейського козла відпущення – то не ми, то – він. Що ж є цей тоталіта-



ризм – демократією навиворіт? Демократією зі знаком мінус? Але тоді й демократія є у чомусь тотальною. Чи, може, ця тотальність має глибше джерело? Що визначає тепер життя людини?

Головною специфічною рисою сучасної людини є її *сильна втягненість у процес виробництва*. І це не могло не накласти відбитку на все її життя. Аналізувалася ця зміна багатьма і по-різному, що й призводило до різних висновків. Однак, чи не всі сходилися у одному – наслідки цього часто були негативними. Людина втягнулася у той процесі настільки, що просто стала його частинкою. Постійно продукуючи щось, постійно зайнята речами людина сучасності з *людини приватної* перетворилася у *патологічного продуцента*.

Орієнтиром для людини у житті завжди є її спрямованість кудись. У часах попередніх вона була спрямована до Бога, до чогось поза світом речей. Втягнута у безконечний і вимучуючий процес продукції, відчужена від акту творення продукту як творіння, вона переорієнтувалася на світ, який є для неї «підручним» і яким, при достатній кмітливості, можна доволі успішно користуватися. А тому все, що є поза цим «підручним» світом суцього, почало просто ігноруватися. Істину людина, якщо пригадати часи попередні, перестала черпати з якогось езотеричного джерела досвіду, що дозволяє сягнути якісно інших результатів. Вона вдалася виключно до аргументів розуму. У світі суцього він цілком достатній. Однак платимо ми за це «панування розуму» періодично повторюваними «раціональними геноцидами». Можна запитати – чому? Це ж бо так нерозумно. Та досвід показує, що можна знайти сотню рацій, чому це розумно і навіть необхідно. Саме



розумність це дозволяє. Вона може знайти аргументи для будь-чого. Заради одного народу винищується інший, заради одного класу – інший. Весь час маємо «раціональне» пояснення, чому заради одних ми винищуємо чи ще якось утискаємо інших. На те і розумність, щоб вишукувала належне виправдання.

Раціоналізм запанував над світом. Однак при тому випала людина. Бо не «розумність» є її домінантою, а людськість, що втілилася у неї: нерозумній заповіді «не убий» навіть ворога свого. У світі речей і суцього людина сама стала інструментом і засобом для іншого. І для досягнення чого-небудь у суцьогому світі їй вже потрібні не особистості, а речі, інструменти. Така продукція неодмінно потребує раціональності, а отже, методичності системи. Чи не тому такими методичними стали і масові винищення людей, які у ці чергові «раціональні» системи не уклалися, чи їм вадили.

Однак це лише один з аспектів проблеми *катастрофи людства*. Це пояснення власне тоталітаризму, але не тотальної втягнутості людини. Дійсно, давно вже стало відомо, що соціальною базою нацизму був (і є?) «сіренький чоловічок», комунізму – «соціальні низи». Усе це якісь різновиди «одномірної людини». Чомусь доволі поширеною думкою стало, що лише окремі групи людей хворі на таку «одномірність». (Кожен з нас відходить при цьому вбік.) Свого часу була якась тенденція приписувати такі масові божевілля певним народам. Згадаймо, з одного боку, «убей немца!», а з іншого, – самобичування «німецькою провинною» чи «російським комунізмом». У чомусь тут є велика згідність. І власне у тому, що всі діляться на «чистих» і «нечистих» за наслідками дії, а не визна-



ється загальна всіх нас провина у тому, що сталося (і станеться?). Чи не сидить цей гандж у кожному з нас? «Німецька провина» лежить на всіх, що блискуче показала Ханна Арендт у своїх роботах «*Організована провина і загальна відповідальність*» (*Organized Guilt and Universal Responsibility, 1945*) та «*Конференція у Ванзее, чи Понтію Пілат*» (*The Wannsee Conference, or Pontius Pilate, 1963*). Однак я б хотів дещо уточнити, чому вона власне лежить на всіх, удавшись до дещо інших аргументів. Гадаю, що суть справи полягає у втягнутості людини у світ суцього, який власне і є великою «спокусою» чинити зло. Не будемо особливо розгортати категорію світу, світовості. Зауважмо тільки, що у даному контексті їх слід розуміти у плані «онтичного» у Гайдегера (*Martin Heidegger, 1889-1976*) у їх протиставленні до сфери «онтологічного».

А тепер повернімось до суцього світу і «спокуси» зла у ньому. Тут можна було б пригадати, що Арендт, як репортерка на суді над Адольфом Айхманом (*Adolf Eichmann, 1906-1962*), заакцентувала на його виразі – «спокуса». Що породжує цю «спокусу»? Що робить її актуальною для кожного з нас без винятку? Гадаю, що власне світ суцього. Як видноколо, він невідривний від кожного з нас, а тому тотальний сам по собі – і «спокуса» разом з ним. Уже через те, що він завжди при людині, він є праосновою кожної тотальності, а, отже, і тотальності зла. Саме цей суцый світ і є гарантом тотальності спокуси чинити зло. Принагідно пригадаймо відоме біблейське «вигнання з раю» у світ як гріхопадіння. Як відлучені ти вигнані, ми потрапляємо в орбіту зла і гріха.

Отож, маємо дві чітко розмежовані сфери. Першою з них є світ, онтичне, з його врешті-решт релятивною



«розумною» етикою, яка може виправдати будь-що. Тут важливим є дотримання актуальної на даний момент етики. Вона вся у світі суцього і його відображає. Дотриманням такої етики ми утверджуємо суцций світ і робимо його легітимним, тобто виступаємо як колаборанти, бо лише до суцього людина не зводиться. Такий колабораціонізм лише з суццим світу в юдаїзмі отримав назву «законництва». Воно діє лише у рамках Закону та чинної у світі моралі.

Однак є й інша сфера, сфера онтологічного, поза суццим світом, контактуючи з якою, людина не колаборує, обмежившись лише до того, «що є», а невтомно намагається пробитися до безпосереднього джерела добра, не ховаючись за суцце, релятивну етику чи Закон. Мартін Бубер (*Martin Buber, 1878-1965*), продовжувач хасидської традиції у сьогоденні, підкреслив, що, коли Бог запитує Адама: «Де ти?», то він бачить, що Адам, як і кожен з нас, «ховається, щоб не звітуватися, щоб утекти від відповідальності за своє життя» (1, 45). Суцть запитання була у тому, щоб він не втікав у «світ», у своє гріхопадіння у нього, а мав відвагу стати перед ним, відповісти перед лицем. Людині ж легше заховатися за суцність, стати *річчю між речей* і, відповідно, спровофанувати себе власне як шанс нею бути.

Це добре відчули мислителі різних культур. У гебрейській традиції до відповідальності безпосередньої, а не лише опосередкованої відчуженим у світ Законом, причому тут на землі й кожного у свій індивідуальний спосіб, йшли власне хасиди як течія у юдаїзмі. У цьому вони були співзвучні, хоч це може декого і здивувати, протестантству. Для них важливим був індивідуальний шлях кожного. І тоді важко говорити про



одну-єдину для всіх етику. Однак це не релятивізм, а відповідальність кожного перед своїм сумлінням. Раббі Я‘аков Іцхак Га-Леві Горовіц з Любліна (*מליצתו לפרק, HaChose mi-Lublin – Провидець з Любліна, 1745-1815*) сформулював це так: «Неможливо сказати, яким шляхом слід йти людині» (2, 77). Хасидські пошуки були спрямовані власне до самого праджерела добра, до живого контакту з Богом, до безпосереднього пошуку істинного шляху, бо бачили занепад і вихолощення традиції, бачили зло у світі й шукали шляхів для його подолання. Безпосередніми чинниками, що призвели до їх духовних шукань, як це не гірко, серед інших були і події часів Хмельниччини. Це ще потребує окремих досліджень і неупереджених оцінок. Однак перед ними ще були освячені картини винищень невірних. Спрацьовувала релятивна етика, якій вони протиставили освячення кожної своєї життєвої акції, кожного вчинку. Усе має служити добру. Обмеження доброти до рамок своєї громади, до сповнення лише Закону, ритуалу відкидалось власне як «законництво», спокуса. «Часто хасидам докоряли, що вони не моляться у належний час. Натомість один цадик відповів, що у часі навчань вояки усе роблять згідно з планом, однак під час бою вони всі ці приписи забувають і діють відповідно з вимогою моменту. Хасиди ж – це воїни» (2, 79).

Відповідно до двох сфер, маємо і дві дефініції зла. У світі зло визначається загальнообов’язковою етикою у всіх своїх формах – від державної, як закону державного, до релігійної, як Закону. Однак імператив сущої у світі етики тісно пов’язаний з розумністю, а тому дефініція зла теж залежить від раціо, і, відповідно, змі-





нюється на угоду суцього, того, що є, розумного. Що й веде до визиску і підручності у стосунках з іншим. Натомість живу етику хасидизму визначало безпосередньо позасвітове, яке безпосередньо дефініювало, що є злом, а що ні. Імператив цього джерела добра є абсолютним, однак не загальнообов'язковим. Тут добро не є добром-для-всіх. Принаймні як шлях. Тут кожен може покладатися лише на своє сумління.

Однак як здійснюється механізм зла у світі? Що дозволяє на заміну конвенції добра у ньому? Ханна Арендт визначила цей механізм як *баналізацію зла*. Воно просто раптом стає звичайністю, нормою, а отже, не винятком, тобто власне злом. Для виправдання потреб суцього раціо зі зла знімає табу. І, відповідно, видається індульгенція на дії, у наступному цим табу не обмежені. Це не має вигляду простої декларації, це дуже складний процес. Він закріплюється у ментальності якнайширших мас і знаходить у них повну акцентацію, породжуючи «божевілля» цілих націй, для яких раптом стає нормою мислити расовими, класовими чи іншими категоріями. І тоді зло вбивства перестає бути злом. Зрештою, і у нашому суспільстві вбивство освячене і діє зовсім не новозавітна максима «не убий» маємо ж бо і смертну кару, що пильнує мораль, і військову присягу. Мораль суцього завжди містить у собі хитру щілинку, у яку можна втиснути що завгодно. Така мораль утратила свою істинну основу, яка є поза цим суцям. Як саме ми визначимо для себе цю основу: чи як буття, чи як Бога, чи Ніщо – це вже справа сумління кожного з нас і розвинутості кожного з нас у цьому напрямку. Знову згадаймо все те ж: «Де ти?»

Не так легко йти шляхом безпосередньої відпові-



дальності. Це дійсно шлях «воїнів». Легше було підмінити власне шукання Бога і утвердження добра у світі формальним сповненням приписів *Галахи* (לך לך), подвиг віри підмінити етикою суцього. Я ні у якому випадку не хотів би атакувати етику чи закон. Важливо проставити тут акценти. Ясна річ, що ніяк не можна заперечити підтримчої для світопорядку ролі Закону. Одною з форм його з-дійснення є й рецитування священних текстів. Ба, навіть саме послуговування конкретною мовою як певною структурою підтримує світопорядок, нею окреслюваний. Не даремно для творення молитви юдейська традиція потребує своєрідного кворуму – *міньяну* (מנינה) – десятка вірних. Колись раббі були змушені для виконання цього припису навіть звільнювати своїх рабів. Щоб рецитувати Текст, потрібен був слухач, реальна аудиторія. У цій сущій аудиторії і утверджувався світопорядок, а, отже, й світ. Тут ми маємо світо-підтримчу функцію. Цим, світом, вона й обмежується. Хасиди усвідомлювали важливість цих рецитацій, однак від утвердження у них Закону, підтримчої функції спрямовували свої зусилля до розбудови у напрямку віри, що долає тягар суцього. Згадаймо хоча б відоме оповідання «*Сила хасидського міньяну*» Люблінського Провидця, де хасидська молитва спричиняє чудо: «Що не під силу ніякому цадику, те не під силу десяти хасидам» (2, 61). Тут рецитація не є колабораціонізмом зі світом, а боротьбою у ньому, спробою вирватися з його рамок, порушити конвенцію актуальної етики, здолати її недосконалість, закладену у ній зернину зла. Тут варто пригадати слова К'єркегора (*Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855*), коли він говорить, що «спокуса походить



власне з самої етики, яка спокушала Авраама (אברהם) ухилитися від сповнення волі Божої» (3, 44). У цій спокусі й полягає гріх «законництва». Воно на неї піддається. У самій його засілости у цьому суцюзому, у Законі, таким чином, і є фундаментальна причина зла як явища вселенського. Навіть теологічні студії часто хибують на цю закоріненість у світі. Бог мислиться як якась суцність, а, отже, раціоналізується і врешті-решт мислиться як річ, що, по суті, призводить власне до обезбоженості (*Entgoetterung* – у Бубера). Це і призвело до безконечної боротьби між юдейськими просвітителами (*маскілім*, מַשְׂקִילִים) та хасидами.

Питання вибору між Вірою і Законом, інтимним віренням (*еманах*, אֵמָנָה) та віросповідництвом (*pistis*) найбільш плідно розвинув Мартін Бубер. Для нього Тора не була законом для суцього світу, якимось предметом у ньому, а безпосереднім наставленням, навчанням, стосунком учителя і учня. Його вабив безпосередній контакт з Богом, з *Mysterium tremendum* – «жахливою таємницею». Розвиваючи спадок хасидизму, він чітко протиставився проти тих, хто «ховається за укріпленнями Закону», щоб не відповідати перед Богом щоденно. А, отже, творити у такому опредмеченому світі щоденний голокост. Для нього людське покликання у ризику вірити, бо ж Бог «оновляє творіння щоденно» і «промовляє до нас з палаючої тернини сьогодення», чи, як сказав раббі Єгошуа Гешел із Апти (*Rabi Yehoshua Heshel mi-Apta, 1888-1967*): «дарує Тору кожен день» (3, 190).

Підсумовуючи, хотів би зрезюмувати: суть хасидизму, як на мене, я б окреслив як постійну боротьбу з «колабораціонізмом» людини зі світом, а, отже, і зі



злом у ньому. Формальне сповнення приписів Закону саме провокувало зло, робило його легітимним як одну з форм світу. Обмеження людини до виднокола світового неминуче веде до нього. А тому неминучими стають і такі його форми, як різного роду геноциди. Вони навіть отримують своєрідне виправдання у формулі – «такий світ». Так, світ дійсно такий. Однак важливе саме те, наскільки людина бореться з ними, бореться, прагнучи відповідати своїй сутності як шансу, як свободі.

Наша спрямованість лише і виключно на речі, на суще дійсно «вбила Бога». «Бог помер». І що маємо замість того – розум, крематорії і ГУЛАГи... А отже, винні в решті-решт ми всі як колаборанти, що дійсно «впали» (від гріхопадіння) у світ. Гріхопадіння відбулось. Людство почало блукати по орбітах безплідності і марнот.

