

HANNAH ARENDT

**MEN  
IN  
DARK TIMES**

A Harvest book  
Harcourt Brace & Company

**ХАННА АРЕНДТ**

**ЛЮДИ  
ЗА  
ТЕМНИХ ЧАСІВ**

**ДУХ І ЛІТЕРА**

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»  
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Всесвітньо відомий соціальний мислитель Ханна Арендт (автор «Джерел тоталітаризму») знайомить нас з деякими її сучасниками. Увага автора зосереджена на людях, більшість з яких вона добре знала, котрі самовіддано захищали гідність людини, світлий простір культури, мислення та спілкування, чинячи тим самим опір «темним часам» тоталітаризмів усіх їхніх кольорів.

«Персоналогічні коментарі Ханни Арендт настільки майстерні і настільки проникливі, що будь-який сторонній коментар до них самих, ті чи ті сторонні надбудови над ними постануть літературним ризиком, намарною спробою літературної ж конкуренції з блискучим пером авторки, яка тут поєднує в собі і філософа, і соціолога, і історика, і письменника (і спеціально письменника-мемуариста)»

*Вадим Скуратівський*

Редколегія висловлює подяку Відділу преси,  
освіти і культури посольства США в Україні  
за допомогу у виданні книги

Відповідальні за випуск:  
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської: Неля Рогачевська  
Літературне редагування: Валерія Богуславська  
Коректура: Наталя Анікієнко  
Комп'ютерна верстка: КіраДовженко

A- 802 Арендт Х. Люди за темних часів /  
Пер. з англ. - К: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. - 320 с.

УДК 130.2:008.2

ISBN 978-966-378-061-0  
ISBN 0-15-658890-0

©Desclee deBrouwer, 1997  
© ДУХ І ЛІТЕРА, 2008

## ЗМІСТ

Передмова . . . . .	7
Авторка Ханна Арндт і «околиці».	
<i>Передмова Вадима Скуратівського.</i> . . . . .	11
1. Про людяність за темних часів:	
думки про Лессінга . . . . .	25
2. Роза Люксембург (1871-1919). . . . .	57
3. Анжело Джузеппе Ронкаллі: християнин	
на престолі св. Петра з 1958 по 1963. . . . .	84
4. Карл Ясперс. <i>Laudatio.</i> . . . .	98
5. Карл Ясперс: громадянин світу?. . . . .	109
6. Ісаак Дінесен (1885-1963). . . . .	124
7. Герман Брох (1886-1951). . . . .	141
8. Вальтер Беньямін (1892-1940). . . . .	185
9. Бертольд Брехт (1898-1956). . . . .	247
10. Вальдемар Гуріан (1903-1954). . . . .	297
11. Рендел Джеррел (1914-1965). . . . .	310
Іменний покажчик . . . . .	315

## ПЕРЕДМОВА

Цей збірник нарисів і статей, що писався протягом двадцяти років, за слушного приводу чи по змозі, — передусім про людей: про те, як вони проживали своє життя, як рухалися в світі і як на них відбилась історична доба. Більш не схожих один на одного людей важко й уявити, і, надай їм можливість висловитися, вони, звісно, ні за що не погодились би зібратися разом. Бо їх не об'єднують ані таланти, ні переконання, ні фах, ані середовище; за єдиним винятком, вони навряд чи й чули один про одного. Однак вони були сучасниками — не рахуючи, звісно, Лессінга, про якого, тим не менш, у вступному слові говориться наче про сучасника. Отож їх поєднує доба, на котру припав час їхнього життя, — світ першої половини двадцятого століття, з його політичними катаклізмами, моральними катастрофами і дивовижним розквітом мистецтв і наук. І хоч одних персонажів цієї книги та доба вбила, а життя і творчість інших рішучим чином визначила, серед них є кілька людей, нею майже не заторкнених, і немає жодного, хто був би її продуктом. Ті, хто шукає представників епохи, рупорів *Zeitgeist'y* (Духа часу. — *Прим, перекл.*), виразників Історії з великої літери, тут їх не знайде.

Тим не менш, історичний час — «темні часи» з назви — помітні, мені здається, в цій книзі повсюдно. Вираз я позичила зі славетного вірша Брехта «До нащадків», у якому йдеться про хаос і голод, різню й катів, про обурення несправедливістю й розпач, «коли несправедливість є, обурення ж — немає», про праведну зненависть, яка все одно калічить людину, про законну лють, од якої стає хрипким голос.

Усе це було доволі реальним, оскільки відбувалося публічно; жодного секрету чи таїни тут не було. І, тим не менш, бачили це далеко не всі, і не так уже надто легко було це помітити; адже до тієї хвилини, коли катастрофа охопила все і всіх, її приховувала не реальність, а переконливі й двозначні промови ледве не всіх офіційних осіб, що вдало розвіювали — невтомно і з безліччю дотепних варіацій — неприємні факти і законне занепокоєння. Міркуючи про «темні часи» й людей, котрі за цих часів живуть і діють, ми мусимо враховувати і цей камуфляж, що виробляється й поширюється «істеблшментом» — або «системою», як тоді казали. Якщо функція публічної сфери полягає в тому, аби проливати світло на людські діяння, забезпечуючи простір яви, в якому люди — ділом чи словом, на краще чи на гірше — можуть показати, хто вони такі і на що здатні, це означає, що настає пільма, якщо це світло гасять «криза довіри» і «закулісний уряд», мова, що не розкриває, а замітає під килим те, що є, і заклики, моральні та інші, під приводом захисту старих істин, що будь-яку істину зводять до позбавленого сенсу трюїзму.

У цьому немає нічого нового. Це саме та ситуація, котру тридцять років тому описав Сартр у «Нудоті» (що залишається, на мій погляд, його найкращою книгою) у категоріях нечистого сумління та ***l'esprit de serieux\****, — світ, у якому всі, хто досяг суспільного визнання, належать до ***salauds\*\****, а все, що є, існує в непрозорій, беззмістовній фактичності, котра розпросторює затьмарення і викликає нудоту. І це та сама ситуація, що її сорок років тому (хоча й з цілковито відмінною метою) описував із надприродною точністю Гайдеггер у тих розділах «Буття і часу», де говориться про «натовп», про «базікання» і взагалі про все, що, не приховане й не захищене приватністю «я», виявляється в публічній царині. У людському існуванні, як він його опи-

\* Дух серйозності (фр.).

\*\* Мерзотники (фр.).

### *Передмова*

сує, все реальне чи справжнє стає жертвою тотального панування «базікання», що нездоланно виникає з публічної царини, визначаючи всі аспекти повсякденного існування, випереджуючи й знищуючи зміст, ба й беззмістовність усього, що могло би постати в майбутньому. Згідно з Гайдеггером, з «неусвідомлюваної вульгарності» спільного повсякдення немає іншого виходу, крім занурення в те усамітнення, котре філософи, починаючи з Парменіда й Платона, протиставляли політичній сфері. Нас тут цікавить не філософська сутність роздумів Гайдеггера (на мій погляд, незаперечна) і не традиція філософських розмислів, яка постає за ними, а винятково досвід тієї епохи, що складає їхнє підґрунтя, та його понятійний опис. У цьому контексті для нас найважливіше, що саркастичне, зовні суперечливе твердження «Das Licht der Offentlichkeit verdunkelt alles» («Світло публічності все затьмарює») влучало в саму суть проблеми і фактично слугувало лишень якнайстислішим резюме наявної ситуації.

«Темні часи» — у тому більш широкому розумінні, якого я тут їм надаю, — не тотожні дикунствам нашого століття, позначеним страхітливою новітністю. Темні часи, навпаки, не тільки не є чимось новим, вони в історії не поодинокі, — хоча, ймовірно, й не відомі в історії Америки, що має в усьому іншому цілком зіставну частку злочинів і катастроф. Віра в те, що навіть за найтемніших часів ми маємо право сподіватися бодай якогось промінця, не стільки від теорій і понять, скільки від непевного, мерехтливого і незрідка кволого світла, котре дехто, у своєму житті і праці, засвічує за будь-яких обставин і котрим осяває визначений йому на землі строк, — ця віра слугує мовчазним тлом для галереї пропонованих портретів. Очі, звиклі, як наші, до темряви, не в змозі, мабуть, розрізнити, чи випромінювала те світло свіча, а чи сліпуче сонце. Проте об'єктивна оцінка видається мені справою вторинною, що її можна спокійно віддати нащадкам.

## АВТОРКА ХАННА АРЕНДТІ «ОКОЛИЦІ»

Весною 1941-го тогочасна «Велика радянська енциклопедія», яка вже зовсім перетворилася на каталог брехні в алфавітному порядку, так схарактеризувала тоді злободенні події у сусідній Румунії: «Антонеску оголосив себе диктатором держави і встановив тоталітарний режим». Ось так, задається, вперше в радянському словнику з'явилася лексема — «тоталітарний». У напіввибитому сталінсько-гітлерівською політикою румунському оці радянська ідеологія побачила соломинку, у своєму — тоталітарна аж колода на десятиріччя і десятиріччя залишалася, зрозуміло, невідомою.

Незлічені гальмівні механізми на сьогоднішньому порадянському просторі, які безперестанку спричиняють, пригадаємо ахматовський географічний образ, «від Либавидо Владивостока», ті чи ті «реакційні» інциденти і просто кризи — це, схоже, ще зовсім непозбуте похідне від непозбутого ж минулого. Саме тоталітарного. Та ще й такого, перед яким згаданий «тоталітарний режим» генерала Антонеску виглядає просто-таки іграшкою історії. Разом з тим порадянська біжуча сучасність, ніби слідом затим сорокдев'ятим томом «БСЗ» року 1941-го, вживає відповідний термін суто філологічно-публіцистично. «Тоталітаризм», «тоталітарний» — щось там дуже недоброго, навіть аж зовсім недоброго і край. Усього лише лексеми із небагатого словника вечірніх газет. А особливо тих, які, за відомим виразом, особливо вечірні. Таке враження, що диявол історії сьогодні ніби сховався за тими лексемами, зручно там влаштувався, вичікуючи, коли можна буде знову з'явитися уже посередині історії. Фактично денацифікація і де-



комунізація останньої — у широкому розумінні цих, на жаль, «тимчасових» її термінів — так і не була проведена. Принаймні, до свого хоча б юридичного кінця. Відповідні зусилля якось розчинилися у rozmaїтих «стихіях-лугах» політичної та іншої кон'юнктури всіх її незліченних нинішніх різновидів.

Зрештою, не будемо говорити про власне політику. Доволі поглянути у бік кітчу, сьогодні вже планетарної його, від полюсу до полюсу, всеохопної системи. У бік його «семантики», основних змістів: усі вони, у міриадах загрозливо резонансних своїх жанрів, граються з фашизмом усіх його кольорів, усіх його катівських технік. Семіотика тоталітаризму — найбільш популярний фрагмент «популярної», «масової» і т.п. «культури», вже невід'ємна її складова. Ліберальна ж демократія, — а власне її суспільно-політичні інститути — дивляться на той нинішній мальстрем — поки що умовних! — масових убивств і тортур — «широко закритими очима». Ну, а якщо той електронний і друкований мальстрем — то справді репетиція майбутніх геноцидів? Принаймні, те, що це відгомін геноцидів попередніх, — безсумнівно...

Отож, ризик історії сьогодні — надзвичайний. Можливість її, сказати б, оберненої есхатології. «Ретросхатології». Вік ХХІ будь-якої хвилини може спіткнутися-посковзнутися у вік ХХ. Століття, що його тоді «лівий» французький романіст Андре Мальро назвав — 1935-го року — «Le temps du mepris», «Добою презирства». А чи все-таки — «Добою знищення»? Десь десятиріччя потому назва того французького роману була нашвидкуруч перекладена у вигляді неологізму — «геноцид».

«Сила тюрми, — сказано в тому романі, — була така, що навіть сторожа говорила пошепки.» Немов автори «Великої радянської енциклопедії», що 1941-го ніби прошептали, сказати б, однокореневий термін. «Тоталітарний»... Тюрма-століття не відразу спромоглася справді вголос назвати те, що тоді трапилося. Але от влітку 1950-го американський со-

*Авторка Ханна Арент і «околиці»*

ціолог (філософ? політолог? есеїст? і т.д.?) — німецького (а набагато точніше — німецько-єврейського) походження — Ханна Арент написала передне слово до першого видання своєї книги «Джерела тоталітаризму» (укр. переклад у київському видавництві «Дух і літера», 2002 р., передмова Леоніда Фінберга). Книга Ханни Арент, написана чи то в «зеніті», чи то в «надирі» доби презирства-знищення, постала саме як передне слово до всієї подальшої літератури довкола того демонічного предмета — ідо сьогодні зберігає те своє значення. Що, зрештою, дуже говорить на користь Ханни Арент і не дуже — на користь тепер уже неозорої антитоталітарної бібліотеки. І не тільки тому, що у сучасній цивілізації має місце напрочуд двозначний поділ «цивілізаційної» праці: з одного боку, нинішнього світу та гіпербібліотека, а з другого — згадані електронно-друковані пасма «масової культури», які аж резонують-гудуть тоталітарним варварством усього його пекельного спектру. Якесь їх справді двозначне «мирне співіснування»... Тільки ось вересневі теракти 2001-го у США були ретельно облаштовані-відрежисировані у гранично точній відповідності до кульмінаційних мізанкадрів тамтешніх «фільмів-катастроф». Фашизоїдна семіотика кітчу упродовж чи не кількох хвилин історії обернулася її недавньою дійсністю, власне, повтором масового нищення — ХХ. Поки що у короткому метрі. Поки що.

Отже, різне може трапитися — і вже трапилося — у нашому «молодому» столітті, хоч би що там говорили-обіцяли його апологети-панглоси. (Панглос — вольтерівський ультраоптиміст, переконаний у ніби-то незмінній висхідній світу цього, «найкращого із усіх світів»). Отже, належить повернутися до найбільш авторитетного кадрового складу минулостолітнього інтелекту. Отже, Ханна Арент. Перший і досі найбільш авторитетний автор першої і досі найбільш переконливої моделі того, що взагалі-то моделювати важко. І за страшною фактурою «матеріалу», і за бісівською, по-своєму аж віртуозною його гнучкістю.

Тут не час — а вірніше брак його — реферувати базові змісти книги Ханни Арендт «Джерела тоталітаризму» (може, точніше, «витоки» його?). Лише нагадаємо: авторка власноруч вибудувала автентичний аналітичний апарат довкола всієї феноменології людської — аж нелюдяної — несвободи, що ніби несподівано, у режимі різного роду подієвих ніби експромтів історії заволоділа нею у тепер уже в минулому столітті.

Нагадаємо також, що всі попередні спроби навіть кваліфікованих авторів до створення такого апарату розбивалися об їхню, авторів, «партійність». «Ліві» радикали атакували націонал-соціалізм, обминаючи власну тяжку кризу (якщо, зрозуміло, сталінізм можна назвати «кризою»), «праві» ліберали, тавруючи Сталіна, якимось незручно почувалися, коли їм історія нагадувала, що, на відміну від останнього (і його попередника), Гітлер таки прийшов до влади шляхом демократично-парламентських процедур. Свого часу марксист, а потому націонал-ліберал російського штибу Петро Струве того самого 1940-го мимохідь обмовився в одному своєму листі: весь час говорять про схожість Сталіна і Гітлера; що ж нікому не спадає на думку порівняти Леніна і Гітлера?

То було сказано саме мимохідь. «Ліве» тоді вочевидь переважало на шальках ідеологічних терезів. Альберт Айнштейн чи Ромен Роллан усе поривалися якимось та зустрітися зі Сталінім і щось там та «пояснити» йому. На користь світового добра, зрозуміло. Зрозуміло також, що вони аж ніяк не поривалися зустрітися з цією ж метою — з Гітлером. Коли військо останнього було під самою Москвою, Томас Манн занотував у щоденнику: ідея комунізму — велика ідея; але ж у руки яких негідників вона потрапила! Романіст занотував тєє для власного вжитку. А для світового вжитку і добра він невдовзі написав «есе» — «Антибільшовизм — найбільша дурниця нашого часу». Словом, за таких партійних «правих-лівих» уособиць не вибудуєш об'єктивну картосхему тоталітаризму.

Ханна Арендт — вибудувала. Вона народилася 1906 року. Невдовзі після того, як з'явилася блискуча новела молодого Томаса Манна «Біля пророка», що в ній розповідається про те, як мюнхенська богема, не знати чого, збирається на читанні полум'яних «пророцтв» якогось самозваного «прогноста» — про близьку катастрофу несправедливої цивілізації. На стінах кімнати «пророка» Даніеля — «портрети Лютера, Ніцше, Мольтке, Олександра Шостого, Робесп'єра і Савонароли, написані у вкрай різній манері». Кілька десятиріч потому Томас Манн власноруч об'єднав масові рухи, виконані історією у, здавалося б, «вкрай різній манері» формулою: більшовизм і націонал-соціалізм, ці, за його словами, взаємно «вороги і кузени». Але у нього це було знову-таки мимохідь. Як у Петра Струве. І в тому ж році.

Ханна Арендт з походження, — як, зрештою, і вся її генерація — «ліва», навіть «ліворадикальна». На її світоглядному становленні позначилися, отже, не лише філософія безпосередніх її навчителів, Гайдеггера і Ясперса, а й неомарксистські побудови франкфуртської школи з їх непримиренністю до всіх форм буржуазно-капіталістичного «відчуження». А проте дослідниця вчасно зрозуміла, на відміну від попередніх генерацій, попри своє «партійне» походження, що несвобода, яказ такою неймовірною смертоносною силою — і, відповідно, в такому ж неймовірному статистичному режимі незліченних людських втрат, — увірвалася в історію-XX, однаково охоче відповідає на всі її найголосніші «паролі». «Ліві», «праві». І навіть «помірквані». Аналітичний апарат, розроблений авторкою «Джерел тоталітаризму», дозволяє побачити на дослідницьких його екранах-дисплеях усю суму тоталітарного насильства, готового посилатися у своїх агресіях на що завгодно і на кого завгодно. І це не просто «макіавеллізм», гнучка ідеологічна та інша кон'юнктура, аргументація *ad hoc*, а сам принцип того всеохопного насильства, яке всі — реальні і уявні — дефекти світу усуває безконечно нещадним, квазіхірургіч-

ним шляхом. Паролі і засоби «передового» й ультрареакційного, ніби надавангардистського і гранично консервативного — всі «портрети» історичного процесу, виконані ним «у вкрай різній манері!» — раптом постають у якомусь пекельному синтезі, у вигляді демонічного агрегату, що має одне-єдине функціональне призначення: абсолютно упокорити будь-яку людську суверенність. І індивідуальну, і національно-колективну. З усіма проміжними там інституційно-корпоративними утвореннями і середовищами. Все «зайве» звідти нещадно виноситься за екзистенційні дужки. Вилучається із свідомості, а потому із самого свого фізичного існування. А «зайвим» у до краю зміщеної, інфернальній оптиці того «агрегату» може постати все що завгодно і всі хто завгодно. Окремі люди. Соціальні та етнічні групи. Стани. Класи. Раси. Потому цілі країни і народи. Нарешті, чи не континенти і саме людство. Гітлер від адресного геноциду по тому, насамкінець війни, переходить до наміру — і частинно до виконання — вже омніциду: у вигляді загибелі і своєї власної, і всього німецького народу. Радянська диктатура перебуває при подібному громадженні людей і явищ, які не мають права на існування, громадженні, яке статистично покриває навіть найбільші «великі числа» всіх інших тоталітаризмів.

Ханна Арендт спромоглася дослідити цей кров'ю змашений механізм тотального насильства — у всій його потворній, але невідпорній цілісності. Спромоглася, рішуче дистанціювавшись від «парціальних» марновіств і суперечок. Типу, «хто кращий».

Адже немала череда євроамериканських інтелектуалів в азарті тих суперечок так і залишилися при своїх марксистських марновіствах щодо радянського режиму. А з другого боку, теж немала череда все гадала, у зв'язку з націонал-соціалістичним режимом, чи слід обирати — «поміж Ніцше» й «Архівом Ніцше». Перетвореним на ідеологічне знаряддя того режиму.

Отож, доки західні інтелектуали намагалися пояснити, чому, де і чиї портрети висять на тоталітарних стінах, вибухнула остаточна катастрофа. Після численних «аншлюсів» і на Заході, і на Сході — «ендшлюси». Остаточні рішення — і там, і там. Спостерігаючи їх, Ханна Арендт на еміграції, докладаючи неймовірних індуктивних зусиль, у режимі високоінтелектуальних узагальнень, надивовижу зірких спостережень, створила саме цілісний «портрет» тоталітаризму. Власне, свого роду комуністичний і націонал-соціалістичний його «диптих». І — генетику цієї безпросвітної несвободи. Але витoki, джерела її під пером Ханни Арендт — якось аж драматично прозорі. Саме так у цієї авторки. Добу припущення-знищення вона зазвичай називає — «темні часи». Але коридори і лабіринти, які вели до цієї темряви, дослідниця висвітлює своїм аналітичним ліхтарем як ніхто у тогочасному західному академічному світі.

І ось тут на часі перейти до дванадцяти «етюдів», чи то нарисів-есеїв у пропонованій книзі (власне «передмова» плюс одинадцять тих етюдів). Всі вони написані вже після появи «Джерел тоталітаризму». І всі вони уявляються ніби нотатками на маргінесі головної праці Ханни Арендт, своєрідним, але безсумнівним додатком до тієї її книги.

І річ не лише у спадковій німецькій філософській культурі автора, що її давня діалектична майстерність насичує і «Джерела», і «Людей темних часів».

Зрозуміло, що володіння тією культурою у Ханни Арендт мало бути предметом окремої, дуже спеціальної і дуже цехової розмови (на кшталт, а точніше, на зразок дивовижного за своєю проникливістю її аналізу філософії Германа Броха, «письменника мимоволі», аналізу, вміщеному у нарисі, тому геніальному дилетантові присвяченому). Зважаючи на неможливість тут такої розмови, скажемо лише одне. Ханна Арендт почувалася у німецькій філософській традиції десь від перших її «класичних» сплесків до її завершення у Гайдеггера і Ясперса, як у себе вдома. Навіть як у своїй сім'ї.

Тільки така метафора трохи ризикована, зважаючи на європейське пліткарство довкола стосунків Ханни Арендт, тоді молоденького філософа-початківця, з її навчителем Мартіном Гайдеггером, що про них і досі теревеняць у «біля-філософських» колах.

Інше. Для Ханни Арендт-початківця філософування чи не одразу перестало бути річчю-у-собі, засобом до усамітнення в університетській фіваїді. Нема нічого більш чужого для неї, аніж навмисна герметизація філософського знання. Воно для Ханни Арендт — ключ, що ним не замикаються від світу, а, навпаки, відмикають двері у світ з усіма його сенсами і безглуздями. Підкреслено «службовий» характер філософії Ханни Арендт, яка на еміграції стає експертом-політологом найвищого класу. Це і була її перша відповідь на тоталітарні ультиматуми часу. Часу, перефразуючи дуже відомий вислів, коли філософи допоки пояснювали світ, а він раптом, зовсім їх не питаючи, капітально перемінявся... У бік тоталітарної катастрофи-XX. Ваймарська республіка стала Третьою імперією, а комуністична революція в Росії дедалі більше нагадувала онкологічне захворювання світового історичного процесу. Роберт Оппенгаймер, «батько» першої атомної бомби, за основними контурами своєї біографії доволі схожий на більшість ровесників із генерації Ханни Арендт, пізніше зізнався: ми виявилися не готовими до тоталітарних революцій.

Ханна Арендт, на відміну від тих чоловіків, виявилася готовою. Вона першою у світі накреслила маршрути тих ніби манівців, а насправді дуже певних себе і масових, і немасових процесів, унаслідок яких перемогли ті революції. Поки їхні полемісти і симпатки сперечалися довкола термінів, — скажімо, то були «революції» чи «контрреволюції»? їхні «зеніти» чи «надири»? відповідно — революційні акме чи «де-в'яте термідора»? І т.п. — Ханна Арендт уже писала передмову до першого видання «Джерел тоталітаризму». Адже треба було — вже не термінологічно, а терміново — пояснювати

світ, який таккатастрофічно-динамічно перемінився. Осмислити ту його дияволіаду. І Ханна Арендт це зробила.

Надзвичайно суттєво те, що серед смертоносних джерел - витоків тоталітаризму вона віднайшла те, на чому інтелектуальна зіниця західного світу зупинилася набагато пізніше, отже, з великим історичним запізненням. Простір, який невдовзі буде названий «третім світом», тоді ще цілком упокорений Заходом, який там задовго до своєї доби презирства-знищення облаштував таке презирство і таке знищення, у формах не просто параноїдальних, а вже наближених до майбутнього. Колоніальні репетиції прийдешніх геноцидів.

Ханна Арендт-аналітик виявилася «колумбом» тієї проблеми, прямою попередницею питомих авторів «третього світу», які невдовзі (скажімо, Франц Фанон) переінтонують нелюдські болі того світу у своїх книгах-криках.

Але, зрештою, у голосовій системі «Джерел тоталітаризму», в акустичних їхніх глибинах — крик болю іншого походження. Катастрофа, а власне майже тотальна загибель європейського єврейства. Те, що перебуває посередині світу Ханни Арендт. І не тільки мисленнєвого. Абсолютна больова точка самого її існування, центральна її драма. Головний екзистенційний суфлер, який диктував ту велику книгу.

Але ось вона написана, ось відрецenzована-перекладена всіма можливими мовами (зрозуміло, за винятком мов Варшавського пакту), ось готується нове її видання — і передмова до нього (червень 1966-го року). А що далі? Як жити з таким тягарем? Як вийти за межі якщо не доби презирства і знищення, то принаймні за межі того й другого?

«Люди за темних часів» — то пропозиція такого виходу, проект його, який жанрово ховається за дванадцятьма інтелектуальними біографіями героїв цієї книги (якщо коротку передмову автора вважати перетвореною, короткою, але очевидною світоглядною його «автобіографією»).

У цій, теж незвичайній, книзі йдеться вже не про цілком знелюднені структури, не про їхніх таких же функціонерів.



## Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

Йдеться саме про людей, дуже живих людей, які всупереч безпросвітній європейській ночі блукали її лабіринтами зі своїми сліпучими ліхтарями. Світильники духу, як назвали б їх, кажучи словами однієї булгаковської героїні, «раніше, у нормальні часи». Люди, які за самою своєю першосутністю, за самим своїм життям, постають абсолютною альтернативою приниженню-знищенню. Люди-аргументи проти *argumentum baculinum*, аргумента палицею, головного знаряддя тоталітаризму.

Вони різні — дуже різні — ці люди. Характерологічний, ба навіть антропологічний кристал людинознавчих нарисів Ханни Арендт, який вона обертає у різні сторони людських стихій і можливостей. Але завжди у той бік, де спалахує, сказати б, світлова полеміка її героїв з темними часами — усіх ступенів їхньої пільми.

Відтак Ханна Арендт коментує вже не анонімне (цей основний модус тоталітарного), а чітко окреслене людське. Індивідуально-людське відповідно. У видатного російського літературознавця Олександра Чудакова є термін з приводу будови чеховської прози — «оптична позиція». Кожен персонаж «Людей за темних часів» — то досконале втілення певної «оптичної позиції», а саме політичної-альтернативної щодо тих часів. Перед нами, отже, — щонайконкретніший вихід за їхні тьмяні межі. Не у вигляді якихось необхідно абстрактних соціально-політичних стратегій, таких же партійних та державних програм, виготовлених за допомогою хай навіть і найгучнішої та найгуманнішої риторики. Ні. У вигляді самої людини. Дуже конкретної. її щохвилинного, безнастанного наближення до інших людей і такого ж безперервного дистанціювання від усього того, що може стати «джерелом-витоком» того чи того приниження-знищення.

Персонологічні коментарі Ханни Арендт настільки майстерні і настільки проникливі, що будь-який сторонній коментар до них самих, ті чи ті сторонні надбудови над ними постануть літературним ризиком, намарною спробою літе-

ратурної ж конкуренції з блискучим пером авторки, яка тут поєднує в собі і філософа, і соціолога, і історика, і письменника (і спеціально письменника-мемуариста). І, зрештою, навіть поета-лірика, який, за обставинами, вдається до прози. Новелістичної прози. Малого епосу про великих людей. Однак не «юберменшів», а навпаки, попри свої інтелектуальні, художницькі та інші надмасштаби заклопотаних своєю співмірністю з іншими людьми. Здебільшого, зовсім невеликими.

У зв'язку з цим усе ж таки кілька завваг до цієї прози. Те, що авторка підкреслила у своїх героях, водночас промовчавши про особливу свою схожість з ними.

Герман Брох. Математик. Фізик. Філософ. Інженер. Менеджер текстильного концерну. І один із найбільших письменників ХХ століття, послідовник і коментатор Джеймса Джойса. І от у свій високоінтелектуальний портрет одного із найсильніших умів того часу Ханна Арендт ніби мимохідь вписує таку деталь: «Кожного разу, коли з кимось із знайомих (не з другом, що ще ставило б якісь розумні межі, а з будь-яким знайомим) ставалося лихо, хвороба, безгрошів'я, хтось помирав, усі турботи брав на себе Брох. (А в колі друзів і знайомих, яке складалося головним чином з емігрантів, лихо, звичайно, не примушувало себе чекати). І було наче вже само собою зрозумілим, що допомога надійде від Броха, котрий не мав ані грошей, ані часу.» Психологічно-біографічно, скажімо так, — «деталь»! «Оптична позиція», яка відразу опрозорює навіть непосвяченому неймовірно складні філософські побудови Броха. Так. Навіть дуже складні. Але то теж допомога людині. Новоевропейській людині, з якою, за Брохом, сталося світоглядне лихо. Чи не з перших годин Нового часу.

Вольдемар Гуріан. За походженням петербуржець-вихрест. Католицький публіцист і письменник. Людина фантастичної обізнаності в усіх сферах інтелектуального життя. І — «чоловік із безліччю друзів, усім своїм друзям він

був другом — чоловікам і жінкам, священникам і мирянам, людям у різних країнах і практично з усіх сфер життя». Тяжко хворий, він усе ж таки їде в Європу. За його словами, «перед смертю я хочу попрощатися з друзями.»

Анжело Джузеппе Ронкаллі. Він же римський папа Іоанн XXIII. Той самий, який радикально (перепрошуємо за таке слово стосовно римського первосвященника) перемінив ситуацію у самій католицькій церкві і довкола неї. І той самий, який занотував у свій щоденник: «будь-яка недовіра або нечемність... щодо простих дюдей, бідняків або низького походження (з боку моїх колег, всуціль ретельних служителів церкви)... змушує мене корчитися від болю». Біль інших.

Сама Ханна Арендт жодним чином не ставила себе у цей ряд. Отож, нагадаємо, що ж залишилося поза межами її книги про добрих людей. Авторка — директор Конференції з єврейських взаємовідносин (1944-1946), потому директор корпорації «Єврейське культурне відродження» (1949-1952, знову, з 1967-го і до смерті, до 1975-го). Уявімо собі, чого коштувало те її функціонерство — за тих умов.

Ось що покладено в основу всіх цих життєдіяльностей і життєдайностей. Практика добра у світі, спустошеному злом.

Поряд з нотатками про папу Іоанна XXIII — етюд про Розу Люксембург. Що ж об'єднує того головного католика-італійця і революціонерку польсько-єврейського походження? Той папа жертвовно-самовіддано оберігав християнство — у найхристияннішому із інститутів християнської цивілізації... Роза Люксембург намагалася зберегти у процесах революційної емансипації те, з чого і задля чого ті процеси розпочалися. «Марксизм — остання християнська срьсь», — говорив французький амбасадор у Ватикані, Жак Марітен. Роза Люксембург, за переконливими спостереженнями Ханни Арендт, намагалася зберегти у соціалістичному проекті саме ті гуманістично-християнські його релікти. З різного ступеня успіхами-неуспіхами. Але якраз перед першими тоталітарними путчами у революційному таборі.

### *Передмова*

І знов-таки психологічний портрет героїні і її оточення — корпорації добрих людей, щоденних добрих вчинків.

Саму філософію свого навчителя, Карла Ясперса, авторка тлумачить як особливе інтелектуальне переінтонування добра. І до того ж у найтемнішу пору темних часів. Людяність. «Царство це, в якому Ясперс удома і яке він відкрив для нас, не позасвітне й не утопія.» Мислитель, який першим у світі зупинив його філософську зіницю на тому минулому людства, яке майже синхронно, від давніх Китаю та Індії до Палестини і Греції, зайнялося самосмисленням, зосередилося над проблемою своєї ідентичності (так звана «вісьова епоха», «Axenzeit»). Філософія, яка, нагадаємо, створювалася великим мислителем, не просто у тоталітарній пільмі. Дружина його була «неарійкою» і подружжя усі ті «темні часи» тримало на своєму нічному столику отруту. На випадок, коли пільма постукає прямо в двері.

«Ісак Дінесен» (власне баронеса Карен Бліксен, данська белетеристка, яка писала англійською) і питомий поет англійської мови, Рендел Джеррел — приклади літератури, справді красною письменства, яке навдивовижу чує довколишній світ (навіть, якщо це екзотична Африка, в якій довго жила данська баронеса, а чи стара, напівфольклорна Німеччина, яку її ньюйоркський шанувальник Рендел Джеррел бачив лише здалеку). Напрочуд розвинений слуховий апарат добра.

Збірник Ханни Арендт світоглядно оформлений у дуже своєрідних рамках-нарисах. На початку розлогий етюд про Лессінга. Насамкінець — ніби «диалогія» про Вальтера Беньяміна і Бертольда Брехта. Початок і кінець німецького просвітництва? Геніально невдатні його геніальні постаті. Всі вони — неймовірно щедро обдаровані у своїх можливостях. І обмежені у них своєю «темною» епохою. Лессінг — дисидент просвітницького табору, що до кінця життя сперечався з «пільмою». Його «Натан Мудрий», який заглядає у далеке майбутнє людської не-мудрості і чогось ще страшнішого.

Чомусь при цьому мені згадується майже притчева ситуація одного російського театрального діяча тепер уже по-заминулому століття: спочатку він — доволі вправно — переклав «Натана Мудрого», а потому написав визивно антисемітську п'єсу. Шальки історії вже гойдалися.

Отож, геніальний морфолог культури Вальтер Беньямін покінчив із собою на іспансько-французькому кордоні, рятуючись від гестапо. А неймовірної моці драматург Бертольд Брехт, його незрідка агресивний наставник, потрапляє в лабеті сталінської драматургії історії.

Словом, Ханна Арендт у труднощах, драмах і «просто» трагедіях тих біографій відтворює всю складність, усю непередвирішеність того давнього і саме не-завершеного герцю поміж світлом і п'тьмою, який зветься — історією.

Що ж. Свій обов'язок у тому змаганні Ханна Арендт виконала. Разом з усіма героями цієї книги. Як тепер виявляється, величезна читацька аудиторія її «Джерел тоталітаризму». Скільки молоді цей, умовно кажучи, трактат зупинив перед звабою того, що один давній опонент авторки колись назвав «тотальною мобілізацією». Власне, перед можливим волонтерством у ту «мобілізацію».

За умовами часу, Ханна Арендт напевне сперечалася з радянським письменником Еренбургом. Сумнівним політиком. Середньої руки романістом. Але незрідка — дуже добрим поетом.

Рядки із його поезії, позначені 1941-им роком:

Горе, открылась старая рана,  
Мать мою звали по имени — Хана.

Ханна Арендт усіма засобами лікувала людське горе, рани людські всіх їх патогенних різновидів.

Разом з героями цієї книги.

Вони своє зробили. Тепер черга за нами.