*1. Arendt H. Zorganizowana wina i powszechna odpowiedzialnosc // Literatura na swiecie, N6. – Warszawa, 1986.*

*2. Бубер М. Избранные произведения. – Єрусалим, 1989.*

*3. Куркегор С. Страх и трепет. – New York, 1982.*

*Львів, 1991-2009*



## ВІДРОДЖЕННЯ ДЕРЖАВИ І ЛЮДИНА

Тут ми розмірковуватимемо про аспект Обіцяного Краю та Спасіння. Спільне і відмінне у відродженні Ізраїлю та України

На карті світу останнім часом усе частіше з'являються нові держави. І то не у якомусь забутому кутку землі, а у самій Європі, ба, навіть, у її центрі. З'являються держави, про які світове співтовариство знало і яких навіть очікувало. Однак незбагненим чином з'являються і держави, які «заскакують» його зненацька.

Однією з таких незнаних і не очікуваних держав-фантомів є і найбільша з новоутворених та чималенька, як для Європи, держава – Україна. Почасти, якщо бути до кінця щирим, то вона й сама собі здивувалася і ніяк не може прийти до тями щодо своєї самостійності, а у чомусь і досі не знає, що з цією самостійністю робити.

Не так давно подібний політичний шлях відновлення чи побудови пройшла (і, як на мене, то і далі проходить) держава Ізраїль. Його поява є ще дивнішим феноменом та несподіванкою, хоча вже впродовж двох тисяч років майже вся середземноморська цивілізація (у її найширшому сенсі) очікувала його відновлення. Правда, по-різному. Одні народи очікували відновлення Ізраїлю на землі, інші – у Царстві Божому на небі.

Та держави постали і це є доконаний факт. Тому тепер ми маємо нагоду задуматися над тим, що було передумовою таких дивних воскресінь. Я вживаю тут



слово «воскресіння» тому, що був час, коли здавалося, що сама ідея, ба й навіть народи – носії цих ідей – Ізраїлю та України – майже вмерли до політичного чи державного життя. Дехто заводив навіть мову про ефемерність самих гебрійського та українського народів.

Мало того – ця проблема повинна викликати велике зацікавлення у обох цих країнах та державах ще й тому, що доля і проблеми у них багато у чому подібні. Обидві держави перебувають ще у стані становлення. Водночас в Україні є чимала гебрійська громада, а, своєю чергою, новітня гебрійська культура просто таки закорінена в українську землю, багато що у ній народилося і розвинулося саме в Україні. Гадаю, що не варто перелічувати сотні й сотні імен політичних та культурних діячів, які так чи інакше пов'язані з Україною. Тобто український контекст, як би його за формальною державною приналежністю не називали – польським, російським чи австрійським, усе одно буде значною домінантою нової гебрійської культури. З іншого боку, Україна не може не доцінити ваги та впливів світового гебрійства, а Ізраїль – величини та можливої ролі України у Європі та світі. Не менш плідним мав би бути і взаємообмін у сфері державного будівництва – тут теж багато проблем і у Ізраїлю, і в Україні. Великими є і проблеми відродження рідних мов.

Та повернімося до нашої проблеми. Отже, утворилися дві держави. На якому ґрунті? Хто був вершителем цієї справи? Очевидно, що народ. Державу Ізраїль, кажемо ми, заснував і розбудував гебрійський народ. Однак, що то за народ? Що згуртувало його у народ, бо ж і мова, і колір шкіри чи волосся у того народу різні. У певний час побутувала навіть думка, що такого на-



роду немає, що це просто міт. Але ж народ таки збудував свою державу і він наполягає на тому, що він таки є! І ніщо йому не заважає так вважати. Що ж єднає його? Та очевидно сам Ізраїль. Але Ізраїль не як просто держава (хоч і як держава на різних стадіях історії також), а *Ізраїль як надія, як об'єднуючий принцип, як категорія духовна*. Духовною підвалиною держави Ізраїль, без сумніву, є *юдаїзм*. Під відновлення держави Ізраїль з самого початку була відведена потужна онтологічна, чи, якщо хто бажає, – ідеологічна основа. «На другий рік – у Єрусалимі!» – вітали себе тисячі років гебреї на весняне свято *Песах* (פֶּסַח) по всіх куточках світу. І так сталося – бо саме на цьому було побудовано державу Ізраїль. Мені можуть нагадати про безпосередні чинники, що призвели до відновлення сучасного Ізраїлю – антисемітизм, просвітницьку роботу, *Голокост* (שׁוֹאָה, Шoa), ріст добробуту світового гебрейства і його впливів. Однак корінь усе ж у духовності. Ізраїль готувався і переховувався і у Вавилонському полоні, і у Хазарському Каганаті та по малих містечках в Україні, вже тоді він плекався поколіннями гебреїв. Можна навіть настоювати на тому, що він не лише зберігався у діаспорі весь цей час, але і зберігається зараз, попри те, що існує Ізраїль сучасний. Доля держави Ізраїль пов'язана з якимось зовсім іншим Ізраїлем. Причому цей *Ізраїль духа* є поняттям набагато ширшим і багатограннішим, а може, і фундаментальнішим. Як би це контраверсійно не звучало, але навіть у випадку якогось катаклізму і можливої катастрофи Ізраїль духу збережеться у діаспорі. Тобто він надзвичайно стійкий, оскільки витримав стільки полонів та розсіянь. Мало того, у чомусь Ізраїль духу оберігали і народи, які не є юдейськими. Вся юдео-християнська



цивілізація оберігала цю традицію, ба, навіть, щоправда у дещо іншій формі, постійно її розбудовує та очікує на Новий Єрусалим. Однак про це піде мова далі.

Всім відома теза, що побудова держави Ізраїль була задалегідь закладена юдаїзмом як сповідування союзу між Богом та вибраним чи покликаним Ним народом. Про що й говориться у П'ятій книзі Мойсеєвій «Повторення Закону»: «Якщо будете виконувати Господні накази, то посядете Обіцяний Край»; «Кожне місце, що на нього ступить ваша нога, буде ваше. Від пустелі й Лівану, від Річки, річки Євфрату й аж до моря Останнього буде ваша границя» (1. 5М, 11:24). Під Останнім морем мається на увазі Середземне море. Тут чітко окреслені межі Обіцяного Краю, який Бог заповів праотцям: «що за нього Господь був присяг вашим батькам, – Авраамові, Ісакові та Якову» (1. 5М, 11:24).

Однак поняття Ізраїлю, гадаю, не є таким простим, суто територіальним. Воно включає у себе декілька понять, які сильно одне від одного відрізняються. Щонайперше слід очевидно розуміти під Ізраїлем не так територію чи державу, як власне *народ Ізраїлевий* (יִשְׂרָאֵל, *iššruw*) чи *просто Ізраїль* (יִשְׂרָאֵל, *Israel*). *Ізраїль-територія* (יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ, *Erēz Israel*) та *Ізраїль-державна* (מְדִינַת יִשְׂרָאֵל, *Medīnat Israel*) є лише своєрідним одягом народу Ізраїлевого, тобто власне першопочаткового Ізраїлю. Але можна піти і далі – і тоді Ізраїль може постати перед нами як *Обіцяний Край* (знову יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ, *Erēz Israel*), тобто парафраза *Раю* (גַּן עֵדֶן; *Gan Eden, Edem, Едемський сад*) чи прагнення до повернення втраченої *невинності*. Через обіцянку дарувати народу Ізраїлевому Обіцяний Край, Господь з допомогою сповнення Закону неначе повертає цей народ до первісної невинності (закону) і Раю. Причому уклав Він





цей союз не просто з людьми як такими, а саме з Ізраїлем як народом, народом Ізраїлевим. І лише потім *Ізраїль-народ* вигенерував свою територіальну, а потім і державну компоненту. Коли мовиться про географічне поняття Ізраїлю чи якогось місця, де мало б центр духовне життя світу (а у даному випадку перебував сам Бог), то вісью, центром Ізраїлю як території, без сумніву є Єрусалим. Саме у ньому знаходився головний Храм, а у Храмі *Скинія Заповіту* (יְדִיעֻת־מִשְׁכָּן, *мішкан*), а у Скинії – Бог. І тоді Ізраїль як територія є лише околom Єрусалиму, як світ – околom Ізраїлю. І тоді Ізраїль (як держава) має свою історію і є набагато вразливішим як політичний організм та пізнішим як поняття від попередніх.

Нам було б цікаво розглянути поступовий розвиток і трансформації цих понять, бо ж ми самі переконалися, що онтологічне коріння Раю, Обіцяного Краю, народу Ізраїлевого, Ізраїлю як території та його осі – Єрусалиму – переплелось. Усі вони зав'язані з метафізикою юдаїзму. Однак навіть між цими поняттями є певна градація у сенсі почерговості їх виникнення. Якщо коріння Раю передує поняттю Обіцяного Краю, то йому передує і поняття чи самоусвідомлення народу Ізраїлевого, а вже потім іде географічне поняття як Ізраїлю, так і Єрусалиму. Як не дивно, але навіть поняття Єрусалиму як святого місця у цьому ланцюжку є доволі молодим, попри те, що він є «центром світу». Воно з'явилося лише після завоювання поганського *Урушалема* і перенесення до нього *Скинії*. Тобто перманентно вісью була саме *Скинія*. Натомість поняття Ізраїлю як держави виникло лише у 1000 р. д. н. е., у часи Царства Давидового (1, 2Сам., 6-7, 24:18-15). До того часу Біблія наказувала служити Богу «на міс-



ці, яке вибере Господь, Бог ваш» (1, 5М, 12:5), не називаючи безпосередньо гору *Морія Храмовою горою* (מִצְדֵי הַמִּזְבֵּחַ, מִצְדֵּי, *га-Морія*). Закріплення за Єрусалимом ролі центру не лише культу, але і, відповідно, світу, перетворення його у «світову вісь» відбулося саме у часи Давидові, коли він збудував Перший Храм, щоб перенести туди *Скинню Заповіту*.

Таким чином, *Ізраїль-народ та Ізраїль-Край-Обіцяний як суб'єкт і предмет присяги Господу є поняттями набагато більш фундаментальними, а тому і тривкішими, ніж Ізраїль-територія та Ізраїль-держава*. І ніякі руйнування Храму, Єрусалиму, держави не зруйнували Ізраїлю як народу, що присягнув Богу, і не відмінив Його присяги повернути народ до Ізраїлю-Обіцяного-Краю. І навпаки – буквально тлумачення конкретної частини світу як Ізраїлю-Обіцяного-Краю робить страшно вразливою саму загальну ідею Ізраїлю. А може, саме ця матеріалізація його у конкретне географічне чи політичне поняття і стала передумовою чергового порушення Закону, руйнування і розсіяння. Державна і династична Давидівська традиція трансформувала чи принаймні мала тенденцію до трансформації народу Ізраїлевого, який присягнув на вірність, у населення держави Ізраїль, а Обіцяного Краю – у територію цієї держави. Фантом і завдання для народу Ізраїлевого – Обіцяний Край, у якому мав здійснитися Закон, який, по суті, мав стати Раєм на землі, про який постійно мав дбати «Господь, Бог твій», бо «завжди на ньому очі Господа, Бога твого, від початку року аж до кінця року» (1, 5М, 11:12) перетворився у територію Царства Давидового, а місто *Урушалаем* – у *Єрусалим* (יְרוּשָׁלַיִם *Єрушалаїм*) зі всіма його реаліями. І хоч як Ізраїль намагався підтримати



святість цього міста і місця (не допущення поховань всередині міста, поховання до заходу сонця), однак місто поринало у скверну і профанувало саме завдання Обіцяного Краю та Міста Храму, і поступово перетворювалося у «Єрусалимську блудницю». Вже пророки бачили не лише велич Єрусалиму, але і гріхи та бруд його, які й підштовхували його до остаточної руйни. Єзекіїль ядуче пише про «розпусту» Єрусалиму та неминучу покару за неї (2, Єз., 16:22-23).

І наступив *Галут* (גלות) – розсіяння. Але наскільки при цьому чистішим і непереможнішим став очікуваний Єрусалим, по якому тисячі років носило траур світове гебрейство, де б воно не знаходилося. Навіть жінки, прикрашаючи себе, не повинні були одягати на себе всі свої прикраси на знак жалоби – про це вже було написано у моральних приписах *Галахи* (הלכות). Однак у часи розсіяння все це стосувалося вже не справжнього Ізраїлю чи Єрусалиму, а знову Обіцяного Краю та Єрусалиму як «Корони пишноти, розради усієї землі» (1, Плач, 2:15). Тим не менше після всіх руйнувань Храму, після розсіяння чітко зафіксувалася, скажімо так, – єрусалимоцентричність гебрейського народу. Уже створені у вигнанні талмудичні приписи передбачали творення молитви лише лицем до Єрусалиму та Ерец-Ізраель.

Аггада (אגדה) ще більше наполягає саме на цьому місці як центрі світу і світовій осі. Одна з аггадичних версій твердить, що *Адам* (אדם) був сотворений з землі, взятої з того місця, де потім було побудовано Храм (5, Пдр. Е., 12; 4, Б. Р. 14:8; 8Ті:9, Наз. 7:12, 566). Натомість інша твердить, що *Сіон* (ציון) був ядром світу (10, Іома 54б). Згідно з Аггадою, центром світу є Ерец-Ізраель, у центрі Ерец-Ізраель є Єрусалим, а у



центрі Єрусалиму – Храм (*הַמִּקְדָּשׁ*, *Бейт га-Мікдаш*), у Храмі – Скинія Заповіту, а перед нею знаходиться «*евен итїя*» – наріжний камінь світу (6, Танх. Б; 1, 3М, 78; 11, Санх 37а; 7, Псн. Р., 7:5, 3).

Фіксація і літургійне оформлення прив'язаности Обіцяного Краю до конкретного Ерец-Ізраель та Єрусалиму здійснилася і у клятві, яку народ Ізраїлевий склав «на ріках Вавилонських»: «Якщо я забуду за тебе, о Єрусалиме, – хай забуде за мене правиця моя! Нехай мій язик до мого піднебіння прилипне, якщо я не буду тебе пам'ятати, якщо не поставлю я Єрусалима над радість найвищу свою!» (1, Пс, 136 (137)). Згадується Єрусалим у кожному богослуженні. Це теж тисячоліттями повертало гебреїв лицем до Ерец-Ізраель і готувало його відродження.