*Вадим Скуратівський*

## ПРО ЛЮДЯНІСТЬ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ: ДУМКИ ПРОЛЕССІНГА\*

### I

Відзнака, що присуджується вільним містом, і премія, названа ім'ям Лессінга, — велика честь. Зізнаюся, мені не відомо, як я її одержала, і мені було не так вже й легко з нею змиритися. Говорячи про це, я можу цілковито відсторонитися від делікатного питання про заслуги. Якраз із цього боку будь-яке вшанування дає нам гідний урок скромності, оскільки мається на увазі, що оцінювати власні заслуги подібно до того, як ми судимо про чужі, — не наша справа. У нагородах чується голос світу, і прийняти нагороду й висловити нашу вдячність ми можемо, лише відсторонившись від себе і чинячи винятково в рамках нашого ставлення до світу — до світу й публічності, що надали нам той простір, в якому ми говоримо і в якому нас чують.

Проте вшанування не тільки настійливо нагадує нам про вдячність, що її ми завинили світові; вона також — і вельми великою мірою — нас до неї зобов'язує. Оскільки ми завжди можемо відмовитися від вшанування, то, приймаючи його, ми не лише зміцнюємо наше становище у світі, а й беремо на себе свого роду зобов'язання перед світом. Те, що людина взагалі з'являється у публічній царині і що публічна царина її приймає і стверджує, жодним чином не саме по собі зро-

\* Промова з нагоди одержання Премії Лессінга, заснованої вільним містом Гамбургом.

зуміле. Тільки генія саме його обдарування втягує до публічної сфери і позбавляє від такого роду рішень. Тільки в цьому разі вшанування лише продовжує його згоду зі світом і озвучує на повен голос уже існуючу гармонію, що виникла незалежно від будь-яких міркувань чи рішень, незалежно також од будь-яких зобов'язань, як такий собі природний феномен, що вторгається в людську спільноту. І в такому разі дійсно застосовні слова, сказані якимось Лессінгом про геніальну людину в одному з його найкращих двовіршів:

Was inn bewegt, bewegt. Was inn gefällt, gefällt.  
Sein gliicklicher Geschmak ist der Geschmak der Welt.

(Все цікаве для нього — цікаве. Все світле для нього —  
світле.  
Смак у нього щасливий, бо співзвучний смакові світу).

Мені здається, що в наш час немає нічого більш непевного, ніж наше ставлення до світу, нічого менш наочного, ніж ота співзвучність із публічною сферою, до якої вшанування нас зобов'язує і наявність якої стверджує. За нашої доби навіть геніальність могла розвиватися лише в конфлікті зі світом і публічною царинною, хоча вона природним чином віднаходить, як і завжди віднаходила, власну співзвучність зі своєю аудиторією. Та світ і люди, що його населяють, — це не одне й те саме. Світ розташований між людьми, й оце «між» — багато більшою мірою, ніж люди або й людина як така, — сьогодні предмет щонайсильнішої тривоги й найнаочнішої кризи майже в усіх країнах планети. Навіть там, де світ ще лишається — чи підтримується — хай хоч наполовину у ладі, публічна сфера втратила силу висвічувати, що спершу була частиною самої її природи. Дедалі більше й більше людей у країнах західного світу, який — починаючи із занепаду античності — розглядав свободу від політики як одну з головних свобод, — користуються цією свободою та йдуть від світу і своїх обов'язків у ньому. Ця втеча від світу не обов'язково шкодить самому індивідові; можливо, вона

навіть розвине його талант до рівня геніальності і таким чином — манівцями — знову прислужиться світові. Та з такою такою втечею світ зазнає майже доведених втрат; а втрачається конкретно й зазвичай невідтворне «між», яке утворилося б між цим індивідом та його близькими.

Коли ми розглядаємо таким чином реальний зміст публічних вшанувань і нагород у сучасних умовах, починає здаватися, що Гамбурзький сенат, пов'язавши міську премію з ім'ям Лессінга, віднайшов розв'язання цієї задачі на взірць Колумбового яйця. Адже Лессінг так і не відшукав гармонії з тодішнім світом і, вочевидь, ніколи до неї не прагнув — і все-таки на свій власний копил завжди відчував обов'язок перед світом. Ці взаємини визначались особливими, унікальними обставинами. Німецька публіка була не підготована до Лессінга і, наскільки мені відомо, за життя ніколи його не вшанувала. Йому не вистачало, за його власною оцінкою, тієї щасливої, природної згоди зі світом, того поєднання заслуг і талану, котре і він, і Гете вважали ознакою генія. Лессінг гадав, що завдяки своїм критичним творам володіє «чимось, дуже близьким до геніальності», проте так і не досяг тієї природної гармонії зі світом, коли з набуттям *Virtu\** всміхається Фортуна. Усе це було, мабуть, важливим, однак не вирішальним. Можна припустити, що в якийсь момент він вирішив, що генія, людину «щасливого смаку» він шануватиме, проте сам піде за тими, кого одного разу напівіронічно назвав «мудрецами», що розхитують стовпи найвідоміших істин, хоч би нащо звернувся їхній погляд». Він ставився до світу не позитивно й не негативно, а радикально критично і — щодо публічної царини свого часу — цілковито революційно. Однак його ставлення завжди містило й обов'язок перед світом, спиралося на міцне підґрунтя світу і ніколи не доходило до крайнощів сентиментального утопізму. У Лессінгові темперамент революціонера поєднувався зі

\* Майстерність (італ.).



своєрідною прискіпливістю, котра впивалася в конкретні деталі з перебільшеною, майже педантичною ретельністю і ставала приводом багатьох непорозумінь. Одним із елементів величчя Лессінга було те, що він ніколи не дозволяв так званій об'єктивності затулити реальне ставлення до світу і реальний статус у світі тих речей і осіб, котрі слугували об'єктами його нападів або схвалення. Це не додало йому популярності в Німеччині, де справжню природу критики розуміють гірше, ніж деінде. Німці не розуміли, що в справедливості мало спільного з об'єктивністю у звичайному сенсі.

Лессінг ніколи не укладав перемир'я зі світом, в якому жив. Йому подобалося «давати відсіч забобонам» і «говорити правду придворній черні». І хоч би як дорого обходилися йому ці задоволення, вони залишалися задоволеннями в буквальному сенсі слова. Сам він неодноразово — намагаючись дати собі звіт у сутності «трагічного задоволення» — висловлював думку, що «всі пристрасті, навіть найнеприємніші, приємні остільки, оскільки вони є пристрастями», тому що «вони змушують нас... більшою мірою усвідомлювати нашу власну реальність». Ця фраза розуче нагадує давньогрецьку теорію пристрастей, у котрій гнів, наприклад, вважався приємним почуттям, а надія, поряд зі страхом, вважалася злом. В основі такої оцінки — різниця у ступені реальності, точнісінько як у Лессінга; але реальність тут вимірюється не за силою, з якою пристрасть стрясє душу, а за тим, скільки дійсності реальність сповіщає душі. У надії душа перестрибує через дійсність — подібно до того, як, злякана, вона дійсності сахається. Натомість гнів — і передусім такий гнів, як у Лессінга — оголює й викриває світ, так само як сміх Лессінга в «Мінні фон Барнхельм», закликає примиритися зі світом, віднайти в ньому своє місце — проте з іронічною усмішкою, не відаючись йому вповні. Підвищене усвідомлення реальності, котре саме по собі є задоволенням, впливає з пристрастної відкритості світові й любові до нього. «Трагічного задово-

лення» не послаблює навіть знання про те, що світ може й знищити людину.

В естетиці Лессінга (на протилежність естетиці Аристотеля) навіть страх потрактовується як різновид співчуття — а саме як співчуття до самих себе — мабуть, тому, що Лессінгу хочеться вилучити зі страху втечу від світу, щоб навіть і страх виправдати принаймні в якості пристрасті, тобто такого афекту, за якого ми самі на себе діємо так само, як зазвичай на нас діють інші. Щонайтіснішим чином із цим пов'язане те, що для Лессінга сутністю поезії була дія, а не, як для Гердера, сила — «магічна сила, що діє на мою душу», або як для Гете, — впорядкована природа. Для Лессінга справа полягала саме не в «завершеності мистецького твору в собі самому», котру Гете вважав «одвічною, неодмінною вимогою», а (і тут він знову на боці Аристотеля) у впливі на глядача, який, так би мовити, виступає представником світу — точніше, того світового простору, що утворюється між художником чи поетом та його близьким оточенням як спільний для них світ.

Лессінг пізнавав світ у гніві й сміхові, а гнів і сміх за сутністю своєю небезсторонні. Тому він не міг, ба й не хотів судити про твір мистецтва «в собі», незалежно від його дії у світі, і тому у своїй полеміці він міг нападати або захищати відповідно до того, як обговорюване діяння оцінювалося публікою, і цілковито незалежно від того, істинним воно було чи викривленим. Не з самого тільки лицарства він казав, що «лишає у спокої тих, кого всі колошматять», — це ще й засвосна нарівні інстинкту турбота про відносну правоту навіть тих точок зору і позицій, які цілком заслужено зазнають поразки. Так, навіть у полеміці про християнство він не посідав сталої позиції, а (як він сам одного разу висловився з дивовижним саморозумінням) мимоволі починав у ньому сумніватися, «чим переконливіше одні мені його обґрунтовували», і несамохіть намагався «зберегти його в цілості у власному серці, чим нахабніше й переможніше інші його трошили». Та це не озна-

час, що, коли всі інші сперечалися про «істину» християнства, він захищав головним чином його місце в світі — то тривожачись, аби християнство знову не почало зазіхати на панування, то бентежачись, аби воно зовсім не зникло зі світу. З неймовірною далекоглядністю Лессінг зрозумів, що освічена теологія його доби «під виглядом перетворення нас на розумних християн перетворює нас на вкрай нерозумних філософів», — і це розуміння впливало не тільки з прихильності до розуму. Головною турботою Лессінга в усій цій полеміці був захист свободи, якій набагато більше загрожували ті, хто хотів «змусити до віри доказами», аніж ті, котрі вважали віру божественною благодаттю. Але, поза тим, була ще й турбота про світ, в якому, на його думку, і релігія, і філософія мають посідати своє місце — проте місця окремішні, щоб, «розділені перетинкою, кожна йшла своїм шляхом, не заважаючи іншій».

Критика, за Лессінгом, завжди стає на бік світу, розуміючи й оцінюючи кожную річ відповідно до її становища у світі на цю мить. Тому такий умонастрій ніколи не може перетворитися на певне світосприйняття, котре, будши одного разу ствердженим, залишається невразливим для будь-якого подальшого досвіду у світі, позаяк міцно прив'язане до єдиної можливої перспективи. Нам конче необхідно навчитися в Лессінга такому умонастрою — та наука ця дається складно, і причина — не в нашій недовірі до Просвітництва чи віри вісімнадцятого століття у людство. Між нами й Лессінгом постає не вісімнадцяте, а дев'ятнадцяте століття. Одержимість дев'ятнадцятого століття історією та його прихильність до ідеології, як і колись, так само настільки впливові у політичній думці нашого часу, що цілковито вільне мислення, котре не послуговується милицями ні історії, ні логічного примусу, не має в наших очах жодного авторитету. Зрозуміло, ми ще пам'ятаємо, що для мислення потрібні не лише розум і глибокодумність, а й мужність. Проте нас вражає, що, захищаючи світ, Лессінг заради нього жертвував навіть несуперечливістю, що її ми вважаємо безумов-

ною аксіомою для будь-кого з тих, хто пише або промовляє. Бо він з усією серйозністю стверджував: «Я не зобов'язаний розв'язувати всі труднощі, які створюю. Нехай мої думки будуть між собою слабко поєднані, нехай навіть на позір одна одній суперечать: аби лишень це були думки, в яких читачі знайдуть матеріал задля самостійного думання». Він прагнув не лише сам бути вільним від чужої принуки, а й нікого не примушувати — як силою, так і доказами. Тиранію тих, хто намагається панувати над мисленням за допомогою міркувань і софізмів, за допомогою примусової аргументації, він вважав більш небезпечною для свободи, ніж ортодоксію. Але передусім він ніколи не силував себе самого, і замість того, щоб за допомогою послідовної системи закарбувати свою особистість в історії, він — як він сам усвідомлював — розсіяв по світах *«luuefermenta cognitionis»*\*

Відповідно, славетне *Selbstdenken*\*\* (самостійне мислення) Лессінга — зовсім не активність замкненого у собі, цілісного, органічно зрослого індивіда, котрий, уже сформувавшись, підшукує для себе у світі найкомфортніше місце для розвитку, щоб манівцями мислення досягти гармонії зі світом. Для Лессінга мислення виникає не з індивіда і не є виразом «Я». Навпаки, людина — за Лессінгом — створена для дії, а не для міркувань, — обирає такого роду мислення, позаяк віднаходить у ньому ще один спосіб вільно рухатись у світі. З усіх конкретних свобод, що спадають на думку, коли ми чуємо слово «свобода», свобода руху — не лише історично найстародавніша, а й найелементарніша. Можливість відправитися куди завгодно — прототипічний жест свободи, і навпаки, обмеження свободи руху споконвіку слугувало передумовою поневолення. Свобода руху є неодмінною умовою також і для дії, і саме в дії люди одержують основний досвід свободи у світі. Коли у людини віднімають пуб-

\* Зародки пізнання (лат.).

\*\* Дослівно: «самомислення» (нім.).

лічний простір — створений людською взаємодією, здатний самонаповнюватися сюжетами й подіями, — вона відступає у свободу мислення. Шлях, зрозуміло, вельми за давнений. І, здається, відступ такого роду довелося здійснити й Лессінгу. Коли ми чуємо про втечу з мирського рабства у свободу думки, нам, природно, пригадується стоїчний приклад, оскільки історично саме він виявився найвпливовішим. Однак стоїцизм, якщо дотримуватися точності, являв не стільки втечу від дії до мислення, скільки втечу зі світу у власне «Я» — у сподіванні, що воно здатне зберегтись у суверенній незалежності від зовнішнього світу. До Лессінга це не має жодного стосунку. Лессінг тікав у мислення, та достеменно не у власне «Я», і якщо для нього існував потаємний зв'язок між дією і мисленням (я в цьому переконана, хоча довести цитатами не можу), то полягав він у тому, що як дія, так і мислення відбуваються у формі руху, і, таким чином, основою і того, й іншого є свобода — свобода руху.

Лессінг, вочевидь, ніколи не вірив, що дію можна замінити мисленням або що свобода думки може стати заміною для свободи, притаманної дії. Він чудово усвідомлював, що живе в «найбільш рабській» як на ті часи країні Європи, хоча йому й дозволялося «пускати в оборот скільки завгодно дурниць супроти релігії. Неможливо ж було «піднести голос за права підданих... супроти експлуатації та деспотизму», інакше кажучи, — діяти. Таємний зв'язок між його «самостійним мисленням» і дією полягав саме в тому, що він ніколи не прив'язував своє мислення до результатів. Ба більше, він відкрито відрікався від прагнення до результатів, які б доконечно розв'язали проблеми, що з ними стикалася його думка. Його мислення не було пошуком істини, оскільки будь-яка істина, постаючи результатом мисленнєвого процесу, з необхідністю припиняє рух думки. «Зародки пізнання», які Лессінг поширював у світі, мали не сповіщати висновки, а спонукати інших людей до самостійного мислення — і то з єдиною метою: зав'язати розмову між мисля-

чими людьми. Мислення Лессінга не (платонівський) безмовний діалог людини із собою, і тому воно за суттю своєю полемічне. Проте якщо навіть йому і вдалося б зав'язати розмову з іншими самостійно мислячими і тим самим позбавитися самотності, яка — особливо у нього — паралізує будь-які здібності, то й тоді він навряд чи повірив би, що аж тепер, нарешті, все налагодилося. Розладнавсь і жодним діалогом, і жодним самостійним мисленням не міг бути полаганий самий світ — тобто те, що виникає між людьми і де все, закладене в індивідах від народження, стає зримим і чутним. За двісті років, що відділяють нас від часів Лессінга, багато що у цьому сенсі перемінилося, та мало що — на краще. «Стовпи щонайвідоміших істин» (якщо зберегти його метафору), тоді розхитані, сьогодні валяються в уламках, і щоб їх розхитувати, вже не потребується ані критики, ані мудреців. Варто лише роздивитися, щоб зрозуміти, що ми стоїмо на справдешньому звалищі повалених і розтрощених «стовпів».

Певним чином це могло би бути і перевагою — для мислення, яке вільно, без милиць рухається неосвоєною місцевістю, не потребуючи стовпів та опор у вигляді критеріїв і традицій. Проте цій перевазі складно радіти у тому світі, в якому ми живемо. Бо давно вже усвідомлено, що стовпи істин слугували ще й стовпами політичного світоустрою, а світ, на відміну від людей, що мешкають і вільно рухаються в ньому, — потребує гарантованої усталеності і міцності опор, без яких він не може надати смертним людям необхідного їм хоч якоюсь мірою надійного і якоюсь мірою сталого житла. Звичайно, жива людяність людини занепадає тією мірою, якою вона відмовляється від мислення, довіряється відомим, ба навіть невідомим істинам, і розтринькує їх, ніби монети, котрими розраховується за будь-який досвід. Та зі світом справа виглядає з точністю до навпаки. Світ стає нелюдським, не пристосованим для людських потреб — які є потребами смертних, — коли він увєргнутий у рух, у котрому вже не лишається

нічого тривкого. Тому починаючи з грандіозної невдачі Французької революції люди регулярно намагалися відновити старі стовпи — щоб раз по раз спостерігати, як вони спершу розхитуються, а потім знову рушаються. На місці «найвідоміших істин» постають найжахливіші омани, та помилковість нових учень не слугує старим істинам ані доказом, ані опорою. У політичній царині реставрація ніколи не може стати підмурком для нового заснування, залишаючись у кращому разі вимушеним заходом, неминучим, якщо акт заснування — чис ім'я революція — зазнав невдачі. Але так само неминуче, що в такій ситуації — тим більше, якщо вона затяглася на тривалий час, — постійно зростає недовіра людей до світу і всіх аспектів публічності. Бо крихкість цих опор публічного ладу, які постійно реставруються, з кожним новим крахом, природно, стає все наочнішою, і в кінцевому рахунку публічний лад виявляється заснованим на апріорній спільній довірі до тих самих «найвідоміших істин», в які навряд чи хоч хтось іще вірить у глибині душі.

## II

Історії відомо чимало епох, коли простір публічності затьмарюється і світ стає таким непевним, що люди хочуть від політики лише єдиного — аби вона принаймні поважала їхні життєві інтереси й особисту свободу. Епохи ці з повним правом можна назвати «темними часами» (Брехт). Ті, хто за таких часів жив і був ними сформований, мабуть, завжди були схильні зневажати світ і публічний простір і, наскільки можливо, їх ігнорувати — або навіть через них перестрибувати й опинятися поза ними, начебто світ — усього лише фасад, за яким ховаються самі люди, — щоб віднайти взає-

морозуміння з людьми, не звертаючи уваги на світ, котрий пролягає між ними. У такі часи — за сприятливих умов — розвивається особливий різновид людяності. Аби гідно оцінити її можливості, слід згадати «Натана Мудрого», справжня тема якого: «Достатньо бути людиною», — пронизує п'єсу. Цій темі відповідає заклик: «Будь моїм другом!» — що проходить лейтмотивом крізь усю п'єсу. Можна було би принагідно згадати і про «Чарівну флейту», котра рівним чином має темою людяність, більш глибоку, ніж нам зазвичай уявляється, позаяк ми враховуємо тільки ужиткові теорії вісімнадцятого століття про фундаментальну людську природу, що нібито закладена у підмурівок багатоманітності націй, народів, племен і релігій, на які поділяється рід людський. Якби така людська природа існувала, вона була би природним феноменом, і називати відповідну їй поведінку «людською» означало би припускати, що людська й природна поведінка є одним і тим самим. У вісімнадцятому столітті найбільшим та історично найвпливовішим адвокатом такого роду людяності був Руссо, для якого спільна для всіх людей людська природа проявлялася не в розумі, а у співчутті, у вродженій неприйнятності, як він писав, вигляду стражденного ближнього. Прикметно, що Лессінг також стверджував, що найкраща людина — це саме співчутлива людина. Та Лессінга бентежив егалітарний характер співчуття — та обставина, що ми, як він вказував, відчуваємо «щось на зразок співчуття» і до злочинця. Руссо це не бентежило. Як і Французька революція, що спиралася на його ідеї, він вбачав прояв людяності *yfraternite*, у братерстві. Лессінг же центральним феноменом, у якому єдино й доводиться достеменно людяність, вважав дружбу — вибірккову тією ж мірою, якою співчуття егалітарне.

Перш ніж звернутися до Лессінгової ідеї дружби та її політичного значення, зупинимося ненадовго на братерстві, як його розуміло вісімнадцяте століття. Це братерство чудово знав і Лессінг; він казав про «філантропічні почуття», про



братерську прихильність до людей, котра впливає з ненависті до світу, в якому до людей ставляться, «як нелюди». Однак для нашої мети важливо, що саме в такому братерстві людяність найчастіше оприявнюється за «темних часів». Цей різновид людяності стає практично неминучим, коли темнота часів настільки згущується для деяких груп людей, що віддалення від світу вже не залежить від них самих, вже не є предметом їхнього вибору чи бачення. В історії людяність у формі братерства незмінно виявляється серед гнаних народів і поневолених груп; і, вірогідно, цілком природно в Європі вісімнадцятого століття віднайти її саме в євреїв, що тоді вперше увійшли до літератури. Така людяність — великий привілей народів-парій; ця перевага перед іншими людьми паріям нашого світу приступна завжди і за будь-яких умов. Привілей цей куплений за високу ціну; він часто-густо супроводжується настільки радикальною втратою світу, настільки страшною атрофією всіх органів реагування на нього — починаючи зі здорового глузду, за посередництва якого ми орієнтуємося в спільному для нас та інших світі, і закінчуючи відчуттям прекрасного, або смаком, за посередництва якого ми світ любимо, — що у крайніх випадках, коли перебування у становищі відторгнених і гнаних тривало століттями, можна говорити про справжній безмір. А безмір, на жаль, — це завжди форма варварства.

З цією людяністю, що розвилася нібито органічно, справа стоїть так, ніби під тягарем гонінь гнані стиснуті настільки щільно, що проміжний простір, який ми називаємо «світом» (і який, цілком зрозуміло, існував між ними до гонінь, підтримуючи між індивідами певну дистанцію), просто зник. При цьому виникає теплота людських взаємин, що вражає тих, хто мав нагоду спілкуватися з такими групами, майже нарівні фізичного феномену. Зрозуміло, я не збираюся спростовувати велич цієї теплоти. У своєму повному розвитку вона іноді виховує добрих і просто гарних людей, якими зазвичай люди навряд чи спроможні стати. Часто вона вияв-

Про людяність за темних часів: думки про Лессінга

ляється також джерелом вітальності — радощів просто від того, що ти ЖИВИЙ, немов якби життя набувало своїх прав лише серед тих, хто — в категоріях світу — принижений і («бражений. Проте при цьому не слід забувати, що привабляють висті і насиченість атмосфери, яка тут виникає, викликані ще й тією обставиною, що паріям цього світу наданий великий привілей — із них знято тягар турбот про світ.

Братерству, доданому Французькою революцією до свободи й рівності, які завжди характеризували політичну царину людини, — цьому братерству завжди знаходилося природне місце серед пригночених і гнаних, експлуатованих і принижених, що їх вісімнадцяте століття називало нещасними — *les malheureux*, а дев'ятнадцяте — горопашними, *les misérables*. Співчуття, що і для Лессінга, і для Руссо (хоча й у дуже різних контекстах) відіграло настільки важливу роль у відкритті і ствердженні спільної для всіх людей людської природи, центральним мотивом революціонера вперше стає у Робесп'єра. І звідтоді воно залишалось невід'ємним і важливим елементом історії європейських революцій. При цьому співчуття — безумовно, природно-тварний афект, що мимоволі охоплює будь-яку нормальну людину за споглядання чужого страждання, хай би хоч яким чужим стражденний був нам, і тому воно, вірогідно, видавалось ідеальною основою для почуття, котре, поширившись на все людство, створило би суспільство, в якому всі люди дійсно стали би братами. За допомогою співчуття революційно налаштована гуманність вісімнадцятого століття намагалася досягти солідарності з будь-яким нещастям і горем — і тим самим проникнути до первісної сфери братерства. Та незабаром стало зрозумілим, що цей різновид людяності, найчистіша форма якого — привілей гнаних, не підлягає передачі, і його нелегко засвоїти тим, хто до парій не належить. Тут замало і співчуття, ба навіть реальної співучасті у стражданнях. Ми не в змозі зараз обговорювати ту шкоду, якої від співчуття зазнали сучасні революції, намагаючись покращити долю

нешасних замість установити справедливість для всіх. Але, аби поглянути на себе й на сучасний спосіб почування дещо збоку, слід згадати, що думав про співчуття і братерську людяність стародавній світ, багато більше за нас досвідчений у всіх політичних питаннях.

Новочасна доба й античність згодні в одному пункті: для обох співчуття є чимось цілковито реальним, чого людині не дано позбутися, так само як, наприклад, і страху. Тим більш вражає, що точка зору античності різко суперечить тій повазі, якою співчуття оточили Новітні часи. Ясно усвідомлюючи афективну природу співчуття, котре охоплює нас, подібно до страху, стародавні вважали, що найспівчутливіша людина заслуговує звання найкращої не більше, ніж найлякливіша. У всякому разі, обидві емоції, будучи винятково пасивними, дію унеможливають. Тому Аристотель і об'єднував страх і співчуття. Однак було би більш ніж помилковим зводити співчуття лише до страху (так, ніби чужі страждання викликали в нас страх за себе) або страх до співчуття (так, ніби, відчуваючи страх, ми відчували співчуття до самих себе). Ми ще більше здивуємося, коли дізнаємося (з «Тускуланських бесід» Цицерона, III, 21), що на один щабель стоїки ставили співчуття й заздрість: «бо людина, що страждає від чужого нещастя, страждає і від чужого благополуччя». Сам Цицерон підходить значно ближче до суті справи, коли запитує (там само, IV, 56): «Чому краще страждати, ніж допомагати, якщо ти можеш допомогти? Хіба без співчуття ми не можемо бути щедрими?» Інакше кажучи, невже люди настільки захланні, що не можуть чинити людськи, якщо їхнє спонукає і, так би мовити, не примушує власний біль від споглядання чужих страждань?

Оцінюючи ці афекти, не можна не поставити питання про безкорисливість, або, точніше, про відкритість іншим, яка, по суті, є передумовою «людяності» у всіх значеннях цього слова. І саме в аспекті відкритості співучасть у чужій радості, вочевидь, абсолютно переважає співучасть у страданні.

### *Про людяність за темних часів: думки про Lessing*

Говірка радість, а не горе, і справдешній людський діалог відрізняється від простого базікання, ба навіть обговорення, тим, що він наскрізь просотаний вітхою від іншої людини і від того, що вона каже. Можна сказати, що така розмова налаштована на радісний лад. Перешкоджає цій радості заздрість — найгірша вада в царині людяності; та, власне, протилежністю співчуттю є не заздрість, а жорстокість, що є афектом не меншою мірою, ніж співчуття, будучи водночас викривленням, — задоволення, одержане від того, від чого слід би відчувати біль. Вирішальний фактор: задоволення й біль, як і все інстинктивне, мовчазні, і хоча вони можуть бути озвучені, жодного стосунку до мови, тим більше до діалогу, не мають.

Усе це — лише інший спосіб висловити, що людяність братерства навряд чи притаманна тим, хто сам не належить до принижених і ображених і здатен бути причетним до цієї людяності тільки за посередництва співчуття. Право на теплоту, що ним обдаровані гнані народи, не можна поширити на тих, на кого інше становище у світі покладає відповідальність за світ, не дозволяючи їм брати участь у веселій безтурботності парій. Справедливо, однак, і те, що за «темних часів» теплота, що замінює паріям світло, стає дуже привабливою для всіх, кому так соромно за світ, яким він є, що їм хочеться сховатися в невидимість. А в невидимості, в тій темноті, де людина, сховавшись сама, може вже не споглядати видимий світ, лише теплота і братерство тісно притулених один до одного людей можуть відшкодувати ту жахливу ірреальність, якої людські стосунки набувають кожного разу, коли розвиваються в абсолютному відокремленні від світу, не співвіднесені зі спільним для всіх людей світом. У такому стані відокремленості та ірреальності немає нічого природнішого за висновок, начебто спільне для всіх людей — це не світ, а «людська природа» того чи того гатунку. Якого саме гатунку — це вже залежить від інтерпретатора; при цьому немає різниці, чи ставиться на перший план ро-

зум як загальний набуток, чи якесь спільне для всіх почуття, наприклад, здатність співчувати. Раціоналізм і сентименталізм вісімнадцятого століття — лише два боки однієї медалі; і той, і той однаково могли призвести до сплеску ентузіазму, за якого індивід відчуває узи братерства з усіма людьми. В будь-якому разі ця раціональність і ця сентиментальність слугували лише психологічним, розташованим у царині невидимості, відшкодуванням за втрату спільного видимого світу.

Отже, ця «людська природа» та її супровід — відчуття братерства — проявляються тільки у темряві і, як наслідок, не можуть бути розпізнані при світлі. Ба більше, будши освітлені, вони, подібно до привидів, розсіюються без сліду. Людяність принижених і ображених ніколи ще не переживала часу визволення навіть на хвилину. Це не означає, що нею взагалі можна знехтувати — адже вона дійсно робить приниження й образи стерпними; та це не означає, що в політичних категоріях вона цілковито несуттєва.

### III

Ці й схожі питання про правильне позиціонування за «темних часів», зрозуміло, найкраще відомі тому поколінню й тій категорії людей, до яких належу я. Якщо злагода зі світом, необхідний елемент для прийняття вшанування, за наших часів і в умовах нашого світу ні для кого не був самоочевидним, то вже для нас — тим більше. За правом народження пошанування нам точно не належало, і не було б нічого дивного, якби ми виявилися не здатними на ту відкритість світові і невимушеність, які потрібні, щоб із простою вдячністю прийняти те, що світ дає від чистого серця. Навіть ті з

### Про людяність за темних часів: думки про Лесінга

нас, хто наважувався увійти зі своїми промовами й текстами до публічної сфери, чинили так не через якусь первісну пристрасть до публічності й навряд чи очікували або сподівались одержати печатку публічного схвалення. Набагато природніше для них було навіть і в публічній царині триматися по-людськи, що, насправді, неможливо; вусякомуразі, навіть публічно вони зазвичай зверталися лише до своїх друзів або тих незнайомих розпорошених читачів і слухачів, з якими кожен, хто говорить або пише, мимоволі відчуває неусвідомлений братерський зв'язок. Боюся, що у своїх зусиллях вони відчували дуже слабку відповідальність перед світом; радше їхніми зусиллями керувало сподівання зберегти хоч якийсь мінімум людяності у світі, що став нелюдським, і в той же час, наскільки можливо, протистояти жахливій ірреальності, що поглинула чисту людяність, тобто позасвіттю — в кожного на свій копил, а дехто ще й намагався, наскільки це було в їхніх силах, усе-таки зрозуміти навіть антилюдяність і примиритися навіть зі страхіттям.

Так настійно підкреслюючи свою приналежність до групи євреїв, у відносно ранньому віці вигнаних із Німеччини, я хочу випередити непорозуміння, що надто легко виникають, коли говориш про людяність. У цьому контексті я не можу промовчати про те, що впродовж багатьох років єдиною гідною відповіддю на питання: «Хто ти?» — я вважала відповідь: «Єврейка». Лише така відповідь враховувала реальність гонінь. А позицію, коли на наказ: «Підійди ближче, єврей!» — відповідають (за суттю, а не дослівно), як Натан: «Я людина», — таку позицію я вважала би гротескним і небезпечним ухиленням від реальності.

Дозвольте мені коротко пояснити й інше можливе непорозуміння. Промовляючи слово «єврей», я не маю на увазі якийсь особливий людський тип, як, коли би, приміром, єврейська доля була представницькою або вірцевою для людства. (Без ідеологічних викривлень таку тезу можна було б хай скільки-небудь переконливо захищати тільки в ос-

танній період нацистського режиму, коли дійсно «євреї» й «антисемітизм» експлуатувалися лише для того, щоб розв'язати й утримувати на силі нацистську програму знищення, що складала левову частку тієї форми тоталітарного режиму. Хоча нацистський рух від початку мав тоталітарну тенденцію, у свої ранні роки режим Третього рейху тоталітарним не був. «Ранніми роками» я називаю перший період, що тривав з 1933-го до 1938-го). Відповідаючи «єврейка», я мала на увазі навіть не якусь історично навантажену чи зазначену реальність. Я просто визнавала політичну ситуацію, внаслідок якої моя приналежність до цієї групи переважувала всі інші способи особистої ідентифікації або, точніше, вирішувала їх у сенсі анонімності, безіменності. Сьогодні така позиція видалась би позою. Тобто сьогодні легко було би твердити, що ті, хто реагував таким чином, не дуже далеко просунулися в школі людяності, втрапили в розставлену Гітлером пастку і, відповідно, по-своєму підпорядкувалися духові гітлеризму. На жаль, тут домінував дуже простий, однак саме в епоху облуд і гонінь важко засвоєваний принцип: спротив можливий лише в тій якості, в якій ти є об'єктом нападу. Ті, хто відкидає подібну ідентифікацію з боку ворожого світу, можуть відчуті захоплюючу перевагу над цим світом; проте така перевага дійсно буде вже не від світу цього, буде перевагою більш або менш добре укріпленого повітряного замку.

Коли я так прямо розкриваю персональну підставу моїх міркувань, то тим, хто знає про долю євреїв тільки з чужих слів, може здатися, що я пригадую напучування якоїсь школи — школи, котру вони не відвідували й уроки якої їх не обходять. Однак у той самий період у Німеччині існував феномен, відомий як «внутрішня еміграція», і ті, кому знайомий цей досвід, безперечно, впізнають деякі питання й конфлікти, споріднені з тими проблемами, що про них вела мову, не тільки у формально-структурному сенсі. Як впливає з самого терміна, «внутрішня еміграція» була свос-

рідним двоїстим феноменом. З одного боку, малося на увазі, що деякі люди в Німеччині живуть так, наче вже не належать цій країні, начебто вони емігранти; з іншого боку, йшлося про те, що в реальності вони не емігрували, лише віддалилися у внутрішню сферу, в невидимість мислення й почувань. Було би помилковим гадати, що така форма еміграції, втеча від світу у внутрішню сферу, існувала тільки в Німеччині — і так само помилковою була би думка, що ця еміграція закінчилася з кінцем Третього рейху. Але за тих — найтемніших — часів і в Німеччині, і за її межами особливо сильною була спокуса перед лицем реальності, що видавалася нестерпною, віддалитися від світу та його публічного простору у внутрішнє життя, або ж просто ігнорувати цей світ заради світу уявного, «яким він має бути» чи яким він ніколи й не був.

Останнім часом у Німеччині багато сперечаються про надто широко, на жаль, поширену тенденцію поводитися так, ніби періоду з 1933 по 1945 роки взагалі не існувало; нібито цю частину німецької та європейської, а відповідно, й всесвітньої історії можна спокійно викреслити з підручників; нібито справа лише за тим, щоб забути «негативні» аспекти минулого і підмінити жахливе сентиментальністю. (Всесвітній успіх «Щоденника Анни Франк» яскраво засвідчив, що межами Німеччини ця тенденція не вичерпується). Склалася гротескна ситуація, коли від німецької молоді приховують факти, відомі першому-ліпшому школяреві, що живе по інший бік кордону. За всім цим, зрозуміло, приховується щира розгубленість. І ось ця нездатність прямо подивитися на факти минулого, цілком вірогідно, — безпосередній спадок внутрішньої еміграції так само, як, без сумніву, більшою мірою і більш безпосередньо наслідок гітлерівського режиму — тобто є наслідком організованої провини, в яку нацисти втягнули всіх мешканців німецьких земель — як внутрішніх емігрантів, так і переконаних членів партії й хистких попутників. Саме цю організовану провину союз-



ники, не вагаючись, включили до своєї згубної тези про колективну провину. У цьому причина тієї глибокої ніяковості німців за будь-якого обговорення питань минулого, що кидається в очі кожному іноземцеві. Наскільки важко відшукати тут прийнятну позицію, найяскравіше виразилося в тому кліше, що минуле все ще «не подолане», й у впевненості, притаманній саме добропорядним людям, що першочергове завдання — «подолання минулого». Мабуть, подолати не можна взагалі жодне минуле, а вже минуле гітлерівської Німеччини — й поготів. Найбільше, на що тут можна розраховувати, — це достеменно знати, чим минуле було, і терпіти це знання, а потому чекати, що з цього знання і терпіння проросте.

Ймовірно, я можу це пояснити на менш болючому прикладі. Після Першої світової війни ми пережили «подолання минулого» у справжній повені описів війни, найрізноманітнішого роду та якості; зрозуміло, це відбувалося не лише в Німеччині, а й у всіх країнах-учасницях. Тим не менш, знадобилося майже тридцять років, аби з'явився мистецький твір, який так прозоро висвітив внутрішню правду подій, що стало можливо ствердити: так, саме так усе й було. А в цьому романі — у «Притчі» Вільяма Фолкнера — зовсім небагато про що написано, ще менше пояснено і зовсім нічого не «подолано»; його фінал — сльози, якими плаче й читач, а крім цього лишається тільки «трагічний ефект» або «трагічне задоволення» — потрясіння, що дозволяє людині примиритися з тим, що така річ, як ця війна, взагалі могла відбутися. Я свідомо згадала трагедію, позаяк вона краще за інші жанри зображує процес пізнання. Трагічний герой стає знаючим, знову переживаючи здійснене ним тепер уже у формі терпіння, страждання, і в цьому «патосі», у перетерплюванні вчиненого, взаємозв'язок учинків уперше перетворюється на подію, значущу цілісність. Трагедія зображує злам від дії до страждання — в цьому й полягає трагічна перипетія. Ба навіть нетрагічні сюжети стають справжніми подіями, лише

*Про людяність за темних часів: думки про Лессінга*

коли вони у формі страждання знову пережиті оберненою в минуле пам'яттю, що здатна дізнатися й усвідомити. Така пам'ять може заговорити, лише коли обурення і праведний гнів, що спонукають нас до дії, замовкнуть — а на це потрібен час. Подолати минуле так само неможливо, як скасувати його. Та можна з ним примиритися. Форма, в якій це відбувається, — поминальний плач, який виникає з усякого спогаду. Як сказав Гете:

Der Schmerz wird neu, es wiedernolt di Klage  
Des Eebens labirintisch irren Eauf.

(Коли воскресне біль, повторить плач  
Життя, що заблукало в лабіринті).

Трагічне потрясіння від повторення-плачу заторкує один із ключових елементів будь-якої дії, воно встановлює його сенс і те стале значення, яке й увіходить в історію. На відміну від інших властивих дії елементів — передусім, на відміну від напередвизначених цілей, спонукальних мотивів і керівних принципів, які всі оприявнюються за перебігу самої дії, — сенс здійсненого вчинку розкривається лише тоді, коли сама дія завершена і стала придатною для історичної оповіді. Тією мірою, якою «подолання» минулого взагалі можливе, воно міститься в оповіді про те, що трапилося; проте й така оповідь, що формує історію, не розв'язує проблем і не розраджує страждань; вона нічого не долає доконечно. Радше, поки сенс подій живий — а сенс цей спроможний зберігатися протягом надто тривалого часу, — «подолання минулого» може набути форми оповіді, що повторюється вічно. Перед поетом (у найширшому значенні цього слова) і перед істориком (у найконкретнішому значенні слова) постає задача — запустити процес оповіді і втягнути в цей процес нас. А ми, здебільшого не поети й не історики, добре знайомі з природою цього процесу з нашого власного життєвого досвіду: адже й нам треба згадувати важливі події нашого власного життя, переказуючи їх собі та іншим. Так ми постійно

торуємо шлях для «поезії» в широкому сенсі — як людської спроможності; ми постійно очікуємо, що вона прорветься в якійсь людині. Коли це трапляється, переказ пригадуваних подій на певний час припиняється і тимчасово завершена оповідь як іще одна річ, світова річ поміж інших світових речей, додається до світового набутку. Уречевлена поетом чи істориком, історична оповідь набуває міцності і сталості. Так оповідь одержує місце у світі, де вона переживе оповідачів. Там вона й може жити — ще однією історією з-поміж багатьох. У цих історій немає вповні відокремленого від них сенсу — і це теж нам добре знайоме з нашого непоетичного досвіду. Жодна філософія, жоден аналіз, жоден афоризм, хай хоч який глибокий, не йдуть у порівняння за інтенсивністю й смисловим багатством із добре викладеною історією.

Я відхилилася від теми лише позірно. Питання руба: скільки реальності має зберегтись у світі, котрий став нелюдським, аби людяність не звелася до порожньої фрази чи привида? Інакше кажучи: до якої міри ми лишаємося боржниками світу, навіть будучи з нього вигнаними або покидаючи його з власної волі? Оскільки я, зрозуміло, не стверджую, що «внутрішня еміграція», втеча зі світу в прихованість, із публічного життя — в анонімність (якщо це дійсно було втечею, а не просто приводом для того, щоб робити те саме, що й інші, але з внутрішніми засторогами, які б рятували твою совість) не були виправданою — а в багатьох випадках єдиною можливою — позицією. За темних часів утеча зі світу завжди виправдана остільки, оскільки ми не заплющуємо очей на реальність, а постійно маємо її на увазі як те, від чого ми втікаємо. Коли люди обирають цей шлях, приватне життя теж здатне зберегти зовсім не незначну дійсність, хоча й залишається безсилим. Важливо тільки усвідомлювати, що реальність цієї дійсності полягає не в її внутрішньоособистіснім характері й виникає не з приватності як такої, а завдяки зв'язку з тим самим світом, від якого ми відсторонилися. Треба усвідомлювати, що ми постійно тікаємо і що вте-

ча є тією дійсністю, в якій нам сповіщає про себе світ. Саме тому справжньої сили ескапізм набуває в гоніннях, і особиста сила втікачів зростає зі зростанням гонінь і небезпек.

У той же час не можна не помітити обмеженості політичного значення такого існування, навіть коли воно підтримується в чистоті. Його обмеженість зумовлена тим, що сила і влада — не одне й те саме, що влада проявляється лише там, де люди діють спільно, а не там, де вони стають сильнішими як індивіди. Жодна сила не буває настільки великою, щоб замінити собою владу; коли б сила не стикалася з владою, перша завжди капітулює. Ба навіть сила втікати й у втечі чинити опір — що саме й полягає у царині ще можливого для окремої людини в її людяності — не може виникнути тоді, коли людина перестрибує чи забуває реальність, — чи вважаємо ми себе досить гідними і шляхетними, щоб узагалі вступати у двобій з таким світом, або ж не маємо сил зносити абсолютну «негативність» панівних умов у сьогочасному світі. Як спокусливо було, наприклад, просто ігнорувати нестерпно недалуге просторікування нацистів. Та хоч би як хотілося піддатися такій спокусі й затишно сховатися у внутрішнє життя, результатом завжди буде втрата — разом із дійсністю — й самої людяності.

Так, у разі дружби між німцем і євреєм в умовах Третього рейху чи не було б ознакою людяності, якби друзі сказали: хіба ми обидва не люди? Це було би просто ухиленням від реальності і від спільного для них обох тогочасного світу, а зовсім не опором світові, який він є. Закон, що забороняв будь-яке спілкування між євреями й німцями, люди, котрі заперечували реальність такої різниці, могли обходити, але не ігнорувати. Згідно з людяністю, що не втратила твердого ґрунту реальності, з людяністю посеред реальності гонінь, вони мали б сказати один одному: так, німець і єврей — друзі. Та зоразу, коли така дружба зберігалася за тих часів (зрозуміло, за наших днів усе інакше) і підтримувалася в чистоті, тобто без фальшованого комплексу провини з одного боку і

аналогічного комплексу переваги або неповноцінності — з іншого, дійсно утворювалася частинка людяності у світі, що став нелюдським.

#### IV

Приклад дружби, який я навела, оскільки з деяких причин вона, видається мені, має особливе значення у питанні людяності, знову повертає нас до Лессінга. Як відомо, древні вважали, що друзі — необхідна частка людського життя, ба більше — що без друзів взагалі не варто жити. При цьому міркування про те, що допомога друзів потрібна нам у нещасті, не відіграло жодної ролі; навпаки, вони вважали, що щастя не можливе, якщо його не поділяє друг. Безперечно, є правда у прислів'ї, що справжні друзі пізнаються у біді; та справжніми друзями і без перевірки бідую ми зазвичай вважаємо тих, кому не боїмося зізнатися у нашому щасті і на чие співчуття розраховуємо.

Ми звикли вважати дружбу феноменом суто особистої близькості, коли друзі розкривають один одному душу, вільні від світу та його зазіхань. Не Лессінг, а Руссо — найліпший захисник цієї точки зору, яка так добре узгоджується з феноменальною позицією сучасного індивіда: відчужений від світу, він може по-справжньому розкритися лише в приватній та особистій близькості зустрічі віч-на-віч. Тому нам так важко зрозуміти політичну значущість дружби. Коли, наприклад, ми читаємо в Аристотеля, що «філія», дружба між громадянами, - одна з основних умов для благополуччя полісу, то нам здається, що він має на увазі просто відсутність партійного розбрату й громадянської війни. Та для греків сутність дружби полягала у бесіді. Вони вважа-

ли, що тільки постійне спілкування поєднує громадян у поліс. У співбесіді проявляється політична значущість дружби і притаманної їй людяності. Така бесіда (на відміну від інтимної розмови, за якої індивідуальні душі говорять про себе), хай і просотана задоволенням від присутності друга, належить до спільного світу, котрий лишається «нелюдським» у найбуквальнішому сенсі слова, якщо люди його постійно не обговорюють. Адже людським світ є не тому, що створений людьми, і стає людським не тому, що в ньому лунає людський голос, — а лише тоді, коли стає предметом розмови. Хай хоч би як сильно нас заторкували речі світу, хоч би як глибоко вони нас збуджували і спонукали, людськими вони стають для нас лише тоді, коли ми можемо обговорити їх із рівними. Усе, що не може стати предметом обговорення — хай воно буде піднесеним або жахливим чи огидним, навіть і втілюючись у людський голос, за посередництва якого пролунає в світі, — людським у точному значенні ще не є. Усе, що відбувається у світі і в нас самих, ми олюднюємо, лише говорячи про це, а в процесі такого говоріння ми саме і вчимося бути людяними.

Ту людяність, яка реалізується у дружній бесіді, греки називали «філантропією», «любов'ю до людей», оскільки вона виявляється в готовності розділити світ з іншими людьми, її протилежність, мізантропія, або ненависть до людей, полягає в тому, що мізантроп не знаходить нікого, з ким би йому хотілося розділити світ, що він нікого не вважає гідним разом із собою порадити світові, природі й космосу. Ставши римською *humanitas*\*, грецька філантропія зазнала деяких змін. Найважливіша з них відповідає тому політичному факту, що в Римі могли одержати громадянство люди найрізноманітнішого походження і, таким чином, втрутитися в розмову освічених римлян про світ і життя. Саме це політичне тло відрізняє римську *humanitas* від того, що називають гу-

\* Людяність (лат.).

манністю люди Нового часу, маючи на увазі зазвичай усього тільки феномен освіти й виховання.

Що гуманність має бути тверезою й холодною, а не сентиментальною; що людяність виявляється не в братерстві, а в дружбі; що дружба не інтимно особистісна, а висуває політичні вимоги і лишається зв'язком зі світом — усе це здається нам настільки специфічним для античності, що ми дивуємося, зустрівши доволі схожі риси в «Натані Мудрому» — п'єсі хоча й новочасній, але яку з певним правом можна назвати класичною драмою дружби. Нас зачудовує в цій п'єсі фраза «Ми мусимо, мусимо бути друзями», з якою Натан звертається до Храмовника — та й, по суті, до всіх, кого зустрічає; адже ця дружба, вочевидь, настільки важливіша для Лессінга за любовну пристрасть, що він може різко обірвати любовну історію (коханці — Храмовник і прийомна дочка Натана, Реха, виявляються братом і сестрою) і перетворити її на стосунки, за яких дружба обов'язкова, а любов неможлива. Драматична напруга п'єси тримається винятково на конфлікті між дружбою й людяністю, з одного боку, й істиною — з іншого. Ця обставина, мабуть, ще більше здивує сучасну людину, але ж вона знов-таки дивним чином близька до принципів і конфліктів, відомих нам з античності. Мудрість Натана, в кінцевому рахунку, полягає винятково в його готовності пожертвувати істиною заради дружби.

Щодо істини Лессінг, як відомо, мав у край неортодоксальні погляди. Він відмовлявся прийняти навіть істини, що походили згори, і ніколи не вважав себе підпорядкованим істині, чи походить вона від інших, а чи з його власного міркування. Якби він зіткнувся з платонівською альтернативою *cioxa* й *aletheia*, точки зору й істини, то можна було би не сумніватися в його виборі. Він радів тому, що — скористаємося його притчею — справжнє кільце, якщо колись і існувало, то загубилося; радів можливості безкінечних позицій, з яких люди спроможні обговорювати цей світ. Якби справжнє кільце існувало, це поклато би край розмові, а,

відповідно, дружбі, а відповідно — людяності. З цієї ж причини йому подобалося, що він належить до племені «обмежених богів», як він інколи називав людей; і він вважав, що людському суспільству настільки ж мало шкоди від тих, «хто здебільшого намагається напустити туману, ніж його розсіяти», наскільки «багато шкоди від тих, хто хоче надягти на будь-яке людське мислення ярмо свого власного». Це не надто співвідноситься з терпимістю у звичному розумінні (сам Лессінг навряд чи відзначався терпимістю), та дуже тісно пов'язане з талантом дружби, з відкритістю світові й, нарешті, зі справжнім людинолюбством.

Тема «обмежених богів», обмеженості людського розуму, якому спекулятивний «глузд» вказує кордони і тим самим їх долає, незабаром стала важливим аспектом критик Канта. Та хоч би скільки спільного було між позиціями Канта й Лессінга — а спільного дійсно дуже багато, — цих мислителів розділяє вирішальна несхожість. Кант розумів, що для людини не може бути абсолютної істини, в крайньому разі — в теоретичному сенсі. Він теж, безумовно, був би готовий пожертвувати істиною заради уможливлення людської свободи; адже якби ми володіли істиною, ми не могли би бути вільними. Але він навряд чи погодився би з Лессінгом, що істиною, якби вона існувала, можна було би, не замислюючись, пожертвувати заради людяності, заради можливості дружби і спілкування між людьми. Кант стверджував, що абсолют існує, обов'язковість категоричного імператива, який стоїть над людьми, у всіх людських ситуаціях має вирішальне значення і не може бути порушена навіть заради людяності в будь-якому сенсі цього слова. Критики кантівської етики часто відкидали цю тезу як цілковито нелюдяну й безжальну. Хоч би чого були варті їхні докази, нелюдяність моральної філософії Канта заперечити неможливо. І причина цієї нелюдяності не в тому, що вимога категоричного імператива нібито перевершує можливості надто слабкої людської природи, а достеменно й винятково в



тому, що категоричний імператив постулюється як абсолют, а його абсолютність ставить міжлюдську сферу — що за своєю природою складається з відносин і відносного, — на основу, яка її фундаментальній відносності суперечить. Нелюдяність, пов'язана з поняттям єдиної істини, виявляється в творчості Канта з особливою яскравістю саме тому, що він хотів заснувати істину на практичному розумі, і начебто так неблаганно вказавши людському пізнанню на його обмеженість, не міг змиритися з думкою, що і в дії людина не може уподібнитися Богові.

Лессінга, однак, надихало саме те, що завжди — чи принаймні починаючи з Парменіда і Платона — засмучувало філософів: що істина, як тільки вона висловлена, тут-таки перетворюється на ще одну гадку поміж безлічі інших, оспорюється, переінакшується, зводиться до однієї з тем розмови серед інших. Велич Лессінга — не лише в розумінні, що всередині людського світу не може бути єдиної істини, а й у його радості від того, що вона не існує і що, як наслідок, безкінечна розмова між людьми не перерветься, допоки взагалі існують люди. Єдино абсолютна істина, якби вона взагалі могла існувати, означала би катастрофу для тієї боротьби опіній, в якій цей прабатько і вчитель будь-якої німецькомовної полеміки почувався, як риба у воді, і завжди посідав гранично ясну і визначену позицію. І ця катастрофа означала би кінець людяності.

Нам сьогодні важко ототожнитися з хоча й драматичним, проте нетрагічним конфліктом «Натана Мудрого», як його замислив Лессінг. Річ почасти в тому, що терпимість щодо істини стала для нас самоочевидною, хоча й виходячи з інших підстав, які не мають нічого спільного з підставами Лессінга. За наших днів іще трапляється, що хтось ставить питання удусі притчі Лессінга про три кільця — як, наприклад, у чудовому вислові Кафки: «Важко говорити істину, бо хоча є лише одна істина, проте вона жива і тому має жваво-мінливе лице»\*. Однак тут уже не йдеться про політичний

сенс антиномії Лессінга — тобто про можливий антагонізм між істиною й людяністю. До того ж, за наших днів рідко зустрінеш людину, котра б вірила, що володіє істиною, — натомість із тими, хто впевнений у своїй правоті, стикаєшся постійно. Різниця очевидна: в епоху Лессінга питання про істину залишалося питанням релігії та філософії, тоді як наша проблема правоти виникає в рамках науки й завжди розв'язується орієнтованим на науку мисленням. При цьому зараз я не хочу торкатися питання, що отримали ми від цієї переміни у способі мислення — користь чи шкоду. Простий факт полягає в тому, що навіть люди, цілковито неспроможні судити про спеціально наукові аспекти доказів, так само зачаровані науковою правотою, як люди вісімнадцятого століття були зачаровані питанням про істину. І знаменно, що сучасних людей не позбавляє цієї зачарованості позиція самих учених, які — тією мірою, котрою вони чинять дійсно науково, — чудово усвідомлюють, що їхні «істини» не бувають доконечними, а постійно піддаються радикальному переглядові у живих дослідженнях.

Незважаючи на різницю між упевненістю, що ти володієш істиною, і гадкою, що маєш рацію, у цих точок зору є одна спільна риса: в разі виникнення конфлікту ті, хто обстоює ту або іншу, зазвичай не готові пожертвувати своїми поглядами заради людяності чи дружби. Ба більше: вони вірять, що така жертва означала би порушення більш високого обов'язку, обов'язку «об'єктивності»; тому, навіть приносячи інколи таку жертву, не відчують, що чинять по совісті, ба й соромляться своєї людяності, а часто й відчують за собою справжню провину. У категоріях часу, за якого ми живемо, і в категоріях безлічі точок зору, що претендують на правоту й опановують наше мислення, можна перевести конфлікт Лессінга — без шкоди для його суті — у конфлікт, ближчий нашому досвіду, показавши його застосовність до

дванадцяти років та панівної ідеології Третього рейху. Відсторонимося на мить від того, що нацистську расову доктрину в принципі не можна довести, оскільки вона суперечить «природі» людини. (До речі, варто зазначити, що самі ці «наукові» теорії не були ні винаходом нацистів, ані навіть німецьким витвором). Та припустимо ненадовго, що расові теорії можна було би неспростовно довести. (Заперечувати, що практичні політичні наслідки, які нацисти видобували з цих теорій, були абсолютно логічними, і без того неможливо). Припустимо, що за допомогою безперечних наукових доказів дійсно було би показано, що певна раса — нижча за інші; чи виправдало би це її знищення? Та відповідь на це питання все ще не становить складнощів, адже ми можемо послатися на заповідь «Не вбий» — що фактично стала фундаментальною заповіддю, керівною для юридичного та етичного мислення Заходу, звідтоді як християнство одержало перемогу над античністю. Та в категоріях того способу мислення, яким не керують ані юридичні, ні етичні, ні релігійні обмеження — амислення Лессінга було саме таким — вільним і «жваво-мінливим», — питання слід було би формулювати таким чином: ***Чи варто заради такої доктрини, хай і неспростовно доведеної, пожертвувати бодай однією дружбою між двома людьми ?***

Так ми повертаємося до моєї висхідної позиції, до вражаючої відсутності «об'єктивності» у полеміці Лессінга, до його незмінно пильної небезсторонності, не маючої нічого спільного із суб'єктивністю, оскільки повсякчас переймається не собою, а ставленням людей до світу, їхніми позиціями і точками зору. Відповісти на поставлене мною питання для Лессінга не склало би жодного труду. Жодне проникнення в сутність чи то ісламу, чи юдаїзму, чи християнства не завадило би йому зав'язати дружбу чи дружню бесіду з переконаним мусульманином або побожним євреєм, або й віруючим християнином. Будь-яку доктрину, що принципово скасовує можливість дружби між двома людьми, його вільна та безпомильна совість відкинула би з порогу, не потребую-

чи неспростовних доказів, які розвінчали б її як «об'єктивно» облудну. Він би одразу став на бік людини і вже не звертав би уваги на вчені чи невчені аргументи будь-якого табору. Такою була людяність Лессінга.

Ця людяність виникла в політично поневоленім світі, підмурівки якого, до того ж, були вже розхитані. І Лессінг теж уже жив за «темних часів», і був на свій копил зруйнований їхньою темнотою. Ми бачили, наскільки велика потреба за таких часів є в людей присунутись один до одного якомога ближче, щоб віднайти в теплоті близькості заміну того світла й висвітлення, які спроможна надати лише публічна царина. Та це не означає, що вони уникають суперечок і намагаються, наскільки можливо, спілкуватися тільки з тими людьми, з якими в них не може виникнути конфлікту. Людині з характером Лессінга за такої епохи і в такому тісному світі не було місця; скупчуючись, аби зігрітись один від одного, люди відсувалися від Лессінга. А для нього, полемічного ледь не до сварливості, самотність була не менш нестерпною, ніж надмірна близькість братерства, що стирає всі розбіжності. Він ніколи по-справжньому не прагнув порвати з тим, з ким входив у суперечку; йому хотілося тільки олюднити навіть нелюдське нескінченною розмовою про світ і речі в ньому, яка б увесь час розпочиналася наново. Він хотів бути другом багатьом людям, та нікому — братом.

Цієї дружби з людьми йому не пощастило набути в суперечках і розмові, ба більше — за панівних тоді в німецькомовному світі умов цього й не могло статися. Особливої симпатії до людини, котра «варта була більшого, ніж усі її таланти» і чия велич «полягала в її індивідуальності» (Фрідріх Шлегель), якраз у Німеччині ніколи й не відчували, тому що така симпатія виникає з політики в найбільш власному сенсі цього слова. Оскільки Лессінг був цілковито політичною особистістю, він наполягав на тому, що істина може існувати лише там, де вона олюднена обговоренням; де кожний говорить не те, що просто спало йому на думку

*Ханна Арендт.* ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

цієї миті, а те, що йому «видається істиною». Однак така мова фактично неможлива на самоті; вона належить царині, де є багатоголосся іде проголошення того, що кожному «видається істиною», і пов'язує, і роз'єднує людей, саме й встановлюючи ті дистанції між людьми, які в сукупності складають світ. Будь-яка істина поза цією цариною, незалежно від того, стає вона людям у пригоді чи завдає шкоди, нелюдська у буквальному сенсі цього слова; але не тому, що вона могла би налаштувати людей один проти одного та їх один від одного віддалити, а, з точністю до навпаки, тому що вона могла би несподівано об'єднати всіх людей спільною думкою таким чином, що з багатьох точок зору виникла би одна, ніби не люди в їхній безкінечній множинності, а людина в єдиному примірнику, один вид і його екземпляри населяють землю. Якби це трапилося, світ, який може утворитися тільки в проміжках між людьми в усій їхній різноманітності, цілковито би зник. З цієї причини найглибше, що було сказано про стосунки між істиною та людяністю, можна віднайти в сентенції Лессінга, яка нібито вилущує з мудрості всіх його творів останнє слово. Сентенція ця проголошує:

Jeder sage, was ihm Wahrheit diinkt,  
Und die Wahrheit sei Gott empfohlen!

(Хай кожен висловить, що істинним вважає,  
Та істину саму залишмо Богу!)

## РОЗА ЛЮКСЕМБУРГ (1871-1910)

Канонічна біографія англійського взірця — один із найцікавіших історичних жанрів. Докладна, вичерпно документована, з детальними примітками й розгалуженими цитатами, вона зазвичай публікується у вигляді великого двотомника й дає про відповідний історичний період набагато більше та яскравіше уявлення, ніж будь-які — опріч найвидатніших — книги з історії. Бо на відміну від інших біографій, тут історія потрактовується не як неминуче хронологічне тло для життя знаменитості, а так, ніби безколірне світло історичного часу пройшло, заломившись, крізь призму великої особистості, і в одержаному спектрі життя й світ злилися в одне. Можливо, тому канонічна біографія стала класичним жанром для великих державних діячів, та залишалася мало придатною там, де головний інтерес викликає історія самої людини, або для життєписів художників, письменників і взагалі всіх, кого їхній геній змушував відсторонитися від світу, і хто важливий передусім своєю творчістю, творами, які вони додали до світу, а не роллю, яку вони в ньому відіграли .

Дж. П. Неттл винайшов геніальний хід, вибравши життя  
2

Рози Люксембург , найменш вірогідного кандидата, предметом жанру, який, здавалось би, надається тільки для біографій великих державних та інших діячів. Вона, безумовно, нічим у цьому роді не була. Навіть у своєму власному

світі — світі європейського соціалістичного руху — вона залишалася, взагалі-то, маргінальною постаттю, з порівняно нетривалими моментами яскравого зблиску; її вплив справою і — написаним — словом навряд чи можна порівняти із впливом її сучасників — Плеханова, Троцького й Леніна, Бабеля й Каутського, Жореса й Мільерана. Якщо передумова успіху автора в такому жанрі — успіх його персонажа в світі, то яким чином м-р Неттл спромігся досягти успіху з цією жінкою, котра у ранній молодості з рідної Польщі кинулась у німецьку соціал-демократичну партію; котра продовжувала відігравати ключову роль у незаслужено мало-відомій історії польського соціалізму; і котра потому, впродовж приблизно двох десятиліть, ніколи не маючи офіційного визнання, залишалася найбільш суперечливою і найбільш незрозумілою постаттю в німецькому лівому русі? Бо саме в успіхові — успіхові бодай в її власному світі революціонерів — було відмовлено Розі Люксембург у житті, у смерті й після смерті. Чи не може її невдача — якщо мати на увазі офіційне невизнання — бути якось пов'язаною з фатальною невдачею революції в нашому столітті? Чи не постане історія в іншому вигляді, якщо подивитися на неї крізь призму життя й творчості цієї людини?

Так це або й ні, та я не знаю жодної книги, що проливали би більше світла на ключовий період європейського соціалізму — від останніх десятиріч дев'ятнадцятого століття до того фатального дня у січні 1919 року, коли Розу Люксембург і Карла Лібкнехта, двох вождів Союзу Спартака, попередника німецької компартії, було вбито в Берліні — на очах і, ймовірно, за таємного схвалення соціалістів, що перебували тоді при владі. Вбивці були членами ультранаціоналістичного й офіційно забороненого Freikorps (Добровольчого корпусу) — воєнізованої організації, з якої гітлерівські штурмовики незабаром вербуватимуть своїх найдібніших убивць. Лише нещодавно капітан Пабст, що пережив інших учасників убивства, підтвердив, що уряд на

*Роза Люксембург (1871-1910)*

той час практично перебував у руках Корпусу, оскільки вони мали «повну підтримку Носке», спеціаліста соціал-демократів з національної оборони, який тоді відповідав за військові справи. Боннський уряд (котрий у цьому, як і в інших аспектах, тільки й мріяв, як би воскресити найогидніші риси Веймарської республіки) дав зрозуміти, що саме завдяки Корпусу Москві після Першої світової війни не вдалося включити всю Німеччину до червоної імперії і що вбивство Лібкнехта й Люксембург було не злочином, а «страгою за законами військового часу». Так далеко не заходила навіть Веймарська республіка, котра ніколи не визнавала публічно, що Корпус є зняряддям уряду, і «покара-ла» вбивць, засудивши солдата Рунге до двох років і двох місяців ув'язнення за «*замах* на вбивство» (він ударив Розу Люксембург по голові в коридорі готелю «Едем»), а лейтенанта Фогеля (він був черговим офіцером, коли їй в автомобілі вистрелили в голову і викинули тіло в канал Ландвер) — до чотиримісячного ув'язнення за «недонесення про тіло і незаконне позбавлення від нього». На процесі в якості речового доказу фігурувала фотографія, де були зображені Рунге та його товариші, що святкували вбивство в тому самому готелі наступного дня; вигляд світлини дуже розвеселив відповідача. «Обвинувачений Рунге, поведіться пристойно. Тут немає нічого смішного», — зауважив голова суду. Сорок п'ять років потому, на франкфуртському процесі над злочинцями з Освенцима, відбулася схожа сцена; пролунали ті самі слова.

Після вбивства Розі Люксембург і Карла Лібкнехта розквіл європейського лівого руху на комуністичні й соціалістичні партії зробився незворотним; «безодня, про яку комуністи доти міркували теоретично, із цим убивством стала реальністю — і це була могильна безодня». І з цього злочину, оскільки йому потурав уряд, у повоєнній Німеччині розпочався танок смерті: вбивці з крайньої правиці розпочали зі знищення знаних вождів крайньої лівиці — Туго Гаазі й



Густава Ландауера, Лео Йогихеса та Євгена Левіне — і не зволікаючи, перейшли до центру й правого центру — до Вальтера Ратенау й Матіаса Ерцбергера, які на момент убивства були членами уряду. Так смерть Розі Люксембург стала вододілом між двома епохами в Німеччині і точкою повернення для німецької лівиці. Усі, хто примкнув до комуністів через гірке розчарування в соціалістичній партії, відчували ще більше розчарування від стрімкого морального занепаду і політичного розпаду комуністичної партії — і тим не менш відчували, що повернення до лав соціалістів означало би згоду зі вбивством Розі. Особисті реакції такого роду, хоча в них рідко зізнаються вголос, належать до числа тих елементів, котрі, подібно до фрагментів мозаїки, віднаходять своє місце у великій головоломці історії. У разі Розі Люксембург вони складають частину тієї легенди, яка незабаром оточила її ім'я. В легенд є власна правда, та м-р Неттл цілком справедливо не звертає майже жодної уваги на міф про Розу. Його завданням, доволі складним, було відтворення її історичного життя.

Невдовзі після її смерті, коли всі ліві течії вже вирішили, що вона завжди «помилялася» («справді безнадійний випадок», як нещодавно висловився в газеті «Інкаунтер», слідом за дуже багатьма, Георг Ліхтхайм), в її репутації відбувся цікавий зсув. Були видані два томики її листів. І листів цих — цілком особистих, позначених простою, зворушливо людською й часто поетичною красою — виявилось досить, щоб зруйнувати пропагандистський образ кровожерної «червоної Розі» — принаймні, повсюдно, окрім найбільш антисемітських і реакційних кіл. Однак образ, що склався тоді, так само був легендою — сентиментальний образ любительки птахів і квітів, образ жінки, прощаючись із якою, коли її випустили з в'язниці, охоронці ледь не плакали — наче не знали, як їм далі жити без спілкування з цією дивною арештанткою, що вперто ставилася до них як до людей. Неттл не згадує про цей епізод, проте мені його роз-

*Роза Люксембург (1871-1910)*

повідали ще в дитинстві, а потім підтвердив Курт Розенфельд, її друг і адвокат, який запевняв, що сам при цьому прощанні був присутній. Анекдот цей, вірогідно, достовірний, а його риси, що викликають деяку незручність, ніби врівноважуються іншим анекдотом, який Неттл наводить. У 1907 році вона та її подруга Клара Цеткін (згодом «велика бабця» німецького комунізму) пішли прогулятися, забули про час і запізнилися на зустріч з Августом Бебелем, який вже почав за них хвилюватися. Тоді Роза запропонувала епітафію для них обох: «Тут спочивають двоє останніх чоловіків німецької соціал-демократії». Сімома роками потому, у лютому 1914 року, їй вдалося довести, що цей жорстокий жарт був небезпідставним, у блискучій промові перед суддями кримінального суду, котрий засудив її за «підбурювання» мас до громадянської непокори в разі війни. (До речі, не так уже й погано для жінки, яка «вічно помилялася», постати перед судом за таким звинуваченням за п'ять місяців до початку Першої світової війни, що її мало хто із «серйозних» людей вважав можливою). М-р Неттл вчинив дуже розумно, передрукувавши цю промову цілком: її «мужність» безпрецедентна в історії німецького соціалізму.

Легенді знадобилося ще кілька років і ще кілька катастроф, аби перетворитися на символ ностальгії за добрими старими часами лівого руху, коли надії ще не прив'яли, революція здавалася зовсім близькою і, найважливіше, віра у дієздатність мас і в моральну чистоту соціалістичного чи комуністичного керівництва ще зберігалась у недоторканості. Те, що легенда ця — розпливчаста, непевна, неточна майже в усіх деталях — змогла розпросторитися по всьому світові й оживати за першої-ліпшої нагоди, як тільки з'являлися чергові «нові ліві», — промовисте не лише стосовно особистості Рози Люксембург, а й щодо моральних якостей старшого покоління лівих. Та поряд із цим дещо прикрашеним образом зберігалися й попередні кліше про «сварливу бабу», «романтичну особу», в якій не було ні «реалізму», ні

науковості (вона й дійсно завжди крокувала не в ногу) і твору якої, особливо її велика книга про імперіалізм («Накопичення капіталу», 1913), незмінно сприймалися з байдужим подивуванням. Кожен рух нових лівих, коли наставав час перетворюватися на старих лівих (зазвичай, коли його членам виповнювалося по сорок), охоче ховав свій попередній ентузіазм щодо Рози Люксембург разом із мріями молодості; а оскільки вони зазвичай не давали собі труда прочитати — тим більше зрозуміти — те, що вона мала на увазі, то їм було дуже легко від неї відкараскатися з усією філістерською зверхністю свого новонабутого статусу. «Люксембургізм», з полемічною метою винайдений уже після її смерті партійними акулами пера, навіть не удостоївся засудження як «зрада» — до нього ставилися як до безневинного дитячого захворювання. Ніщо з написаного чи сказаного Розою Люксембург не пережило свого часу, окрім її вражаюче влучної критики більшовицької політики на ранніх етапах російської революції — і то лише тому, що ті, кого «зрадив їхній бог», могли скористатися нею як зручною, хоча й цілковито неадекватною зброєю проти Сталіна. («Є щось непристойне у використанні імені й творів Рози як знаряддя холодної війни», — написав рецензент книги Неттла у «Літературному додатку до Таймса»). У її нових прихильників було з нею не більше спільного, ніж у її огудників, її загострена чутливість до теоретичних відтінків та її безпомилкові оцінки людей, її особисті симпатії й антипатії за жодних умов не дозволили би їй поставити на одну дошку Леніна й Сталіна, не говорячи вже про те, що вона ніколи не була «віруючою», ніколи не використовувала політику як сурогат релігії і, полемізуючи з церквою, завжди намагалась, як відзначає м-р Неттл, не нападати на релігію. Словом, якщо «революція й була для неї близькою й реальною, як для Леніна», вона так само не була для неї предметом віри, як і марксизм. Ленін був передусім людиною дії і займався би політикою за будь-яких умов, але вона, народ-

**Роза Люксембург (1871-1910)**

жена, за її власним напівсерйозним виразом, «пасти гуси», з легкістю могла би присвятити все життя або ботаніці й зоології, або історії й економіці, або математиці, якби світ, що випав на її долю, не кривдив її почуття справедливості й свободи.