Підсумовуючи цю частину наших міркувань, ми повинні констатувати троякість самої ідеї Ізраїлю і її постійну динаміку у часі. Отже, спочатку під Ізраїлем розумівся сам народ, гебреї, що розмовляли на івриті у Ерец-Ізраель і до нього зазвичай називали себе *Ізраель* (Ізраїль). А з часів Езри (*עֲזָרָה*, VI ст. до. н.е.) цей термін майже повністю витіснив усі інші самоназви цього народу. Кочовий спосіб життя народу і постійне вигнання не давав змоги закріпити цю назву за якоюсь територією з самого початку. Ізраїль був там, де був народ. І у цьому, напевно, закладено найбільший і, гадаю, втрачений нами (у подекартову, просторово мислячу епоху) сенс Ізраїлю як народу – носія духу. Ніяка територія, ніяке місце не може підмінити поняття Ізраїлю як народу, який є носієм і суб'єктом сакрального договору і, відповідно, хранителем істини. Ця теза просто і фундаментально стверджує – я, народ, є Ізраїлем, і я, народ, присягаю на вірність Господу, Богу



моєму. Власне, у цьому присяганні й утверджується справжній Ізраїль. Тобто визнання вірності і сповнення Закону насправді й творить Ізраїль, утверджує його у світі як народ Бога свого. Причому цікава форма, у якій утверджується це «я є» – у найдавніших фрагментах тексту Старого Заповіту народ утверджується через екзистенціали – «жив», «породив». Тобто мислення з самого початку йшло від «я єсьм» (у формі «жив»/«породив») до наступного просторового окреслення – «заповів певну територію» як Обіцяний Край. Буття собою (Авраам) як народом («Подивися на небо, та зорі злічи, коли лише потрапиш ти їх полічити». І до нього прорік «Таким буде потомство твое!» (1. 1М, 15:5)) передує обіцянці та ідентифікації себе з Обіцяним Краєм, тобто ідентифікацією просторовою. Присяга Авраама (אֲבְרָהָם) як народу Ізраїлевого Богу своєму мала результатом витворення Ізраїлю як Обіцяного Краю, яким Господь присяг з народом Ізраїлевим. Без «я єсьм Ізраїль», суб'єкт договору, неможливим був би і Обіцяний Край. Це «я єсьм» як Ізраїль, тобто вже не просто рід людський, що весь погруз у гріху, а саме гебрейський народ, вибраний з-поміж інших народів, вперше було заявлене Аврааму у «Покликанні Авраама» – «І народом великим Я тебе вчиню» (1, 1М, 12:2). Причому не царем (державний аспект), можновладцем (територіальний аспект), а саме народом великим, що відтепер обирається для якоїсь мети. Заповіт Господа з Авраамом (саме ім'я перекладається як «високий сильний батько») не лише перетворив його у Авраама («батька багатьох, тобто народу»), але і вперше окреслив землю обіцяну цьому народу, «землю від річки Єгипту аж до річки великої, до річки Ефрата» (1, 1М, 15:18).



Отже, відтепер неначе вводиться в обіг конкретне географічне поняття Ізраїлю. Називається воно Обіцяним Краєм. Усе, здавалося би, зрозуміло і просто. Однак чи лише про це тут йшлося? Чому предметом договору Авраама з Господом є саме цей шматок землі? Та й чи лише про добра цієї землі йшлося? Договір передбачає сповнення обраним народом Закону, Авраам прирік дотримуватися закону за всіх обставин і навіть пройшов випробування на абсолютність своєї віри. Очевидно, не даремно власне дотримання Закону стало умовою отримання Обіцяного Краю – бо саме у ньому і мав сповнюватися цей Закон. І тоді саме поняття Обіцяного Краю наповнюється новим змістом. Це не просто шматок землі, яким би благодатним він не був – а радше завдання, що стоїть перед обраним народом, завдання жити у істині Божих Заповідей. *Обіцяний Край настає (!) тоді, коли здійснюються ці Заповіді.* Отже, можемо гадати, що тут йшлося не лише чи не стільки про конкретну територію, а про відновлення Закону на землі, установлення істини і справедливості. Тобто це є ще одна спроба повернути те, про що мовилося у найперших розділах Біблії – первісний невинний і легітимний щодо Творця стан, який ми описуємо як Рай. Причому це не була перша спроба. Розбудова Вавилонської вежі теж була спробою досягнути до неба, однак не через сповнення Закону, етичних приписів, а через розум, інтелект та вміння людське. Тобто ця спроба була побудована на гордині та непослуху людини. У чомусь вона нагадує і наші сьгоднішні спроби з допомогою техніки сягнути неба. Однак, як і тоді, – намарно. Повернути згублений Адамом первісний блаженний стан не вдалося і Вавилонська вежа не була добудована. Натомість перед на-



родом Авраамовим були привідкриті ворота до цього *Раю* власне як *Обіцяного Краю*, але не через гординю людську, а через послух у служінні та сповненні Закону, тобто через безпосереднє утвердження на землі істини як того, що мовить Бог. З іншого боку, це була констатація незмінності людської долі залишатися на землі через гріх Адамів, бо й Обіцяний Край окреслений не десь на Сході, як Рай, а у знаних і відомих на той час Авраму місцях. Чи це була обіцянка принаймні частково повернути Ізраїлеві свою прихильність за умови дотримання Закону в Обіцяному Краї – *подобі Раю*, чи повністю виправдати людину через служіння Йому, однак те, що не лише про територію йшлося у Заповіті, ми можемо стверджувати доволі однозначно.

Однак з часом реальне завоювання цих територій та перенесення Скинії до Єрусалимського Храму наповнило поняття (прагненого людиною після вигнання з Раю) Обіцяного Краю як Раю на землі, у якому буде царство справедливості, реальним змістом. Так Ізраїль остаточно окреслився як *конкретна територія*, а також і держава (тоді у формі царства) з своїм центром у Єрусалимі. Але ніщо суще не є вічним. Така ідентифікація Ізраїлю з територією уможливила вигнання і полони, у *побудові Храму* були закладені всі його *руйнування*.

Після всієї цієї бурхливої історії всі ці *поняття* – *народу, Раю на землі, Ерец-Ізраель та держави переплелися*. Щось тут розвивалося далі, щось затушовувалося і забувалося. Поняття впливали одне на одне і по чергово виступали на перший план у міру потреби. Аж врешті й призвели до відновлення ще однієї держави народу Ізраїлевого, яка теж бачить себе сповненням Заповіту Авраамового і поверненням Обіцяного Краю.



Приблизно так бачиться розвиток ідеї Ізраїлю, який і виразився у розбудові сучасної держави Ізраїль. Звичайно, усі ці аспекти детально розроблялися гебрейськими мислителями, засновниками цієї держави та їх попередниками. Однак не всі вони відіграють однакову роль у житті та діяльності доволі секуляризованого і значною мірою європейського суспільства ізраїльтян. За безпосередньою боротьбою за виживання, можливо, у чомусь недостатньо акцентуються моменти, які є дуже важливими підвалинами, що уможливають саме існування цієї держави.

Та пошук Обіцяного Краю людиною, прагнення його, тобто бажання повернутися назад до первинної невинності у людині пригаснути не може. Може, у цьому пошуку вона й існує як людина, що втратила. Звідси й відомі екзистенціали, «закинутості», «втраченості». І лише Обіцяний Край поставив перед Ізраїлем завдання – дотримати Закону, щоб якимось чином вирішити цю ситуацію. Однак реальної невинності та раю на землі досягнуто не було. За виключенням, можливо, кількох святих душ. Людина так і залишилася суцєю у колі земних бід і у решті-решт смерті, бо «вигнав його Господь Бог із еденського саду, щоб порати землю, з якої узятий був» (1, 1М, 3:23). Людина несе у собі скверну цієї падшості, гріха, тому правдивого відновлення своєї чистоти на землі очікувати не може. Шлях до подолання цієї гріховності по тисячоліттях після Авраама знову вказав Христос. Його розп'яття подолало смертність і суцність людини тією ж смертю. Знову було поставлене завдання перед людиною – сягнути обіцяного, сягнути через земне існування, але на небі.

І тут починається нова і зовсім інша історія, до якої причастилася вже й Україна, Україна, яка теж з'явила-





ся на географічній карті не випадково. З розвитку християнської ідеї царства справедливості, у якому подолана буде скверна гріхопадіння та смерті, розпочалася історія не лише України, ясна річ, але і її також.

Розвиваючись, ідея України теж змінювалася і теж мала дуже різні аспекти. Це і *Україна-народ*, і *Україна-територія*, і *Україна-державна*, ба, навіть *Україна-істина*. Однак, як і Ізраїль, Україна починалася як певний принцип чи завдання, тобто у сфері духовній. У різні часи своєї історії вона по-різному, подібно до народу Ізраїлевого, бачила себе носієм чи вмістилищем якогось правильного Закону, а у решті-решт і Одкровення. Була вона ним, чи ні – це справа інша. Права чи не права вона була у своїх змаганнях за «істинну віру», а то і просто «права на віру», однак їй часто здавалося, що саме вона зберігає у недоторканості євангельські істини, і що саме своїм православ'ям, правильним сповненням віри, чи католицькістю і боротьбою з богоборчою державою рятує і себе, і всіх від скверни смерті.

Та повернімося до найдавнішої історії. Звичайно, документально зафіксованих свідчень генези ідеї України як духу на ранніх стадіях історії ми маємо дуже мало. Але впродовж тисячоліть наша земля була заселена поколіннями людей, народів, нащадками яких ми є. Їх прагнення та світобачення у решті-решт від Трипілья до сьогодення розбудовувало одну і ту ж Україну. З найдавніших часів, коли лише закладалися світоглядні основи людини, на території України формувалося поняття «*універсального закону*», який здійснювався у природі, суспільстві та людині. Давні греки називали це поняття «*κόσμος*,» – *тобто місцем, у якому здійснюються певні закони і у якому і живе людина*,



*місцем впорядкованим і красивим. А у праслов'ян цей космос описувався не прямо, а цілими низками визначень-понять. Одним з них, причому визначальним, було поняття «арта» (чи «рита»). У цьому понятті, як потім ми побачимо, воєдино злилось і поняття світового порядку, і народу, і території, яку він заселяє. В.М. Топоров вказав на етимологічну близькість німецького «ort» (місце), латинського «ars» (вільне поле), латинського «ars» (мистецтво, вміння), з цим «рита»-«арта»-«аре» та самоназвою нашого народу у ті часи *Рось-Русь*. Тим більше, що тоді під Руссю першочергово ото-тожнювалися саме «поляни» («поляне, яке нині зовомає Русь»), що жили саме у полі, відкритому просторі, а не у лісі як древліани (між дерев). Тобто народ зразу був включений у «арту» як універсальний закон. Мало того, навіть теперішня назва нашого народу та держави вже була закладена у давньослов'янське поняття універсуму – одним з термінів, що його описував був і «край-украї, країна-україна», тобто уділ, *украєна, відкраєна частина землі*, що дуже близьке до поняття Обіцяного Краю (в перекладі на українську мову саме так і говориться – Край). Але це не лише уділена народу «арти» частина землі, але і через семантичну зв'язку «уділ» як «доля»-«удел»-«судьба». Таким чином, у самоназві нашої землі закладені майже ідентичні семантичні структури, що і у мітологемі Обіцяного Краю – це і визначення народу, що проживає у космосі, де діють правильні закони, і територія, що *украєна* цьому народу, і *доля*, уділена йому (очевидно, теж за умови сповнення цього закону). Причому самовизначення самих себе, свого народу та інколи навіть парадержавних утворень у формах, близьких до «україни», доволі часто зустрічається і досі у різних*



слов'янських народів. Це була одна з форм самовизначення народу у «країні», у якій здійснюється «закон», яка вкраєна, вділена, украєна народу і як його доля, і як його територія, а у подальшому – держава. Очевидно, саме тут слід шукати корені пра-України, у якій людина теж живе у певній ідеальній відповідності «закону», тобто у своїй непорочності. Прагнення жити у істині та відповідності з нею і формулювалося як життя у цьому украєному обіцяному краї. Щоб дати більше інформації про цей «закон» слов'янства, наведу визначники, у яких він різними слов'янськими мовами описується – це: *бог, весна, власть-волость, доля, закон-покон, звичай, лад, літо, мир, пора, правда, рада, рік-рок, род, ряд-ряда, свет, стан, страна, сторона, строй-устрой-устройство, суд-судьба* (3, 145). «Закон» слов'ян повертав коло року, щораз відновлюючи порядок та союз між богом та родом/народом. Так він щороку повертав Обіцяний Край весни та літа народу своєму. Однак усе це лише передісторія подальшого розвитку ідеї України у її сучасному вигляді. Вже з самого початку ідеальним місцем для людини у індо-європейських культурах навіть епохи протонеоліту вважалося те місце, якого вона може досягти лише після смерті десь на краю землі (так звані «острови блаженних»). Тобто ідеальна країна виносилася за межі реального світу. І це стало важливою передумовою, що через тисячі років полегшило прийняття християнства та Христа, який саме «смертю смерть здолав».

Хрищення України-Руси включило її у загальносвітовий процес осмислення людиною самої себе і свого місця у світі. Вплинуло воно і на формування національної та державницької ідеї. Національну ідею скріпило саме хрищення, яке виокремило/включило народ



спосеред/до інших народів, так само, як і Заповіт Авраамів виокремив гебреїв з-поміж інших народів. Як ми бачимо щодо гебреїв, цей принцип спрацював на відосібнення. З Україною-Руссю ситуація була складнішою. Хрищення Київської Русі включило нас у вселенський християнський світ. І ми неначе стали, як інші. Однак, з іншого боку, таке хрищення певною мірою легітимізувало нас та наші релігійні переконання серед інших народів. Однак з розколом Церкви, плекаючи Східну Традицію та через обставини й політиканство Польщі, яка узурпувала за собою право репрезентувати та абсолютизувати Західну Традицію, Україна у релігійних змаганнях усе більше відособлювалася та самоусвідомлювалася як особливий регіон, де зберігається єдино істинний шлях до Спасіння. Таке відокремлення, яке почасти інспірувалося і ззовні, все більше кристалізувало ідею України як хоронительки певного сакраменту. Це і стало головною провідною ідеєю Козацьких війн, що проходили під гаслами оборони православ'я.

Однак наступне втягнення України у Російську імперію нівелювало цю її окремішність у пошуках та обороні «правильного Закону», а тому у єдиновірній Росії не могла не послабитися й ідея України як чи не єдиної хоронительниці православ'я як правильної віри. У новій ситуації неначе й не потрібно було боротися за «свою» віру, за «духовний Єрусалим». Не потрібна стала гострота розуму та полемічність її оборонців. Не потрібен став і духовний пошук – своєрідним «гарантом» збереження православ'я стала Російська держава. Тому українськість сильно ослаблювалася. Ставши «єдиновірними» (принаймні формально, бо різниці між українським та російським трансфор-



мованим православ'ям теж чималі), ми мали б стати одним цілим і цілком природно втратити стержень своєї окремішності і трему втратити щось істинне та іншим не приналежне. Так процес і розвивався б, якби не настали нові часи з їх секуляризацією та зовсім іншими критеріями диференціації. У минулому столітті почала домінувати категорія народу, етносу, мови. Однак не вигасла до решти і велика метафізична ідея Обіцяного Краю чи Спасіння. Свою перверсію вона отримала у побудові вселенського царства божого на землі у вигляді комуністичної держави, яка з ще більшою силою пригнітила чи нейтралізувала українську окремішність. Мало б наступити загальне братство, однак чомусь не через плекання кожного таким, яким він є у своїй специфічності, а через уніфікацію, причому саме до російськості. Таким чином, не таку вже й погану ідею вселенського братства, яке дійсно має під собою підстави, що б там не говорили, було доволі таки грубо профановано. Це не могло не відчуватися на Україні.

Особливим елементом розвитку ідеї України у її найсучаснішій історії був своєрідний месіанізм Західної України останніх кількох десятиліть після війни. Цьому передувала низка передумов. По-перше, Західна Україна не була вразлива на надмірне братання у православ'ї російського зразка. Так склалася історія, що вона головню є греко-католицькою, сповідує Східний Обряд, залишаючись у єдності з Римом. Тобто щодо якихось ідеологічних зазіхань як з боку Росії, так і Польщі має доволі сильну резистивність, хоча і була легітимною у Польському, Австрійському чи Угорському контексті. З приєднанням Західної України до СРСР ця, по суті, новітня російська імперія знову намагалася нівелювати її українськість та католицькість.