Зрозуміло, це рівнозначно визнанню, що вона не була ортодоксальною марксисткою — ба більше, настільки нею не була, що можна висловити сумнів, чи була вона марксисткою взагалі. М-р Неттл справедливо стверджує, що для неї Маркс був усього тільки «найкращим із тлумачів реальності»; і дійсно, лише людина, що не почувала до нього особистої прихильності, могла написати: «Я зараз приголомшена розхваленим першим томом «Капіталу», його розцяцькованими прикрасами в стилі рококо а la Гегель» . На її погляд, найважливішою була реальність, з усіма її чудовими й жахливими сторонами, — важливішою навіть, аніж власне революція. Її неортодоксальність була безневинною, не полемічною; вона радила друзям читати Маркса заради «смівливості його думок, відмови приймати будь-що на віру, а не заради цінності його висновків. Його помилки... очевидні... ось чому [їй] жодного разу не спало на думку зайнятися скільки-небудь детальною його критикою». Наочніше за все це в «Накопиченні капіталу», яке лише Францеві Мерінгу вистачило неупередженості назвати «справді чудовим, вражаючим досягненням, що не має рівних після смерті Маркса» . Центральна теза цього «дивного шедедру» доволі проста. Позаяк жодних ознак краху капіталізму «під тягарем економічних протиріч» не спостерігалось, Люксембург почала шукати зовнішню причину, яка пояснила би його виживання й зростання. Віднайшла вона її у так званій «теорії третьої людини», тобто в тому факті, що процес зростання є наслідком не лише внутрішніх законів, які керують капіталістичним виробництвом, а й збереження докапіталістичних секторів у тій країні, котру капіталізм захопив і включив до сфери свого впливу. Як тільки цей процес по-

ширюється на всю національну територію, капіталісти змушені звертатися до інших частин землі, до докапіталістичних країн, аби втягнути їх у процес капіталістичного накопичення, який, так би мовити, живиться тим, що перебуває зовні. Інакше кажучи, Марксове «первісне накопичення капіталу» не було, на взірць первородного гріха, однократною подією, одиничним актом експропріації з боку новонародженої буржуазії, що відкривав процес накопичення, який звідтоді «із залізною необхідністю» прямує шляхом свого іманентного закону аж до фінального краху. Натомість, аби підтримувати життєздатність системи, експропріацію слід повторювати знову й знову. Тобто капіталізм не є закритою системою, котра породжує власні протиріччя і «вагітна революцією»; він живиться зовнішніми факторами, і його *автоматичний* крах відбудеться (якщо відбудеться) лише тоді, коли буде захоплена й поглинута вся поверхня земної кулі.

Ленін миттєво зрозумів, що, незалежно від своїх переваг і недоліків, цей опис принципово не марксистський. Він суперечив самим основам марксистської й гегелівської діалектики, котра стверджувала, що будь-яка теза неодмінно породжує свою антитезу (буржуазне суспільство породжує пролетаріат), так що весь перебіг процесу залишається залежним від первинного фактору, що слугував його причиною. Ленін вказував, що, з точки зору матеріалістичної діалектики, її теза щодо того, що розширене капіталістичне відтворення неможливе в рамках замкненої економіки і має поглинати інші економіки, щоб узагалі функціонувати, є фундаментальною помилкою. Єдина прикрість, що ця — з погляду абстрактного марксизму — помилка винятково правильно описувала реальний стан речей. Її детальний «опис страждань негрів у Південній Африці» теж був вочевидь «немарксистським», та хто сьогодні стане заперечувати, що він цілком доречний у книзі про імперіалізм?

## II

З історіографічної точки зору, найбільший та оригінальний внесок м-ра Неттла — відкриття польсько-єврейської «співдружності однолітків» і довічної, міцної, ретельно приховуваної відданості, що виникла звідти, Розі Люксембург польській партії. Це дійсно вкрай багатозначне й цілковито забуте джерело — не революції, проте революційного духу у двадцятому столітті. Це середовище, котре вже у двадцяті роки втратило будь-яке суспільне значення, сьогодні зникло остаточно. Його ядро складали асимільовані євреї з родин середнього класу — їхня культура була німецькою (Роза Люксембург знала напам'ять Гете й Мьорике, а її літературні смаки були бездоганими, далеко перевершуючи смаки її німецьких друзів), політичне виховання — російським, а моральні стандарти і в приватному, і в суспільному житті — винятково їхніми власними. Ці євреї — крихітна меншина на Сході, ще менший відсоток асимільованого єврейства на Заході — стояли поза будь-якими соціальними категоріями, не мали, відповідно, жодних шаблонних забобонів і створили — у своїй насправді блискучій ізоляції — власний кодекс честі, який потому привернув до них доволі багатьох неєвреїв, у тому числі Юліана Мархлевського та Фелікса Держинського — обидва пізніше стали більшовиками. Саме через ці унікальні моральні засади першим головою Чека Ленін призначив Держинського — людину, котру, як він сподівався, не розбестить жодна влада; і хіба не йому ж до руги голокування в Комісії з покращення життя дітей?

Неттл справедливо підкреслює чудові стосунки Розі Люксембург із родиною, батьками, братами, сестрою та племінницею, з яких жоден не виявляв щонайменшої схильності ні до соціалістичних переконань, ані до революційної діяль-

ності, які робили проте для неї все можливе, коли вона переховувалася від поліції або потрапляла до в'язниці. Це за-слуговує на згадку, оскільки показує нам той унікальний устрій єврейської родини, без знання якого майже неможливо зрозуміти, звідки взявся етичний кодекс співдружності однолітків. Прихованим спільним знаменником для тих, хто один в одному (і навряд чи в комусь іще) завжди бачив рівного, слугував принципово простий досвід дитячого світу, в якому взаємоповага і безумовна довіра, всеохопна людяність і щире, сливе наївне презирство до соціальних та етнічних розбіжностей були річчю узвичаєною. Послужувало членів компанії те, для чого немає жодної назви, окрім морального смаку — поняття, що абсолютно не збігається з «моральними принципами»; справжністю морального почуття вони були зобов'язані тому, що зросли у ще не вивихнутому світі. Це й надавало їм «рідкісної впевненості у собі», котра так дратувала світ, в який вони потому потрапили, і котра справляла непримне враження зарозумілості й пихи. Саме це середовище — а жодним чином не німецька партія — було й залишилося домом для Розі Люксембург. Дім цей був певною мірою пересувним і, будучи передусім єврейським, не збігався із жодною з її «батьківщин».

Звичайно, вельми показово, що СДЦПіЛ (Соціал-демократична партія Царства Польського і Литви), партія саме цієї — переважно єврейської — співдружності, відкололася від Польської соціалістичної партії, ППС, бо остання виступала за незалежність Польщі (її найвизначнішим і найуспішнішим вихованцем став Пілсудський, фашистський диктатор Польщі після Першої світової війни); і що після розколу члени цієї співдружності стали ревними поборниками інтернаціоналізму — незрідка догматичного. Ба навіть іще показовіше, що національне питання — єдина тема, з приводу якої Розі Люксембург можна дорікнути в самоомані й небажанні дивитися фактам в обличчя. Певна роль у цьому її єврейства незаперечна, хоча, звичайно ж, «прикра не-

Роза Люксембург (1871-1910)

доладність» — вбачати в її антинаціоналізмі «специфічно єврейську рису». М-р Неттл нічого не замовчує, однак намагається ухилитися від «єврейського питання», і через низький рівень звичайних дискусій на цю тему його рішення можна тільки вітати. На жаль, його цілком зрозуміла гидливість завадила йому побачити кілька важливих фактів у цій царині — втрата тим більш прикра, що ці самі факти, хоча й мають просту, елементарну природу, уникли й уваги Рози Люксембург, зазвичай настільки проникливої і чутливої.

Перший факт (на який, наскільки мені відомо, вказував тільки Ніцше), полягає в тому, що становище й функції євреїв в Європі зумовили для них роль «справжніх європейців» *par excellence*. Єврейський середній клас Парижа й Лондона, Берліна й Відня, Варшави й Москви не був, по суті, ані космополітичним, ані інтернаціональним, хоча інтелектуали, що належали до нього, й усвідомлювали себе в таких категоріях. Він був європейським — чого не можна сказати про жодну іншу групу. І це не було питанням переконань; це був об'єктивний факт. Іншими словами, якщо самоомана асимільованих євреїв полягала зазвичай у помилковій вірі в те, нібито вони достеменно такі самі німці, як самі німці, такі ж французи, як самі французи, то самоомана єврейських інтелектуалів полягала в думці, нібито в них немає «батьківщини», хоча насправді їхньою батьківщиною була Європа. Є й другий факт: інтелігенти, принаймні східноєвропейські, були поліглотиами — сама Роза Люксембург вільно розмовляла польською, російською, німецькою, французькою й дуже добре знала англійську та італійську. Вони не усвідомлювали, наскільки важливі мовні бар'єри і чому гасло «Батьківщина робітничого класу — соціалістичний рух» настільки катастрофічно помилкове саме для робітничого класу. Ба більше, принаймні дивно, що сама Роза Люксембург, з її загостреним відчуттям реальності й відразу до будь-яких кліше, не зуміла розчутити принципову помилковість цього гасла. Батьківщина (*fatherland*) — це, врешті-



решт, передусім «земля, країна» (*land*); а організація — жодним чином не країна, навіть у метафоричному сенсі. І дійсно, є жорстока справедливість у подальшій трансформації цього гасла — «Батьківщина робітничого класу — Радянська Росія»: адже Росія принаймні була країною — що поклато край утопічному інтернаціоналізмові цього покоління.

Можна було б навести ще не один такий факт — і все ж важко стверджувати, що Роза Люксембург цілковито помилялася в національному питанні. Врешті-решт, хіба в катастрофічному падінні Європи будь-що відіграло більшу роль, аніж божевільний націоналізм, який супроводжував занепад національної держави за доби імперіалізму? Цілком вірогідно, що ті, кого Ніцше назвав «справжніми європейцями» — незначна меншість навіть поміж євреїв — були єдиними, хто передчував катастрофічне майбутнє, хоча вони й не змогли правильно оцінити велетенську силу націоналістичних почуттів у охопленому розпадом політичному організмі.

### III

У тісному зв'язку з відкриттям польської «співдружності однолітків» та його незмінно важливої ролі у суспільному й приватному житті Розі Люксембург перебуває й публікація у книзі м-ра Неттла недоступних раніше джерел, які допомагають йому зібрати докупи факти її біографії — «всю складність любові й життя». Про її приватне життя, як тепер стає зрозумілим, ми не знали майже нічого з тієї простої причини, що вона старанно уникала публічності. Річ тут не тільки у новизні самих джерел. Великим везінням слід вважати, що новий матеріал потрапив до рук саме м-ра Неттла,

і він цілком справедливо лише побіжно згадає про своїх нечисленних попередників, яким заважала не стільки недоступність фактів, скільки їхня власна нездатність діяти, думати й відчувати на рівних зі своєю героїнею. Неттл упорядковує біографічний матеріал із дивовижною легкістю. Його підхід не просто проникливий. Він перший спромігся намалювати схожий портрет цієї вражаючої жінки — малювати *con amore* (з любов'ю), тактовно і з обережною витонченістю. Вона ніби зустріла в ньому свого останнього поклонника, і саме тому хочеться сперечатися з деякими його судженнями.

Він, безумовно, не має рації, наполягаючи на її честолюбстві та кар'єризмі. Невже він гадає, що її люте презирство до спраглих місця й статусу в німецькій партії, до їхнього захвату від потрапляння у рейхстаг — чисте священництво? Невже він вірить, що справжній «честолюбець» міг би дозволити собі таку великодушність, як вона? (На одному міжнародному конгресі Жорес красномовно «висміяв нерозумні захоплення Рози Люксембург, та раптом виявилося, що його нема кому перекладати. Роза скочила з місця і переклала його яскраву промову — з французької на так само виразну німецьку»). І як йому примирити честолюбство (якщо не запідозрити в удаванні чи самоомані) з промовистою фразою в одному з її листів до Йогихеса: «я несамовито прагну щастя і готова сперечатися за мою щоденну дециму щастя з достеменно осячкою впертістю». Він сприймає як честолюбство вроджену силу темпераменту, здатного, згідно з її ж власним жартівливим висловом, «підпалити степ», який і штовхав її ледь не супроти волі у суспільне життя, ба навіть керував більшістю її інтелектуальних починань. Хай і підкреслюючи постійно високі моральні критерії «співдружності однолітків», він, тим не менш, імовірно, не розуміє, що на такі речі, як честолюбство, кар'єра, статус і навіть успіх як такий, було накладене там найсуворіше табу.

Ще один бік її особистості Неттл відзначає правильно, проте наслідків, що випливають звідси, здається, не усвідомлює — «вона завжди пам'ятала про те, що вона жінка». Єдине це вже встановлювало межі її честолюбству — а Неттл не приписує їй більшого, ніж вважалось би природним у чоловіка такої самої обдарованості й можливостей. Її неприязність до руху за жіночу емансипацію, до якого нездоланно тягнуло всіх жінок її покоління та її політичних поглядів, показова: стикаючись із суффражистською ідеєю рівності, вона, мабуть, хотіла відповісти: *Vive la petite difference*/(Хай живе маленька різниця!) Вона була чужаком — не тільки тому, що була й залишалася польською єврейкою в країні, яку не любила, в партії, до якої незабаром почала ставитися з презирством, але ще й тому, що вона була жінкою. М-ру Неттлу, звичайно, слід вибачити його чоловічі перестороги; вони б мало важили, якби не завадили йому до кінця зрозуміти роль, яку відігравав у її житті Лео Йогихес — її у всіх практичних аспектах чоловік і її перший, а можливо, й єдиний, коханець. Їхня смертельно серйозна сварка, викликана нетривалим зв'язком Йогихеса з іншою жінкою і безкінечно ускладнена скаженою реакцією Рози, типова для їхньої доби й середовища — так само, як і її наслідки: його ревності та її багатолітня відмова вибачити. Це покоління ще твердо вірило, що любов уражає лише єдиний раз у житті, і його недбалість щодо шлюбних свідочств не можна сприймати як віру у вільну любов. З оповіді м-ра Неттла зрозуміло, що в неї були друзі й залицяльники і що їй це подобалося, та це навряд чи означає, що в неї був інший чоловік. Довіра до партійних пліток про шлюбні плани з «Гансиком» Діфенбахом, до якого вона зверталася на ви і з яким їй і на думку не спадало спілкуватися на рівних, здається мені достеменною дурницею. Неттл називає стосунки Лео й Розі Люксембург «однією з великих і трагічних історій соціалізму», і сперечатися з цим судженням не випадає, якщо розуміти, що причиною заключної трагедії в їхніх взаєминах були не «сліпі й

*Роза Люксембург (1871-1910)*

саморуйнівні ревнощі», а війни й роки у в'язниці, приречена німецька революція та її кривавий фінал.

Лео Йогихес, ім'я котрого Неттл так само врятував від забуття, — вельми прикметна і до того ж типова постать серед професійних революціонерів. Для Рози Люксембург він був істотою безумовно *masculinigenis* (чоловічої статі), що для неї означало доволі багато: Вестарп (лідер Німецької консервативної партії) для неї мав перевагу над усіма світилами німецького соціалізму, «тому що він — чоловік». Вона поважала дуже небагатьох людей, і Йогихес очолює список, до якого впевнено можна занести хіба що імена Леніна й Франца Мерінга. Він безумовно був людиною дії й пристрасті, він умів і діяти, й страждати. Є спокуса порівняти його з Леніним, на якого він чимось схожий — за винятком пристрасті Йогихеса до анонімності і залаштункової гри, любові до конспірації та небезпек, яка, напевне, додавала йому еротичної привабливості. Він дійсно був Леніним *manque* (що не відбувся) — навіть у своїй «абсолютній» нездатності до письменництва (як описала його Роза у проникливій і, по суті, дуже ніжній характеристиці в одному з листів) і в ораторській посередності. І в Йогихеса, і в Леніна був величезний талант до дії і до керівництва — і ні до чого іншого, тому обидва вони почувалися безпомічними і зайвими, коли не можна було діяти і вони опинялися наодинці з собою. У разі Леніна це не так помітно, бо він ніколи не залишався в цілковитій самотності, але Йогихес рано розсварився з російською партією через конфлікт із Плехановим, патріархом російської еміграції в Швейцарії у дев'яності роки, бо той вважав самовпевненого єврейського юнака, що тільки-но приїхав із Польщі, «маленьким Нечасвим». Як наслідок, він, за словами Рози Люксембург, «скнів без будь-якого ґрунту», аж поки революція 1905 року не надала йому перший шанс: «Цілком несподівано він посів керівне становище не тільки у польському русі, а навіть і в російському». (СДЦПіЛ висунулася під час революції й по-

### Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

силила свій вплив у наступні роки. Хоча сам Йогихес «не написав ані рядка», він, тим не менш, залишався «справжньою душею» партійної преси). Останній короткий злет він пережив, коли, «цілковито невідомий у СДПН», під час Першої світової війни організував таємну опозицію в німецькій армії. «Без нього не було би Союзу Спартака», який, на відміну від інших лівих організацій у Німеччині, на короткий час перетворився на свого роду «ідеальну співдружність». (Це, зрозуміло, не означає, що Йогихес спричинив німецьку революцію; її, як і всі інші революції, ніхто не спричиняв. Союз Спартака теж «радіше ішов слідом за перебігом подій, аніж його визначав», і офіційна версія, згідно з якою «спартаківський закат» у січні 1918 року влаштували чи то інспірували вожді «Спартака» — Роза Люксембург, Лібкнехт, Йогихес, — це міт).

Ми ніколи не дізнаємося, скільки політичних ідей Рози Люксембург походять від Йогихеса; думки чоловіка і дружини не завжди легко роз'єднати. Але якщо його чекала невдача там, де Леніна чекав успіх, то не тільки через меншу його масштабність, а також, — як мінімум, тією ж мірою, — через зовнішні причини: він був єврей і поляк. Та в будь-якому разі не Роза Люксембург поставила би йому це на карб. Члени співдружності не оцінювали один одного в таких категоріях. Сам Йогихес, мабуть, погодився би з Євгенієм Левіне, як і він, російським євреєм, тільки дещо молодшим, котрий сказав: «Ми мерці у відпустці». Цей настрій і відрізняв його від інших: адже і Ленін, і Троцький, і сама Роза Люксембург навряд чи думали в таких категоріях. Після її смерті він відмовився виїхати з небезпечного для нього Берліна: «Хтось же має залишитися, аби написати для всіх нас епітафію». Його заарештували двома місяцями пізніше вбивства Лібкнехта й Люксембург і застрелили на задньому дворі поліційної дільниці. Ім'я вбивці було відоме, але «не було зроблено навіть спроби покарати його»; таким же чином він убив іще одну людину, а опісля «вдало

### Роза Люксембург (1871-1910)

продовжував свою кар'єру у пруській поліції». Такими були *mores* (звичаї) Веймарської республіки.

Читаючи й згадуючи ці старі історії, з боєм усвідомлюєш різницю між німецькими соціал-демократами й членами співдружності. Під час російської революції 1905 року Розу Люксембург заарештували у Варшаві, і її друзі зібрали необхідну для застави суму (гроші, вірогідно, дала німецька партія). Виплата супроводжувалася «неофіційною загрозою відплати: якщо з Розою що-небудь трапиться, за неї помстяться актом проти високих чиновників». Ідея такого «акту» ніколи не спадала на думку її німецьким друзям ані до, ані після хвили політичних убивств, коли безкарність убивць уже стала очевидною.

## IV

Більш прикрі в ретроспективі — і, безумовно, болючіші для неї, — ніж її примарні «помилки», ті кілька ключових епізодів, коли Роза Люксембург не вибивалася з ряду, а навпаки, підтримувала офіційне керівництво німецької соціал-демократії. Це й були її справжні помилки, і кожна з них вона зрештою визнала і про кожна гірко шкодувала.

Найбезневинніша з них стосувалася національного питання. До Німеччини вона приїхала 1898-го року з Цюриха, де здобула докторський ступінь за «першокласну дисертацію про промисловий розвиток Польщі» (за словами професора Юліуса Вольфа, котрий ніжно згадував в Автобіографії про свою найздібнішу ученицю), ця праця одержала рідкісне «визнання у вигляді негайного комерційного видання», і до неї й досі звертаються спеціалісти з польської історії. Головна теза полягала в тому, що економічний ріст

Польщі цілковито залежить від російського ринку і що будь-яка спроба «створити державу за національною чи мовною ознакою означає відмову від усілякого розвитку й прогресу на найближчі п'ятдесят років» (її економічну правоту більш ніж підтвердило хронічне нездужання Польщі між двома світовими війнами). Опісля вона стала спеціалістом із польського питання у німецькій партії і партійною пропагандисткою серед польського населення Східної Німеччини, вступивши у нелегку спілку з людьми, що намагалися «онімечити» поляків аж до повного їхнього зникнення і «з радістю поступляться тобі всіма поляками у світі, включаючи й польських соціалістів», як висловився один із секретарів СДПН. Без сумніву, «блиск офіційного схвалення для Рози був облудним блиском».

Набагато серйознішою виявилася її позірна згода з партійним керівництвом у полеміці про ревізіонізм, у якій вона відіграла вирішальну роль. Ця знаменита дискусія, розпочата Едуардом Бернштейном, увійшла в історію як суперечка про вибір між реформами та революцією. Проте це бойове гасло неточне з двох причин: воно навіює думку, наче на зламі віків СДПН усе ще виступала за революцію, що не має під собою підстав; до того ж воно приховує об'єктивну слушність багатьох положень Бернштейна. Його критика економічної теорії Маркса насправді, як він і стверджував, повністю «відповідала реальності». Він вказував, що «величезний приріст суспільного багатства супроводжується не зменшенням числа великих капіталістів, а збільшенням кількості капіталістів усіх категорій», що «зростаючого звуження кола заможних людей і зростання злиденності бідняків» не відбувається, що «сучасний пролетаріат насправді бідний, та не пауперизований» і що гасло Маркса «В пролетаря немає батьківщини» не узгоджується з дійсністю. Загальне виборче право надало пролетаріатові політичні права, профспілки — місце в суспільстві, новий імперіалістичний розвиток — очевидну зацікавленість у на-

ціональній зовнішній політиці. Реакцію німецької партії на ці неприємні істини передусім, зрозуміло, визначало глибоке небажання піддавати критичному переглядові свої теоретичні підмурки, до того ж це небажання різко загострювала прихована зацікавленість партії у статус кво, якому загрожував аналіз Бернштейна. На кін було поставлено статус СДПН як «держави в державі»; фактично партія перетворилася на величезну й добре організовану бюрократію, що стояла поза суспільством і була цілковито зацікавлена у збереженні такого стану речей. Ревізіонізм *a la* Бернштейн привів би партію назад у німецьке суспільство, а така «інтеграція» здавалася настільки ж небезпечною для партії, як і революція.

М-р Неттл пропонує цікаве пояснення, чому СДПН усередині німецького суспільства обіймала «становище парії»  
7 ....

і не зуміла увійти до уряду . Її членам здавалося, що партія може «сама по собі створити найвищу альтернативу корумпованому капіталізмові». В дійсності ж, тримаючи «неприступну кругову оборону проти суспільства», вона породжувала те позірне відчуття «згуртованості» (за виразом Неттла), до якого з глибоким презирством ставилися французькі соціалісти . У будь-якому разі було очевидно, що чим більшою ставала чисельність партії, тим безповоротніше її радикалізм «знищувався організованістю». У цій «державі в державі» можна було дуже затишно існувати, уникаючи тертя із соціумом, насолоджуючись своєю моральною вищністю без жодних практичних наслідків. Не доводилося навіть розплачуватися за це хоч скільки-небудь серйозним відчуженням, оскільки ця спільнота-парія фактично була лише дзеркалом, «зменшеним відображенням» німецького суспільства в цілому. Цей тупиковий шлях німецького соціалізму можна було правильно аналізувати з протилежних точокзору — або з точки зору ревізіонізму Бернштейна, котрий визнавав емансипацію робітничого класу в капіталістичному суспільстві доконаним фактом і пропонував припини-



ти розмови про революцію, про яку все одно ніхто не замислювався; або з точки зору тих, хто був не лише «відчуженим» від буржуазного суспільства, а насправді прагнув перетворити світ.

На другій позиції стояли революціонери зі Сходу: Плеханов, Парвус і Роза Люксембург, — які й розпочали атаку на Бернштейна і яких підтримав Карл Каутський, найвидатніший теоретик німецької соціал-демократи, хоча йому, мабуть, зручніше й простіше було з Бернштейном, аніж у компанії нових союзників з-за кордону. Перемога їхня виявилася пірровою; вона «лише посилила відчуження, ще далі відсунувши реальність». Річ утім, що справжній предмет суперечки не був ані теоретичним, ані економічним. На кін було поставлено твердження Бернштейна, сором'язливо сховане у посилання, «що буржуазія — не виключаючи й німецьку — у масі своїй лишається доволі здоровою, не лише економічно, а її морально» (курсив мій). Саме тому Плеханов вилаяв його «філістером», а Парвус і Роза Люксембург визначили цю суперечку як вирішальну для майбутнього партії. Адже суть справи полягала в тому, що і Бернштейн, і Каутський відчували однакову відразу до революції; «залізний закон необхідності» слугував Каутському за найкращий з усіх можливих привід, аби нічого не робити. Гості зі Сходу єдині не лише «вірили» в революцію як у теоретичну необхідність, а й хотіли щось заради неї робити — саме тому, що існуюче суспільство вони вважали нестерпним з моральних позицій, з позицій справедливості. Бернштейна й Розу Люксембург, з іншого боку, об'єднувало те, що обидва вони були чесними (чим, можливо, пояснюється «таємна слабкість» Бернштейна до неї), аналізували те, що бачили, залишаючись вірними реальності, і критично ставилися до Маркса; Бернштейн це розумів і, відповідаючи на нападки Розі Люксембург, ядно відзначав, що вона теж «піддала сумніву марксистські передбачення майбутньої соціальної еволюції, оскільки останні спираються на теорію криз».

В основу перших триумфів Розі Люксембург у німецькій партії було закладене подвійне непорозуміння. На зламі віків СДПН була «предметом заздощів і захоплення соціалістів у всьому світі». Її «великий стариган», Август Бебель, який, починаючи із заснування Бісмарком німецького рейху аж до початку Першої світової війни «визначав її політику й дух», безупинно проголошував: «Я залишаюсь і завжди залишатимуся смертельним ворогом існуючого суспільства». Хіба це не було схожим із духом польської співдружності? Хіба з цієї гордовитої позиції не можна було виснувати, що німецька партія — та сама СДЦПіЛ, тільки у збільшеному масштабі? Розі Люксембург знадобилося майже десять років — аж до її повернення до Німеччини після першої російської революції, — аби віднайти, що секрет цієї гордовитої непохитності полягає у свідомій відстороненості від великого світу і зосередженості винятково на зростанні партійної організації. Усвідомивши це, вона після 1910-го року розробила програму постійного «тертя» із суспільством, без чого — як вона тоді зрозуміла — саме джерело революційного духу приречене вичерпатися. Вона не збиралася марнувати своє життя в секті, хай скільки завгодно великій; її революційна налаштованість мала передусім моральний характер, а це означало, що вона залишалася пристрасно втягнутою у публічне життя і справи суспільства, у судьби світу. Її заангажованість у європейську політику, виходячи за рамки безпосередніх інтересів робітничого класу і, відповідно, за рамки уваги будь-кого з марксистів, найяскравіше виявляється в її постійних вимогах «республіканської програми» для німецької й російської партій.

Це складало один із головних пунктів її *званої Juniusbrochure* (Брошури Юніуса), що була написана у в'язниці під час війни й опісля стала платформою для всього Союзу Спартак. Ленін, не знаючи, хто її автор, негайно висловився, що проголошувати «програму республіки... означало би на практиці «проголосити» революцію — з недоцільною ре-

волюційною програмою!» Що ж, роком пізніше російська революція розпочалася взагалі без жодної програми, і її першим кроком стало знищення монархії і встановлення республіки, і те саме потім відбулося в Німеччині й Австрії. Що, зрозуміло, не завадило російським, польським чи німецьким товаришам люто суперечити їй з цього питання. Ба більше, не національне, а саме республіканське питання відгородило її від усіх інших найрішучішим чином. Тут вона була цілковито самотньою — як була самотньою, хоча й менш наочно, у своєму наполяганні на абсолютній необхідності свободи за будь-яких умов — не лише свободи думки, а й політичної свободи.

Друге непорозуміння напряму пов'язане з полемікою про ревізіонізм. Роза Люксембург сприйняла небажання Каутського погодитися з аналізом Бернштейна за шири відданість революції. Після першої російської революції 1905 року, заради участі в якій вона спішно повернулася до Варшави з фальшивими документами, вона вже не могла себе обманювати. Для неї ці місяці виявилися не лише вирішальним досвідом, а й «найщасливішими у моєму житті». Повернувшись, вона спробувала обговорити події з друзями у німецькій партії. Вона швидко зрозуміла, що «варто було слову «революція» зіткнутися з реальною революційною ситуацією, як воно перетворилося на набір» беззмістовних звуків. Німецькі соціалісти були впевнені, що такі речі відбуваються тільки в далеких варварських країнах. Це був перший шок, від якого вона так і не оговталася. Другий трапився 1914-го року й ледь не призвів її до самогубства.

Зрозуміло, перше зіткнення з революцією навчило її не лише тверезості й вишуканому мистецтву зневаги й недовірливості, а й більш корисним речам. Звідси випливає осягнення нею природи політичної дії, яке м-р Неттл справедливо називає її найважливішим внеском у політичну теорію. Головний урок, який вона винесла із досвіду революційних рад робітничих депутатів, полягає в тому, що «хороша орга-

нізація не передує дії, а є її продуктом», що «організації революційної дії можна і слід учитися в процесі самої революції, як навчитися плавати можна тільки у воді», що революції ніким не «влаштовуються», а спалахують «самі по собі» і що «поштовх до дії» завжди йде «знизу». Революція «велика й сильна доти, поки соціал-демократи (на той час, як і раніше, єдина революційна партія) її не розчавлять».

Однак у прелюдії 1905 року було два аспекти, котрих вона зовсім не помітила. Це передусім той дивовижний факт, що революція вибухнула мало того, що не в індустріальній країні, а й на території, де взагалі не було сильного соціалістичного руху з масовою підтримкою. І це, по-друге, так само незаперечний факт, що революція була наслідком поразки Росії в російсько-японській війні. Ленін ці два факти назавжди запам'ятав і вивів із них два наслідки. Перший — більша організація не потрібна; маленької, міцно зорганізованої групи з керівником, який твердо знає, чого він прагне, досить, щоб підхопити владу, тільки-но уряд старого режиму буде зметений. Від великих революційних організацій тільки зайвий клопіт. І другий: оскільки революції не «влаштовуються», а відбуваються через нікому не підвладні обставини й події, то війни — річ корисна<sup>9</sup>. Другий пункт став джерелом її суперечок з Ленінім під час Першої світової війни; перший — виток критики нею ленінської тактики у російській революції в 1918-му році. Бо вона категорично, від початку до кінця, відмовлялася бачити у війні бодай щось, окрім жахливої катастрофи, хоч би якими були кінцеві наслідки; ціна у людських життях, особливо в життях пролетарів, була в будь-якому разі надмірною. Ба більше, її до глибини душі обурювала думка, що революція спроможна наживатися на війні й бійні, — що Леніна аніскільки не хвилювало. А що стосується організації, то вона не вірила у перемогу, в якій не беруть участі і позбавлені права голосу широкі маси; ба більше, вона так мало вірила в утримання влади за будь-яку ціну, що «набагато сильніше боялася ре-

волюції зіпсованої, ніж неуспішної» — і це насправді було «серйозним розходженням» між нею та більшовиками.

І хіба події не довели, що вона мала рацію? Хіба історія Радянського Союзу не є одним тривалим доказом страшних небезпек «зіпсованих революцій»? Хіба «моральний крах», який вона передбачала — не передбачивши, зрозуміло, відвертої злочинності ленінського наступника, — не завдав справі революції, як вона її розуміла, більше шкоди, ніж могла би спричинити «яка завгодно політична поразка... у чесній боротьбі проти переважаючих сил і попри історичну ситуацію»? Хіба не відповідає дійсності, що Ленін «цілковито помилявся» у виборі засобів, що єдиним шляхом для порятунку була «школа самого суспільного життя, найбільш необмежені, якомога ширші демократія й громадська думка» і що терор усіх «деморалізував» і все зруйнував?

Вона прожила надто мало, аби побачити, наскільки правда була на її боці, і спостерігати жахливе і катастрофічно швидке моральне виродження комуністичних партій — безпосередній наслідок російської революції — в усьому світі. Не дожив до цього, до речі, й Ленін, який, незважаючи на всі свої помилки, все ж мав більше спільного з первісною співдружністю, ніж будь з ким зі своїх наступників. Це стало очевидним, коли Пауль Леві, наступник Лео Йогихеса на чолі «Спартака», трьома роками пізніше загинув Розі надрукував її (тільки-но процитовані) нотатки про російську революцію, котрі вона писала 1918-го року «тільки для себе» — тобто не збиралась оприлюднювати. «Це викликало серйозну розгубленість» і в російській, і в німецькій партії, і було б зрозумілим, якби Ленін відгукнувся різко й нестримано. Однак він написав: «Ми відповімо... двома рядками з однієї гарної російської байки: орлам трапляється й нижче від курей спускатися, та курям до орлів ніколи не піднятися... Незважаючи на... помилки... вона була й залишається орлом». І далі він виступив з вимогою публікації «її біографії і повного зібрання її творів», не уявляючи «по-

*Роза Люксембург (1871-1910)*

милок», і ганив німецьких товаришів за «неможливе» нехтування цим обов'язком. Було це 1922-го року. Трьома роками потому наступники Леніна вирішили «більшовизувати» німецьку компартію і тому дали розпорядження про «цілеспрямовану атаку на всю спадщину Розі Люксембург». За доручення радо ухопилася молода комуністка на ім'я Рут Фішер, що тільки-но приїхала з Відня. Вона сказала німецьким товаришам, що Роза Люксембург та її вплив «нічим не ліпші за сифілітичну бацилу».

Вигрібна яма розчахнулася, і з неї з'явилося те, що Роза Люксембург назвала би «іншим зоологічним різновидом». Ані «агентів буржуазії», ані «соціал-зрадників» уже не вимагалось, щоб знищити жменьку вцілілих членів співдружності і вкрити забуттям останні сліди їхнього духу. Повне видання її праць, нема про що казати, так і не з'явилося на світ. Після Другої світової війни двотомник вибраних робіт «із найдетальнішими примітками, що підкреслювали помилковість її поглядів», вийшов у Східному Берліні, а слідом за ним було видано «розгорнутий аналіз люксембургістської системи помилок» Фреда Ольснера, швидко «підданий забуттю», оскільки став «надто сталіністським». Цей аналіз був, безумовно, не тим, чого вимагав Ленін, і не міг, як він сподівався, прислужитися «вихованню багатьох поколінь комуністів».

Після смерті Сталіна становище почало змінюватися, хоча і не у Східній Німеччині, де, характерним чином, перегляд сталіністської історії набув форми «культу Бебеля». (Протестував проти цієї нової дурниці тільки бідолашний старий Герман Дункер, останній видатний партійний діяч, який залишився живим і міг іще «згадати найпрекрасніший період мого життя, коли, молодою людиною, я був знайомий і працював разом із Розою Люксембург, Карлом Лібкнехтом і Францем Мерінгом»). Однак поляки, хоча їхнє власне двотомне видання вибраних творів 1959 року «частково перетинається з німецьким», «втягли її репутацію май-

же незмінною зі скрині, де вона зберігалася» від дня смерті Леніна, і після 1956-го року на ринку з'явився «потік польських публікацій» з цієї теми. Хотілося б вірити, що є ще надія на запізніле визнання того, чим вона була і що вона зробила, так само, як хотілось би сподіватися, що вона нарешті посяде належне місце у викладанні політології в країнах Заходу. Бо м-р Неттл має рацію: «Законне місце її ідей — повсюдно, де всерйоз викладають історію політичних ідей».