І таки, хоч і насильно та формально, приєднала західне українство до російського православ'я. Однак ця держава забула, що вона держава атеїстична, і попри розрахунки кремлівських політиків, навіть будучи відрубана від свого кореня, гілка української духовності у плеканні народної віри плекала і свою українськість, яку протиставила безбожності російської держави. Атеїстичній державі не вдалося те, що вдалося неначебно відсталій імперії Романових. Опір йшов і по лінії христоносного народу – проти (принаймні уявно) народу атеїста, народу, що заблукав. Церковне життя Росії, яке теж існувало, до уваги не приймалося. Західна Україна постійно відчувала себе хранительницею Закону, який дуже тісно був переплетений і з національною месіанською ідеєю (месіанською не щодо іншого народу, а щодо всього українського народу, який був далеко не такий свідомий у справах релігійних чи національних). Що і реалізувалося на початку дев'яностих років, коли саме Західна Україна (правда, не на довгий час), стала тим ферментом, який не лише зберіг, але й почав втілювати з почуттям своєї «праведності» та «богоносності» ідею України по всіх її теренах. Комуś може здатися, що я роблю занадто великий акцент на релігійному зрізі проблеми формування української національної та державницької ідеї. Однак я веду доволі загальний аналіз найфундаментальніших концепцій, які були підмурівком саме «праведності» нашої боротьби за незалежність, а виправданням такого права на окремішність могла стати лише «богоносність» (принаймні в умах). Не даремно передвісники її відродження майже завжди одягали її у біблейські шати. Писалися *«Книги буття українського народу»*. Кирило-Мефодієвське товариство було



повито у біблейські пелени. Україна, як і Ізраїль, весь час пророкувалася. Пророкування і пророцтво з'являються не самі по собі, а тоді, коли їх очікують (навіть якщо вони реалізуються у літературних формах, як у Шевченка). Народ Ізраїлевий чекав на пророків – і вони прийшли. Народ України теж чекав на пророків, і вони з'явилися. Тобто потреба, запит на Україну був. І тепер, вже реалізувавши цей запит (принаймні, так здається), ми повинні запитати самі себе, а у чому полягає ця Україна? До чого покликана ця самостійність, чим вона повинна виправдовуватися? А «виправдовуватися» означає – відповідати певній правді, істині. Якій правді чи істині повинна відповідати, чи яку правду повинна реалізовувати Україна? Наші предки відповіли б – Україна повинна жити у правильному законі, арсі; потім сказали б – у правильній вірі. Але як відповімо ми? Що ми будемо?

Це ж запитання стоїть не лише перед нашими двома народами, а отже, і державами? Перед предками Ізраїлевими не було такого запитання, бо відповідь на нього була у самому Заповіті – Ізраїль був для того, щоб дотримувати угоди з Господом. Але чи так однозначно ця відповідь звучатиме для сучасної держави Ізраїль? Це ж бо секуляризована сучасна держава. Те ж саме стосується посткомуністичної України, як держави, що хоч і була підмурована християнським месіанізмом, однак тепер неначебто розбудовує своє громадянське суспільство. Чи маємо ми право накидати Ізраїлеві сповнення Закону, щоб він міг у Ерец-Ізраель досягнути Обіцяного Краю, а не просто побудувати ще одне «царство Давидове»? Чи маємо ми право накидати Україні, по стількох століттях поневірянь та жертв, віру, як шлях до Спасіння? Звичайно, ні у



сенсі державному. Однак ми повинні усвідомлювати, на чому розбудовувалися як Ізраїль, так і Україна – на вселюдському непереможному прагненні до Спасіння. А вже вибрати кожному своє. І чи відречемося ми від цього шляху, чи ні – такою буде і наша подальша доля. Тим більше, що попередження у формі Голодомору та Голокосту вже зроблені.

*1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту.*

*2. Евреи и еврейство. Сборник историко-философских эссе. – Иерусалим, 1991.*

*3. М.О. Чмихов, Н.М. Кравченко, І.Т. Черняков, Археологія та стародавня історія України. – К., 1992.*

*Скорочені назви мідрашів:*

*4. Брешіт Рабба Б. Р.*

*5. Піркей де-раббі Елі'езер Пдр. Е*

*6. Танхума вид. Ш. Бубера 188 Танх*

*7. Шир ха-Шірім Рабба Пісн. Р.*

*Скорочені назви талмудичної літератури:*

*8. Талмуд Іерушалмі Ті*

*9. Назір Наз*

*10. Юма Юма*

*11. Санхедрін Санх*

*12. Брахот Бр.*

*Львів, 1993*





## ЗАУВАГИ ДО ФІЛОСОФСЬКИХ АСПЕКТІВ ЕКУМЕНІЧНОГО ДІАЛОГУ

Розглядаючи питання філософських аспектів екуменізму, напевне, слід глянути на проблему у ширшому цивілізаційному контексті. Чим, власне, є екуменізм та екуменічний рух у сучасній модерній європейській чи радше західноєвропейській цивілізації? Це – внутрішньохристиянський діалог, тобто діалог на рівні катехизису між різними християнськими Церквами. Історично головними учасниками такого діалогу стали Католицька, Православна та Протестантські Церкви.

Однак, чи не найістотнішою характеристикою такого діалогу є те, що він відбувається у теперішню модерну епоху, найхарактернішими рисами якої є плюралізм та діалогічність.

Чим є ця сучасна модерна епоха? З чого і як вона вилонилася?

Попередні епохи не були світськими. Європейську цивілізацію загалом можна схарактеризувати як християнську, що постала як органічне поєднання класичної (греко-римської) та юдейської цивілізацій і традицій.

Перші тисячу років для неї був притаманний певний монолізм. Однак, навіть за формальної єдності Церкви всередині християнства все ж точилася дискусія. Мало того, плюралістичність була закладена у саму його суть. Тому ми сміливо можемо стверджувати, що діалогічний плюралізм притаманний самій суті



християнства і, можливо, є однією з його сутностей. Щоправда, інколи це призводило до проблем, особливо, коли відбувся перший розкол Церков на Римську і Візантійську, а відтак наступний – всередині вже західного християнства (Реформація і поява Протестантських Церков). Тоді життя поставило реальну проблему врегулювання стосунків між Церквами на іншому рівні – адміністративному тощо. Часом таке врегулювання стосунків (а не спільний пошук істини у єдиній Церкві) набувало перверсивних форм. Під ними я маю на увазі не тільки прямі зіткнення чи релігійні війни, але й імітацію діалогу, яка теж набуває різних форм. Йдеться і про діалог «про людське око», і діалог задля політичних та інших інтересів, або ж просто індиферентність суспільства, для якого плюралізм редукувався до релятивізму і взагалі відсутності істини як такої, чи хоча б наближення до неї з різних боків. Такий діалог насправді тільки імітував діалог як відкритість та готовність толерувати чужу думку чи разом з іншим шукати спільного вирішення істотної для обох чи кількох учасників діалогу проблеми. До християнського плюралізму і Церква, і християнська культура йшли не одну сотню років, зазнавши і боротьби з ортодоксією, і боротьби із єресями, і боротьби із нехристиянськими конфесіями, а також іншими християнськими конфесіями. Однак, тільки завдяки тому, що у саме християнство було закладено діалогічну плюралістичність, Церкві вдалося усе ж подолати цей непростий шлях.

Але повернімося до процесу народження модерності, сучасної секулярної епохи. Насамперед слід сказати, що це епоха секуляризму, який, з одного боку, є дітищем християнства як такого, а з іншого – багато у



чому протиставився і християнській культурі, і Церкві як організації. Ба більше – секулярне європейське суспільство повністю успадкувало від християнства традицію діалогу та плюралізму і поклало їх у саму основу суспільних відносин, започаткувавши тим самим модерність як таку. Іноді сучасна секулярність навіть не усвідомлювала своєї генеалогії. Скажімо, Просвітництво та Гуманізм гостро протиставилися християнству як такому, їхній плюралізм часто був гостро антицерковним, але підспудно все ж християнським у своїй сутності, у всіх його формах – чи у секулярній, чи у програмно антицерковній.

Модерність була породженням власне західноєвропейської цивілізації. Саме у Західній Європі відбулася секуляризація плюралізму, він прийшов у суспільство і усамостійнився від церковної діалогічності, хоча це не означає, що він вийшов за рамки християнської культури, як деколи він сам це подає. Так витворилася модерна європейська цивілізація. Однак навіть європейським континентом вона поширювалася крок за кроком. Її супроводжував істотний технологічний прогрес, що допомагало рекламувати модерність як певний здобуток. А тим самим ширити плюралізм та діалогічність всередині католицького та протестантського світів.

І тільки через якийсь час до цього процесу модернізації суспільства долучився світ православний. Досі пізні входження теренів, які традиційно вважаються православними, у загальноцивілізаційний процес модернізації залишається доволі сильним гальмом, і не тільки у сенсі творення нового плюралістичного, діалогічного суспільства, але й самоорганізації цього су-



спільства, перетворення його у суспільство ефективно, технологічно розвинуте. Відсутність толерантності до іншої думки, небажання виставити власну думку на конкурс «відкритого ринку ідей, істин, переконань» не тільки блокує сам процес діалогу як спільного пошуку істини, і перетворює комунікативну систему цього суспільства в обмежену й закриту, але і саме суспільство ставить перед загрозою однієї догматичної істини, яка може бути і не такою вже й остаточною чи остаточно вірною. Таким чином, ця істина відсікається від можливості свого розвитку.

Однак модернізаційний процес не зупинився на Європі, і навіть вийшов поза межі християнського світу. Поволі він заповнює і ті світи, де традиційно домінують інші релігії. Істин виявилось багато. Так само і шляхів до спасіння чи просвітлення виявилось багато.

І тоді постало питання розмежування різних рівнів діалогу та плюралізму. З одного боку, виявилось, що істина не така вже й однозначна. Проблема полягає радше у способі нашого мислення. З класичної логіки відомо, що істина одна. Але сучасні логіки, не заперечуючи класичних концепцій, істотно їх доповнюють, і бачать багатовимірність істини. Це зовсім не означає, що багатостинність чи багатовимірність істини можна звести до безконечності, і тоді її просто не стане, вона розчиниться у безпринципності (якщо вийти на етичний реєстр). Багатовимірність істини означає, що ми просто не можемо бачити певних її вимірів.

Найпростішою ілюстрацією цього можуть послужити, припустимо, багатовимірні світи. Всі ми привчені до декартового уявлення про тривимірний простір. Однак і формально-математично, і фізично світ



таким не є, про що і свідчать численні фізичні явища на молекулярному чи космічному рівні. Світ Декарта чинний при людських масштабах, енергіях та швидкостях – тривимірність більш-менш підходить для приблизного опису фізичних явищ на нашому земному чи людському рівні. Проста зміна масштабу вже її релятивізує – Айнштайн (*Albert Einstein, 1879-1955*). Отож, інших вимірів цього явища ми не бачимо не тому, що вони не існують, а тому, що для того, аби їх побачити, потрібні інші масштаби – сильне наближення чи віддалення, відчуття, що цей вимір «увімкнувся».

Це формальний аспект такої багатовимірності істини. У логіці теж є багатомірність, яка дозволяє переосмислювати деякі проблеми внутрішньохристиянського екуменічного діалогу та міжрелігійного плюралізму, не впадаючи ані у неперемінливий релятивізм, коли практично істини немає, а є тільки істина для юдеїв чи буддистів (тим самим всі вони позбавляються своєї справжньої істинності як актуальності та єдності), ані у розпачливий скептицизм, що заперечує саму можливість пошуку істини.

Ще не можна упевнено стверджувати, наче екуменічний процес досягнув значних успіхів у сенсі розробки методології екуменічного діалогу. Дуже часто діалог обмежується тільки демонструванням доброї волі та взаємної відкритості. Християнство ще не знає, як дати собі раду із своєю явленою та спасительною абсолютністю у діалозі з іншими релігіями. Проблемою залишається унікальність і абсолютність Втілення у Христі. Екуменічний діалог, який розв'язує переважно адміністративні проблеми, насправді є лише найнижчим рівнем такого спільного екуменічного по-



шуку істини. На жаль, часто на цьому й зупиняються.

Натомість, проблема полягає у спільному шуканні істини, а також у спільному шуканні спасіння для всіх учасників екуменічного діалогу на глобальному, чи точніше, вселенському рівні. Справжньою проблемою екуменічного спілкування всередині християнського світу та міжрелігійного спілкування загалом є не тільки формальний пошук чи уточнення істини задля неї самої, а власне для спасіння людства. І взагалі, природі істини притаманне те, що вона ніколи не може бути формальною. Вона завжди жива. Буквально втілена. У цьому сенсі Втілення у Христі є дуже істотним моментом. Екуменічний процес повинен не просто врегульовувати міжконфесійні чи міжрелігійні стосунки, а рятувати, чи до чогось вести людство. Причому не якусь його частину, а все людство.

Виходом із Сцилли й Харибди тоталітарного догматизму монологічності та скептичного релятивізму для філософії як пошуку істини та одночасного визначання, що є істина, може бути тільки безконечний творчий діалог, який базується на інтелектуальній свободі. Поза усяким сумнівом, ним має стати певне совісне і відповідальне мислення, яке дослухається до іншого, пробує побачити у ньому не тільки те, що тобі відоме, близьке і тобою прийняте, але й нове, яке теж може мати стосунок до істини. Водночас це й готовність доповнити своє бачення істини цим новим справді істинним, щоб піднятися на рівень вселенський. Але водночас не можна впадати і в оману, бо й ілюзій та хиб є чимало.

*Львів, грудень 1999*



## МАМАЙ ЧИ МАЙБУТНЄ

Я знову хотів би повернутися до питання вини і каяття на «нашій споконвічній Волині»

Повернімося до фактів та їх оцінок. Очевидно, що факт убивств є незаперечним навіть для крайніх антагоністів у цій дискусії. Сперечатися можна про доказовість тих чи інших подій саме на сьогодні, про кількість жертв, місця поховання, обставини. Врешті-решт, це питання часу та докладності опрацювання історичних документів. А от усвідомити мотиви, суспільні причини і наслідки саме такого розгортання конфлікту, оцінити його, оцінюючи тим самим самого себе, – це змушений буде зробити кожен самотужки.

Акт президентів України та Польщі, вчинений у селі Павлівка (попередньо Roguski) на Волині, є тільки пуантою, сигналом, щоб кожен з нас розпочав процес осмислення того, що сталося – він не вичерпує проблеми, не дає загальнообов'язкової для всіх точки зору. Він сигналізує, що на політичному українському та польському державних рівнях, на міжнародному рівні, ці події озвучені і оцінені.

Варто зауважити, що попри постмодерністський релятивізм, який панує в сучасній історичній науці, у міжнародній практиці для загального блага – тобто з утилітарною метою – панує і пануватиме позитивістська модель об'єктивної (?) історії та об'єктивної (?) моралі, базованої, як правило, на секуляризованому християнстві, якщо таке можливе. Водночас, не так часто політичні ухвали приймаються з огляду саме на



мораль, хоча аморальна/поза-моральна політика тільки ситуативно може бути успішною – на далеку перспективу вона програшна. Акт примирення 11 липня 2003 року є чи не однією з перших спроб морального політичного рішення влади, і тому ми, українці і поляки, маємо прийняти його попри усі недосконалості його творення.

Натомість, на персональному рівні кожен з нас має оцінити ті події самотужки. Як це робити, на що опиратися, що взагалі означає «оцінювати»?

Оцінювати в історії – означає робити судження, судити. Але чи кожен з нас має право бути суддею? Та й кого ми судитимемо? Ще живі учасники подій на історичній Волині (від Холмщини до Житомирщини), і наша думка про ці події, якою б вона не була, не має щодо них жодної юридичної сили. (Щоправда, польська влада зніщувала проведення справжнього слідства у цих справах, і можливі реальні позови до суду – національного польського чи міжнародних (хоча сьогодні відповідних міжнародних судових інституцій немає). До кого тоді спрямоване моє судження, моя оцінка цих подій? Почасти до учасників конфлікту, хоча я не знаю нікого з них. Отже, я мав би бути максимально відстороненим, оскільки події не стосувалися моїх кривних. Натомість, кожного з нас – у тому числі і мене – опановують емоції, а це означає, що оцінка стосується не стільки реальних учасників, скільки кожного з нас. Мене українця і мене поляка. Чому? Адже ми, середня та молодша генерації українців та поляків, не брали участі у цьому конфлікті. То ж у якому сенсі ми причетні до цих подій?

Ми, українці та поляки, чуємо себе дивним чином безпосередньо причетними до людей, втягнутих у ті





криваві події. Понад те – емоції свідчать (кров то холодне, то закипає), що ми чуємо себе ними! Саме це робить той конфлікт не історичним фактом (який, ще раз наголошую, неможливо і абсолютно непристойно заперечувати), а нашим сьогоденням.

Не всі ми походимо з Волині, але наш зв'язок з «нею» має іншу природу – ми творимо спільноти тих, хто признається до українства та польськості, спільноти українців та поляків. Вкотре наголошую, що ці спільноти не конче пов'язані кровно. Слово «признається» стосується тих, хто вважає себе причетним до українськості чи польськості, хто чує «спільність долі» – як історичної (спільного минулого, хоч мої безпосередні предки можуть бути, скажімо, татарами чи гебреями – однак я чую себе, скажімо, росіянином – і я маю повне право на це), так і спільного сьогодення, і, що найголовніше – хто погоджується на «наше» спільне майбутнє. У всій цій причетності найістотнішим елементом є момент вибору – адже саме я вибираю цю «спільну долю» у всіх її трьох складових – саме я вибираю моє спільне з українцями чи поляками минуле, саме я вибираю спільну з українцями чи поляками теперішність, і саме я прирікаю себе на спільне з українцями чи поляками майбутнє. Водночас мільйони громадян з українським паспортом та українським етнічним походженням насправді не відчують саме цієї спільності, а отже українцями, у моєму сенсі слова, вони не є. Їх і не зачіпатиме трагедія Волині. Як і тих поляків, що відреклися від своєї польськості як спільної долі.

Признаючись до українства, я не тільки поділяю нашу долю, але й розбудовую її. Я обираю шанс не тільки її прийняти, але й змінити. Я користуюся всіма



матеріальними і духовними надбаннями попередніх поколінь українців. Я користаю з «нашої священної (!) землі» (назвімо її Волиню) – живу на ній, претендую на неї, навіть маючи аргентинський паспорт, – закріплюю її за собою у сакралізованій мітологічній формі Батьківщини. «O Litwo, Ojczyzno moja» – тестамент настільки сакралізований, що в жодного поляка, який признається до своєї польськості, не закрадається сумніву щодо певної невідповідності даної фрази – і я погоджуюся з тим, що ця поетична Литва Адама Міцкевича (згадаймо мітологічну Святу Русь і т.д.) насправді є вітчизною, землею спільного спадку усіх поляків. Як і Україна Юліуша Словацького. У національних мітах це «наша земля» – земля поляків чи земля українців, Польща чи Україна. Локалізація успадкованої нами українцями та нами поляками священної землі доволі умовна. Географічно ці території можуть покривати одна одну, перетинатися (і саме тут джерело реального, а не поетичного конфлікту). Не тільки для Адама Міцкевича та Юліуша Словацького, але у мітологізованій формі і для посполитого сьогоdnішнього поляка такі мітологізовані і Україна, і Литва справді є батьківщинами. Часто віртуальними спільними долями, часто уявлюваними у романтичних конструкціях, що постали після розподілів Речі Посполитої.

Однак віддавна ця польська пропозиція до спільності долі зустрічала, особливо після етнізації поняття народу у ХІХ сторіччі, глибоке нерозуміння. Бо не бачилося іншості Іншого та його іншого шляху. Натомість сьогодні українське прагнення до спільної долі з Європою (Європейським Союзом) не знаходить розуміння з боку європейців. Спільнота та спільна доля, що їх зараз спільно вибудовують всі європейські



народи, окрім нас, зупиниться на теперішньому польсько-українському, а згодом – європейсько-українському (=євразійському?) кордоні. Зрештою, для мене завжди було нонсенсом ділення землі за давнім селянським звичаєм на «мою» та «їхню» – людина народжується у світі, що належить кожному з нас. Аргентинські пампаси належать мені, як людині, так само, як і аргентинським гаучо. Волинь – це також земля для людей. Різного роду сакралізацією українськості чи польськості цієї землі, як і інших, займаються ті, хто дуже далекий від власне гуманного та християнського розуміння життя людей на землі.

Разом з тим, признаючися до українськості чи польськості, я приймаю український чи польський конструкт моєї національної, як правило, шкільної, історії (конструкт насправді актуальний саме на цей момент, бо він змінюється). Я пишаюся нашими гетьманами, натомість поляки – своїми, я пишаюся нашими князями, натомість вони – своїми. Однак у всій цій грі є й певна нечесність. Якщо я вважаю себе спадкоємцем того достойного, що вони вчинили і що складає суть буття українцем чи поляком, то чому я волію не згадувати про те недобре, а інколи і злочинне, що також належало до них? Згадувати, знати, говорити – замало. За це треба відповідати (не юридично, звичайно – хоча німецький народ відповідає за злочини німецькості і юридично, виплачуючи компенсації гебреям та іншим жертвам саме німецькості у її нацистській перверсії).

І саме у цьому сенсі і поляки, і українці мають відповідати за свою і добру, і погану польськість чи українськість. Саме у цьому сенсі різанина на Волині ставить перед нами, як перед поляками, так і перед українцями, запитання до самих себе і до свого україн-



ського та польського майбутнього. Головна проблема полягає не у тому, щоб тільки оцінити минуле і ревізувати наші національні версії історії. Проблема полягає в тому, щоб елімінувати, через осуд та каяття (як засоби очищення, а не покарання, про що всі забули) усунути з українськості та польськості ті елементи, що можуть повторно спровокувати щось подібне. Соромно ще раз повторювати фундаментальну християнську істину, що каяття є не покарою чи поразкою, а навпаки, – перемогою.

У цьому сенсі абсолютно промовистим є тестамент, майже ікона українства – народні мальовидла, що зображують Козака Мамаю. Кожен, хто признається до українства, отримує його як спадок та своєрідну програму до дії. Якої? По-турецьки та у турецькій ноші сидить Козак, пляшка горілки, шабля, тютюн та люлька – жінка, кінь – товариш, а також Жид/Поляк на гілляці та підленький панок (певно, теж Поляк, бо Пан), що намагається його на щось намовити чи підпоїти.

Задля майбутнього ми маємо усунути з нашої програми дій власне ці фігури на полотні – Жида/Поляка на гілляці. Тоді відбудеться очищення, що зветься каяттям задля прийдешнього. Майбутній український чи польський проект не може крити у собі цих «кістяків на гілляці». Засобом усунення цих елементів з нашої ментальності є прощення і каяття. Ми не можемо тягнути у майбутнє старі історичні порахунки і злоякісні пухлини ксенофобії. Маємо перервати їх безконечну вервицю раз і назавжди.

То в чому ж завдання? Признаватися до українства, чорного і білого, величного і болючого, і не збочувати зі шляху, що веде до справжньої зміни щонайперше самих себе.



## КАДИШ ЗА МИТРОПОЛИТОМ АНДРЕЄМ ШЕПТИЦЬКИМ

У вівторок 28 жовтня 2008 р. у Львові, в крипті Собору Святого Юра відбулася, як на мене, дуже істотна, хоча майже не зауважена ні містом, ні світом маленька подія. Жменька людей, з півтора десятка, відчитала над могилою Митрополита Андрія Шептицького (*Роман граф Шептицький, 1865-1944*) 120 (121) псалом та єврейську та християнську поминальні молитви. Відчитали в двох мовах – на івриті та на церковнослов'янській. Івритом – рабин, церковнослов'янською – монах студит. Ще один аргумент для ревнителів жидівського чи християнського пуризму – бо ж яке то святотатство...

Не хочу впадати в патетику, хоча змушений писати стриманим стилем – не наполягаю ні на чому. Бо ж дійсно – неначе нічого особливого. Однак це для людей, які так всерйоз і не вірять в те, що це читання з запинаннями Тори та Старого Заповіту над гробом того, що відійшов, щось насправді означає. Ну, красивий жест. Принаймні для цієї жменьки людей мільйонного міста. Ще одна безнадійна спроба українсько-єврейського примирення.

На все життя мені запам'яталася алегорія Брейгеля (*Pieter Bruegel de Oude, бл. 1525-1569*) «Падіння Ікара» (*De Val van Icarus, 1558*) – банальна, але до того часу, коли не входить у твоє життя. Як завжди у Брейгеля, вона побудована за кулісним принципом – на передньому плані селянин оре поле, займається справою



істотною, на другому – людські домівки, справи щоденні, і тільки на третій кулісі майже не помітна нога людини, що впала з неба – Ікар. От і все.

Але не потрібно шмаркатих розмірковувань на цю тему. Так було, є і буде. Істотне ніколи не буде ні зауважуване, ні поцінюване загалом – і це нормально. Селяни мають сіяти, кравці кравцювати, а шевчики шевцювати. При хресті Розіпнутого теж нудилося кілька легіонерів та жменька якихось простолюдинів. І все. Великий Єрусалим теж цього не зауважував. І сперечався про кошерність кнайпи «Під Золотою Розою». Але – ніяких особливих аналогій чи претензій. Той, хто вірує, зробив свою справу – відчитав кадиш – єврейську заупокійну молитву та християнську молитву поминальну. Бо вірив, о гордине, що може вступитися за Слугу Божого Андрея. Невіри – можуть сміятися. І ще одне – молитви читали, сповнюючи прохання старого чоловіка, якому Митрополит півстоліття тому зробив добро – тобто те, що й належалося зробити – на прохання сина рабина Львова Іезекіїля Левіна (*Ezekiil Levin*) – Курта Левіна (*Kurt Levin*). Хлопчиком він прибіг до Собору Юра і був порятований. Як і його брат Натан (*Nathan Levin*). Хлопчина навряд чи все розумів тоді – окрім того, що його світ завалюється. Що доброзичливих довкола так мало. Найбільше байдужих. Однак, подорослішавши, не міг не побачити складности тих часів, і складности свого рятівника та обставин, в яких він опинився разом з його народом. Різного роду моральна дрібнота досі вишукує на його рясі крихти бруду. Натомість Курт Левін віддячився своєю чесністю – написав книгу спогадів «Мандрівка крізь ілюзії», яку нещодавно переклало на українську мову видавництво «Свічадо». Нічого не прикрашав і не вибілював.



Спромігся з глибини свого болю піднятися до розуміння речей істотних і марноти, дрібного політиканства, шулерства та юродства «жидовструючих». Очевидно вірить, що промовлений на гробі Митрополита кадиш запечатає гріб до приходу *Месії* / *משיח* / *Χριστός*, а той розсудить, очевидно просто вірує – є ще такі люди. Не думаю, що йому йшлося про ефектну позу чи марнотну славу у його місті – місті Львові. Напевно, окрім гробу Митрополита, йому нікуди тут більше приходити. Решта розвіяна з попелом його батька та близьких.

120/121 Псалом співали прочани, що піднімалися, саме так – піднімалися, до *Єрусалиму* / *ירושלם* – тому цей псалом відноситься до псалмів вознесіння. Однак це вознесіння і буквально – Єрусалим дійсно в горах і на горі, але й сакральне. Бо це вознесіння до Господа/Адоная/אדני. Отож разом з Куртом Левіном прочитайте і ви і не пожирайте одне одного, хоч, може, для когось з вас це вперше, і вступіться за Слугу Божого Андрея, бо не відомо, чия молитва буде почута, може, твоя:

*Возведох очи мои в горы, отню дуже придет помощь моя.*

*Помощь моя от Господа, сотворшаго небо и землю.*

*Не даждь во смятение ноги твоя, ниже воздремлет храняй тя;*

*се, не воздремлет, ниже уснет храняй Израиля.*

*Господь сохранит тя, Господь покров твой на руку десную твою.*

*Во дни солнце не ожжет тебе, ниже луна нощию.*

*Господь сохранит тя от всякаго зла, сохранит душу твою Господь; Господь сохранит вхождение твое и исхождение твое, отныне и до века.*

*Львів, 2008*



## ПРО ФІЛОСОФСЬКІ ПІДСТАВИ ПОДОЛАННЯ КСЕНОФОБІЇ

Гуманітарні катастрофи ХХ століття – геноцид вірмен, Голокост, геноцид у Руанді змушують раз за разом повертатися до осмислення поняття ксенофобії. Те, що таке явище людство не може подолати свідчить про те, що воно його до кінця так і не осмислило. Звісно, що цією маленькою розвідкою його не вичерпаєш. Проте – вода камінь точить.

Тим більше це актуально і для нашого суспільства. Особливо, якщо зрозуміти, що ксенофобія не обмежується однією українофобією чи антисемітизмом, вона охоплює і нехтї до переселенців з Донбасу, нехтї до втікачів з Криму – в тім і мусульман, нехтї до ЛГБТ-спільнот і т.д. Ксенофобія всежерна. Вона може пожерти всіх без винятку – і саме цього багато хто не розуміє – бо, як то кажуть – «а нас за що?»

Перше, що кидається в очі, так це те, що ксенофобія є інструментом поділу. Загальна лінія розмежування йде між «своїм» та «чужим», «чужий» грекою буде – *ξένος* – ксенос. Однак не греки винайшли такий розполовинений, причому на дві нерівні частини, світ, який ділився на – «нас» і «них», на «ми» і «світ». Цей архетип є загальним для всяких спільнот. Сама суть «спільноти» передбачає виділення її в окремий домен.