#### Примітки

<sup>1</sup> Обмеженість жанру в іншому аспекті вияскравилась останніми роками, коли Гітлер і Сталін, через їхню роль у сучасній історії, незаслужено удостоїлися канонічних біографій. Хоч би як ретельно Аллен Баллок у книзі про Гітлера та Ісаак Дейчер у біографії Сталіна дотримувалися формальних законів жанру, погляд на історію в світлі цих не-особистостей міг призвести тільки до фальсифікації — до введення цих персонажів у пристойне товариство ідо більш витонченого викривлення подій. Якщо ми хочемо побачити і події, й особистості у справжньому масштабі, ми, як і раніше, маємо звертатися до набагато менш документованих і фактично неповних біографій Гітлера і Сталіна, написаних відповідно Конрадом Гайденом і Борисом Суваріним.

<sup>2</sup> **J.P. Nettle.** *Rosa Luxemburg.* 2 vols. — Oxford University Press, 1966.

<sup>3</sup> Див.: *Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung*, 8 лютого 1962, с. 224.

<sup>4</sup> З листа до Ганса Дифенбаха, 8 березня 1917 р., опублікованого в «*Briefe an Freunde*», Zurich, 1950.

Там само, с. 84.

Його найвизначніша книга тепер доступна англійською під назвою *Evolutionary Socialism* (Schocken Paperback) — на жаль, без украї необхідних для американського читача приміток і вступу.

Див.: **J.P. Nettle.** «*The German Social Democratic Party. 1890—1914, as a Political Model*»// *Past and Present*, April, 1965.

її ситуація мала багато схожих рис зі становищем французької армії часів кризи Дрейфуса у Франції, котрий Роза Люксембург із таким блиском аналізувала для *Die Neue Zeit* у «*Di soziale Krise in*

**Роза Люксембург (1871-1910)**

Frankreich» (т. 1, 1901). «Причина небажання армії виступити по-лягала в тому, що вона хотіла продемонструвати свою опозицію громадянській владі республіки і при цьому не позбавляти цю опозицію сили, підтримуючи» своєю участю в серйозному державному перевороті іншу форму урядування.

9

Ленін читав «Про війну» (1832) Клаузевіца під час Першої світової війни; його виписки й маргіналії у п'ятдесяті роки були видані у Східному Берліні. На думку Вернера Гальберга («Lenin und Clausewitz» // Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 36, Berlin, 1954), Ленін перебував під впливом Клаузевіца, коли почав обмірковувати вірогідність того, що війна, тобто крах європейської системи національних держав, могла би замінити економічний крах капіталістичної економіки, передбачений Марксом.

10

Є своєрідна іронія в тому, що ця брошура — єдиний її твір, котрий сьогодні читають і цитують. Англійською доступні такі її праці: *The Accumulation of Capital*. London and Yale, 1951; відповідь Бернштейнові (1899), видана Three Arrow Press, New York, 1937; *Juniusbroschüre* (1918) під назвою *The Crisis in the German Social Democracy*, Lanka Sama Samaja Publications of Colombo, Ceylon, 1955 — вірогідно, репринт видання Social Publication Society, New York, 1918. 1953-го року це саме цейлонське видавництво випустило її книгу *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions* (1906).



## АНДЖЕЛО ДЖУЗЕППЕ РОНКАЛЛІ: ХРИСТИЯНИН НА ПРЕСТОЛІ СВ. ПЕТРА З 1958 ПО 1963

«Щоденник душі» (Нью-Йорк, 1965), духовний щоденник Анджело Джузеппе Ронкаллі, що прибрав, ставши папою, ім'я Йоанна XXIII, — книга, яка дивним чином розчаровує і дивним чином приваблює. Написана переважно в періоди затвору, вона складається з безкінечно одноманітних аскетичних сповідей і самодокорів, «випробувань совісті» і звітів про «духовне просування», а про сучасні події згадує вкрай рідко — так, що сторінку за сторінкою її читаєш, наче елементарний посібник на тему «як стати добрим і ухилитися від зла». І все ж — дивним і незвичним чином — їй вдається чітко відповісти на два питання, що виникли у багатьох, коли наприкінці травня і на початку червня 1963 року він помирив у Ватикані.

У найпростішій і недвозначній формі ці питання я почувала від покоївки в римському готелі: «Мадам, — сказала вона, — цей папа був справжнім християнином. Як таке можливе? І як трапилося, що на престол св. Петра зійшов справжній християнин? Адже, щоб його обрали папою, його мали спершу призначити єпископом, потім архієпископом, потім кардиналом? Невже ніхто не розумів, хто він такий?» Щодо останнього її питання, то відповісти, ймовірно, слід: «Так, ніхто не розумів». Вступаючи у конклав, він не належав до числа *lapabile*\*: шат його розміру ватиканські кравці зарані не шили. Його обрали, тому що кардинали не змогли домовитися і, як сам він пише, вважали, що він буде «тимчасовим і перехідним папою», постаттю без особливої ваги.

\* Той, у кого є шанси стати папою (італ.).

«Однак ось я тут, — продовжує він, — на порозі вже четвертого року понтифікату, з грандіозною програмою робіт, які провадяться на очах усього світу, що дивиться на мене й чекає». Не те вражає, що він не належав до числа *papabile, a* те, що ніхто не розумів, хто він такий, і що його обрали, тому що всі вважали його незначною постаттю.

Проте вражаючим це стає тільки заднім числом. Зрозуміло, Церква проповідувала *imitatio Christi*\* майже два тисячоліття, і ніхто не знає, скільки невідомих парохіяльних священників і ченців упродовж цих віків говорили собі: «Отже, мій взірець — Ісус Христос», — як сказав це молодий Ронкаллі, чудово усвідомлюючи навіть у вісімнадцять років, що «скидатися на благого Ісуса» — означає, що «до тебе ставитимуться як до божевільного»: «Вони говорять і вірять, що я дурень. Можливо, воно й правда, та гордість завадить мені це визнати. Це кумедний бік мого життя». Та Церква, будучи організацією, і особливо після Контрреформації, передусім турбуючись про збереженість доктрини, ніж про простоту віри, не схвалювала кар'єри тих, хто буквально сприймав заклик Христа «Йди за мною». Річ не в тім, що церковні власті боялися чітко окреслених анархічних елементів у концентрованому, справді християнському способі життя; вони просто вважали, що «зазнавати страждань і відторгнення заради Христа і разом із Христом» — це хибна політика. А саме цього пристрасно і з ентузіазмом прагнув Ронкаллі, знов і знов цитуючи ці слова Хуана де ла Круса. Він прагнув цього настільки сильно, що з церемонії посвячення в єпископи «виніс чітке враження схожості... з розп'ятим Христом», скаржився, що «досі я страждав так мало», сподівався й чекав, що «Господь пошле мені випробування особливо болісного характеру... якимсь великим стражданням й мукою тіла й духу». Болісній і передчасній смерті він зрадів як підтвердженню свого покликання, як «жертві», необхідній

\* Наслідування Христа (лат.).

задля його великої справи, котру йому довелося покинути незавершеною.

Небажання Церкви призначати на високі посади тих небагатьох, чия єдина мета — наслідувати Ісуса з Назарета, зрозуміти неважко. Очевидно, були часи, коли представники церковної ієрархії, на взірець Великого інквізитора Достоевського, з острахом усвідомлювали, що, говорячи словами Лютера, «через Божі слова світ постійно охоплений бунтом. Адже звістка Бога надходить, аби змінити й оживити всю землю», тобто вчинити безлад «остілки, оскільки світ цю звістку чує». Але ці часи давно проминули. Люди забули, що «бути лагідним і сумирним... не одне й те саме, що бути слабким і добродушним», як одного разу записав Ронкаллі. Про цю відмінність сумирності перед Богом і лагідності з людьми він швидко нагадав своєму оточенню, і хоч би наскільки ворожо ставилися до цього унікального папи деякі церковні кола, все ж треба визнати заслугу Церкви та ієрархії в тому, що ця ворожість не виявилася ще сильнішою і що стільки високих ієрархів, князів Церкви, спромоглися стати на його бік.

Із самого початку його понтифікату, з осені 1958 року, до нього були прикуті погляди не лише католиків, а й усього світу — через причини, які він сам перелічує: по-перше, через те, що він «прийняв із простотою честь і тягар», передусім «ретельно... уникаючи всього, що могло би привернути до мене увагу». По-друге, через те, що він «зумів... негайно реалізувати певні ідеї... — надто прості, але далекосяжні за своїми наслідками і сповнені відповідальності за майбутнє». Проте хоча, за його власним зізнанням, «ідея Вселенського собору, єпархіального синоду і перегляду Статуту канонічного права» спала йому на думку «без будь-яких попередніх роздумів», ба навіть «цілковито суперечила всім [його] попереднім задумам... із цього приводу», стороннім спостерігачам вона видалася майже логічним, чи принаймні цілком природним проявом цієї людини та її дивовижної віри.

Свідчення цієї віри — кожна сторінка книги, і все-таки жодна з них, і достеменно всі вони вкупі не переконують настільки сильно, як незліченні історії та анекдоти, що циркулювали Римом упродовж нескінченних чотирьох днів його агонії. У цей час місто ходило ходором від звичайної навали туристів, до яких — через смерть папи, що настала раніше, ніж очікувалося, приєдналися легіони семінаристів, монахів, черниць і священників усіх кольорів шкіри і з усіх кінців світу. І у кожного в місті — від таксиста до письменника чи видавця, від офіціанта до крамаря, у віруючих і невіруючих усіх конфесій була своя історія про те, що зробив чи сказав Ронкалі, як він повадився у якомусь випадку. Частина цих історій нині зібрана Куртом Клінкером у книзі під назвою «Папа сміється», а інші оприлюднені в усе численніших книгах про «доброго папу Йоана», на кожній з яких проставлено: *nihil obstat* й *imprimatur*\*. Та від такої агіографії невеликий зиск, якщо ми хочемо зрозуміти, чому до цієї людини були звернені погляди всього світу, — оскільки вона [агіографія. — *Перекл.*] (вірогідно, щоб нікого не «зачепити») ретельно замовчує те, до якої міри звичайні стандарти світу, включно й зі світом Церкви, суперечать тим духовним і практичним правилам, які заповів людям Ісус. Посеред нашого століття людина вирішила зрозуміти буквально, а не символічно кожен пункт викладеної їй доктрини. Він, папа, дійсно хотів, аби світ його «топтав, зневажав, відкидав заради любові Ісуса». Він завдавав собі й своєму марнославству й честолобству вишколу, аж поки став насправді байдужим «до суджень світу, ба навіть церковного світу». Це було ним вирішено у віці двадцяти двох років: «Навіть якби я став папою... мені однаково доведеться постати перед божественним суддею, і чого я тоді буду вартий? Не надто багато».

\* *Nihil obstat* — «ніщо не перешкоджає (друкуванню)»; *imprimatur* (лат.) — «нехай друкується» (дозвільні помітки ватиканської цензури).

А наприкінці життя він зміг із упевненістю написати у зверненому до родини Духовному заповіті, що «Ангел Смерті візьме мене, я гадаю, до раю». Величезна сила його віри ні в чому не втілилася настільки наочно, як у тих «скандалах», які ця віра простодушню провокувала, і, позбувшись цього елемента скандальності, ми тільки применшимо масштаб цієї людини.

Тому найвеличніші і найризикованіші оповіді, що передавалися тоді від вуст до вуст, залишилися невиданими та, певна річ, не надаються до перевірки. Деякі я пам'ятаю і сподіваюся, що вони вірогідні; проте навіть якби їхня певність і не підтвердилася, то і в якості вигадки вони надто характерні і для самого папи, і для його репутації, щоб їх не переказати. Перший, найбезневинніший, анекдот підкріплює не дуже часті пасажі у Щоденнику, котрі говорять про його невимушене, дійсно на рівних, поводження з робітниками та селянами. Хоча він і сам вийшов із цього середовища, та розлучився з ним уже в одинадцять років, коли вступив до семінарії у Бергамо. (Уперше він безпосередньо зіткнувся зі «світом», коли був призваний на військову службу. Вона йому видалася найвищою мірою «бридкою, брудною та огидною»: «Чи я відправляюсь у пекло разом із бісами? Я знаю, що таке життя у казармі — гидко навіть думати про це»). Анекдот сповіщає, що до Ватикану прийшли водопровідники щось полагодити. Папа почув, як один із них почав лаятися, згадуючи все Святе сімейство. Він вийшов до них і чемно спитав: «Невже це так обов'язково? Хіба не можна говорити *merda\**, як усі ми?»

Наступні три історії стосуються набагато більш серйозного предмету. У «Щоденнику» кілька — зовсім небагато — пасажів свідчать про доволі напружені відносини між єпископом Ронкалі та Римом. Складнощі почалися, ймовірно, 1925-го року, коли його відправили до Болгарії апостоль-

\* Лайно (італ.).

ським посланником — до свого роду заслання, де його протримали десять років. Він завжди пам'ятав, як погано йому там було, — двадцять п'ять років тому він усе ще пише про «одноманітність тамтешнього життя, що всуціль складалося з повсякденних уколів і подряпин». У той період він майже одразу зіштовхнувся з «багатьма випробуваннями... (які) походять не від болгар... а від центральних органів церковної адміністрації. Такої форми приниження і покори я не очікував, і вона глибоко мене ранить». І вже 1926-го року він почав писати про той конфлікт як про свій «хрест». Справи пішли на краще з 1935-го року, коли його перевели до апостольської місії в Стамбулі, де він провів іще десять років, аж поки, вже 1944-го року, одержав перше важливе призначення — апостольського нунція в Парижі. Однак і в Стамбулі «різниця між мою оцінкою ситуації на місці й оцінками тих самих речей у Римі боляче мене ранить; це мій єдиний хрест». У Франції таких скарг ми від нього вже не чуємо, та не тому, що він переіменув свої погляди; таке враження, що він просто звик до світу церковної ієрархії. З таким умонастроєм він записує 1948-го року, що «будь-яка недовіра або нечемність... щодо простих людей, бідняків або низького походження (з боку моїх колег, всуціль ретельних служителів церкви)... змушує мене корчитися від болю» і що «всі розумники цього світу, і всі хитруни, включно з ватиканською дипломатією, виглядають настільки жалюгідно у світлі простоти й милості, що йдуть від... Ісуса та Його святих!»

Саме у зв'язку з роботою в Туреччині, де під час війни він встановив контакт з єврейськими організаціями (і одного разу завадив турецькому урядові відправити назад до Німеччини кілька сотень єврейських дітей, що втекли з окупованої нацистами Європи), він пізніше записав один із вельми рідкісних (незважаючи на всі «випробування сумління», він достеменно не захоплювався самокритикою) докорів на свою адресу. «Чи не мігя, — пише він, — чи не зобов'язаний

був зробити більше, наважитися на більш рішучі кроки, йдучи проти моїх природних схильностей? Можливо, прагненням спокою і миру, яке я вважав більш відповідним духові Господа, прикривалося моє небажання взяти меча?» Та в той час він дозволив собі висловитися лише одного разу. Після початку війни з Росією до нього звернувся німецький посол Франц фон Папен і попросив його використати свій вплив у Римі, аби папа публічно підтримав Німеччину. «А що мені сказати про мільйони євреїв, яких ваші співвітчизники вбивають у Польщі й Німеччині?» Розмова відбувалася 1941-го року, коли велика різня тільки починалася.

Питань такого роду якраз і стосуються наведені нижче анекдоти. Їхній справжності довіряєш тим більше, що (наскільки мені відомо) жодна біографія про конфлікт папи Йоанна з Римом навіть не згадує. По-перше, є анекдот про авдиєнцію в папи Пія XII напередодні відбуття Ронкаллі до Парижа у 1944. На самому початку авдиєнції Пій XII попередив свого новопризначеного нунція, що в його розпорядженні тільки сім хвилин, — у відповідь Ронкаллі відклався зі словами: «У такому разі наступні шість хвилин зайві». Є, по-друге, прегарна історія про молодого священика з-за кордону, який метушивсь у Ватикані, намагаючись справити приємне враження на ієрархів, аби просунути кар'єрною драбиною. Папа нібито сказав йому: «Любий сине, нема чого так непокоїтися. Будь певен, що Судного дня Ісус не спитає тебе, в яких ти був стосунках зі святою канцелярією». І, насамкінець, розповідають, що за кілька місяців до смерті йому дали прочитати п'єсу Хоххута «Вікарій», а потім спитали, що можна супроти неї зробити. І він нібито відповів: «Супроти? А що можна вдіяти супроти правди?»

Перейдемо тепер від неопублікованих розповідей до оприлюднених, яких теж доволі багато, хоча деякі й дивним чином перероблені. (Згідно з «усною традицією», якщо джерелом послугувала саме вона, папа зустрів першу єврейську делегацію вітаням: «Я ваш брат Йосип», — цими словами

Йосип у Єгипті відкрився своїм братам. В одній з біографій папи стверджується, що слова ці були сказані, коли він уперше після свого обрання приймав кардиналів. Побоююся, друга версія правдоподібніша; та якщо перша історія насправді велична, то друга всього лише мила). У всіх оповідях проявляється його незалежність, в основі якої — повна відчуженість від світу сього, непідробна свобода від забобонів і умовностей, яка часто-густо призводить до майже вольтерівської дотепності, до вражаюче влучного вивертання ситуації. Так, коли він заперечував проти закриття ватиканських садів на час його щоденних прогулянок і почув у відповідь, що в його становищі не можна потрапляти на очі простим смертним, то спитав: «Чому ж на мене не можна дивитися? Хіба я поведжуся непристойно?» Ця ж дотепна присутність духу, яку французи називають *esprit*, підтверджується ще однією неопублікованою історією. Коли він був апостольським нунцієм у Франції, на банкеті дипломатичного корпусу один із гостей схотів його засоромити і пустив круг столу фотографію голої жінки. Поглянувши на світлинку, Ронкалі повернув її панові *N.* зі словами: «Мадам *N.*, наскільки я розумію».

Замолоду він полюбляв побалакати, поміркувати, сидячи на кухні, і дорікав собі за «вроджену схильність прорікати вироки, наче Соломон», повчати «всіх і кожного... як поводитися за тих чи інших обставин», втручатися «в суперечки газети, єпископів, злободенність» і «кидатися в бій на захист усього, що піддавалося несправедливим, на мій погляд, нападкам і потребувало захисту». Чи вдалося йому приборкати ці свої схильності, чи ні, він, безумовно, їх не втратив, і вони яскраво проявилися, коли — після тривалих трудів «приниження» і «покори» (що він їх вважав украй необхідними для освячення душі) — він раптом посів те єдине становище в католицькій ієрархії, коли сповістити «волю Божу» йому вже не могла жодна вища за рангом людська істота. Він знав (пише він у «Щоденнику»), що



«прийняв своє служіння з чистої покорі волі Господа, сповіщеної мені в голосі колегії кардиналів»; тобто він завжди вважав, що не кардинали, а «Господь обрав» його — переконаність, яка, вірогідно, тільки зміцніла, коли він дізнався, що був обраний цілковито випадково. Таким чином, саме усвідомлюючи, що трапилось, кажучи по-людськи, свого роду непорозуміння, він і міг написати, не повторюючи якусь доктринальну банальність, а говорячи конкретно про себе: «Вікарій Христа знає, чого від нього хоче Христос». Видавець «Щоденника», колишній секретар папи Йоанна монсеньйор Лоріс Каповілла, у передмові згадує про те, що, ймовірно, дуже багатьох дратувало, а більшість заводило в глухий кут, — про «його звичну покору перед Богом і ясне, приголомшливо ясне усвідомлення власної цінності перед людьми». Та, абсолютно впевнений у собі і ні в кого не питаючи порад, він усе ж не піддався омані і не зазіхав на знання майбутнього чи остаточних наслідків того, що намагався зробити. Він завжди вдовольнявся життям «день по дні», ба навіть «година по годині», подібно до польових лілій, і в новому своєму становищі сформулював для себе «головне правило поведінки» — «не піклуватися про майбутнє», не «вибудовувати про нього людських здогадів і приготувань» і «ні з ким не розмовляти про нього з легковажною впевненістю». Віра, а не теорія, богословська чи політична, вберегла його від «хоч би якого сприяння злу у сподіванні, що цим [він зможе] комусь принести користь».

Ця повна свобода від турбот і клопотів була його варіантом упокорення; свободу йому давало те, що він міг — без жодних відмовок, розумових чи емоційних, — сказати: «Нехай буде воля Твоя». У «Щоденнику» під багатьма шарами добродесної мови, що стала для нас — та не для нього — банальною, важко виокремити ту просту основну тональність, на котру було налаштоване його життя. Ще менше ми очікували би надібати тут оту веселу дотепність, що виникала саме як варіація основної мелодії. Але ж хіба не впокорення

він проповідував, розповідаючи своїм друзям, що нова страшна відповідальність понтифікату спершу його вельми бентежила, ба навіть заважала засинати — аж поки одного ранку він сказав собі: «Джованні, не стався до себе так серйозно!» — і звідтоді спав спокійно.

Однак навряд чи варто вірити, що саме покора допомагала йому так легко спілкуватися з ким завгодно, почувачись невимушено з ув'язненими, з «грішниками», з робітниками в його садку, з черницями на його кухні, з мадам Кеннеді, з дочкою та зятем Хрущова. Вміння спілкуватися на рівних із ким завгодно, як із поважними особами, так і з пересічними, впливало з його величезної впевненості у собі. І він заходив досить далеко, намагаючись цю рівність встановити, коли вона не виникала природним шляхом. Так, він називав грабіжників і вбивць у тюрмі «синами й братами» і, щоб це не лишилося пустим словом, розповів їм, що в дитинстві поцупив яблуко і вийшов сухим з води і що один із його братів був браконьєром і впіймався на гарячому. А коли його провели «до камер, де утримувалися невинуваті», він наказав «своїм найбільш владним голосом: "Відчиніть двері. Не відгороджуйте їх від мене. Усі вони діти нашого Господа"».

Зрозуміло, все це не більш як ортодоксальне й традиційне християнське вчення, та надто довго воно залишалося лише вченням, і навіть *Regum Novarum*, енцикліка Лева XIII, «великого папи трудівників», не завадила Ватикану сплачувати своїм робітникам жебрацьку зарплатню. Незручна звичка нового папи розмовляти з ким ні попадає одразу ж привернула його увагу до цієї кричущої обставини. «Як життя?» — спитав він в одного з робітників. «Погано, погано, ваше преосвященство», — відповів той і розповів, скільки він заробляє і скільки ротів годує. На що папа промовив: «Ми щось вигадасмо. Між нами, я не "ваше преосвященство", я папа», — малося на увазі: забудь про титули, я тут головний, у моїй владі змінити тутешні порядки. Дізнавшись

потому, що підвищити зарплатню можна, тільки скоротивши витрати на благодійність, він залишився непохитним: «Тож ми їх скоротимо. Справедливість важливіша за благодійність».

Найпривабливіше в цих історіях — уперте небажання папи підпорядковуватися загальній думці, «ніби навіть повсякденні розмови папи мають бути таємничими й глибокими» — думці, яка, на розсуд папи Йоанна, різко суперечила «прикладу Ісуса». І справді на душі розпогоджується, коли читаєш, що у цілковитій відповідності до «прикладу Ісуса» гранично непросту авдиєнцію з представниками комуністичної Росії папа завершив словами: «А тепер, з вашого дозволу, настав час для невеличкого благословення. Врешті-решт, від такого маленького благословення шкоди не буде. Як дається, так і сприйміть» .

Простодушність цієї віри, не зніченої сумнівом, не розхитаної досвідом, не спотвореної фанатизмом, «який, хай навіть безневинний, завжди шкідливий», — дивовижна у справі й живому слові, проте надрукованій сторінці видається монотонною й зів'яленою, залишається мертвою літерою. Це справедливо навіть для кількох листів, уміщених у виданні, і єдиний виняток — «Духовний заповіт "сімейству Ронкаллі"», де він пояснює своїм братам, їхнім дітям та онукам, чому він, у супереч усім звичаям, не подарував їм жодних титулів, чому і тепер, і раніше не хотів їх позбавити «їхньої шановної й живодайної бідності», хоч «іноді й допомагав їм, як бідняк біднякам», чому він ніколи не просив «ні про що — ні про посади, ні про гроші чи послуги — ані для себе, ані для моїх родичів чи друзів». Річ у тім, що «народжений бідняком... я особливо щасливий і вмерти бідняком, роздавши... все, що мені дісталось (а це дуже небагато) за роки мого священства та єпископату». У цих пасажах ледь відчутна вибачлива нотка, наче він розумів, що бідність його родини не була такою «живодайною», як він її зображував. Багато раніше він записав, що «тривоги й страждання», які

постійно опосідали його родину, «здається, не призводять ні до чого доброго, а навпаки, шкодять їм», і це один із рідкісних випадків, коли можна принаймні здогадатися, якого роду досвід він вважав за необхідне відкинути. Так само можна здогадатися, проте з більшим задоволенням, про величезну гордість бідного юнака, котрий потім усе життя підкреслював, що ніколи ні в кого не позичався, і котрий втішався думкою, що все, ним одержане («Хто бідніший од мене? Звідтоді, як я став семінаристом, я ніколи не зодягався в шати, які мені б дали з милості»), отримане від Бога, і тому бідність стала для нього наочним знаком його покликання: «Я з такої ж родини, що й Христос — чого ще можна побажати?»

Покоління сучасних інтелектуалів, оскільки вони не були атеїстами — тобто дурниками, що зазіхають знати те, чого ніхто знати не може, — навчилися в К'єркегора, Достоевського, Ніцше та їхніх незліченних послідовників усередині й поза екзистенціалістським табором вважати релігію та богословські питання «цікавими». Безумовно, їм важко було би зрозуміти людину, яка з найраннішої молодості «заприсяглася на вірність» не лише «матеріальним злидням», а й «злиденності духу». Хоч би чим і ким був папа Йоанн XXIII, він не був ані цікавим, ані блискучим — і це цілковито незалежно від того факту, що він був доволі посереднім студентом, а потому взагалі не мав жодних яскраво виражених інтелектуальних чи наукових зацікавлень. (Окрім газет, які він любив, він, вірогідно, не читав майже ніякої світської літератури). Якщо маленький хлопчик говорить собі, як Альоша: якщо «сказано: "Роздай все і йди за мною, якщо хочеш бути довершеним"», то «не можу я віддати замість «усього» два рублі, а замість «йди за мною» — ходити лише до обідні». І якщо доросла людина зберігає прагнення маленького хлопчика стати «довершеним» і постійно випробовує себе, запитуючи, «чи йду я вперед?», — складає для себе маршрут і ретельно зазначає, наскільки далекий уже пройдений шлях

### Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

(до речі, ставлячись до себе при цьому дуже м'яко, намагаючись не обіцяти надто багато, борючись із недоліками («по одному» і ніколи не впадаючи у відчай), то навряд чи результат виявиться особливо «цікавим». Розписаний маршрут до довершеності настільки не здатен замінити історію (про що тут розповідати, якщо не було ні «спокуси й падіння, ніколи, ніколи», ні «смертних або простимих гріхів?»), що навіть кілька прикладів інтелектуальної еволюції у «Щоденнику» дивним чином пройшли повз увагу самого автора, який в останні місяці життя перечитував і готував «Щоденник» для посмертного видання. Він ніде не говорить, коли саме перестав вважати протестантів «бідолахами поза Церквою» і дійшов висновку, що «всі, хрещені чи ні, по праву належать Ісусові», і наче не усвідомлює, наскільки несподівано, що саме він, котрий плекав «у серці і в душі любов до канонів, настанов і статуту» Церкви, ввів, за словами Олдена Хатча, «першу за тисячу літ зміну до католицької меси» і взагалі доклав максимум зусиль, «намагаючись усе виправити, реформувати й... покращити», твердо вірячи, що його Вселенський собор «стане... справжнім і новим богоявленням».

Без сумніву, саме «злиденність духу» вберегла його «від тривоги і важких сумнівів» і надала йому «сили сміливої простоти». У ній міститься відповідь на питання, як могло трапитися, що хотіли обрати зручного і піддатливого, а обрали найвідважнішого. Йому вдалося «залишитися невідомим і мало пошанованим», як радить Фома Кемпійський у «Наслідуванні Христа», одній із його улюблених книг, — ці слова ще у 1903 році він обрав своїм «девизом». Мабуть, багато хто вважав його не вельми розумним (він усе-таки жив серед інтелектуалів) — не простодушним, а дурнуватим. І навряд чи ті, хто протягом десятиліть спостерігав, як він справді «жодного разу не піддався спокусі непокори», розуміли величезну гордість і впевненість цієї людини, котра ані на хвилику не зреклася свого розуміння, підпорядковуючись

тому, що для неї було не волею начальства, а волею Божою. Його вірою було: «Нехай буде воля Твоя», - і вона дійсно (хоча він сам це говорить) була «цілковито євангельською за природою», і дійсно «вимагала і здобула загальну повагу й багатьох настановила». Ця ж віра надихнула його найвеличніші слова, коли він помирав: «Будь-якого дня добре народитися, будь-якого дня добре померти» .

#### Примітки

<sup>1</sup> *Jean Chelini*. Jean XXIII, Pasteur des homes de bonne volonte, Paris, 1963; *Augustin Pradel*. Le «Bon Pape» Jean XXIII, Paris, 1963; *Leone Algisi*, John the Twenty-Third, transl. from the Italian by P. Ryde, London, 1963; *Loris Capovilla*. The Heart and Mind of John XXIII, His Secretary's Intimate Recollection, transl. from the Italian. New York, 1964; *Alden Hatch*. A Man Named John, Image Books, 1965.

Див. ці оповідів *Alden Hatch*, op. cit.

«Ogni giorno e buono per nascere; ogni giorno e buono per morire». Див. його Discorsi, Messagi, Colloqui, vol. V - Roma, 1964. - P. 310.

## КАРЛЯСПЕРС\*. LACIDATIO\*\*

Ми зібралися сьогодні на вручення Премії миру. Премія ця (дозволю собі процитувати президента Федеративної республіки) присуджена не лише за «видатну літературну творчість», а й за «іспит, витриманий у тривалому й стражденному житті». Таким чином, вона присуджена особі й присуджена творчості — остільки, оскільки остання залишається словом мовленим і словом-вчинком, яке ще не відокремлося від свого автора і ще не ступило на невизначений, завжди щедрий на пригоди шлях крізь історію. Тому під час вручення цієї премії доречним буде *laudatio* — схвальне слово, що має на меті прославити не стільки творчість, скільки саму людину. Навчитися такого схвалення можна, мабуть, у римлян, котрі — більше, ніж ми, досвідчені у справах суспільної вагомості, — роз'яснюють, до чого має прагнути таке схвалення: «In laudationibus... ad personarum dignitatem omnia referuntur», — сказав Цицерон — у «схвальних (промовах)... усе зводиться до оцінки даної особи». Інакше кажучи, схвальна промова має за предмет переваги, властиві людині, оскільки вона більша за свої справи і твори. Розпізнати і вславити ці переваги — не справа колег та експертів; судити про життя, виставлене на публічний огляд, що витримало іспит у публічній царині, повинна громадськість. Премія лише підтверджує те, що громадськість ця давно вже визнала.

\* Промова під час вручення Премії миру Німецької книготоргівлі Карлу Ясперсу.

\*\* Схвальне слово (лат.).

Отже, *laudatio* може лише спробувати висловити те, що всім вам відоме. Проте сказати вголос те, що знає багато хто в усамітненні своєї приватності, — річ не зайва. Саме виголошення висвітлює предмет, підтверджуючи його реальне існування. Однак я маю зізнатися, що цей «ризик публічності» (Ясперс) і її прожекторів я беру на себе нерішуче і з острахом. Усі ми сучасні люди, й на публіці рухаємося невпевнено і незграбно. Раби сучасних пересторог, ми вважаємо, що публіці належить лише «об'єктивна творчість», відокремлена від особи; що особа, яка стоїть за нею, та її життя — справа приватна і що притаманні цим «суб'єктивним речам» почуття втратять справжність і перетворяться на сентиментальність, якщо їх виставити на загальний огляд. Насправді ж, вирішивши, що під час вручення Премії має пролунати *laudatio*, Німецька книготоргівля повернулася до більш раннього і більш відповідного сенсу публічності, згідно з яким, аби набути повноти реальності, людське обличчя якраз і повинне з'явитися на публіці в усій своїй суб'єктивності. Якщо ми приймаємо цей ново-старий сенс, то мусимо перевчитися й відмовитися від звички прирівнювати особисте до суб'єктивного; об'єктивне — до предметно-безособового. Походить це зрівняння з природничих наук, і там воно має сенс. Та воно вочевидь втрачає сенс у політиці, де люди принципово виступають як дійові особи, що озвучують думки, ідеї, таким чином, особистість жодною мірою не є приватною особою. Це зрівняння втрачає силу також і в публічному інтелектуальному житті, яке, безумовно, охоплює та набагато переважає царину академічну.

Говорючи точніше, ми маємо навчитися відрізнити не суб'єктивність від об'єктивності, а особистість від особи. Справді, пропонує, віддає публіці якийсь об'єктивний твір окремий суб'єкт. Суб'єктивний елемент, скажімо, що спонукав творчий процес, узагалі публіки не стосується. Проте якщо це твір не тільки академічний, якщо він іще й плід «іспиту, витриманого в житті», тоді твір цей супроводжуєть-



ся живими дією та голосом; разом із ними з'являється й сама дійова особа. Що саме тут явлене, цього не знає навіть сам той, хто являє; він не здатен це контролювати, як контролюють твір, підготовлений до публікації, до з'яви на світ. (Будь-хто, хто свідомо затягує свою особистість у твір, займається акторством і тим самим програє реальний шанс, який ця публікація означає для нього та інших). Особистісне перебуває поза контролем суб'єкта і, як наслідок, становить повну протилежність усього, що є тільки суб'єктивним. Але саме суб'єктивність «об'єктивного» набагато легше досягається розумом і набагато легше надається у розпорядження суб'єкта. (Під самовладанням, наприклад, ми просто розуміємо, що ми здатні опанувати цей суто суб'єктивний елемент у собі, щоб скористатися ним на свій розсуд).

Особистість — цілковито інша річ. Вона важко збагненна і, мабуть, більш за все схожа на грецького «даймона» — духа-охоронця, що супроводжував кожную людину впродовж усього життя, проте завжди тільки виглядав у неї з-за плеча — таким чином, що його легше було побачити всім, хто з цією людиною зустрічався, ніж самій людині. Цей «даймон» (в якому немає нічого демонічного), цей особистісний елемент у людині може з'явитися лише там, де є публічний простір; у цьому — більш глибоке значення публічної сфери, далеко переважаюче те, що ми зазвичай розуміємо під політичним життям. Оскільки ця публічна сфера — сфера також і духовна, остільки в ній проявляється те, що римляни називали *humanitas*. Так вони називали щось, що складало саму вершину людяності, оскільки воно є істинним, не будучи об'єктивним. Саме це Кант і Ясперс називали *Humanität* — справжньою особистісністю, котра, будучи одного разу набутою, вже не полишає людину, хоч би всі інші дари тіла й душі вже поступилися перед руйнівним часом. *Humanitas* ніколи не набувається ані на самоті, ані завдяки тому, що людина віддає створене нею публіці. Її набуває лише той, хто підпорядковує своє життя й особистість «ри-

### Карл Ясперс. *Laudatio*

зику публічності» — тим самим ризикуючи проявити щось не «суб'єктивне» і, з цієї самої причини, те, що він сам не здатен ані розпізнати, ані контролювати. Таким чином, «ризик публічності», в якому набувається *humanitas*, стає даром людству.