Якщо дивитися історично, то в світі великих цивілізацій вже у Єгипті ми бачимо протиставлення єгиптян (обрізаних!) та інших (необрізаних!). Те саме пов-





торюється у Давній Греції, де йде поділ на світ еллінів та не еллінів. Не відставав і давній Рим, який жорстко інституціонував поділ римлян (громадян риму) і варварів та інших (негромадян). Але і слов'янський світ не відставав. Це зафіксовано вже в самоназві слов'ян – *слов'яни* (це ті, що володіють словом) на протигагу найближчим сусідам – *німцям* (тим, що не володіють словом, є буквально німими). Великі монотеїстичні світові релігії йдуть тими самими торами і розмежують *єзудім* (יהודים) та *гойїм* (גוים – народи), *християн* та *нехристиян*, *мусульман* (вірних) та «*гяурів*» – *gävur*, «*кафірів*» – *невірних*. Але не лише представникам цих світових релігій це при таманне. Для японців всі неяпонці – «*тайджін*» – 外人, «*тайкокудзін*» – 外国人.

Більш узагальнено лінія розмежування пролягає між: «ми» та «вони», «наше» – «їхнє» (наша земля, наша культура, наша релігія, наша раса, наша кухня, наші сексуальні орієнтації ets.).

Що веде до протиставлень «правди» (нашої) та «неправди» (їхньої), «добра» (нашого) та «зла» (їхнього), «любові» (до нашого) та «нехиті» (до їхнього), а врешті до формування образу «нас» та «ворогів».

Лінії розмежування формуються на основі спільності походження (в різній степені – родичі, одноплемінники, приналежні до однієї раси), способу життя, мови, релігії і навіть сексуальної ідентичності.

Проте типологічно всі ці розмежування ідентичні. Це одне і те ж розмежування на «ми» і «вони».

І ніхто від них не може бути убезпеченим. Що з іншого боку означає, що ніхто не має остаточного права на свою ексклюзивність чи на ексклюзивність тільки його «правди». При цьому я далекий від того, щоб заперечувати правду взагалі.



Однак це загальні міркування. Наведу приклад зовсім свіжий і стосується він справ неначе б то благодородних. Однак диявол ксенофобії і тут встроїв свою ратицю.

На 9 Каналі ізраїльського телебачення йшов сюжет про реалізацію у Львові проекту облаштування єврейських пам'яток (здебільшого понівечених чи знищених нацистами) – про проект «Простір синагог». Мій давній товариш звернув увагу на текст Максима Суханова: «Львов вспомнил о своих евреях», що й стосувався меморіалізації єврейської спадщини Львова:

«...реализацию проекта «Пространство синагог», в рамках которого в бывшем еврейском квартале Львова появится мемориальное общественное пространство. Все началось пять лет назад с международного конкурса по благоустройству объектов еврейского наследия столицы Галичины, в котором участвовали 35 проектов из 14 стран. Победителем тогда стал молодой архитектор из Берлина Франц Решке, но реставрационные работы на территории квартала начались только в прошлом году. Основную часть затрат профинансировали Львовский городской совет и Немецкое общество международного сотрудничества GIZ, поэтому к настоящему времени уже завершена консервация остатков синагоги «Золотая Роза» (построена в 1582 г., разрушена в августе 1941-го)... Проект, реализация которого идет полным ходом, имеет характерный слоган: «Еврейская история Львова – общее наследие и ответственность». «Для людей из разных уголков мира, которые едут сюда искать личные и семейные истории своих предков, важно увидеть, что мы — современные жители Львова – чтим и храним



общее наследие», – заявил в этой связи мэр города Андрей Садовой, добавив, что этот подход должен стать примером для всей страны.»

Що дивним чином призвело до дуже симптоматичної дискусії в блогах під статтею. Ось її фрагменти:

*«David Fisher:* Увековечить память уничтоженных, конечно, хорошо. Но только после одной общепринятой в цивилизованном мире процедуры-покаяния. Покаяния за усердие в уничтожении евреев во время войны (про колиивщину и хмельнитчину вообще молчу в данном контексте). Иначе-фарс.

*Samuel Hollander:*..А Вам не кажется, что покаяние – это сложный и длительный (!) процесс, а создание таких мемориалов, восстановление разрушенных памятников – это тоже признак и форма покаяния, в каком-то смысле идущего «снизу»? А вот разовые «извинения», озвученное официальными лицами одной стороны перед официальными лицами другой – это в значительной мере и есть фарс?...И поэтому тезис «вначале кайтесь, а потом восстанавливайте» – как минимум лишён смысла?... а в Вашем понимании – покаяние – это что, непременно ежемесячная рента, исправно заходящая на Ваш счёт? Или президент Украины, на коленях ползающий перед Кнессетом в свете прожекторов?!...

*David Fisher:* С чего бы? Покаянной ренты не существует, а президент Украины пусть ползает в любом удобном ему месте. Есть отработанные веками процедуры...

*Samuel Hollander:*..Я не уверен, что сами Вы понимаете, о каком «алгоритме» толкуете, особенно в свете выше изложенной темы... Вы хотите получить удо-



вольствие от унижения 50-миллионного народа? Тогда у Вас серьёзная проблема с рабскими галутными комплексами, потому что свободный человек не испытывает потребности в унижении других... поразительно, что среди комментаторов не нашлось ни одного, кто выразил бы признательность инициативе, энтузиазму и подвижничеству людей, старающихся по крупицам восстановить этот огромный пласт еврейской истории!!! Вместо этого выродки и недоумки «всех стран» соединяются в бессвязной и обоюдной блевотине – «нацисты», «неофашисты», «бандеровцы»...

*Dobry Dokror:* Ну вот Вы признательны, что внуки убийц, хранящие дома золотые украшения награбленные при погроме, восстанавливают интерьер. А я вот не признателен им за это...

*Samuel Hollander:* ... во-первых, в свете еврейской традиции праведность сына грешника вменяется в большую заслугу, нежели праведность сына праведника. А во-вторых – а кто Вас надоумил, что люди, делающие это доброе дело – обязательно дети и внуки убийц?

*Dobry Dokror:* Во первых причем еврейские традиции к неевреям. Во вторых праведность в восстановлении декораций трагедии – в чем тут праведность? В третьих – а Вы откуда знаете, что они не внуки убийц?... В любом случае «громада» убивала и ее члены были виновны.

*Samuel Hollander:* 1) «причем еврейские традиции к неевреям» – а такое понятие, как «праведник народов мира» Вам тоже ничего не говорит?.. 2) ...и я категорически против «статистических» обвинений, потому что именно таковые веками практиковались в отноше-



нии євреєв... А Вам самому нравиться, когда Вас обвиняют «статистически»? 3) понятие «презумпция невиновности» из юридической практики Вам знакомо?»

Тут добре відчутний цей типологічний поділ на «ми» і «вони» з усіма наслідками. Особливо тема відособленості «нас», тих, кого стосується єврейське право, і «їх», на яких це право (з правами і обов'язками, звісно) не поширюється. Ну і класика – звинувачення в груповій відповідальності «їх» за те, що «вони» зробили. Гадаю, що це ми вже проходили ще у нацистських 1930-40-х. І дивними, особливо в Ізраїлі, проте типовими для всіх нас є рецидиви такого мислення. Люди самі не зауважують, як стають на стежку протистояння «ми» – «вони», яка далеко не заведе. Не далі, ніж до чергового концтабору чи катівні, як у нас на Донбасі.

Отож проблема, попри всі історичні уроки, все ж залишається. Історія нічого не вчить. І ця проблема ширша за стосунки євреїв з неєвреями чи українців з неукраїнцями. Бо те саме стосується стосунків японців з корейцями і навпаки, китайців з в'єтнамцями і навпаки. Ну і ЛГБТ-спільнот з сексуальною більшістю і навпаки.

Отож – чи можна подолати ксенофобію і як її долати?

Ксенофобію ми вульгарно трактуємо як «страхом перед чужими» чи «ненависть до чужих» – це зворотна сторона ксенофобії. Зазвичай ці дві сторони ксенофобії йдуть в парі. Грекою *ξένος* – це чужий, а *φόβος* – страх. Так і прийнято вважати у загальноприйнятому дискурсі. Її зазвичай зводять до расизму, фашизму, шовінізму, націоналізму, релігійного фундаменталізму



але й мізантропії – нелюбові до людей взагалі.

Однак, давайте приглянемося до грецького розуміння «чужого» – *ξένος* 'а.

Першим «чужим» в світі людей у філософському сенсі був вічний подорожній Одісей – *Ὀδυσσεύς*. Чому? Та тому, що покинув свою малу батьківщину – Ітаку, поневірявся світом практично все свідоме життя, завжди був гостем чи приблудою в чужих краях, завжди серед людей він був чужим – *ξένος* 'ом. Навіть, коли він повернувся через двадцять років, його не впізнали – і не лише тому, що був «хитромудрим», але й тому, що відчужився від дому, що не дивно. Є ще, щоправда й інший резон, чому він був чужим у світі людей – він мав напівбожественне походження, тому був у нашому світі трохи іншим, трохи чужим, трохи відстороненим. Типологічно це щось подібне і до подібної відстороненості Христа – людини і Сина Божого. А оскільки серед людей він чужий, то його доля – поневіряння світом. Чи, точніше, поневіряння у світі, закинутість у світ таким, яким він є. У світі він йшов від порога до порога, від дверей до дверей. Одне з пояснень його імені зводять до слова *οἶκος* – гість – вічний гість. *Ὀδυσ* – гість – який стукає у чийсь двері, у твої і мої двері.

Ключовими словами тут є слова «закинутість» і «відчуженість».

Але так само ключовим є і слово «поріг». Бо все, що пов'язане з *ξένος* 'ом діється на порозі. Бо *ξένος* пізнає себе як *ξένος* 'а лише тоді, коли постає перед тобою чи мною на порозі. Чи коли ти та я самі стаємо на поріг іншого – і тоді входимо в долю *ξένος* 'а.



Бо ж чи Одісей не є кожним з нас – людиною? Саме так. То тоді кожен з нас «закинутий» у свою конкретність – з усім, що з цього витікає – расою, кольором шкіри, етнічністю, громадянством, релігією, мовою – аж до конкретного розміру взуття. І ця конкретність з одного боку робить нас самими собою – надає нам різного роду ідентичностей – я українець, греко-католик, львів'янин, etc. Але разом з тим відрізняє мене від інших. І, що головне, – робить мене саме мною!

Таким чином кожен з нас має свою абсолютно неповторну ідентичність. Кожен з нас є *ξένος*'ом – іншим, чужим – бо є собою, неповторним собою.

Саме тому образ Одісея є образом архетипічним.

І напевно, саме розуміння того, що кожен з нас є *ξένος*'ом, *οδυσ*'ом – чужим, гостем, посланцем може стати філософською основою для розуміння поняття ксенофобії та підказати шляхи для її подолання. Не прийнявши тієї засади, що кожен з нас є *ξένος*'ом, *οδυσ*'ом, ми її не подолаємо.

Отож долати ксенофобію потрібно упритомлюючи своє місце в світі. Дискутанти *David Fisher, Dobry Doktor*, якщо вони не провокатори чи тролі, так і не опритомнили свого місця в світі ні у сенсі персональному (тому апелюють до групових відповідальностей), ні у сенсі філософському (тому ховаються за загальноєврейським «ми»).

Чи можемо ми позбутися своєї неповторності? Ні, звичайно. То як прийняти инакшість іншого?

Починаючи з розуміння і прийняття своєї инакшості ми можемо дійти до толерування инакшості іншого.

Якщо виходити з норми, що ми є «нормальними», а вони ні, то ми кружлятимемо в замкненому колі ксено-



фобії, яке рано чи пізно розриватимуть ексцеси.

Виходячи з «нормальності» самих себе (на різних рівнях) до повного і щирого прийняття іншого, *ζένοϛ 'a*, *οδυϛ 'a* ми ніколи не прийдемо.

Однак все це міркування на рівні філософсько-екзистенціальному.

А що ми маємо у нашій практиці? Як практично ми маємо долати ксенофобію?

Пробувати ввійти в долю *ζένοϛ 'a* настільки, що аж розчинятися в ньому, відмовлятися від самого себе. Настільки широко відчинити двері, бути настільки гостинними, що забудувати Монмартр мечетями та знести Базиліку Сакре-Кер? А на Високому Замку у Львові так само збудувати конфуціанський храм – з огляду на можливу появу Чайна-тауну (唐人街) в майбутньому? Вже сьогодні під редакцією Журналу «Ї» процвітає китайський ресторан «Пекін». Що я маю робити?

Однак повернімось до справ реальних. Чого маємо досягти? Ми маємо належним чином прийняти гостя. Не уразити його гідності. І не зронити гідності своєї. Не позбавити гостя – *οδυϛ 'a* – його ідентичності. Але і не позбутися своєї ідентичності.

Тут можемо пригадати відомі максими: «Гість у дім – Бог у дім». І ще в нас кажуть: «Почувайтесь, як удома, але не забувайте, що Ви гість».

Якщо до мого дому, який має свою правду (свого Бога), завітає інша правда з іншим Богом – то що маю чинити? Дискутувати, чия правда старша? Це безглуздо і неконструктивно. Точніше деструктивно – хтось з нас має відмовитися від своєї правди. А, отже, і відмовитися від своєї ідентичності – перестати бути самим собою.





Разом з тим, щоб подолати це *φόβος* ми повинні «їхне» зробити «нашим». Чи означає це, що «ми» маємо стати «ними». Чи ми настільки маємо ввійти в долю мусульман, щоб самим стати ними – прийняти іслам? Є і така позиція. А що тоді з нашою правдою? Ми маємо її теж релятивізувати? Так само, як і релятивізувати добро, наше розуміння добра, блага.

Світ, європейський світ, за останні чотири сотні років неначе намацав ледь намічений шлях.

І цей шлях полягає у так званій «світській релігії». Світська релігія визнає і практикує Декалог – Заповіді, не входячи в дискусії щодо самого джерела, яке нам їх дало.

Тобто мова йде про релігію, яка трансформувалася у мораль і суспільні практики.

Однією з суспільних практик є формування самої атмосфери, яка дає можливість такій «світській релігії» функціонувати. Атмосфера чи загальноприйнятий дискурс тут підмінюють осердя всякої релігії – Бога.

Але формування дискурсу, це не лише лінгвістичні практики. Це ще й власне практика. Втім і у збереженні та ревіталізації матеріальної та культурної традиції.

Однак що робити, коли в певному культурному контексті носіїв інших культурних практик, культурних практик *ξένος* 'ів вже з відомих причин немає – поляки або самі покинули Львів, або були депортовані, галицькі євреї були поголовно знищені. Проте їхній культурний спадок значною мірою залишився. А головне – залишився міт і атмосфера міста, міста Львова.

Що робити з тими матеріальними об'єктами, які і складають місто Львів? Іншого шляху, ніж о-своювати – «робити своїм» – немає.



У всього цього матеріального і не тільки спадку немає інших спадкоємців, окрім сьогоднішніх мешканців міста Львова. Без нас він знидіє сиротиною.

І тільки сучасні жителі Львова можуть стати його господарями – грецькою мовою *οικοδεσπότης*. Однак для того, щоб стати «господарем» – *οικοδεσπότης* – потрібно вчитися. Навчання жити в місті з розумінням і прийняттям його духу, дискурсу у всьому його різноманітті я й називаю *ο-своєнням*.

Ми *ο-своєюмо*, робимо своїм це місто – з його польським та єврейським спадком. Але чи при цьому ми позбавляємося своєї ідентичності? Цього так бояться консерватори. Зовсім ні.

Чому? А тому, що тут ми працюємо на рівні «світської релігії» – прав особи, спільноти, етносу *ets*. Ми не мусимо лізти до інших з своєю правдою.

І разом з тим не забувати про міру. Міру і ритуал як для гостя – *οδυσ'α*, так і для господаря – *οικοδεσπότης'α*. Господар має бути гостинним, проте не улягати. Гість має бути зичливим, проте не влізливим.

«Світська релігія» тримається не на метафізичній основі – релігії як живому зв'язку з Богом, а на ритуалі. По суті вона є свого роду неоконфуціанством. Тому ми повинні розуміти і дотримуватися цих ритуалів.

А ці ритуали передбачають права особи, права спільнот (і меншин, і більшості), права націй, права тварин і т.д.

Коли на наш поріг ступає нога *οδυσ'α* – гостя – то двоє чужих, *ξένος'ів* – опиняються віч-на-віч, опиняються перед вибором у відповідності з яким ритуалом укладати свою зустріч.



Якщо *ζένος* є завойовником, то він задає формат зустрічі і навіть можливого подальшого співжиття *οδυς'а*-завойовника та господаря. При цьому *ζένος* асимілює, якщо не руйнує світ чи дім господаря, який необачно відчинив йому двері. Це історія Південної Америки.

Якщо *ζένος* є гостем, то укладається певне перемир'я, в майбутньому *οδυς* і господар можуть століттями жити паралельно (апартеїд у різних формах – від гетто до національно-культурних автономій). Щоправда це співжиття періодично переривається різного роду ексцесами.

Якщо ж *ζένος* є битим долею подорожнім, прохачем чи бранцем, то формат зустрічі задає повновласний господар дому і родини – *δεσπότης* – при цьому не слід плутати «деспота» у грецькому сенсі (первинне значення – той, що володіє джерелом і ласкаво дає подорожньому і всім іншим напитися з нього) з «тираном» як людиною свавілля – *τυραννίς* – людиною, що не знає правил чи законів, а лише свою волю-сваволю. Господар знає і задає правила. В наші часи це регуляція «світської релігії». При цьому *ζένος* силою обставин приймає правила співжиття у цьому домі. Він асимілюється. І стає американцем чи канадцем.

І насамкінець: При цьому ми самі маємо розуміти головне, що всі ми у цьому світі *ζένος'и*, які в цьому житті є лише гостями – *οδυς'ами*, яких доля жене світом, так як і хитромудрого *Ὀδυσσεύς'а*.

Львів, 23 березня 2016



## ІНТЕЛЕКТУАЛИ І ВЛАДА

Вже саме протиставлення інтелектуалів та влади через «і» (хоча, ще не через «або») свідчить, що хтось з них має певні проблеми. Я далекий від смішного припущення, що проблеми має українська влада. У персональному сенсі вона процвітає. За остання 16 років різного роду українська бюрократія казково збагатилася. Однак, тільки матеріально. Натомість, якщо ми подивимося на якісний склад репрезентантів як виборної, так і виконавчої влади, то їх дійсно важко зарахувати до представників так званих інтелектуалів. Навіть відкинувши сарказм, маю просто констатувати, що багато з найпомітніших політичних діячів та владоможців не те що не-інтелектуали, але просто мають всім очевидні психічні проблеми чи проблеми з розвитком.

Може, тому їх так полюбляють запрошувати наші чесні телеканали – «дабы дурь каждого видна была». Однак, ефект прямо протилежний – для більшості це сигнал про те, що можна бути ну зовсім вже обмеженою людиною, аби успішно плювати всяким там інтелектуалам в морду. Що і робиться. Ще кілька каденцій тому кулуарами Львівської міської ради чергового демократичного скликання носили записку, нашкрябану одним з успішних депутатів та бізнесменів, з якої було видно, що він практично не вмів писати. І це у Львові! Він процвітає і сьогодні. А ми знущуємося з різних там «професорів». Яких, як виявила остання виборча кампанія, все більше. Мало було «професорів» Януковича та Зварича – ще й Тимошенко хтось у Вінниці



підклав ту ж свиню. Чи, може, дуже вже хочеться бути тим славнозвісним «професором»? Та облишмо смішні порахунки. Проблемою українського суспільства є те, що в нас дійсно інтелектуали та влада розійшлися настільки далеко, що виглядає – майже назавжди. Блискучий аналіз цього здійснив Сергій Дацюк. Однак, самої констатації правди замало. Інтелектуали у кожному суспільстві, так само, як асенізатори, виконують певну функцію. Свого часу шведський письменник Мюрдаль попереджував: «Якщо вибухне Третя світова війна, то вина за це впаде на інтелектуалів як на людей, які не змогли пробудити громадянської відповідальності». Профанація інтелектуальності різного роду «професорами» – це один бік справи. Перед світом в цілому і перед українським суспільством стоять виклики, які вимагають як зосередження, совітливості, так і певної пасіонарності, тобто жертвовності. А також інтелектуальних ресурсів. Натомість, дивлячись на обличчя бевзів, які в нас зветься політиками і постійно стирчать в екранах телевізорів, можна зробити висновок, що ми є просто «страной дураков». Головним завданням інтелектуалів в Україні сьогодні є не стільки розумне облаштування країни, як її справедливе облаштування. Французький філософ Мішель Фуко сформулював це так: «Хто такий інтелектуал, якщо не той, хто працює над тим, щоб у інших совість не була занадто чистою?» Таким чином, інтелектуали, апелюючи до совісті як суспільства у цілому, так і окремих індивідів, наполягають на тому, що суспільство тому і є суспільством, що пробує облаштувати світ більш справедливо. Натомість наші, не обтяжені совістю, однак звивні бізнесмени від політики та політики від бізнесу, здається, про це геть забули. Про що і свідчить



вкрай цинічна популістська виборча кампанія, яка відбувається тільки в інтересах і так найбагатшої, і так владної верхівки суспільства. Яка ж роль інтелектуала в цій ситуації, коли величезна частина суспільства розчарована егоїзмом та банкрутством більшості партій та обох таборів? Може, інтелектуал має бути «наставником чи «постачальником» думок щодо того чи іншого політичного вибору» (Фуко)? Не думаю. Кожна людина має вільну волю думати та вибирати. Чи маю я право на постійне запитання «За кого голосувати?» тупо відповідати – за того чи за іншого? Не думаю. Інтелектуал повинен осмислювати конкретні ситуації і робити з них висновки, принаймні для себе. Думати і зважувати публічно і не заангажовано. Шукати шляхів донесення своєї позиції до загалу. У цьому сенсі інтелектуали повинні вносити в процес політичного вибору хоча б елементи осмислення. Це і є та асенізація, яку повинен здійснювати інтелектуал. Він повинен протистояти тупому зомбуванню суспільства.

У нас інтелектуали якісь розгублені. Частина з них зашорена простацьким патріотизмом чи інтернаціоналізмом (в російському націоналістичному виконанні) – а тому, бачачи, якого дебіла пропонується респектабельними націонал-демократичними чи інтернаціонал-авторитаристськими партіями (що кому до впадоби), не спмагаються навіть на простий діагноз чи хоча б вчасно кинути фразу – «а король, між іншим, голий». І бевзь врешті і сам починає вірити, що воно народний лідер чи провідник.

Отож, здається, на даному етапі головним завданням для інтелектуалів є асенізація.

*Львів, 24 червня 2007*



## ПРО РОЗУМІННЯ ДРАМ ШЕКСПІРА

*Виступ на Шекспірівській конференції «Мова влади/мова культури»*

Розпочну з одного старого анекдота. Якось Папа вирішив влаштувати диспут щодо того, як Церква розуміє, що таке Бог. До диспуту було запрошено представників двох орденів – Ордену Єзуїтів (*Societas Iesu, SI – Товариство Ісуса*) та Ордену Францисканців (*Ordo Fratrum Minorum, OFM – «Орден Братів Менших»*).

Всім відома глибока освіченість єзуїтів – вони виставили до диспуту свого найрозумнішого і найдосвідченішого теолога. Він готувався три місяці. Перечитав сотні книг і склав коротке резюме свого розуміння Бога у 12 томах.

Натомість так само добре всі знають дітей Божих – францисканців. Їхньою наукою є годування голубів, розмови з сусідніми деревами та споглядання світу. Щоб не осоромити зверхників Ордену, вони виставили свого найбільш далекого від всякого розумування монаха – хай вся ганьба ляже на нього. Той, звісно, нічого не робив – годував голубів та дивився у небо.

Аж ось прийшов час диспуту. В Римі зібрався квіт Церкви та аристократії.

Доповідь братчика-єзуїта тривала два тижні. Він висвітлив всі аспекти розуміння Бога – і виходячи з заasad позитивної теології, яка каже, що Бог є все – і пантофля Папи, і його капелюх, але також і голуби, яких



годував його опонент, і виходячи з засад негативної теології, яка каже, що Бог не є ні пантофлею Папи, ні його капелюхом, і навіть голубами, яких годував його опонент.

Отці францисканці з соромом очікували свого поганьблення – бо ж братчик-францисканець навіть не вмів читати. Отож прийшов його час. Він вийшов на середину собору, помовчав, почесав голову. І майже відрухово засунув руку у глибоку кишеню своєї реверенди. Зі здивуванням намацав там щось тверде і так само відрухово витягнув на світ Божий – «Ось», сказав він, і протягнув перед себе на долоні кусень черствого хліба.

Запала тиша. Вражені отці Церкви зацікавилися. Подальший диспут втратив сенс. І переможець знову пішов годувати своїх голубів та споглядати небо.

То що ж відбулося? Аргументом братчика-францисканця стала метафора, метафора практично театральна. Саме вона, попри свою неначе б то простоту, розкрила природу Бога набагато глибше, набагато різнобічніше, ніж 12 томів аргументів братчика-єзуїта та його двотижневий виклад. Чому? Адже, як метафора, вона тільки вказала тільки напрям. Вона багато відкрила, однак ще більше залишила со-критим. Тому ми можемо задатися запитанням, а яка природа цього метафоричного пере-несення. Первісно *метафорá* – «перенос», «переносне значення». Однак ще більше метафора це – скачок (синкопа) інтуїтивного осяяння у сферу раціональних понять. Вона у свій спосіб по-казує, але й ховає, приховує. Для нас було б цікаво придивитися до того, яка ж природа цього показування та приховування? І що показує та приховує в собі те,





на що вказується і що ховається? А також що ж власне ховається і проказується через цю метафору? Чи не є те, на що вказує метафора, засадничо со-критим? Хоча братчик-францисканець здійснив цей неймовірний перехід до розуміння – практично явив чудо розуміння.

У якомусь сенсі метафора нічим не відрізняється від інших інструментів комунікації. Зрештою, узагальнюючи, можна сказати, що все це різні інструменти мови.

Однак мене цікавлять власне реляції, механізми, які працюють в процесі писання та відчитування. Властиво йдеться про інтерпретацію – і не лише у випадку читання як читання тексту, але й відчитування, як постановки п'єси а потім і її споглядання – це ще один рівень відчитування. Все це практики застосування мов. В тім і мови метафорики з її скачком через інтуїтивне. Цей скачок насправді є дивом, чудом – бо ми не знаємо напевно, на що вказує метафора, але все-таки розуміємо одні одних.

Але розуміти один одного, ще не означає, що ми розуміємо як і завдяки чому ми розуміємо один одного. В цій комунікації ми бачимо про що йдеться, яка проблема вирішується, однак не бачимо, як це відбувається і завдяки чому ми приходимо до цього розуміння. Комунікуючи ми не зауважуємо речей найістотніших. Ми пробуємо зрозуміти про що говорить наш партнер – у театрі це актор. Однак не задумуємося над тим, чому мовлення і розуміння є можливими. Або більш філософськи – як від-кривається со-крите? Як можливе від-кривання? Це нагадує наше бачення, скажімо, цієї зали – ми бачимо картини, стільці, мікрофон, однак не бачимо самої просторовості, не зауважуємо простору,



який дає їм місце. Дивимось на годинник – однак не бачимо самого часу, який дає можливість годинам змінювати одна одну – ми бачимо тільки рух стрілок, а не час. Саме у цьому сенсі мене б цікавило по-казування та ховання, від-кривання та со-кривання, яке є суттю мови – в тім і мови метафорики.

Та повернімось до проблеми розуміння п'єс Вільяма Шекспіра (*William Shakespeare, 1564-1616*).

Шекспір писав свої тексти двояким чином. Він «свідомо» писав, творив текст, який, як він гадав, він повністю «розумів», «усвідомлював», «конструював».

Але з іншого боку це англійська мова, така, яка вона була в його часи, через нього «плела» свій текст, який не обов'язково вповні був усвідомлюваний самим Шекспіром. Мова через Вільяма Шекспіра «мережила» свій текст.

Тут дуже важливі кілька моментів.

Перший – це те, що не лише автор, прізвище якого стоїть на титулі книги є автором самого тексту. Завжди текст є спільним продуктом мови, конкретної мови та конкретного автора. Мова «мережить» текст з допомогою автора. А автор «плете» свій текст з допомогою конкретної мови.

Другий – у чому полягає ця конкретність. В часі і обставинах. Мова не є просто якоюсь абстрактною константою. Шекспір писав конкретною англійською мовою елизаветинської епохи. А з іншого боку Шекспір був людиною елизаветинської епохи. І всяке його розуміння і обставин і мови було жорстко прив'язане до духа цієї епохи – він і писав і розумів по-елизаветинськи. Так само і мова була мовою елизаветинської епохи (*Elizabeth I, 1533-1603*) і промовляла через Шекспіра по-елизаветинськи.



Таким чином два автори тексту Шекспіра «*Тит Андронік*» – Вільям Шекспір та англійська мова – створили текст, який є їхнім спільним творінням і радше нагадує не бухгалтерський звіт з точною інформацією, а музикальний твір з певним контрапунктом. Цей музикальний твір, точніше його нотний (буквений) запис далі почав жити своїм життям. Його можна було по-різному інтерпретувати, відчитувати, ставити на сцені, бачити у якості глядача, чи критика.

Текст живе далі. Мова розвивається і змінюється. Вільям Шекспір з крові та плоті, якщо він й існував, відійшов. Але «шекспір» живе – він є у кожному з читачів, які від-читують його текст, у режисерах, які їх ставлять, у глядачах, що оглядають театральні постановки. Однак це вже інші «шекспіри», з іншим культурним запліччям, з іншим історичним досвідом.

Ми читаємо п'єси Шекспіра. І повторюємо якимось чином чудо, явлене братчиком-францисканцем. І нам здається, ні, ми переконані, що ми їх відчитуємо адекватно. Але ж це текст, який вповні, наскільки це дано людині розумів сам автор, людина елизаветинської епохи Вільям Шекспір. Та ще й створений англійською мовою елизаветинської епохи – мови, яка вже давно змінилася – дарма, що вона все ще називається англійською мовою. Цим текстом – драмою «*Тит Андронік*» (*William Shakespeare, Titus Andronicus, 1590-1593*) – вони окреслили, описали певний, історично обумовлений ареал значень – ареал сенсів. Саме ці ареали значень і сенсів і складають тіло цього конкретного тексту.