Називаючи особистісне начало, що долучається з Ясперсом до публічної сфери, словом *humanitas*, я маю на увазі, що ніхто краще за нього не допоможе нам подолати нашу недовіру до цієї публічної царини, відчуті, яка це честь і радість — на повен голос хвалити того, кого ми любимо. Бо Ясперс ніколи не поділяв забобону інтелігентних людей, буцімто яскраве світло публічності робить усе дрібним і пласким, наче придатне воно тільки для посередності і буцімто тому філософ має від цього світла ухилитися. Ви пам'ятаєте думку Канта, що пробним каменем для відрізнення насправді складного філософського тексту від «витонченого марнослів'я» є його придатність до популяризації. І Ясперс, який у цьому сенсі, — як, до речі, й у всіх інших — єдиний спадкоємець Канта, не раз, подібно до Канта, полишав академічну сферу та її термінологію, аби звернутися до широкого читацького загалу. Ба більше, він тричі — вперше незадовго до приходу фашистів до влади в «Духовній ситуа-

#### 2

ції нашого часу» (1931) , потому одразу після падіння Третього рейху у «Питанні про вину» і тепер в «Атомній бомбі й майбутньому людства» — прямо втручався в злободенні політичні питання . Адже він, як і справжній державний діяч, знає, що політичні питання надто серйозні, щоб їх довіряти політикам.

Ствердження публічної царини у Ясперса унікальне, оскільки воно походить від філософа і витікає з фундаментального переконання, на якому заснована вся його діяльність в якості філософа: що й філософія, й політика стосуються всіх. Ось це й об'єднує філософію й політику; ось у цьому й криється причина того, що обидві вони належать до публічної царини, де враховується людська особистість

та її здатність витримати іспит. Філософ — на відміну від ученого — схожий з політиком, оскільки має відповідати за свої думки, оскільки сам як особистість несе відповідальність. Ба більше, становище політика навіть набагато легше, оскільки він відповідає тільки перед власним народом. Тоді як Ясперс, принаймні у всіх своїх творах після 1933 року, завжди писав так, наче мав відповідати перед усім людством.

Для нього відповідальність — зовсім не тягар і не має нічого спільного з моральними імперативами. Радше вона впливає із вродженого тяжіння до оприлюднення, до пояснення незрозумілого, до просвітлення темного. Його ствердження публічної сфери — в кінцевому рахунку лише наслідок його любові до світла та ясності. Його любов до ясності була настільки тривкою, що лишила відбиток на всій його особистості. У творах великого письменника ми майже завжди можемо відшукати притаманну тільки йому сталу метафору, в якій уся його творчість ніби фокусується. У творчості Ясперса одна з таких метафор — слово «ясність». Існування «прояснюється» розумом; «модуси охоплення» (з одного боку, є наша свідомість, яка охоплює все, з чим ми стикаємося, з іншого — є світ, який «охоплює» нас, є «місце перебування, за посередництва якого ми існуємо») розум «виводить на світло»; нарешті, сам розум, його наближеність до істини, стверджується його «простором і ясністю». Усе, що витримує світло і не випаровується під його яскравістю, причетне до *humanitas*; узяти на себе відповідальність перед людством за кожну думку — означає жити в тій освітленості, в якій складає іспит сама людина і все, що вона думає.

Задовго до 1933 року Ясперс був, як то кажуть, «знаменитим», як бувають і інші філософи, та тільки у гітлерівський період і особливо в наступні роки він став публічною постаттю у повному сенсі слова. Пов'язане це було не тільки — як можна було би подумати — з обставинами часу, які спершу витіснили його у безвість гнаних, а потому пере-

твори́ли на символ часів і позицій, що зазнали змін. Якщо обставини й відіграли тут якусь роль, вони лише виштовхнули його на те місце, котре йому призначалося від природи — на повне світло публічної опінії. Не те, що він спершу постраждав, потім у цьому стражданні гідно витримав іспит і, нарешті, коли обставини стали критичними, став утіленням так званої «іншої Німеччини». У такому сенсі він узагалі нічого не втілював. Він завжди стояв цілком осібно й лишався незалежним від жодних угруповань, включно з німецьким рухом опору. Велич цієї позиції, котра тримається тільки за рахунок ваги самої особистості, — саме в тому, що, не втілюючи нічого, окрім власного існування, він стверджував, що навіть у п'ятмі тотального панування, в якій усе те добре, що ще могло зберегтися, стає цілковито невидимим і тому недієздатним, — що навіть тоді розум можна знити, лише вбивши — фактично й буквально — всіх розумних людей.

Було самоочевидним, що він залишиться твердим до кінця посеред катастрофи. Та все, що відбувалося, не виявилось для нього навіть спокусою — і ця його, менш очевидна, невразливість для тих, хто про нього знав, означала набагато більше, ніж опір і героїзм. Вона означала довіру, котра не потребувала підтвержень, означала впевненість, що за доби, коли можливим здавалося що завгодно, щось усе-таки лишалося неможливим. Залишаючись цілковито самотнім, Ясперс утілював не Німеччину, а те, що в Німеччині лишилося від *humanitas*. Ніби він самотужки у своїй невразливості міг освітити той простір, який розум створює і зберігає між людьми, і ніби світло й неосяжність цього простору зберігається, навіть якщо в ньому лишиться єдина людина. Насправді цього не було, ба навіть не могло бути. Ясперс часто казав: «Поодинці, сама по собі, людина не може бути розумною». І в цьому сенсі він ніколи й не був самотнім і ніколи не поцінував свою самотність хоч якось високо. *Humanitas*, за існування якої він ручався, виростала з рідно-

го для його мислення простору, а простір цей ніколи не був незаселеним. Відрізняє Ясперс те, що в цьому просторі розуму й свободи він почувається впевненіше, рухається з більшою легкістю, ніж інші, котрі, можливо, з цим простором і знайомі, та не витримують постійного перебування в ньому. Саме тому, що саме його існування сформоване пристрастю до ясності, і могло виникнути відчуття, що він був, як світло у п'їтмі, яке виходить з якогось прихованого світляного джерела.

У тому, що людина може бути невразливою, непідкупною, непохитною, є щось зачаровуюче. Якби ми схотіли пояснити це у психологічних і біографічних категоріях, ми могли би, напевне, згадати про батьківський дім, звідки Ясперс вийшов. Його батько й мати лишалися тісно пов'язаними з гордим і впертим фрізьким селянством, якому властиве почуття незалежності, що для Німеччини — явище надзвичайне. Та свобода — це дещо більше за незалежність, і Ясперс іще мав розвинути з незалежності раціональне усвідомлення свободи, в якому людина усвідомлює себе як самій собі подаровану. Та суверенна природність — якась весела безтурботність (*Ubermui*), як він сам інколи каже, — з якою він відається публічності, залишаючись при цьому незалежним від усіх модних течій і суджень, теж, вірогідно, наслідок цієї селянської самовпевненості — принаймні, від неї походить. Йому варто тільки, так би мовити, мрією зануритись у свої особисті витоки, а потім повернутися звідти на простір людськості, щоб упевнитися, що навіть в ізоляції він втілює не приватну гадку, а іншу, ще приховану суспільну — «стежечку», як висловлювався Кант, яка коли-небудь неодмінно перетвориться на «верстовий шлях».

Така несхибність суджень і суверенність розуму приховують у собі ризик. Непідлеглість спокусам може призвести до відсутності досвіду — або, принаймні, до недосвідченості в тому, що будь-яка конкретна доба пропонує в якості реакції. І справді, що може бути більш далеким від сучасно-

го досвіду, ніж гордовита незалежність, із якої Ясперс був родом, ніж весела безтурботність стосовно того, що говорять і думають люди? Тут немає навіть і бунту проти умовностей, оскільки тут умовності завжди визнаються саме в якості таких і ніколи не сприймаються всерйоз як мірило поведінки. Що може бути більш далеким від нашої *ere de soupçon\** (Наталі Саррот), ніж упевненість, покладена в глибокий підмурівок цієї незалежності, ніж причасна довіра до людини, до *humanitas* людської раси?

І якщо ми вже звернулися до суб'єктивно-психологічних матерій: Ясперсу було п'ятдесят років, коли Гітлер прийшов до влади. У цьому віці переважна більшість людей уже давно припинила поповнювати свій досвід, і особливо інтелігенти зазвичай уже так давно заkostenіли в усталеності своїх думок, що всі реальні події сприймаються тільки як підтвердження цих думок. Ясперс не реагував на вирішальні події цього часу (який він передбачав не більше, ніж будь-хто інший, і до якого був готовий навіть менше, ніж багато хто інший) ані зануренням у власну філософію, ні запереченням світу, ні меланхолією. Можна було б сказати, що після 1933 року, тобто після завершення «Філософії» у трьох частинах, і після 1945 року, після завершення книги «Про істину», у нього розпочалися нові періоди продуктивності, але, на жаль, цей вираз надто тісно пов'язаний з ідеєю життєвого оновлення, який трапляється інколи у великих талантів. Та велич Ясперса саме в тому, що він оновлюється, оскільки залишається незмінним — тобто, як і раніше, пов'язаний зі світом і стежить за біжучими подіями з незмінною проникливістю і здатністю до стурбованості.

«Великі філософи» не меншою мірою, ніж «Атомна бомба», цілковито належить до царини нашого нещодавнього досвіду. Ця сучасність, чи, радше, це проживання в сучасному, триває до такого похилого віку, — подібні до талану, що

\* Ера підозри (франц.).

скасовує будь-які розмови про заслуги. Завдяки тому самому талану Ясперс спромігся протягом життя опинитися в ізоляції, проте ніколи не бути самотнім. Талан цей ґрунтується на шлюбі — впродовж усього життя поряд із ним стояла дружина, його ровесниця. Якщо двоє не падають жертвою ілюзії, начебто їхні узи можуть злютувати їх в єдине ціле, вони можуть створити між собою новий світ. Цей шлюб, безперечно, ніколи не був для Ясперса лише приватною справою. Виявилось, що двоє людей різного походження (дружина Ясперса єврейка) можуть створити між собою власний світ. І на цьому світі, як на мініатюрній моделі, він дізнався, *що* є істотним для всього світу людських справ. У цьому малому світі він розгортав і практикував свою незрівнянну здатність до діалогу, постійну дивовижну точність у дослуханні до іншого, постійну готовність дати відвертий самозвіт, терпіння обговорити вже обговорене і, головне, вміння виманювати те, про що зазвичай мовчать, до зони розмови, робити гідним обговорення. Так, говорячи й слухаючи, він уміє все змінювати, розширювати, відточувати — або, за його власним чудовим виразом, прояснювати.

У цьому просторі, постійно заново прояснюваному вдумливістю, що промовляє й вислуховує, Ясперс — у себе вдома; це домівка його свідомості, оскільки цей простір у буквальному сенсі слова — достеменно такий, як шляхи мислення, котрим учить його філософія, — це шляхи у первинному сенсі слова, дороги, що ведуть до досі незвіданих теренів. Мислення Ясперса просторове, тому що воно завжди співвідноситься зі світом і людьми у світі, а не тому, що воно прив'язане до якогось наявного простору. Ба більше, ситуація зворотна: його найглибша мета — «створити простір», в якому *humanitas* людини може проявитися в чистоті і ясності. Такого стибу мислення, завжди «тісно пов'язане зі співміркуванням над тим, що мислить інший», зобов'язане бути політичним, навіть коли звертається до суто неполітичних предметів; оскільки воно завжди підтверджує

той кантівський «розширений спосіб думання», котрий є політичним *par excellence*.

Для того, щоб осмислити простір *humanitas*, який слугував йому домівкою, Ясперс потребував допомоги великих філософів. І він щедро розплатився з ними за цю допомогу, заснувавши разом із ними «царство духу», де вони знову виступають як мовці, що промовляють із царства тіней, — і, позбувшись часових обмежень, можуть стати вічними супутниками у питаннях свідомості. Як мені хотілось би спромогтися дати вам якесь уявлення про свободу, незалежність думки, необхідні, аби створити це царство духу. Бо передусім слід було відмовитися від освяченого традицією хронологічного порядку, в якому нібито існувала спадкоємність, коли кожен філософ вручає істину наступнику. Зрозуміло, традиція ця вже доволі давно втратила для нас свій зміст; проте хронологічна схема успадкування і правонаступництва, тим не менш, здавалася нам настільки обов'язковою, що без цієї нитки Аріадни ми боялися безпомічно заблукати в минулому, позбавлені будь-яких орієнтирів. І в цій ситуації, в якій, по суті, йшлося про ставлення сучасної людини до її минулого як такого, Ясперс обернув часову послідовність на просторову зіставність — близькість і віддаль залежали вже не від століть, що відділяли нас від філософа, а винятково від тієї вільно обраної позиції, звідки ми вступаємо до цього царства духу, яке буде існувати і розпросторюватися доти, доки на землі є люди.

Царство це, в якому Ясперс удома і яке він відкрив для нас, не позасвітне й не утопія; воно не від учора і не від завтра; воно від сьогодні і від світу сього. Його створив розум, і царює в ньому свобода. Йому не потрібні ані територія, ні організація; воно простягається в усі країни світу і в минуле кожної з них. І хоча мирське, воно невидиме. Це царство *humanitas*, до якого кожен може прийти від власних витоків. Усі, хто входить у нього, пізнають один одного, бо вони «наче іскри, котрі то розгоряються яскравим світлом,



*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

то згасають аж до невидимості, міняючись місцями у постійному русі. Іскри бачать одна одну, і кожна горить ясніше, тому що бачить інші», і наслідуються сподіватися, що й вони її бачать.

Я говорю тут від імені тих, кого Ясперс колись увів у це царство. Те, що тоді було в нас на серці, Адальберт Штіфтер висловив краще, ніж могла б це зробити я: «І перед цією людиною виникло в нас подивування, і піднеслася хвала йому».

**Примітки**

<sup>1</sup> De oratore 1,141 (*Марк Туллий Цицерон*. Три трактата об ораторському мистецтві [пер. Ф.А. Петровського] - М., 1972. - С. 102).  
Die geistige Situation der Zeit.

Найважливіша політична публікація Ясперса з 1958 року, коли було написано цю промову, - це *Wohin treibt die Bundesrepublik* (1966).

## КАРЛ ЯСПЕРС: ГРОМАДЯНИН СВІТУ?

У тому самому сенсі, що й громадянином своєї країни, громадянином світу бути неможливо. У книзі «Витоки історії та її мета» (1953) Ясперс детально розмірковує про імплікації понять «світова держава» і «світова імперія». Хоч би якої форми набув світовий уряд, що здійснює централізовану владу над усією планетою, саме поняття єдиної суверенної сили, котра правила б усією земною кулею та володіла монополією на всі засоби примусу, — сили, яку не обмежують і не контролюють інші суверенні держави, — означало б не лише огидний кошмар тиранії, а й кінець усього політичного життя, яким ми його знаємо. Основу політичних понять складають множинність, різноманітність і взаємообмеження. Громадянин — це, за визначенням, один із громадян однієї з країн. Його права й обов'язки мають визначатися й обмежуватися не лише правами й обов'язками його співгромадян, а й кордонами території. Філософія має право мислити всю землю як батьківщину людства та єдиного неписаного закону, вічного й загальнозначущого. Політика ж має справу з людьми, підданими багатьох країн і спадкоємцями різноманітного минулого; ці люди живуть у рамках позитивного права, і їхні закони убезпечують, захищають і обмежують простір, в якому свобода — не поняття, а жива політична реальність. Створення єдиної суверенної світової держави стало би зовсім не підґрунтям для світового громадянства, а кінцем будь-якого громадянства. Воно стало би не вершиною світової політики, а цілковитим її крахом.

Тим не менше, вказати, що світова держава, створена на зразок суверенних національних держав, або світова імперія на зразок Римської (а панування Римської імперії над цивілізованими й варварськими частинами тодішнього світу було стерпним лише тому, що виокремлювалося на темному й страшному тлі невідомих частин землі), — не означає розв'язати наші нинішні політичні проблеми. Людство, для всіх попередніх поколінь лише ідея та ідеал, для нас стало присутньою реальністю. Європа, як і передбачав Кант, диктувала свої закони всім іншим континентам; та результат — виникнення людства з багатьох націй і поряд із ними — виявився надто не схожим на те, що уявляв Кант, коли передбачав об'єднання людства «коли-небудь, та не не-

2

забаром» . Своїм існуванням людство зобов'язане не мріям гуманістів, і не міркуванням філософів, і навіть (принаймні не в першу чергу) не політичним подіям, а майже винятково — технічному розвитку Західного світу. До того ж, коли Європа всерйоз почала диктувати свої закони іншим континентам, сама вона в них уже зневірилася. Поряд із тим очевидним фактом, що світ об'єднала техніка, стоїть інший факт: Європа експортувала в усі кінці світу свої процеси розпаду, які розпочалися в Західному світі разом із занепадом традиційних метафізичних і релігійних вірувань і супроводжували грандіозний розвиток природничих наук і перемогу національної держави над іншими формами державного устрою. Ті самі сили, котрим у Європі знадобилися століття, щоб підірвати традиційні вірування й усталений лад, сформовані винятково західною історією, всього за кілька десятиліть зруйнували, діючи іззовні, вірування й усталений лад всіх решти частин світу.

Справді, вперше в історії в усіх народів на землі є спільне сьогодні: жодна скільки-небудь важлива подія в історії однієї країни вже не може залишитися всього лише другорядним випадком для історії будь-якої іншої. Кожна країна перетворилася на безпосереднього сусіда будь-якої іншої, і

кожна людина відчуває шок від подій, що відбуваються на іншому боці земної кулі. Та це спільне фактичне сьогодення не засноване ані на спільному минулому, ані найменшою мірою не гарантує спільного майбуття. Об'єднавши світ, техніка може так само легко його зруйнувати, а засоби глобальної комунікації не випадково розвивалися паралельно із засобами глобального за потенціалом руйнування. Важко заперечувати, що за нашої доби найпереконливіший символ єдності людства — це той факт, що вузька група керівників якоїсь із країн, що володіють атомною зброєю, на власний політичний розсуд може задіяти його й покінчити з людським життям на всій землі. У цьому аспекті солідарність людства цілком негативна; в її підґрунті не лише спільна зацікавленість в угоді, що заборонила б атомну зброю, а (оскільки такі угоди, подібно до всіх інших, засновані на довірі і, як наслідок, ненадійні), можливо, ще й спільне бажання трохи меншої єдності світу.

Цієї негативної солідарності, заснованої на острахові перед глобальним знищенням, відповідає менш виражене, та не менш сильне побоювання, що солідарність людства в позитивному сенсі неминуче потягне за собою й політичну відповідальність. Наші політичні ідеї, що покладають на нас відповідальність за всі публічні справи навкруг нас, незалежно від нашої особистої «провини», бо ми як громадяни вважаємося відповідальними за все, що наш уряд робить від імені нашої країни, можуть поставити нас у нестерпну ситуацію глобальної відповідальності. Солідарність людства цілковито здатна обернутися невіддільним тягарем, і не дивно, що звичайна реакція на неї — це не ентузіазм чи прагнення до відродження гуманізму, а політична апатія, ізоляціоністський націоналізм або відчайдушний опір будь-якій владі. У світлі сьогоднішньої реальності ідеалізм гуманістичної традиції Просвітництва та його ідея людства видаються бездумним оптимізмом. З іншого боку, ця ж реальність, оскільки вона загнала нас у глобальне сьогодення без спільного

минулого, загрожує позбавити сенсу всі традиції та всі окремі історії разом з їхнім минулим.

На тлі цих політичних і духовних реалій, котрі Ясперс бачить, напевно, краще, ніж будь-який інший сучасний філософ, і слід розглядати його нову концепцію людства і тези його філософії. Колись Кант закликав істориків написати історію у «всесвітньо-громадянському плані». Було б не важко «довести», що вся філософська творчість Ясперса — із самого початку, від «Психології світобачень» (1919), ідо всесвітньої історії філософії — замислювалася саме в такому плані. Якщо солідарність людства потребує основи більш тривкої, аніж законний страх перед демонічними здібностями людини, якщо нове всесвітнє сусідство всіх країн світу має привести до результату більш обнадійливого, ніж колоніальний приріст взаємної зненависті і практично повсюдної роздратованості всіх супроти всіх, то нам необхідно розпочати процес взаєморозуміння і самопрояснення у велетенських масштабах. І як передумовою для світового уряду, на думку Ясперса, повинна стати відмова від суверенітету на користь всесвітньої федеральної політичної структури, так і передумовою для цього взаєморозуміння повинна стати відмова — не від власних традицій і національного минулого, але від безумовного авторитету і всеохопної істинності, на які традиція й минуле завжди претендували. За посередництва саме такого розриву — не з традицією, але з авторитетом традиції — Ясперс увійшов у філософію. Його «Психологія світобачень» заперечує абсолютність будь-якої доктрини й замінює її на загальну відносність, в якій кожен конкретний філософський сенс стає засобом для індивідуального філософування. Шкаралупу традиційного авторитету розітнуто, і великі сенси минулого починають вільно, виграючи, спілкуватись один з одним, оскільки спілкуються із сучасним живим філософуванням. У цій всеохопній комунікації, скріпленій екзистенційним досвідом сучасного філософа, всі догматичні метафізичні сенси розпукують-

ся у процеси, у роздуми, які — через важливість для мого сучасного існування й філософування — залишають призначене їм історичне місце у хронологічному ланцюгу і входять у царину духу, де всі є сучасниками. Будь-яка моя думка мусить залишатися у постійній комунікації з усім, раніше намисленим. Не лише тому, що «у філософії новизна — це аргумент проти істинності», а й тому, що сучасна філософія не може бути не чим іншим, як тільки «природним і необхідним підсумком західного мислення аж до цієї миті, чесним синтезом, заснованим на принципі, доволі місткому, щоб увібрати все, що в якомусь сенсі є істинним». Комунікація і є цим принципом; істина, котру не можна досягнути як догматичний сенс, оприявнюється як «екзистенційна» субстанція, проясненая артикульованарозумом, що повідомляє про себе й звертається до чужої розумності, що є збагненням сам і здатен збагнути все інше. «*Existenz*» (існування) роз'яснюється тільки розумом; розум одержує зміст винятково від *Existenz*» .

Суттєвість цих міркувань для філософського обґрунтування єдності людства очевидна: «необмежена комунікація» , котра водночас означає і віру у збагнення всіх істин, і добру волю до ширості й уважності як до первинної умови будь-якого людського спілкування, — одна, якщо не центральна, з ідей філософії Ясперса. Суть її полягає в тому, що тут уперше комунікація тлумачиться не як «вираження» думок і тим самим як дещо вторинне порівняно із самою думкою. Комунікативна сама істина — вона зникає й не може бути зрозумілою поза комунікацією; в царині «екзистенційного» істина й комунікація є одним і тим самим. «Істина є те, що нас об'єднує» . Лише в комунікації — як між сучасниками, так і між живими й мертвими — розкривається істина.

Філософія, що розуміє істину й комунікацію як одне й те саме, покинула славнозвісну вежу чистого споглядання, зроблену зі слонячої кістки. Мислення стає практичним, хоча й не прагматичним; це вже свого роду міжлюдська прак-

тика, а не заняття окремого індивіда у добровільному уса-  
мітненні. Ясперс, наскільки мені відомо, перший і єдиний  
філософ, який виступив проти усамітнення, якому усаміт-  
нення уявлялося «згубним» і який насмілювався «будь-яку  
думку, будь-який досвід, будь-який сенс» випробувати саме  
під цим кутом зору: «Що вони означають для комунікації?  
Допоможуть чи завадять комунікації? Чи заманюють в уса-  
мітнення, чи пробуджують до комунікації?»<sup>7</sup>. Філософія  
втрачає і покірливість перед теологією, і зверхність щодо  
звичайного людського життя. Вона стає *ancilla vitae* (при-  
служницею життя) .

Ця позиція особливо істотна в рамках німецької фі-  
лософської традиції. Кант — вірогідно, останній великий  
філософ, який був цілковито впевнений і в тому, що його  
розуміють, і у своїй спроможності розсіяти можливі непо-  
розуміння. Усі знають репліку Гегеля на смертному одрі:  
«Мене розуміла всього лише одна людина, та й та непра-  
вильно» — *se non evero, e bene trovato* (якщо це й неправда,  
то добре вигадано). Звідтоді все зростаюча самотність філо-  
софів у світі, котрому не до філософії, бо він повністю зача-  
рований наукою, призвела до загальновідомої і такої, що  
часто піддається осуду, двозначності й непевності, які бага-  
тьом видаються типовими для німецької філософії і які, бе-  
зумовно, є визначальною рисою будь-якого суворо усаміт-  
неного, не комунікативного мислення. Наслідком стала  
загальноприйнята думка, що ясність і велич — речі несумісні.  
Більшість виступів Ясперса після війни — його статті, лекції,  
радіопередачі — всі вони спрямовувалися свідомим прагнен-  
ням до популяризації, до філософської розмови без техніч-  
них термінів, тобто переконаністю, що можна звертатися до  
розуму й «екзистенційної» стурбованості в кожній людині.  
З філософської точки зору це було можливим лише тому,  
що істина й комунікація розумілись як одне й те саме.

Для філософського мислення закладена в новій реаль-  
ності людства небезпека полягає в тому, що єдність ця, за-

снована на технічних засобах комунікації і насильства, підриває всі національні традиції і ховає під уламками справжні витоки будь-якого людського існування. Цей руйнівний процес можна навіть вважати необхідною передумовою для остаточного порозуміння між людьми всіх культур, цивілізацій, рас і націй. Його наслідком може стати поверховість, якадо невпізнанності перетворить людину, якою ми її знаємо за п'ять тисяч років відомої нам історії, — так, ніби просто зникне як такий той вимір глибини, без якого людське мислення, навіть на рівні технічної винахідливості, не може існувати. Таке нівелювання виявилось би набагато більш радикальним, аніж вирівнювання за найменшим спільним знаменником; воно б, у кінцевому рахунку, привело до знаменника, про який ми сьогодні навіть і не здогадуємося.

Поки істина розуміється як дещо автономне й відокремлене від її вираження, як щось, що саме по собі про себе не повідомляє і не звертається ні до розуму, ні до «екзистенційного» досвіду, — цей руйнівний процес видається майже неминучим, автоматичним результатом автоматизму техніки, котра зробила світ єдиним і, у певному сенсі, об'єднала людство. На позір складається враження, ніби історичне минуле кожної нації, в їхній крайній різноманітності й різнорідності, в їхній карколомній строкатості і приголомшливій чужості одна одній, є всього лише перепонами на шляху до страхітливо мілкої єдності. Це, зрозуміло, ілюзія; якщо той вимір глибини, з якого розвинулися сучасна наука й техніка, коли-небудь буде знищений, то, найвірогідніше, не вціліє навіть і нова технічна єдність людства. Таким чином, усе, вочевидь, залежить від того, чи зможуть національні минушини, в їхній первісній різнорідності, увійти в спілкування одна з одною і, тим самим, піти в ногу з глобальною системою комунікації, що покриває земну поверхню.

Саме в світлі таких роздумів Ясперс зробив велике історичне відкриття, що стало наріжним каменем його філософії



історії — її витоком та її метою. Біблійне уявлення, за яким усі люди походять від Адама і мають спільне походження і за яким усі вони прямують до спільної мети спасіння і Страшного суду, — не може бути ані пізнаним, ані доведеним. Християнська філософія історії, від Августина до Гегеля, вважала з'яву Христа поворотною точкою і центром світової історії. У такому вигляді вона значуща тільки для віруючих християн і, претендуючи на загальнозначущий авторитет для всіх, веде до єдності людства не більше і не менше, ніж будь-який інший міф, який вчив би, наприклад, про множинність початків і кінців.

На відміну від цієї та подібних філософій історії, котрі концепцію єдиної всесвітньої історії будують на підґрунті історичного досвіду одного народу або однієї частини світу, Ясперс відкрив емпірично задану історичну вісь, яка надає всім народам «спільні рамки розуміння їхньої історичної значущості. Цю вісь світової історії слід віднести, вочевидь, до часу близько 500 років до н.е., до того духовного процесу, який тривав між 800 та 200 рр. до н.е.» - Конфуцій та Лао-цзи в Китаї, Упанішади й Будда в Індії, Заратустра в Персії,<sup>9</sup> пророки в Палестині, Гомер, філософи й трагіки в Греції. Для подій цієї епохи характерно, що вони були абсолютно між собою не пов'язані, що вони стали витоком великих історичних світових цивілізацій і що в цих витоків, за всієї їхньої несхожості, є щось неповторно спільне. Цю своєрідну тождність можна розглядати і визначати по-різному: це той час, коли міфології були відкинуті або використані як підмурівки великих світових релігій з їхнім уявленням про єдиного трансцендентного Бога; коли повсюдно виникає філософія; коли людина відкриває Буття як ціле, а себе — як радикально відмінну від усіх інших істот; коли вперше людина стає (говорячи словами Августина) питанням для себе самої, усвідомлює свідомість, починає мислити про мислення; коли повсюдно з'являються великі особистості, які вже не сприймають себе (і не хочуть сприйматися іншими) як

усього лише члени відповідної громади, а вважають себе індивідами й винаходять нові індивідуальні способи життя — життя мудреця, життя пророка, життя відлюдника, котрий віддаляється від будь-якого суспільства у цілковито нову суб'єктивність і духовність. Усі основні категорії нашого мислення і всі основні принципи наших переконань були створені в цей період. Це був час, коли людство вперше відкрило людську долю на землі, таким чином, починаючи звідтоді, гола хронологічна послідовність подій могла перетворитися на розповідь, а розповіді могли бути перетворені на історію — багатозначний об'єкт міркувань і розуміння. Отже, історична вісь людства — це епоха «приблизно середини останнього тисячоліття до н.е., для якої все попереднє було ніби підготовкою і з якою фактично, а частогусто й цілком свідомо, співвідноситься все наступне. Світова історія людства набула тут своєї структури. Цю вісь ми не можемо вважати єдиною і раз назавжди заданою, та це — вісь усієї передуючої нашому часу короткої історії світу, те, що у свідомості всіх людей могло би складати основу їхньої одностаїно визнаної історичної єдності. У цьому разі реальний осьовий час — втілення тієї ідеальної осі, навкруг якої рухається об'єднане людство» .

У такій перспективі нова єдність людства могла би набути своє власне минуле завдяки комунікативній системі, в якій різні витоки людства розкрились би у своїй тотожності. Та ця тотожність — достеменно не одноманітність; як чоловік і жінка можуть бути одним і тим самим, себто людиною, лише будучи цілковито відмінними одне від одного, так і громадянин кожної країни може вступити в цю все-світню історію людства, тільки залишаючись тим, чим він є, і твердо цього тримаючись. Громадянин світу, що живе під тягарем всесвітньої імперії і говорить і думає якимсь прикрашеним есперанто, був би не меншим чудовиськом, аніж гермафродит. Зв'язок між людьми — це, суб'єктивно, «воля до безмежної комунікації» і, об'єктивно, факт універсаль-

ного порозуміння. Єдність і солідарність людства повинна полягати не у загальній домовленості про всесвітню релігію, або єдину філософію, або одну форму правління, а у вірі, що багатоманітність указує на тотожність, яку розмаїття одночасно і приховує, й розкриває.

За осьової доби розпочався розвиток великих світових цивілізацій, котрі разом складають те, що ми зазвичай називаємо всесвітньою історією, і завершився період, який — через наступний розвиток — ми називаємо доісторичним. Якщо подумати про нашу власну добу в категоріях цієї історичної схеми, то ми легко дійшли б висновку, що виникнення людства як відчутної політичної реальності знаменує кінець того періоду, котрий розпочався за осьової епохи. Ясперс, у певному сенсі, згоден із широко поширеним поглядом, що наш час наближається до якогось завершення, проте він не згоден із апокаліптичними настроями, що зазвичай супроводжують такий діагноз. «Ми живемо так, ніби стукаємо у ще зачинені двері» . Настільки очевидний для нас кінець краще розуміти як початок, найглибший сенс якого ми ще не в змозі осягнути. Наше сьогодніня — змістовним, а не тільки логічним чином — є проміжок між уже-не і ще-не. Тепер, після кінця всесвітньої історії, розпочинається історія людства. У що вона втілиться, нам невідомо. Підготуватися до неї ми можемо за допомогою філософії людства, центральним поняттям якої стало би ясперівське поняття комунікації. Ця філософія не буде ані скасовувати, ні навіть критикувати великі філософські системи минулого в Індії, Китаї й на Заході, проте позбавить їх від догматичних метафізичних претензій, ніби розпустивши їх у ряди роздумів, які зустрічаються й перетинаються, спілкуються один з одним і, в кінцевому рахунку, зберігають лише те, що можна універсально висловити. Філософія людства відрізняється від філософії людини ствердженням того факту, що землю населяє не Людина, котра розмовляє сама з собою в усамітненому діалозі, а люди, що говорять і спілкуються одні з

одними. Зрозуміло, філософія людства не може диктувати жодних конкретних політичних дій, проте вона могла би зрозуміти політику як одну із великих царин людського життя (на відміну від усіх попередніх філософій, які, починаючи з Платона, вважали *bios politico*.? [політичний спосіб життя] другорядним способом життя, а політику — неминучим злом), або, за висловом Едісона, як «найвеличніший із роздумів про людську природу» .

12

Аби зрозуміти філософську значущість ідеї людства і світового громадянства у Ясперса, треба згадати ідею людства у Канта і поняття всесвітньої історії у Гегеля, оскільки на тлі саме цієї традиції її слід розглядати. Кант розумів людство як можливий кінцевий висновок історії. Історія, казав він, не пропонувала би нічого, окрім видовища «невтішної випадковості» («*trostloses Ungfahr*»), якби не було ґрунтовної надії, що не пов'язувані й не передбачувані людські вчинки врешті-решт приведуть до виникнення людства як політично єдиної спільноти і до повного розвитку людської людяності. Споглядаючи людські вчинки «на великій світовій арені... доходиш висновку, що... усе цілковито зіткане з глупоти, хлоп'ячого марнославства, а незрідка — і з хлоп'ячої злостивості й пристрасті до руйнування», і вони можуть набути сенсу, тільки якщо припустити, що «у цьому хаотичному перебігові людських справ» існує потаємна «мета природи»<sup>13</sup>, що діє за спинами людей. Прикметно, — і характерно для нашої традиції політичної думки, — що саме Кант, а не Гегель, першим увів уявлення про хитромудру зачасену силу, щоб відшукати у політичній історії бодай якийсь сенс. За цим стоїть те саме переживання, що й за словами Гамлета: «думки хай наші, вихід з них — не наш», — з тією лише різницею, що це переживання було особливо принизливим для філософії, в центрі якої стояли автономія й гідність людини. Для Канта людство — це той ідеальний стан, «коли-небудь, та не незабаром», коли гідність людини збігатиметься з людською долею на землі. Та цей ідеальний стан

неминуче покінчить із політикою й політичними діями, якими ми їх знаємо сьогодні, і про безумства й суєтність яких сповіщає нам історія. Кант передбачає віддалене майбутнє, коли історія минулого достеменно перетвориться на «виховання людства», за виразом Лессінга. Людська історія тоді викликала би не більше зацікавлення, ніж історія природнича, в якій ми розглядаємо нині стан кожного виду як його *telos*, що міститься в усьому попередньому розвитку, як його вихід — у подвійному сенсі мети й завершення.

Для Гегеля людство проявляється у «світовому дусі»; за своєю сутністю він завжди наявний в одній зі стадій свого історичного розвитку, та ніколи не спроможний стати політичною реальністю. Він теж керується прихованою хитроумною силою; проте гегелівська «хитрість розуму» не схожа на кантівську «мету природи», оскільки збагнення тільки для філософської споглядальності, яка єдина і вбачає сенс у ланцюгу позбавлених сенсу і, на позір, довільних подій. Кульмінацією всесвітньої історії виявляється не фактичне виникнення людства, а той момент, коли світовий дух набуває самоусвідомлення у філософії, коли Абсолют нарешті відкривається мисленню. У творах Гегеля в поняття всесвітньої історії, світового духу і людства практично немає політичних конотацій, незважаючи на сильні політичні захоплення молодого Гегеля. Ці поняття негайно — і цілковито доречно — посіли керівне місце в історичних науках, та не справили скільки-небудь помітного впливу на науку політичну. Лише в Маркса, котрий вирішив «поставити Гегеля з голови на ноги», тобто перетворити пояснення історії на її творення, ці поняття виявили свою політичну значущість. Але це вже зовсім інша історія.

Вочевидь, хоч би яким віддаленим чи близьким було здійснення людства, громадянином світу можна бути тільки в рамках категорій Канта. Найбільше, на що може розраховувати індивід у гегелівській системі історичного одкровення світового духу, — це мати щастя народитися серед по-

трібного народу і в потрібний історичний момент, так, аби його народження збіглося з одкровенням світового духу у цей конкретний період. Бути членом історичного людства для Гегеля означало бути греком, а не варваром у п'ятому віці до н.е., християнином, а не свреєм за Середньовіччя тощо.

На відміну від Канта, поняття людства і всесвітньої історії у Ясперса — поняття історичне; на відміну від Гегеля — політичне. У певному сенсі воно сполучає глибину історичного досвіду у Гегеля з величезною політичною мудрістю Канта. Та вирішальну роль відіграє те, що відрізняє Ясперса від них обох. Він не вірить ані у «невтішну випадковість» політичного дійства й безумств історичної хроніки, ані в існування потаємної хитромудрої сили, що прилучає людство до мудрості. Він відмовився від кантівської ідеї «доброї

...14

волі», яка, засновуючись на розумі, не здатна до дії. Він розірвав стосунки і з відчаєм, і з розрадою німецького філософського ідеалізму. Якщо філософія має стати *ancilla vitae*, то ясно, яку функцію вона повинна взяти на себе: говорячи словами Канта, вона повинна нести не шлейф за

15

своєю милостивою панією, а світоч перед нею.

Історія людства, котру передбачає Ясперс, — це не всесвітня історія Гегеля, коли світовий дух використовує й поглинає країну за країною, народ за народом на етапах свого послідовного розгортання. У своїй нинішній реальності єдність людства зовсім не схожа на розраду або спокуту за всю історію минулого, на що сподівався Кант. З політичної точки зору, нову хистку єдність, створену технічним опануванням планети, можна гарантувати лише в рамках універсальних взаємних домовленостей, які б у підсумку привели до всесвітньої федеративної структури. Задля цього політична філософія навряд чи може зробити більше, ніж описати й продиктувати новий принцип політичної дії. Як — згідно з Кантом — на війні не повинно відбуватися нічого, що унеможливило би майбутній мир і примирення, так само —

згідно із висновками з філософії Ясперса — сьогодні в політиці не повинно відбуватися нічого, що було б несумісним із фактично існуючою солідарністю людства. У тривалій перспективі це означає, що війну слід вилучити з арсеналу політичних засобів — не лише тому, що можливість атомної війни загрожуватиме існуванню всього людства, а й тому, що будь-яка війна безпосередньо й прямо заторкує все людство, хоч би якою обмеженою територіально й за застосованими засобами вона була. У скасуванні війни, подібному до скасування багаточисельних суверенних держав, приховані свої власні специфічні загрози; армії, з їхніми старими традиціями та більш-менш додержуваними кодексами честі, поступляться місцем федеральним поліцейним силам, а наш досвід у сучасних поліцейних державах і за тоталітарних режимів, у яких попередня влада армії знівелювалася перед зростаючою всемогутністю поліції, навряд чи надає зайвого оптимізму щодо такої перспективи. Однак усе це, як і раніше, залишається справою віддаленого майбутнього.

#### Примітки

<sup>1</sup> *K.Jaspers. Origin and Goal of History. 1953, pp.193 ff. (Карл Ясперс. Смысл и назначение истории [пер. ММ. Левиной]. — М., 1991. - С. 210).*

2

*Immanuel Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht (1784). (Иммануил Кант. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» [пер. И.А. Шапуро]. Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1994, т. 8, С. 27).*

*Див.: K.Jaspers. The Great Philosophers, vol. 1, 1962, vol. II, 1966.*

*K.Jaspers. Reason and Existence. — New York, 1955, p. 67.*

«Grenzenlose Kommunikation» — термін, що зустрічається майже у всіх творах Ясперса.

Пор. «Vom lebendigen Geist der Universitftl» (1946) // *Rechenschaft und Ausblick. - Muenchen, 1951. S. 185.*

<sup>7</sup> Пор. «Ubermeine Philosophie» (1941) // *Op. cit. SS. 350, 352.*

Ясперс не використовує цього виразу. Він часто говорить, що філософування — це «внутрішня дія», практика тощо. Тут не місце

обговорювати співвідношення мислення й життя. Проте наступна цитата показує, в якому сенсі можна вважати законним моє інтерпретуєчне використання виразу *ancilla vitae*: «Was im denkenden Leben getan werden muss, dem soil ein Philosphiieren dienen, das einern und vorausgreifend die Wahrheit offenbar macht» (Тому, що має бути зроблено у мислячому житті, зобов'язане слугувати філософування, яке, нагадуючи й передбачаючи, оприявнює істину).

9

*K.Jaspers. Origin, pp. If. (КарлЯсперс. Смысл и назначение истории. - М, 1991, С. 32).*

10

Там само, с. 268-269 (pp. 262 f).

«Vom Europaeischen Geist» (1946) // *Rechenschaft und Ausblick*. S. 260.

12

The Federalist, № 51.

13

*Immanuel Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht (1784). (Иммануил Кант. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» [пер. И.А. Шапиро]. Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1994, т. 8, с. 13).*

14

«...спільна, заснована на розумі воля, шанована, проте на практиці безсила» // *Zum ewigen Frieden (1795) (Иммануил Кант. К вечному миру [пер. А. Гулыги] Собр. соч., т. 7, с. 32).*

Там само, с. 36.



ІСАК ДІНЕСЕН  
(1885-1963)

*Les grandes passions sont rares  
comme les chefs-d'oeuvre.*

*(Великі пристрасті трапляються  
так само зрідка, як і шедеври).*

Бальзак

Баронеса Карен Бліксен, уроджена Карен Христенсен Дінесен (у родині її називали Танне, а коханець і слідом за ним друзі — Танею) — данська письменниця найвищого рангу, котра писала англійською, виражаючи таким чином вірність загиблomu коханцеві і, з добрим старовинним кокетством, напівприховувала, напівоголошувала своє авторство, ставлячи перед своїм дівочим прізвисьмом чоловіче ім'я «Ісак» — той, хто сміється. Припускалося, що сміх опікуватиметься кількома прикрими проблемами, найбільш серйозною з яких, мабуть, було її тверде переконання, що жінці не личить бути письменником, тобто публічною постаттю: світло, що вихоплює публічну фігуру, надто різке, аби бути принадним. (Тут вона мала особистий досвід: її мати була суфражисткою, котра активно виборювала виборче право для жінок, і, вірогідно, однією з тих видатних жінок, які ніколи не знадять чоловіка їх спокусити). Двадцятирічною вона написала й опублікувала кілька оповідань, однак, незважаючи на заохочування й схвалення, одразу ж вирішила кинути це заняття. «Жодного разу в житті» їй «не схотілося стати письменницею»; вона відчувала «інтуїтивне побоювання потрапити в пастку», а будь-який фак, незмінно призначаю-

чи людині певну роль у житті, виявивсь би пасткою, відгородивши її від безкінечних можливостей самого життя. Їй було далеко за сорок, коли вона почала писати професійно, і майже п'ятдесят, коли вийшла її перша книга — «Сім готичних історій». У той час вона зрозуміла (як ми знаємо з оповідання «Ті, що снять»), що головна пастка в житті — це власна особистість: «я вже не буду єдиною людиною... ніколи вже я не вкладу всю душу, все життя в єдину жінку», — і що найкраща порада, яку можеш дати друзям (наприклад, Маркові Кокозе в оповіданні) — це не перейматися «надто Марком Кокозе», оскільки це означає стати «його бранцем і рабом». Таким чином, пасткою було не стільки письменництво, чи радше професійне письменництво, скільки серйозне до себе ставлення й ототожнення жінки й письменниці, особистість якої з необхідністю стверджується публічно. Та обставина, що скорбота за загубленими в Африці власним життям і коханцем зробила її письменницею й подарувала їй своєрідне друге життя, найрезонніше було би потрактувати як жарт; і «Бог охочий до жартів» стало її девізом на другу половину життя. (Вона полюбляла жити з девізами: почала з *navigare necesse est, vivere non necesse est* — «плисти обов'язково, жити не обов'язково», а згодом перейняла в Денніса Фінч-Хеттона його *Je responderay* — «Я відповім і відзвітую»).

Та не тільки побоювання втрапити в пастку змушувало її від одного інтерв'ю до іншого настійливо захищатися від поширеної думки про себе як про природженого письменника і «творця». Річ у тім, що в неї ніколи не було ані честолюбства, ані особливого потягу до писання, не кажучи вже про те, щоб бути *письменницею*; ту дешицю, що написана в Африці, можна винести за дужки як таку, що слугувала лише для того, щоб «під час посухи» (у всіх сенсах слова) розвіювати її стривоженість долею ферми й розганяти нудьгу, коли не було іншої роботи. Лише одного разу вона «написала щось художнє заради грошей», і хоча «Ангели-мес-

ники» й справді принесли їй гроші, результат виявився «жахливим». Ні — писати вона почала, «просто щоб заробити на життя», а «вміла вона тільки дві речі — готувати і... можливо, писати». Готувати вона навчилася в Парижі й пізніше в Африці, щоб радувати друзів, а щоб розважати друзів і тубільців, вона навчилася розповідати історії. «Якби вона могла залишитися в Африці, вона б ніколи не стала письменником. Оскільки «шюї, je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse. C'est l'histoire elemD me qui m'intD resse, et la facon de la raconter» («я всього лиш оповідачка. Мені цікава тільки історія та якії розповісти»). Щоб розпочати, їй потрібні були тільки життя і світ — ледь не будь-який різновид світу або середовища; адже світ сповнений історій, подій, пригод і дивних випадків, які тільки й чекають, аби про них розповіли, і причина, чому вони зазвичай залишаються не оприлюдненими, згідно з Ісаком Дінесеном, — лише у відсутності уяви: бо тільки зумівши уявити те, що трапилося, і відтворити це в уяві, ви побачите історії, і тільки маючи терпіння розповідати їх знову й знову («Te me les raconte et raconte»), ви зможете розповісти їх добре. Цим вона, безперечно, займалася все життя; але не затим, щоб стати *письменницею*, і навіть не затим, аби стати одним із тих мудрих професійних оповідачів, яких ми зустрічаємо в її книжках. Не повторюючи життя в уяві, неможливо бути достеменно живим, «відсутність уяви» заважає людям «існувати». «Зберігай вірність історії, — напучує один з її оповідачів учня, — зберігай вічну й неухильну вірність історії», — і це означає ні більше, ні менше як: зберігай вірність життю, не вигадуй, а сприймай те, що дає тобі життя, покажи себе гідним усього, що трапляється, пригадуючи це й обмірковуючи, і тим самим — повторюючи в уяві; ось так можна залишатися живим. А жити, тобто залишатися вповні живою, дуже рано стало й до кінця залишилось її єдиною метою й бажанням. «Життя мос, я не відпущу тебе, доки не благословиш мене, та благослови мене — і я тебе відпущу». Винагорода за роз-

повідь — це і є здатність відпустити: «Коли оповідач вірний... історії, тоді, наприкінці, заговорить тиша. Якщо зрадити історію, тиша — всього лише порожнеча. Та ми, ті, хто зберігає вірність, коли виголосимо останнє слово, почуємо голос тиші».

Задля цього, безумовно, вимагається майстерність, і в цьому сенсі розповідь — не просто частинка життя, а може стати самостійним мистецтвом. Аби стати художником, потрібен ще й час, і певна відстороненість од процесу самого проживання, що одурманює й п'янить, зберігати яку в самій гушавині життя, вірогідно, здатен тільки природжений художник. Утім, у її випадку, життя як таке від письменницького життя відокремлене різкою ризикою. Лише втративши все, що попередньо складало її життя: дім в Африці й коханця, — повернувшись до Рунгстедлунда повною «невдахою», не привізши з собою нічого, окрім туги, скорботи й спогадів, вона стала художником і — чого з нею ніколи не трапилося б в інших обставинах — «досягла успіху»: «Бог охочий до жартів», і «божественні жарти, як добре знали греки, частогусто бувають жорстокими». Створене нею унікальне в сучасній літературі, зате зіставне з деякими книгами дев'ятого століття — анекдотами й оповіданнями Генріха Клейста й оповіданнями Йоганна Петера Гебеля (передусім пригадується «Unverhofftes Wiedersehen» («Мимовільна зустріч»)). Евдора Велті сформулювала суть справи в одній короткій і гранично точній фразі: «Історію вона перетворювала на есенцію; есенцію — на еліксир; а з еліксиру знову розпочинала варити історію».

Зв'язок життя художника з його творчістю — завжди джерело складних проблем, і наше прагнення побачити записаним, показаним і публічно обговореним те, що раніше було винятково особистою справою і нікого зі сторонніх не обходило, — можливо, меншою мірою законне, аніж наша цікавість готова визнати. На жаль, у зв'язку з книгою Парменії Майджел (*«Тутанія. Біографія Ісака Дінесена»* —

*Parmenia Migel. «Shania. A Biography of Isak Dinesen».* - Random House, 1967), постають питання іншого плану. Сказати, що це твір непевного жанру, було б іще надто м'яко, і хоча п'ять років досліджень нібито надали «досить матеріалу... для фундаментальної біографії», зазвичай ми подибуємо всього лише фрагменти раніше опублікованого — цитати, взяті або з книг та інтерв'ю самої героїні, або з книги «Збірник пам'яті Ісака Дінесена» («Isak Dinesen: A Memorial\*». — Random House, 1967). Про тудешницю фактів, які оприлюднені вперше, говориться з нехлюйською некомпетентністю, котру будь-який редактор був би зобов'язаний прибрати. (Про людину, що збирається покінчити з собою [про її батька], навряд чи можна сказати, що «в нього було якесь передчуття... близької смерті»; на с. 38 читаємо, що її перша любов «лишиться незазваною» — проте ж не лишається, і на с. 210 ми дізнаємося, хто це був; нам мимохідь повідомляють, що її батько «співчував комунарам і мав ліві переконання», а потому — зі слів його сестри, — що «його глибоко вразили жахіття, які він спостерігав під час Паризької комуни». Людина позбулась ілюзій, виснували б ми, якби з вищезгаданого «Збірника» не дізналися, що пізніше він (батько) написав книгу мемуарів, у котрій «віддавав належне патріотизмові й ідеалізові комунарів». Його син підтверджує, що батько співчував Комуні, і додає, що «в парламенті його партією були ліві»). Та гірша від неохайності — недоречна *delicatesse* (тактовність) щодо найсуттєвішого нового факту, повідомленого у книзі — стосовно її венеричної хвороби: чоловік, із котрим вона розлучилася, але чис ім'я й титул зберегла (заради, як гадає біограф, «задоволення чути звернення «баронеса»), «залишив їй у спадщину хворобу» — і від її наслідків вона потерпала позиттєво. Поза сумнівом, історія її хвороби була б дуже цікавою; її секретар розповідає, якою мірою її життя переводилося на «героїчну боротьбу проти нездоланих сил хвороби... як у людини, що протистоїть лавині». Та гірш за все регулярне, наївне на-

*Ісак Дінесен (1885–1963)*

хабство, настільки типове для професійних обожнювачів, що опинилися серед знаменитостей: Гемінгвей, котрий цілковито великодушно висловився в Нобелівській промові, що премію слід було дати «чудовій письменниці Ісак Дінесен», начебто не міг «позбутися заздрощів щодо самовладання й витонченості Тані» і «був змушений убивати, щоб довести свою мужність, викоренити невпевненість, яку він так і не переміг».

Говорити все це було б і ні до чого, та й усю цю витівку краще було б перебути мовчанкою, якби не та сумна обставина, що, якщо можна так висловитися, замовила цю біографію сама Ісак Дінесен (чи баронеса Карен Бліксен?) — вона просиджувала з місіс Майджел години й дні поспіль, напучуючи, і незадовго до смерті нагадала їй ще раз про «мою книгу», взявши з неї обіцянку закінчити її, «як тільки я помру». Що ж, ані марнославство, ані потреба в поклонінні (сумному сурогаті того найвищого підтвердження людського буття, котре може надати тільки любов, взаємна любов), не входять до числа смертних гріхів; проте вони виявляються неперевіреними порадниками, коли нам потрібна підказка, аби виставити себе на посміховище.

Ніхто, зрозуміло, не зміг би розповісти історію її життя так, як розповіла б вона сама, і питання, чому вона не написала автобіографію, настільки ж інтригує, наскільки й не має відповіді. (Як прикро, що її біограф, судячи з усього, жодного разу не спитала її про цей самоочевидний факт). Річ у тім, що книга «Прощавай, Африко», яку часто називають автобіографічною, на диво небагатослівна й обходить мовчанкою ледь не всі теми, які неодмінно заторкнув би її біограф. Вона нічого не повідомляє про нещасливий шлюб і розлучення, і тільки уважний читач здогадається, що Денніс Фінч-Хеттон був не просто частим гостем і другом. Ба більше, ця книга, як зазначив Роберт Лангбаум (безумовно, найкращий критик з усіх, хто писав про Дінесен), — «справжня пастораль, можливо, найкраща прозаїчна пастораль нашого

часу»; а будши пастораллю і позбавленою будь-якого драматизму (навіть у розповіді про загибель Денніса Фінч-Хеттона в авіакатастрофі й про останні розпачливі тижні «на порожніх ящиках у спорожнілому домі»\*), книга містить багато історій, та лише натякає — та й то непрямо, невловно — на приховану історію про *grandepassion*, яка слугувала тоді, та й, мабуть, до самого кінця, джерелом її творчості. Ані в Африці, ні в жоден інший період свого життя вона нічого не приховувала: вона, судячи з усього, пишалася, що є коханкою цієї людини — котра в її описі залишається на диво неживою. Але у «Прощавай, Африко» вона визнає їхні стосунки лише дотично — «у нього не було іншого дому в Африці, окрім моєї ферми, й він жив у мене в перервах між своїми сафарі», і коли він повертався, «ферма обдаровувала його всім, що там було; вона говорила з ним — як уміють говорити кавові плантації, коли після перших злив вони стоять, промоклі до кісток, облиті білосніжними квітами»; тоді «одразу мені чулися голоси всіх речей на нашій фермі, що, перебиваючи одна одну, говорили про свою справдешню сутність». А вона, вигадавши «безліч усіяких історій за час його відсутності», «сідала на підлогу, схрестивши ноги — як личить Шахразаді»\*\*.

Називаючи себе в цьому контексті Шахразадою, вона вклала в це слово більше, ніж критики, котрі опісля підхопили й розвинули її натяк, — більше, ніж просто вигадування історій, аніж «Мoi, je suis une conteuse et rien qu'une conteuse». У «Тисячі й одній ночі» (історії котрої «вона ставила вище за все інше») не тільки коротали час оповідками; ці оповідки привели у світ ще й трьох малюків. А її коханець, який, «приїхавши на ферму, завжди питав у мене: «Чи є в тебе нова казка?»\*\*, мав щось спільне з арабським царем, що, «потерпаючи від безсоння, зрадів, що послухає оповідку»\*. Денніс Фінч-Хеттон і його друг, Берклі Коул, на-

\* Переклад М. Сальє.

\*\* Переклад М. Ковальової.

лежали до того покоління молодих людей, котрих Перша світова війна назавжди відучила терпіти умовності і виконувати обов'язки повсякденного життя, будувати кар'єру й відігравати певну роль у суспільстві, що наганяло на них божевільну нудьгу. Дехто став революціонером і жив у казковій країні майбутнього; інші, навпаки, обрали казкову країну минулого і жили так, начебто їхній світ «існував лише в минулому»\*\*, їх об'єднувала глибока впевненість у тому, що «вони були... людьми не нашої доби»\*\*. (З політичної точки зору їх можна назвати антилібералами, оскільки лібералізм означає прийняття світу, як він є, разом із надією на його «прогрес»; історики знають, до якої міри збігаються консервативна й революційна критика буржуазного світу). У будь-якому разі вони надавали перевагу становищу «ізгоїв» і «дезертирів», згодних радше «розплачуватися за своє свавілля»\*\*, аніж осісти й завести сім'ю. Хоч би як там було, Денніс Фінч-Хеттон приходив і йшов геть, коли заманеться, і вочевидь ні про що не думав менше, ніж про шлюбні узи. Прив'язати його й змусити повернутися не могло ніщо, окрім полум'я пристрасті, а найнадійнішим способом не дати полум'ю згаснути від часу й неминучого повторення, від надто близького знайомства один з одним і знання всіх історій, була невичерпність у вигадуванні нових. Без сумніву, вона боялася набриднути не менше, ніж Шахрзада, не менше від тієї усвідомлюючи, що невміння розважити стане її загибеллю.

Звідси *la grandepassion* — з іще дикою, ще неприборканою природою Африки в ролі ідеальної декорації. Там можна було прокреслити межу «між добропорядністю й добропристойністю й розподілити наших знайомих — і людей, і тварин — за цим принципом. Домашніх тварин ми віднесли до розряду добропорядних, а диких — до розряду добропристойних, і вважали, що якщо існування й престиж перших залежить від їхніх стосунків із суспільством, то другі перебувають у безпосередніх стосунках із Богом. Свині й до-



машні птахи, вирішили ми, гідні нашої поваги, якщо чесно повертають те, що в них вкладено, і поведяться відповідно до очікувань... Себе ми зарахували до диких тварин, із сумом визнавши недостатність наших внесків у суспільство (та й нашим кредиторам), але розуміючи, що ми за жодні блага не змогли б, навіть заради найгарячішого схвалення з боку ближніх, відмовитися від того безпосереднього доторку до Бога, який ріднив нас із бегемотами та фламінго».

У світі емоцій *la grande passion* так само руйнівна щодо соціальних норм і добропорядності, так само зверхня, як ізгої й дезертири — щодо того ж таки цивілізованого суспільства, з якого вони втекли. Проте життя проживається в суспільстві, і, відповідно, любов (не романтична любов, зрозуміло, яка лише готує сцену для подружнього щастя) теж руйнівна для життя, як ми знаємо від славетних коханців з історії й літератури, котрі всі погано закінчили. Втеча від суспільства — чи не означала вона можливість не лише пристрасті, а й пристрасного життя? Чи не для того вона поїхала з Данії — аби пірнути у життя, не захищене суспільством? «Що ж мене змусило віддати серце Африці?» — запитувала вона, і відповідь пролунала у пісні «Вчителя», чії «слова були світильником моїм ногам і світлом моему шляху»:

Хто втік від шанувань  
Й життям на сонці втішивсь,  
У пошуку харчів  
Чим ситий, тим радий,  
Ходи до нас, іди сюди,  
Тут не зустрінеш  
Ти жодних ворогів,  
Окрім зими й негоди.  
Якщо так вийде раптом,  
Що станеш віслюком  
І, як віслюк упертий,  
Розкошування, спокій  
Покинеш — то приходь  
До мене — тут зустрінеш

*Ісак Дінесен (1885-1963)*

На тебе схожих дурнів,  
Відвідавши мене .

Шахразада, що жила, у буквальному розумінні цього імені, серед шекспірівських «дурнів», які сахаються пошанувань і полюбляють жити на сонці, що віднайшла місце «у дев'яти тисячах футів над рівнем моря», звідки можна сміятися «з прагнення новоприбулих, церковних місій, ділових людей і самого уряду — перетворити Африку на добропорядний континент», що переймалася тільки захистом тубільців, диких тварин і ще більш диких ізгоїв і дезертирів з Європи, авантюристів, які стали гідами й провідниками на сафарі, «невинних, як до гріхопадіння», — ось такою вона хотіла бути, так вона хотіла жити й такою видавалася сама собі. Звідси не впливає, що саме такою вона здавалася й іншим, і зокрема — своєму коханцеві. Він називав її Танею, а потім додав ще одне ім'я — Титанія. («У тутешніх людях і в оцій землі стільки магії», — сказала вона йому; і Денніс посміхнувся з ніжною поблажливістю: «Магія не в людях, не в землі, а в очах того, хто дивиться... Ти принесла сюди власну магію, Таню... Титаніє»). Це ім'я Парменія Майджел узяла назвою для своєї книги, і це було б доречною назвою, якби вона ще й пам'ятала, що за цим ім'ям криється не просто Королева фей та її «магія». Коханці, що вічно цитували одне одному Шекспіра, у розмові яких це ім'я вперше прозвучало, його повний смисл, зрозуміло, знали; вони знали, що Королева фей спокійнісінько закохалася в Основу і що свою магічну силу вона оцінювала не надто реалістично:

«Очищу твою смертну дебелість -  
І станеш легким, мов повітряний дух».

Основа, однак, на повітряного Духа не перетворився, і слова Пака точно висвітлюють суть справи:

«Чудовиська вподобала Титанія,  
Прокинулась в обіймах віслюка» .

Біда в тім, що магія і в її разі виявилася вкрай неефективною. Причиною катастрофи, що спіткала її, стала вона сама, вирішивши залишитися на фермі, хоча й знала, що «виросчувати каву на такій висоті... нелегко, і великого зиску ця плантація»\*\* не принесе, а на додачу «про каву вона знала чи дізналася небагато, проте була непохитно впевнена, що інтуїція підкаже їй, що робити», як після її смерті у проникливих і ніжних спогадах написав її брат. Лише коли їй довелося покинути ту землю, яка не багато, не мало, а сімнадцять років, завдяки фінансовій підтримці з боку сім'ї, дозволяла їй залишатися королевою, Королевою фей, перед нею замерехтіла істина. Згадуючи, вже здалеку, свого африканського кухаря Каманте, вона писала: «Коли великий шеф-кухар у всіх на очах ступає в глибокій задумі, люди бачать тільки миршавого й кривоногого тубільця з племені кікуйю, з пласким незворушним обличчям»\*\*. Так, — усі люди, окрім неї, котра безперервно повторювала все бачене в магії уяви, з якої зростають оповіді. Суть справи, однак, у тому, що навіть сама ця диспропорція, коли вона потрапляє на світло, теж може стати матеріалом для оповіді. Так, ми знову зустрічаємо Титанію у «Сновидцях», тільки тепер вона зветься «Донна Кіхота Ламанчська», і нагадує мудрому старому євреєві, що виконує в оповіданні роль Пака, тих «танцюючих змій», яких той колись бачив в Індії: «та в тобі зовсім немає жодної отрути, і якщо ти кого й можеш убити — то несумірною силою обіймів... І споглядаючи, як ти збираєшся у кільця, оточуєш, обіймаєш і врешті-решт душиш крихітну мишку, справді, можна луснути зі сміху»\*\*. В якомусь сенсі саме це відчуваєш, читаючи сторінку за сторінкою про «успіхи» в її житті після Африки і про те, як вона ними впивалася, неймовірно їх перебільшуючи — коли стільки енергії, стільки пристрасті витрачалося на звання «книги місяця» якогось книжкового клубу й почесне членство у престижних товариствах, коли колишне тверезе знання, що скорбота краща за порожнечу, що «між горем і по-

рожнечею я оберу горе» (Фолкнер), у підсумку виявилось винагородженим жменею призів, премій і звань. У ретроспективі все це, звичайно, сумно; але саме видовище було, вочевидь, майже комедією.

Оповідання врятували її любов — і оповідання врятували їй життя, коли вона зазнала катастрофи. «Будь-яке горе можна стерпіти, якщо вставити його в оповідання чи розповіді про нього». Оповідання розкриває сенс того, що інакше залишилося б нестерпною чергою голих випадковостей. «Тихий, всеохопний геній покори», він же геній справжньої віри (дізнавшись про смерть Денніса Фінч-Хеттона, її слуга араб сказав: «Бог великий» — як у єврейському кадиші, молитві про померлого, що читається найближчими родичами, говорить лише: «Хай святиться ім'я Його»), — народжується з оповідання, оскільки, повторені в уяві, випадковості стають тим, що вона назвала би «долею». Настільки злитися зі своєю долею, що ніхто вже не відокремить танцівника від танцю, що відповіддю на питання: «Хто ви?» стануть слова кардинала: «Дозвольте... відповісти вам на віречь стародавніх і розказати історію», — ось єдине прагнення, гідне того факту, що нам подароване життя. Воно ж називається гордістю, і справжня межа між людьми — в тому, чи здатні вони «полюбити свою долю» або «вважають успіхом те, що як успіх сприймають за чинним курсом інші. Вони здригаються перед своєю долею — і не без приводу». По суті, всі її історії — «анекдоти долі»: раз по раз вони розповідають, як у підсумку ми набуваємо права судити; або, іншими словами, як ми обираємо один із двох «напрямків думання», які є у «кожної людини розумної... Перше: що мені робити наступної хвилини, чи нинішньої ночі, вранці, завтра ввечері? І друге: задля чого створив Бог світ і море, і пустелю, коня, вітер, жінку, і бурштин, і вино, й рибу?»\*\*.

І справді, оповідь розкриває сенс і при цьому не впадає в похибку, намагаючись цей сенс визначити; вона змушує змиритися й упокоритися життю, такому, яким воно є, і можна

навіть повірити, що вона імпліцитно містить те останнє слово, якого ми чекаємо від «судного дня». І все ж, якщо прислухатися до «філософії» оповіді Ісака Дінесена і поміркувати у світлі цієї філософії про її життя, не можна не визнати, що якнайменше непорозуміння, бодай найменший зсув акценту в неправильний бік неодмінно все загубить. Якщо правда, як гадає її «філософія», що те життя, яке не можна перетворити на оповідь, взагалі не заслуговує на увагу, то чи не впливає з цього, що життя можна — ба навіть потрібно — вже й проживати як оповідь, що наш життєвий обов'язок — дати цій оповіді збутися? «Гордість, — занотувала вона якось у записнику, — це віра в ту ідею, яка була в Бога, коли Він нас створював. Горда людина усвідомлює цю ідею і сподівається її здійснити». З того, що нам тепер відомо про початок її життя, видається цілковито зрозумілим, що саме це вона в молодості й намагалася зробити — «втїлити ідею» і передбачити свою долю, перетворивши давню оповідь на реальність. Цю ідею одержала вона у спадок від батька, якого дуже любила. Його смерть (їй тоді було десять років) стала її першим великим горем, а коли вона дізналася, що він покінчив із собою, це стало першим великим потрясінням, позбутись якого вона не схотіла — і історія, котру вона вирішила розіграти у своєму житті, була задумана як продовження історії її батька. То була історія про «*princesse de conte de fees* (принцесу з чарівної казки), яку всі обожнювали», яку він знав і полюбив ще до свого одруження і яка у віці двадцяти років раптово померла. Батько говорив їй про це, а коли він помер, його сестра припустила, що після смерті тієї дівчини він так і не одужав і що причиною його самогубства була невиліковна скорбота. Дівчина та, як з'ясувалося, була батьковою кузиною, і звідтоді найзаповітнішим бажанням дочки стала причетність до цієї лінії батькової родини — до данської аристократії, і притому «породи цілковито іншої», аніж її власне середовище, як повідомляє її брат. Не дивно, що одна з представниць цієї лінії,

племінниця померлої дівчини, стала її найближчою подругою, а коли «вона закохалася вперше і, за її словами, дійсно назавжди», то предметом кохання виявився її троюрідний брат, Ганс Бліксен, племінник померлої дівчини. А оскільки він не звертав на неї уваги, то — на лихо й подивування майже всіх своїх близьких — вона вирішила (хоча їй було вже двадцять сім років і вона могла би бути розсудливішою) вийти заміж за його близнюка і разом із ним поїхати до Африки незадовго до початку Першої світової війни. Наступні за цим події були дрібними й брудними — зовсім не той матеріал, який можна перетворити на історію чи хоча б вставити в оповідання. (Вона розлучилася з чоловіком одразу після війни й одержала розлучення 1923-го року).

Чи все ж таки той? Наскільки мені відомо, вона не написала оповідання про цей недолугий шлюб, але написала кілька речей про те, що для неї, ймовірно, було очевидною мораллю її молодих безумств, — про те, який «гріх» — втілювати історії, який «гріх» — втручатися в життя за надуманою схемою, замість того, аби терпляче чекати, щоб історія склалася сама собою; вигадувати і потім намагатися жити відповідно до вигадки замість того, аби повторювати в уяві. Найбільш ранне з цих оповідань — «Поет» (у «Семи готичних історіях»); два інші написані більш як двадцять років потому (в біографії Парменії Майджел, на жаль, немає хронологічної таблиці) — «Безсмертна історія» (в «Анекдотах долі») та «Відлуння» (в «Останніх оповіданнях»). У першому йдеться про зустріч молодого поета селянського походження та його високопоставленого покровителя, літнього пана, котрий в молодості був зачарований Веймаром і «великим таємним радником Гете», внаслідок чого поза поезією «не існувало для нього істинного ідеалу»\*\*. Ова, найвищі поривання ніколи ще не робили з людини поета, і коли він зрозумів, «що поезія ввійде в ЙОГО ЖИТТЯ ЗЗОВНІ», він обрав для себе роль «мецената», почав шукати «великого поета», гідного його опікування, і знайшов його у зручній

близькості — у своєму власному місті. Та, будучи справжнім меценатом, так добре і так давно розуміючись на поезії, він аж ніяк не міг обмежитися видачею грошей; він вважав своїм обов'язком забезпечити великі трагедії та негоди, в яких, він знав, велика поезія віднаходить найчистіше натхнення. Відповідно, він одружився з молодою жінкою і сприяв тому, щоб обое його підопічних полюбили одне одного без щонайменшого сподівання на шлюб. Розв'язка доволі-таки кривава: молодий поет стріляє у свого благодійника і, поки старий у передсмертному маренні пригадує Гете й Веймар, жінка, наче у пророчому осяянні бачачи свого коханця «із зашморгом на шії», старого добиває. «Йому знадобилося, аби світ був прекрасним», і він схотів чаклунством навести на нього красу, сказала вона собі. «Ти! — скрикнула вона. — Поет!»\*\*

Першокласну іронію «Поета» краще за всіх оцінять, мабуть, ті, хто розуміє суть німецького *Bildung* (освіти) і прикрого зв'язку цієї суті з Гете так само добре, як письменника. (В оповіданні є кілька алюзій на вірші Гете й Гейне і на виконаний Фоссом переклад Гомера. Оповідання можна було би прочитати і як опис вад *Bildung*). «Безсмертна історія», навпаки, задумана й написана у манері легенди. Її героєм — «казково багатий часторговець» з Кантона, через найпрозаїчніші причини «впевнений у своїй всемогутності», — лише наприкінці життя зустрічається з книгами. Йому не подобається, що в книгах ідеться про події, котрі ніколи не відбувалися, і він по-справжньому скаженіє, коли дізнається, що єдина відома йому історія — про моряка, що зійшов на берег, зустрів старого пана, «найбагатшу людину» в місті, почув від нього прохання «як слід постаратися» в ліжку з молодою дружиною старого, щоб у того нарешті з'явився син, одержав за послугу монету в п'ять гіней, — «ніколи не траплялася й ніколи не трапляється, ось тому її й розповідають». Тоді старий вирушає на пошуки моряка, щоб історія, котру розповідають в усіх портах по всьому світі, стала прав-

дою. І все нібито добре, окрім того, що вранці молодий моряк відмовляється визнати бодай якусь схожість між цією історією й тим, що трапилося з ним самим цієї ночі, відмовляється взяти п'ять гіней і залишає героїні епізоду свій єдиний скарб — «велику, блискучу рожеву мушлю», про яку він думає, що «можливо, іншої такої немає в усьому світі».