Але з того часу змінився і «шекспір» – глядач, читач – він вже по-іншому від-читує зміст, сенс цих слів і цих метафор.



І причиною цього також є й те, що змінилася й сама мова. Тим самим словам, вона вже надає іншого змісту. Змінилося поле значень, яке вона описує і дає можливість від-читати. Щось у тексті Вільяма Шекспіра ми вже втратили, бо це значення вже втратила мова. А щось ми до тексту Вільяма Шекспіра мимоволі додаємо, дописуємо – бо знову ж змінилася мова, і через неї ми бачимо цей контрапункт вже по-іншому. Тому текст Шекспіра, як і будь-який інший текст, поволі втрачає якісь свої первинні змісти, однак водночас до нього дописуються нові змісти, які в цей контрапункт приносимо і ми, як люди певної історичної епохи, і мова, як мова, яка завжди у зміні, і яка завжди належить певній історичній епосі.

А тому партнером чи співавтором Вільяма Шекспіра є сучасна англійська мова, яка як потік є у постійній зміні. Тому вона, ця завжди змінна англійська мова постійно переписує тексти Шекспіра – щось дописує, щось викидає.

Чи кожен текст в той самий спосіб переписується мовою. Теоретично так. Однак є певна дріб'язкова умова. Текст хтось має читати. Тексти, які лежать об'єктом – там, в глибинах бібліотек і помирають. Текст має жити – а життя тексту – це тоді, коли його читають. Не всім з цим щастить. Тому більшість текстів забувається назавжди. Або на якийсь час. Як це було з текстами Шекспіра, якого пробували «забути» чи не зауважувати у вікторіанську епоху. Чому? Змінилася мова? Звичайно. І вона не сприймала цього контрапункту. Змінилися читачі – «шекспіри», які спів-творять текст. Так. Вікторіанська епоха зробила спробу створити, виховати ідеальну, а не реальну людину – вікторіанську



даму, і вікторіанського джентльмена, які не скидалися на людей з крові та плоті. Ця епоха витворила свої культурні коди, але так само і свою мову – мову доволі штучну, бо вона пробувала оминати речі неприємні чи непристойні, пробувала розминутися з реальністю. Є епохи, які не хочуть нічого спільного мати (йдеться про культурну верству) з живою мовою, а творять мову штучну, пристойну англійську (у цьому сенсі п'єса Бернарда Шоу (*George Bernard Shaw*, 1856-1950) «*Моя прекрасна леді*» дає багато поживи для нашого думання), пристойну французьку (Расін (*Jean-Baptiste Racine*, 1639-1699)). Вони є починають культивувати «пристойного» читача та глядача – вікторіанську публіку, так звану «пристойну» чи «чисту» публіку.

У цьому сенсі Шекспір є автором унікальним. Йому пощастило у багатьох сенсах. Він писав, і ним писала найбільш динамічна у світі мова. Йдеться як про її поширеність, так і про її інваріантність як у часі, так і у просторі – і діахронічно, і синхронічно. Для неї тексти Шекспіра стали неймовірно ефективними «генераторами сенсів». Тексти Шекспіра є читаними, а, відповідно, й інтерпретованими. Англійська мова «промовляє» через нього до величезної спільноти.

А як справи маютья з інтерпретаціями, які здійснюються іншими мовами? Бо ж ми розуміємо і виділяємо тексти Шекспіра з-поміж інших. Частково вони резонують в унісон з головним мовним трендом, яким є англійський дискурс, дискурс весь час оновлюваної англійської мови. Але з іншого і інші мови розвиваються. Тому інтерпретація текстів Шекспіра оновлюється так само, як і в англійському контексті. Постають нові переклади його творів. Переклади Пан-



телеймона Куліша вже не актуальні. Але й сучасні ві-  
дійдуть і будуть переписані.

Але чому саме Шекспір? А тому, що, якщо вдатися до метафорики, він був чи не найбільш вправним коханцем англійської мови. Він не пробував її затиснути у корсет як Расін. Він вмів довіритися, віддатися їй, як ніхто. Він вмів віддатися стихії англійської мови. Він не боявся віддатися її плину, її потокам, які несли його до невідомих обширів того, що мало бути о-мовлене. Хтось назве таке «віддавання себе мові» – «майстерністю», «володінням мовою». Хоча насправді це мова володіла ним. Метафорично – вона не була його наложницею, а коханкою, його Панею. Його Панею вона й залишилася. А він її досвідченим і відданим коханцем. За що вона, англійська мова, віддячує йому і до сьогодні.

Підсумовуючи – попри те, Вільям Шекспір вже давно покинув цей світ, залишилася його співавторка. Тому ми ніколи не знатимемо до кінця, що ще є у скрині з назвою «Твори Вільяма Шекспіра». Інші люди, інші епохи завжди «знайдуть» щось нового. Може це його коханка переписує та переписує все нові і нові акти його п'єс?

*Гданськ, 3 серпня 2013*



## ЧИ ІСНУЄ СУСПІЛЬНИЙ ЗАПИТ НА АКАДЕМІЧНУ ЕТИКУ?

Що таке академічна етика?

Очевидно це є прагнення бути чесним у кількох аспектах:

По-перше, треба бути чесним щодо наукових даних, які вивчає чи досліджує науковець. Не може бути так, що науковець наперед знає висновки, до яких потрібно дійти і тільки підтасовує під них своє дослідження. Причому слід взяти до уваги, що таке підтасовування чи достосовування може бути свідомим чи не свідомим. Мотивації такого «достосовування» можуть бути дуже різними – від світоглядних, до кар'єрних чи політичних. Науковець повинен бути готовим виходити за рамки свого світогляду, готовим до кардинальних переломів і світоглядних катастроф – і байдуже, чи нововідкриті істини йому подобаються чи ні, чи укладаються вони у загальноприйнятну картину чи навіть моральну конвенцію, чи ні. Шлях науковця дуже небезпечний. В якості ілюстрації, щоб відчутти напругу між істиною, знанням, обов'язком пізнавати і доносити знання та мораллю можуть стати проблеми з клонуванням живих істот, питання евтаназії, ба, навіть питання розголошення знань про виготовлення брудних ядерних боєзарядів в домашніх умовах. Очевидно, що будь-яке доктринальне звуження чи поля досліджень, чи ухиляння від того, щоб зробити належні висновки з наукового дослідження є певною нечесністю, яка тим самим є виходом поза межі академічної етики, ети-



ки науковця і дослідника. Очевидно, що йдеться про недопустимість догматизму. Однак, як має поступати науковець, який є людиною віри? Припустімо, що він у своїх дослідженнях вийшов у сфери, в яких він зустрівся з конфліктом між його вірою, що базується на догмах, та відкриттях, які відкриті до всього можливого? Тут релігійна етика може вступити у конфлікт з етикою академічною. Чи повинен він зупинитися і не йти далі? Якщо так, то де тут наукова ретельність і чесність? Якщо ж піде – то вступить у конфлікт з своїм сумлінням. А, як людина віри, занепасть душу. Тут ми отримуємо конфлікт між пізнанням і спасінням. Старий як світ. Однак, як його розрішити? Колись люди відповідали просто – є певні регіони ересі, куди людині заходити заборонено. І різного роду репресивні інституції навіть пробували за цим пильнувати – згадаймо хоча б Святу Інквізицію, яка насправді мала просто забезпечувати людей від небезпечних для її душі кроків. Звісно, що така «регуляція» не була найбільш бездоганною. Та проблема залишається. Для наглядності можемо конкретизувати проблему – чи може вірний католик брати участь у безпосередньому вивченні, а отже – практикуванні, проблеми штучного запліднення і клонування людини? Як ретельний і чесний науковець – очевидно, що так. Але як католик?

Звісно, людина може йти доти, доки хоче чи може. Однак абсолютизована академічна етика зобов'язує людину бути чесною до кінця, йти до кінця. Ми ж не знаємо чим вивчення цієї проблеми не позбавить людей колись у майбутньому значної частини наших страждань. У цьому сенсі всестороннє і чесне вивчення цієї проблеми може стати й певною формою гуманізму. От скажімо, одним з наслідків могло б стати





«виращення» окремих органів, які потім могли б трансплантуватися людині. Однак, складена з таких трансплантантів людина буде людиною, чи големом? Що ми створимо? Те саме стосується і клонованої людини – хто це – людина чи...

Гадаю, що фрагмент з Старого заповіту у якому говориться про Дерево пізнання зовсім не вичерпав своєї актуальності. Якщо взагалі він коли-небудь її вичерпає. Людина знання залишається у світі людиною, що не знає відповідей, людиною, основною рисою якої є недостатність, неповнота, недосконалість. Тому вона й страждає. Зрештою жага науковця пізнати все до кінця і є спробою, безнадійною, зрештою, подолати цю неповноту – пізнати все. Що, очевидно, неможливо.

Для людини віри ця повня настає «на лоні Авраамовому». Натомість для людини знання ця повня не настає ніколи. Тут ми приходимо до відомої неокантіанської тези про те, що знання недосяжне і неістотне – істотним є шлях до нього. Очевидно, що для чесного самим перед собою науковця найістотнішим є шлях. Ним потрібно йти. Однак розуміючи, що попри те, що робиш крок по кроку, від однієї істини до іншої, все одного ти йдеш до недосяжної у суцільному світі точки на горизонті. Чим далі ти просуватимешся у своїх дослідженнях, тим далі відсуватиметься від тебе та точка на горизонті, куди ти прямуєш. Чи не безглуздя це? Зовсім ні. Бо по дорозі ти пізнаєш чимало наукових істин.

І все ж вернімось до протиріччя між догматами віри, як ми їх сьогодні розуміємо і як голосить Церква, і нашим обов'язком йти шляхом наукового дослідження. Можливо певною підказкою буде зворот «як ми їх сьогодні розуміємо». У цьому звороті є два істотні моменти. По-перше тут йдеться про певне «розумін-



ня» догматів, певне їх тлумачення. Тобто про науку, про знання. Так чи інакше ми тлумачимо ці догмати, а отже, це тлумачення є продуктом нашої наукової діяльності. І тоді постає запитання – а як корелюють між собою наше тлумачення догмату і сам догмат у своїй первинній формі? Чи не є наше тлумачення тільки певною інтерпретацією? І тут появляється другий аспект – ця інтерпретація є інтерпретацією на певний момент. Вже наступної миті вона буде іншою, можливо невловимо іншою, проте іншою. Я не хотів би впадати у релятивізм і звести все до інтепретації, яка до того є ще й плинною, змінною. Однак плинність та змінність нашого розуміння догматів, в тому числі і віри, безсумнівна. Не скажу, що вона прогресуюча, можливо у чомусь і регресуюча, однак змінна. До чого це я? А до того, що таке, більш складне бачення догмату відкриває і шлях для наукового пізнання. Догмат не перебиває цей шлях а через наше переосмислення з допомогою знання і тлумачення розкриває до того не знані нам грані. Ще раз підкреслю – мова йде не про ревізію догмату, а про його саморозкриття. Догмат це не заборона, не перепона, а безкінечна у своїй непізнаваності істина до якої ми тільки наближаємося. І одним з інструментів, з допомогою якого ми наближаємося до сокритої у догматі істини є наука. Однак наука, яка має чесно йти до кінця.

По-друге, якщо говорити про університетську науку, то потрібно бути чесним, наскільки дозволяють особисті переконання і у процесі викладу матеріалу. Звісно, що горизонт наших переконань, уявлень, нашої віри так чи інакше детермінує і наше бачення світу і те, як ми й інших переказуємо наше світобачення – тобто як ми викладаємо їм ту чи іншу дисци-



пліну. Ми можемо помилятися. І це дійсно може мати причиною наш світогляд чи рівень нашої кваліфікації. Однак ми повинні викладати дисципліну чи голосити істину максимально чесно, виходячи з нашої переконаності, що все є саме так. А не виходячи з напівістин чи й взагалі поширювати наукові конструкції, у які й самі не віримо. За часів комунізму багато-хто ширив «знання», які сам і зневажав – це крайній приклад порушення академічної етики.

Ну і по-третє – ми живемо у нашому далеко не ідеальному суспільстві. Дуже часто у нас наука підміняється її імітацією. Тут я вестиму мову про імітацію наукової діяльності. Чи про її профанацію. З одного боку маємо імітацію наукових досліджень, які зводяться до переписування наукових робіт, до примітивної компіляції, до відпрацьовування якихось коштів. З іншого боку маємо імітацію навчального процесу. Сьогодні в Україні працює безліч псевдонавчальних закладів, які нікого нічому не вчать і є тільки імітаціями. Причиною цього є те, що у нашому суспільстві все одно знання немає де використовувати. То навіть всерйоз і з великим трудом учитись і викладати. І той, хто навчає, і той, хто вчиться укладають угоду про імітацію навчального процесу. Цю угоду освячують державні освітні установи – від тих, хто контролює присудження наукових звань, до районних відділів освіти. В результаті науковці і випускники отримують якісь папірці, які підтверджують тільки одне – непідтверджені претензії. Причиною такого стану справ є корупція. Однак корупція не як хабарництво, а зламаність функціонування державних та академічних інституцій. У нас дисфункційна не лише держава, яка не надає громадянам належних послуг, як от – забезпечення рівно-



го і загального виборчого права, але й дисфункційні академічні установи – вони значною мірою згубили сенс свого існування. Ну не у присвоєнні липових наукових звань повністю неграмотним людям врешті-решт! Однак такий стан справ веде до девальвації і наукових звань, і наукових ієрархій, і самих знань. Ну і наукової етики.

І останнє. На жаль українським суспільством, починаючи з самого верху, керують зовсім неосвічені люди. Не хочеться робити переліку. Всіх цих «професорів» ми знаємо... Однак важливе не те, як вони себе називають, важливе те, що вони приймають рішення, що стосуються науки та освіти. А їх рівень абсолютно виключає можливість зміни. Вони поза розумінням проблем взагалі. А тому таке суспільство в сенсі наукового поступу, який регулюватиметься спрагою пізнання, не має жодних перспектив.

*Львів, 11 жовтня 2012*



**Возняк Тарас**

**ФІЛОСОФІЧНІ ЕСЕ**

Усі права застережені.

Передруки і переклади дозволяються тільки за згодою автора й редакції.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися за адресою:

Видавництво «**ДУХ І ЛІТЕРА**»

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ  
Серія КВ № 5725

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
5 корпус, кімн. 210, вул. Волоська, 8/5,  
м.Київ, 04070, Україна

Тел./факс: +38 (050) 425-60-20  
E-mail: [duh-i-litera@ukr.net](mailto:duh-i-litera@ukr.net) (відділ збуту)  
[litera@ukma.kiev.ua](mailto:litera@ukma.kiev.ua) (видавництво)  
**[www.duh-i-litera.com](http://www.duh-i-litera.com)**

Надаємо послуги «Книга - поштою»

Підписано до друку 02.06.2016. Формат 84x108/32.

Папір офсетний. Гарнітура Times.

Друк офсетний.

Віддруковано з готових діапозитивів

СПД Кичма І.В.

м. Львів, вул. Зелена, 162

e-mail: [kychma@lviv.farlep.net](mailto:kychma@lviv.farlep.net)

тел. (032) 244-21-41