«Відлуння», останнє оповідання з цієї категорії, — це пізні продовження «Сновидців» з «Готичних історій», історії про Пеллегрину Леоні. «Співачка, що втратила голос»\*\*, у своїх блуканнях чує його знову від хлопчика Емануеле, котрого вона перетворює на свою подобу, щоб її мрія, її найкраща і найбезкорисливіша мрія збулася — щоб воскрес голос, який дарував людям стільки насолоди. Роберт Лангбаум, якого я вже згадувала, пише, що тут «Ісак Дінесен направила перст звинувачення проти себе самої» і що це оповідання, як вказують, в усякому разі, перші сторінки, — «про канібалізм». Однак нічим в оповіданні не підтверджується, що ніби співачка «живилася [хлопчиком], аби відновити власну молодість і воскресити Пеллегрину Леоні, яку вона поховала в Мілані дванадцять років тому». (Самий вибір спадкоємцем саме хлопчика унеможливорює таку інтерпретацію). Висновок самої співачки — «І тоді... голос Пеллегрини Леоні змовкне». Хлопчик, перш ніж почати кидати в неї камінням, звинувачує її: «Ти відьма! Вампір!.. Тепер я знаю, що помру, якщо повернуся до тебе» — на наступний урок співу\*\*. Такі самі звинувачення міг би жбурнути в лице своєму меценатові молодий поет; своєму благодійникові — молодий моряк і взагалі всі ті, кого хтось — під виглядом допомоги — використовує, аби збулася його власна мрія. (Так і сама вона вважала, що може вийти заміж без кохання, тому що вона «потрібна своєму кузену і, можливо, більше нікому у світі», хоча насправді це вона скористалася ним, аби розпочати нове життя у Східній Африці і жити серед тубільців, подібно до свого батька, що жив колись відлюдником серед індіанців чіпчевей. «Індіанці кращі за наших цивілізованих євро-



пейців», — сказав він своїй маленькій доньці, чий головний талант був — ніколи нічого не забувати. «Очі в них більші за наші, і вони мудріші»).

Отже, перша половина життя навчила її, що хоча й можна розповідати про життя історії або писати вірші, проте не можна зробити життя поетичним, не можна прожити його так, ніби воно — витвір мистецтва (як зробив Гете), або використати його для втілення «ідеї». У житті може міститися «есенція» (де ж, як не в ньому?); спогад, повторення в уяві може цю есенцію розшифрувати й подарувати тобі «еліксир»; і врешті-решт тобі може навіть пощастити і ти щось із цього «зробиш», «вигадаєш історію». Але саме життя — не есенція й не еліксир, і якщо ти про це забудеш, воно тільки посміється з тебе. Можливо, гіркий досвід насмішок життя й підготував її (доволі-таки пізно — коли вона зустріла Фінч-Хеттона, їй було вже за тридцять) до *grande passion*, котра і справді трапляється не частіше, ніж шедевр. Хоч би як там було, саме розповідання історій врешті зробило її мудрою — а не «відьмою», «сиреною» чи «сивілою», як гадало її захоплене оточення. Мудрість — чеснота старості, і приходить вона, судячи з усього, тільки до тих, хто замолоду не був ані мудрим, ані розсудливим.

#### Примітки

- <sup>1</sup> В. Шекспір. Дванадцята ніч.  
В. Шекспір. Сон літньої ночі.

## ГЕРМАН БРОХ (1886-1951)\*

### I. Письменник мимоволі

Герман Брох був письменником мимоволі. Те, що він був письменником і бути ним не хотів, становило основну рису його сутності, надихало драматичний сюжет його найвидатнішої книги й стало основним конфліктом його життя. Його життя — та не його душі; адже це не був конфлікт психологічний, котрий міг би втілитися в душевних боріннях і не мав би інших наслідків, окрім того, що сам Брох напівіронічно, напівгідливо називав «душевним гамором». Не був це й конфлікт між талантами — наприклад, науково-математичним і поетично-візіонерським. Такий конфлікт міг би розв'язатися, ба навіть, не будучи розв'язаним, у кращому разі призвів би до белетристики, а не до справжньої літератури. До того ж психологічний конфлікт або конфлікт обдарувань у жодному разі не спромігся би стати основною рисою людської сутності, оскільки вона залягає глибше, ніж усі таланти й обдарування, ніж усі психологічно описувані особливості та якості, які з неї виростають, розвиваються за її законами або через неї гинуть. Життєве й творче коло Броха, обрій, в якому рухалася його творчість, власне, не був колом — він радше нагадував трикутник, сторони котрого точніше за все можна позначити так: Література — Пізнан-

\* Спершу (німецькою мовою) цей начерк слугував «Вступом» до 6 й 7 томів «Поезії й пізнання: есеї» (Hermann Broch. Gesammelte Werke, Zurich, 1955).

ня — Дія. Тільки він, зі своєю унікальністю, міг заповнити поле цього трикутника.

Із цими фундаментально відмінними людськими діяльностями: художньою, науковою та політичною творчістю — ми пов'язуємо достоту різні таланти. Та Брех увіходив у світ з вимогою (жодного разу не висловленою, проте такою, що постійно давалася взнаки), що у своєму земному житті людина має ці три активності злити в одне. Він вимагав від літератури, щоб вона набула примусової істинності науки, щоб наука так само творила «тотальність світу»<sup>1</sup>, як витвір мистецтва, завдання якого — «постійне відтворення світу»<sup>2</sup>, і щоб вони разом: насичене знанням мистецтво і наука, що стала візіонерською, — охопили та вмістили будь-яку практичну, навіть повсякденну, діяльність людини.

Це була основна риса його сутності, сама по собі безконфліктна. Але всередині життя і передусім всередині обмеженого терміну, відміряного людському життю, така вимога має неминуче призвести до життєвого конфлікту. Адже всередині структури сучасних позицій і професій вона накладає невіддільний тягар і на мистецтво, і на науку, і на політику. І проявлявся цей життєвий конфлікт ставленні Брех до того факту, що він письменник; письменником він став усупереч бажанню й своєю нехиттю надав особисто значущого й адекватного виразу як основній рисі своєї вдачі, так і основному конфлікту свого життя.

З біографічної точки зору означення «письменник мимоволі» як вираз життєвого конфлікту надається до Брех тільки у період після «Смерті Вергілія». У цій книзі сумнівність мистецтва як такого стала темою самого твору мистецтва; і оскільки завершення книги збіглося з найстрашнішим потрясінням доби — зі звісткою про масові вбивства у таборах смерті, Брех звідтоді заборонив собі подальшу творчість і тим самим — звичний шлях розв'язання всіх конфліктів. У житті абсолютну першість він надавав вчинку (*Tat*), у творчості — пізнанню. І тому напруга між

*Герман Брох (1886-1951)*

літературою, пізнанням і дією (*Handeln*) мордувала його щодня, коли не щогодини, постійно впливаючи на його повсякденне життя й повсякденну роботу. (Ми ще повернемося до об'єктивної основи цієї напруги, яка полягала в тому, що Брох розумів дію [*Handeln*] як зорієнтоване на досягнення мети діяння [*Tun*], а мислення — як пізнання, що має привести до бажаного результату).

Це мало прикметні практичні наслідки. Кожного разу, коли з кимось зі знайомих (не з другом, що ще ставило б якісь розумні межі, а з будь-ким знайомим) ставалося лихо, хвороба, безгрошів'я, хтось помирав, усі турботи брав на себе Брох. (А в колі друзів і знайомих, який складався головним чином з емігрантів, лихо, звичайно, не примушувало себе чекати). І було наче вже само собою зрозумілим, що допомога надійде від Броха, котрий не мав ані грошей, ані часу. Знімалася з нього ця відповідальність — що неминуче, у свою чергу, розширювала коло його знайомств і, відповідно, висувала нові вимоги до його часу, — лише коли він сам (не без дешиці зловтіхи) опинявся в лікарні й там діставав невеличкий перепочинок, в якому важко відмовити поламаний руці або нозі.

Та це, зрозуміло, було найбезневиннішою фазою конфлікту, що визначав його життя в Америці. Незрівнянно важчим було для нього те, що за ним тягнулося його письменницьке минуле, а оскільки він справді був письменником, то не міг ухилитися від цих обов'язків. Це почалося з «Безвинних», яких прийшлося написати, коли — після війни — німецький видавець захотів перевидати кілька старих, напівзабутих оповідань Броха в їхньому первісному вигляді. Щоб цьому перешкодити, він і написав цю книгу — тобто переписав старі оповідання, підганяючи їх до «рамкової» оповіді, і додав кілька нових, включно з оповіданням про служницю Церліну — найкраще в книзі і, мабуть, найпрекрасніше в німецькій літературі оповідання про любов. Книга, звичайно, вийшла гарна, проте писати її він не хотів.

Роман, роботу над яким перервала смерть Броха, належить до тієї ж категорії. У зібранні його творів він виданий

3

під назвою «Спокусник» . У цьому разі американський видавець Альфред А. Кнопф запропонував Брохові видати його книгу — і Брох не зміг відмовитися вже тому, що було скрутно з грошима. Усі знали, що він тримає у шухляді письмового столу практично закінчений роман, привезений з Австрії. Йому лишалося тільки віддати американському видавцеві рукопис для перекладу англійською. Проте натомість він заходився утретє його переписувати — і зробив при цьому унікальну, мабуть, в історії літератури річ. Роман цей писався у цілковито інший період його життя — у найбентежніший, можливо, у перші роки гітлеризму. У дуже багатьох аспектах зміст книги став йому чужим. Та він переписав її у тому самому «старечому стилі», який описав і вславив ув

4

есеї про «Стиль міфічного віку» . Якщо ми порівняємо двісті машинописних сторінок останньої редакції з розділами другої редакції, з яких вони постали, побачимо, що його редагування полягала тільки у викреслюваннях — інакше кажучи, у тому самому «абстрагуванні», яке він вважав типовим для старечого стилю. Із цього абстрагування виникла скупа, очищена проза тієї довершеної краси й життєвості, та ідеальна взаємодія людини й краєвиду, які виходять лише з-під пера старих — постарілих — майстрів.

Зрозуміло, ми й без пізніх незакінчених творів змогли б зрозуміти, що Брох не припинив бути письменником, хай він усе менше й менше хотів ним бути. Кожен із його опублікованих есеїв — достеменно висловлювання письменника. Особливо це стосується етюду про Гофмансталя — блискучого есею, насиченого історичними прозріннями, в якому Брох аналізує й передумови власного письменницького існування: єврейське походження й асиміляцію, блиск і злидні гинучої Австрійської імперії, ненависне йому буржуазне середовище і ще більш ненависний літературний Відень, «столиця ціннісного вакууму» . Усі його великі історичні

*Герман Брох (1886-1951)*

інтуїції: зв'язок бароко й театральності; аналіз театру як останнього прихистку великого стилю у «безстильову добу» ; відкриття «нового феномену в історії мистецтва — посмертна слава стала важливішою від прижиттєвої слави», і зв'язок цього феномену з буржуазною добою ; нарешті, незабутній портрет останнього імператора і його самотності — усе це, звісно, живиться його власним письменництвом і, хоча й побачене очима Гофмансталя (особливо портрет імператора), все ж побачене ще й очима — письменницькими очима — Броха.

Тим не менш, і його останній роман, котрий, будь він закінчений, мабуть, став би ще однією книгою рангу «Смерті Вергілія», хоча й у цілковито іншому стилі — радше епічному, ніж ліричному, — також писався з усвідомленою нехиттю. Бо якщо в житті — незрідка опираючись і ніколи від усієї душі — він підкорявся пріоритетові дроблення, то у творчості й праці він, в останні роки життя, був цілковито впевнений у вищості пізнання над літературою, науки над мистецтвом і, нарешті, якщо й не у вищості, то в певній перевазі загальної теорії пізнання перед наукою й політикою (і така теорія, що поставила б на нове підґрунтя як політику, так і теорію наукового пізнання, надавалася йому під ім'ям *психології мас*). Таким чином, сполучення зовнішніх і внутрішніх умов призвело до свого роду лихоманки, в якій основна риса його ества, сама по собі безконфліктна, виражалася ледь не винятково у конфліктах. За романом, над яким він працював і який вважав (звісно, несправедливо, проте яке це має значення?) абсолютно непотрібним, ввижався торе «Психології мас» — тягар роботи вже зробленої і ще більший тягар — незавершеної; та за ними обома — ще важча, ба навіть гнітюча — поставала його тривога про теорію пізнання. Спершу він збирався викласти свою епістемологію лише у вигляді низки екскурсів до теорії масової психології. Та в процесі роботи саме епістемологію він став вважати головною темою — ба навіть єдино суттєвою.

За романом — у якому, нехай проти волі, він завершив свою письменницьку еволюцію, набувши передсмертного стилю, — і за результатами наукових шукань у царині психології та історії, до останнього дня тривав невтомний і втомливий пошук абсолюту. Ймовірно, саме цей пошук спершу і визначив його шлях, а наприкінці життя нав'язав йому ідею «земного абсолюту» — відповідь, що вдовольнила його розум і втішила його серце.

На об'єктивний погляд Броха на долю «письменника мимоволі» можна натрапити ледь не в кожному його есеї. Та для справжнього розуміння важливіше за все те, як він розв'язував конфлікти й проблеми, що виникали через це, у своїй прозі, і яку роль у ній він відводив літературі, пізнанню й дії. Для цього слід звернутися до «Смерті Вергілія», в якій, як відомо, «Енеїда» має бути спалена в інтересах пізнання, а пізнання потому приноситься в жертву дружбі Вергілія з імператором і вкрай практичним вимогам доби, котрі за цією конкретною дружбою проглядаються. Що «літера-<sup>9</sup>тура — всього лише нетерплячка пізнання» ; що максима

**10-11**

«сповідь — ніщо, пізнання — все» особливо справедлива для поезії; що час, однак, вимагає не пізнання, а дії, не «нау-

**12**

кового», а «етичного» твору мистецтва , хоча мистецтво — завдяки своїй пізнавальній функції — ніколи не зможе розірвати з «духом доби» , ба навіть — з її наукою; що, зрештою, «надзвичайне завдання» сучасної літератури, якій «спершу довелося пройти крізь усі позасвіття l'art pour l'art (мистецтва для мистецтва)», — полягає в тому, щоб «віддати все есте-

**14**

тичне під владу етичного» — в усіх цих принципах він жодного разу не засумнівався від початку і аж до кінця своєї творчості. Він ніколи не ставив під сумнів абсолютну, непорушну першість етики, першість дії. І ніколи він не сумнівався у своїй конкретній сучасності (у своїй залежності від часу, якщо хочете), котра у життєвому плані змушувала його висловлювати фундаментальні позиції й фундаментальні вимоги його ества у конфліктах і проблемах.

Про останню обставину він, зрозуміло, ніколи не говорив прямо — можливо, через особливу, вкрай для нього характерну стриманість стосовно всього, надто пов'язаного з особистою сферою. «Проблема нашого часу — людина як така; людські проблеми блякнуть, ба навіть заборонені, морально заборонені. Особиста проблема індивіда зробилася посміховиськом для богів, і вони мають рацію у своїй без-

15

жалісності» . Брох, вочевидь, ніколи не вів щоденника; у паперах, які залишилися після нього, не відшукати навіть записників; і майже зворушливо, що єдиного разу, коли він прямо — а не в літературній трансформації — заговорив про свої особисті проблеми, він говорив не про себе, а про Кафку — щоб під черговою машкарою сказати те, що у «Смерті Вергілія» він хотів сказати, але не зміг — з тієї простої причини, що літературна сила книги була надто великою, аби її концепція, атака на літературу як таку, виявилася з повною ясністю. І ось, в англійському начерку про Кафку (а по суті, у дотичному самотлумаченні) він пише те, що з більшою справедливістю слід було сказати (проте ніким сказано не було) про нього самого: «Він досяг стадії «або-або»: або поезія може звеличитися до міфу, або зазнає краху. Кафка, передбачаючи нову космогонію, нову теогонію, котру мав створити, *борючись зі своєю любов'ю до літератури, зі своєю огидою до літератури, відчуваючи принципову недовіра* статність будь-якого художнього підходу, вирішив (як, зіштовхнувшись із тим самим вибором, вирішив і Толстой) покинути царину літератури і попросив знищити його твори; він попросив про це заради всесвіту, нова міфологія котрого була йому подарована» (курсив мій).

Те, що у цьому начерку говорить Брох, виходить далеко за рамки зненависті до літературної пози та її дешевого естетства. Навіть за рамки різкої критики «мистецтва для мистецтва», що посідає центральне місце як у його власне критичних статтях, так і у філософських міркуваннях про мистецтво і в ранніх роздумах про етику й теорію ціннос-



тей. Сумнівним у нього виявляється твір мистецтва як такий. «Принципово недостатня» література як така. Стриманість, яка важко надається до аналізу (і яку не слід плутати зі скромністю) завадила йому пред'явити власну творчість як взірць того, про що він говорить як критик; та звичайно ж, тут він має на увазі «Смерть Вергілія» — точнісінько так само, як за десять років до того у статті про Джойса він сховав критичний відгук про свої «Сомнамбули» за реплікою на адресу Жіда, у якій ішлося, що роман не робиться сучасним від того, що «використовується як облямівка для

. 17

психоаналітичних та інших наукових відступів» . Проте тоді — у ранніх статтях і ранній самокритиці — його цікавило тільки звільнення роману від його «літературності», від його підпорядкування буржуазному суспільству, чюю бездіяльність і потяг до культури вимагається годувати «розвагами й напучуваннями» . У «Смерті Вергілія» йому, поза сумнівом, вдалося перетворити форму роману, всупереч притаманним їй тенденціям до літературності й натуралізму, на автономну літературну форму — і на цьому прикладі продемонструвати недостатність літератури як такої.

Згадка про Толстого допомагає зрозуміти, чому Брех вважає літературу недостатньою. Література не зобов'язує, її пізнання не має примусового характеру, властивого — допоки релігійна картина світу ще непорушна — міфів, котрому література прислуговує (ілюструючим прикладом і пізнавальною моделлю такого служіння, в якому мистецтво тільки й віднаходить свою легітимацію, від початку й до кінця для Бреха залишалася система життя й мислення католицького Середньовіччя). Проте мистецтву — й особливо літературі — не притаманний необхідний характер примусової очевидності і прозорості логічних висловлювань; хоча література здійснюється саме в мові, та примусовості логосу вона позбавлена. На питання, що вперше постало перед Брехом у зв'язку із Першою світовою війною і потому — з дедалі більш невмолимою настійливістю — поставало у зв'яз-

ку з усіма подальшими катастрофами, на питання, що неодноразово, та щоразу, «як громом», уражало: «Що ми маємо робити/» — він міг, йому здавалося, відповісти, аби лишень його відповідь набула тієї ж примусовості, яка властива, з одного боку, міфіві, з іншого — логосу.

Адже для нього питання: «Що ми маємо робити?», хоча й поставало в контексті двадцятого століття — століття «щонайтемнішої анархії, щонайтемнішого атавізму, щонайтемнішої жорстокості» , все ж саме по собі залишалося ще й основним питанням живої й приреченої на смерть людини. Отже, відповідь на нього мала бути адекватною не лише добі, а й феномену смерті як такому. Хай питання про дію спровоковане завданнями конкретної доби, та для Броха воно завжди поставало ширше — це питання про можливість земного подолання смерті; тому відповідь, аби залишитись адекватною смерті, мала набути тієї ж невимолої необхідності, що й сама смерть.

Якщо до цієї первинної — й опісля не відкинutoї — постановки питання, яка для Броха завжди орієнтувалася на альтернативу міфу й логосу, додати, що в останні роки життя він, вірогідно, вже не вірив у «новий міф»<sup>21</sup>, який від «Сомнамбул» до «Смерті Вергілія» залишався його єдиною надією, і що, в усякому разі, у процесі роботи над «Психологією мас» центр тяжіння висновків постійно зміщувався від міфу до логосу, від літератури до науковості суворо логічного, доказового пізнання, то ми побачимо, наскільки неминуче основна властивість його натури, спершу безконфліктна, перетворювалася на життєву проблему і життєвий конфлікт у дедалі більш гострій формі.

Але якби навіть він і не втратив цієї віри, його ставлення до літератури після «Смерті Вергілія» — а це, зрозуміло, означає і його ставлення до себе як до письменника — навряд чи могло скластися інакше. Адже за всієї важливості зсуву у мисленні Броха від міфу до логосу, за всієї плідності цього зсуву для його теорії пізнання (зсув, власне, і прислужився

як джерело цієї теорії), він мало що означав для розв'язання основного питання про бажання бути чи ні письменником. Це набагато більшою мірою було питання критики сучасності і ставлення письменника до своєї доби, питання, яке поставало перед ним у кількох різних площинах і на яке він завжди відповідав негативно. Оскільки, згідно з філософією мистецтва Броха, власна когнітивна функція твору мистецтва мала полягати в тому, щоб зображувати неприсутню іншим чином тотальність епохи, постільки можна спитати, чи надається для зображення взагалі світ у «стані розпаду цінностей» як тотальність. Саме таким чином постає питання, наприклад, у начерку про Джойса. Проте в цьому начеркові література все ще залишається «міфологічним зав-

22

данням» і міфологічною дією, тоді як у написаній дванадцятьма роками потому праці про Гофманстала навіть поезія Данте «вже не може бути названа міфологічною у власному

23

сенсі» ; і якщо начерк про Джойса, написаний у тому настрій, який тоді ж могутньо виявився у стрімких ліричних ритмах «Смерті Вергілія», ще завершується сподіванням на «новий міф», на «світ, що заново упорядковує себе» як на кульмінацію всіх літературних намагань доби, то в етюді про Гофманстала ми читаємо тільки про «бажання» будь-якого мистецтва, будь-якого великого мистецтва «наважитися зно-

24

ву стати міфом, знову зобразити тотальність універсуму» , і бажання це вже небезпечно близьке до ілюзії.

Та навіть якщо відволіктися від цієї еволюції (хочеться навіть сказати: цього протверезіння, що регулярно відіграло головну роль в еволюції Броха-письменника, бо саме письменництво для нього, безумовно, було свого роду екстазом), одне він завжди знав точно: з літературою неможливо і, головне, недозволено засновувати релігію. Він тому й цінував так високо Гофманстала (і з тієї ж причини «поетич-

25

ний символ віри» Рільке видавався йому підозрілим, хоча він, зрозуміло, знав, що Рільке більший поет), що той ніколи не плував релігію з поезією, не оточував прекрасне

... „ . 26 .

«німбом релігійності» ; і коли, продовжуючи — і залишаючи далеко позаду — Гофмансталя, він говорить, що мистецтво «ніколи не може звеличитися до абсолюту, а тому воно

27

має залишатися пізнавально німим» , то, можливо, раніше він і не сформулював би це так різко і незаперечно, проте думав він так завжди.

## II. Теорія цінності

На своєму найнижчому — одночасно найправдоподібнішому і хронологічно найраннішому ступені — ця письменницька критика самого себе і письменництва як такого змикається з критикою мистецтва для мистецтва, з якої випливає й теорія цінності Броха. Розпад світу або розклад цінностей (з того єдиного пасажу, де Брох висловлюється

28

про Ніцше , ясно, що він — на відміну від безкінечно більш безневинної та невибагливої академічної «філософії цінності» — прекрасно усвідомлював, що своїм поняттям цінності завдячує Ніцше) були для Броха результатом того процесу секуляризації Заходу, в якому не лише втрачена була віра в Бога, а й розкололася платонівська картина світу, згідно з якою найвища, абсолютна й тому позаземна цінність позичає будь-якій людській дії її відносну і вбудовану в світову ієрархію «цінність» і сенс. І тоді кожен уламок зазіхнув на абсолютність, через що виникла не лише «ціннісна анархія», в якій можна довільно переключатися з однієї замкненої і послідовної системи цінностей на іншу, а й кожна з цих систем мала би стати непримиренним ворогом для всіх інших, позаяк кожна претендувала на абсолютність, а істинного абсолюту, з яким могли би співвіднести ці претензії, вже не було. Інакше кажучи, до анархії світу й роз-

пачливого блукання людини в ньому призвела в першу чергу втрата мірила і слідом за нею — безмірність, розростання — подібно до ракової пухлини — кожної з полишених напризволяще областей. Так, мистецтво для мистецтва, якщо тільки воно має мужність прийняти власні наслідки, завершується ідолізацією краси, якій ми — якщо раптом уявимо її у вигляді палаючих смолоскипів — готові офірувати, подібно до Нерона, цілком реальні людські тіла.

Те, що Брех розумів під «кітчем» (а хто до нього хоча б розглядав це питання з належною гостротою й глибиною?), достеменно не було простим феноменом виродження і не належало до справжнього мистецтва, як, скажімо, забобони релігійної епохи — до релігії або псевдонауковості сучасної масової людини — до науки. Ні, кітч — це мистецтво, або ж мистецтво неухильно перетворюється на кітч, як тільки вивільнюється з ціннісної системи, що ним керувала. І мистецтво для мистецтва, яке виступало у таких пишних шатах аристократичної винятковості і якому ми, як Брех, зрозуміло, знав, зобов'язані настільки переконливими творами, — саме, власне, вже є кітчем, так само, як у комерційній діяльності в девізі «бізнес є бізнес» уже міститься нечесність безсовісного спекулянта, а поширене в період Першої світової війни гасло «війна є війна» неминуче перетворювало війну на масоване вбивство.

Своєрідність його філософії цінності не тільки в тому, що кітч — це «зло у ціннісній системі мистецтва», а в тому, що взагалі злочинець і радикальне зло для Бреха виступали передусім в образі літератора-естета (саме так він трактував Нерона, а Гітлера вважав свого роду Нероном) і кітчу. І річ тут не лише — і навіть не в першу чергу — в тому, що зрозумілим чином письменнику зло відкрилося передусім у його власній «системі цінностей», а й у своєрідності мистецтва та його неймовірної привабливості для людей: спокусливість зла, риса спокусливості в образі диявола — це в першу чергу естетичний феномен. Естетичний у найширшо-

*Герман Брох (1886-1951)*

му розумінні. Літератори-естети у «ціннісному вакуумі» — це й бізнесмени, кредо яких «бізнес є бізнес», і політики, які вірять, що «війна є війна». Вони естети, бо зачаровані стрункістю власної системи, і вони перетворюються на вбивць, оскільки готові заради цієї стрункості, заради цієї «прекрасної» довершеності принести у жертву що завгодно. З міркувань, котрі з деякими варіаціями зустрічаються у його ранніх працях, майже самоочевидно — принаймні природно — випливає більш пізнє розрізнення «відкритих і закритих систем» й ототожнення «догматизму» зі злом як таким.

Вище ми говорили про платонізм Броха; у ранній період творчості (що у філософському й есеїстському, якщо й не в літературному аспекті простягається безперервно від «Сомнамбул» до «Смерті Вергілія», тобто від кінця двадцятих аж до початку чи середини сорокових років) він і сам часто називав себе платоніком. Однак якщо ми хочемо зрозуміти сенс і причину його пізнішого переходу до земного абсолюту і позитивно-логічної епістемології, то маємо пам'ятати, що Брох ніколи не був безумовним платоніком. Головне тут не те, що він розумів теорію ідей Платона винятково як учення про мірило, тобто перетворював первісно достеменно не абсолютну, а вельми тісно пов'язану з землею трансцендентність ідей (у притчі про печеру з «Держави» небо ідей простерте над землею та й достеменно не абсолютно трансцендентне) на логічно необхідну абсолютну трансцендентність мірила, яке не могло б вимірювати, не прикладайся воно до вимірюваних предметів ззовні і тим самим абсолютно. Це не є головним уже тому, що таке перетворення ідей на мірила і стандарти задля людської поведінки подибуємо вже в самого Платона, а, як наслідок, це викривлення, якщо про нього взагалі тут може йтися, можна зрозуміти як самовикривлення самого Платона. Головне полягає в тому, що для Броха абсолютне мірило, зберігаючи значущість для «ціннісних сфер» будь-якого роду, завжди залишається етичним; лише тому втрата цього мірила при-

звела до автоматичного перетворення всіх ціннісних сфер на неціннісні, будь-якого блага — на зло: абсолютне й абсолютно трансцендентне мірило — це етичний абсолют, який тільки й надає життю людини в його різноманітних проявах характеру «цінності». А ось це до Платона вже не має жодного стосунку — хоча б тому, що поняття етичного, яке ми подибуємо в Броха, нерозривно пов'язане із християнством.

Якщо скористатися прикладами самого Броха: властива становищу купця «цінність», якою все має вимірюватися й яка одночасно повинна слугувати єдиною метою купецької діяльності (*Handeln*), — це чесність. Багатство, до якого може привести діяльність купця, для самої цієї діяльності мусить залишатися побічним продуктом, а не усвідомленою метою — так само, як краса для художника, котрий повинен прагнути тільки «хорошого», а не «прекрасного» твору. Прагнення до багатства або до краси — це, з моральної точки зору, погоня за ефектом, з естетичної — кітч, а з точки зору теорії цінності — догматична абсолютизація окремої царини<sup>29</sup>. Якби цей приклад обрав Платон (а обрати його він не міг, якраз тому, що у діяльності купця, згідно із загальним грецьким поглядом, убачав тільки призбирування, і отже — взагалі беззмістовне зайняття), то притаманну цьому зайняттю мету він угледів би в обміні благами між людьми й народами; чесність, радше за все, йому просто не спала б на думку. Або, якщо показати те саме, обравши, навпаки, платонівський приклад, на який Брох тільки натякає: Платон визначає власну мету будь-якого лікарського мистецтва як підтримання чи відновлення здоров'я; в руслі дефініції й мислення Броха тут місце здоров'я мала би посісти допомога. Лікар, як той, для кого важить здоров'я, і лікар, як той, хто допомагає, — два ці уявлення абсолютно неможливо поєднати, й окрім того, сам Платон не залишає жодних сумнівів стосовно цього, як щось самоочевидне включаючи до переліку обов'язків лікаря обов'язок не заважати вмерти

*Герман Брох (1886-1951)*

тим, кому він не може допомогти, а не подовжувати їм недоречним лікарським мистецтвом стадницьке життя. У центрі політичної філософії Платона якраз і стоїть теза, що людське життя не має вирішального значення, що людські справи підпорядковані позалюдському мірилу, що не лише людина не повинна бути «мірилом усіх речей», а й життя — мірилом людських речей. У Броха ж навпаки, як і в будь-якій християнській і постхристиянській філософії — спершу мовчазно, а з сімнадцятого століття дедалі настійливіше, — передбачається, що життя є найвищою цінністю або ж цінністю у собі і що абсолютна не-цінність — це смерть.

Ця фундаментальна оцінка життя й смерті — константа, що не тільки цілковито зберігається від перших до останніх творів Броха, але вона утворює й вісь, навколо котрої обертається вся його публіцистика, філософія мистецтва, епістемологія, етика й політика. Завдяки їй упродовж найдовшого періоду свого життя він стояв дуже близько до християнства — поза будь-яким догматизмом або зв'язком із церквою; адже вмираючому світові античності саме християнство принесло «добру новину» про подолання смерті. Хоч би що спершу означала проповідь Ісуса з Назарета, хоч би як спершу тлумачило його слова раннє християнство, у язичницькому світі ця новина могла означати лише одне: ваша тривога за світ, який ви вважали вічним і заради якого мирилися зі смертю, виправдана — світ дійсно загине, і загибель його набагато ближча, ніж ви гадаєте; натомість у вас збережеться те, що ви завжди вважали найменш тривким, — людське життя в його індивідуальній, персональній особливості; світ помре, та ви житимете. Значення, яке ця «добра новина», вочевидь, мала для античного світу, перед яким постала загроза смерті, Брох, загостреним у письменництві слухом, знову розчув у ній у вмираючому світі двадцятого століття. Те, що він одного разу назвав «злочином» Ренесансу і що він регулярно діагностував як власне смертоносний бік процесу секуляризації, «потрясіння міцної католи-



цької картини світу» , — це принесення людського життя у жертву світу, тобто чомусь земному, в усякому разі — приреченому на смерть, у Новий час. Під принесенням у жертву людського життя він розумів утрату абсолютної впевненості у вічності життя як такого.

Для розуміння пізніх творів Броха ця його оцінка християнства і секуляризації вже не важлива. Проте вельми важлива, ба навіть необхідна для розуміння найабстрактніших і позірно (ба тільки позірно) найспеціальніших аргументів Броха його первісна оцінка життя і смерті. Все життя він твердо вірив, що смерть — це «абсолютна не-цінність», що ми, тільки «виходячи з негативного полюсу, виходячи зі смерті, пізнаємо... що означає «цінність»: вона означає подолання смерті, точніше — рятівну ілюзію, що відсторонює усвідомлення смерті» .<sup>1</sup> Тут недоречним буде заперечення, що напрошується, ніби перед нами — всього лише нова варіація змішування морального зла [Bose] і фізичного зла [Ubel], яке справило такий сильний вплив на історію західної моралі, змішування *summum malum*\* і радикального морального зла; навпаки, для Броха саме глибинна тотожність того й іншого гарантує існування абсолютної етичної норми. Оскільки ми знаємо, що смерть є абсолютним фізичним злом, *summum malum*, ми можемо висувати, що вбивство є абсолютним моральним злом. Якби моральне зло не було пов'язане з фізичним, не було б жодного критерію, щоб його (моральне зло) виміряти.

Вочевидь, в основі цієї оцінки смерті і вбивства лежить переконання, що найгірше, що людина здатна зробити з людиною, — це заподіяти їй смерть, і тому неможливе більш

жорстоке покарання, ніж страта (смертна кара) (і ця сама оцінка утворює конкретну основу для межі абсолюту у двох посмертних розділах «Політики»). Така оцінка смерті і вбивства передбачає обмеженість досвіду, притаманну не лише

\* Найбільше нещастя (лат.).

Броху, а й усьому його поколінню. Для воєнного покоління і для філософії двадцятих років у Німеччині характерно, що досвід смерті набув небувалої філософської ваги — ваги, яку він до того мав лише одного разу, а саме у політичній філософії Гоббса — і то лише позірно, оскільки хоча страх (*Angst*) смерті і відіграє у Гоббса центральну роль, та йдеться тут у жодному разі не про страх неминучості (*Furcht*) «насильницької смерті». І незважаючи на те, що воєнний досвід ґрунтувався, безперечно, на остраху насильницької смерті, характерним для воєнного покоління було саме перетлумачення цього остраху в острах смерті як такої і, відповідно, перетворення цього остраху — на привід для виявлення набагато загальнішого і набагато більш центрального феномену страху. Та хоч би як стояла справа з філософською вагою досвіду смерті, зрозуміло, що Брох залишався прив'язаним до межі досвіду свого покоління, і найголовніше, що ця межа досвіду виявилася прорваною в тому поколінні, для котрого вирішальним досвідом стала не війна, а тоталітарна влада. Адже сьогодні ми знаємо, що вбивство — далеко не найгірше, що може зробити людина з людиною, і що, з іншого боку, смерть — достеменно не те, чого людина боїться найбільше. Смерть не є «сутністю» (*Inbegriff*) усього страшно-го», і смертну кару, на жаль, зробити більш жорстокою дуже просто, так що теза: «Якби на землі не було смерті, не було б

33

і страху» , — потребує видозміни не лише в тому аспекті, що поряд зі смертю існує нестерпний біль, а й що цей нестерпний біль людина в принципі не змогла б витримати, якби не було смерті. Саме в цьому полягає жахливість вічних пекельних мук, які людина б ніколи не вигадала, якби страх перед ними не переважав страх вічної смерті. Можливо, у світлі нашого досвіду було б своєчасним відкрити філософську вагу болю, на яку сьогодні сучасна філософія поглядає з тією самою таємною зневагою, з якою тридцять або сорок років тому поглядала академічна філософія на досвід смерті.

Та в межах свого досвідного обширу Брех зробив із досвіду смерті найрадикальніші висновки. Щоправда, не в ранній теорії цінності, в якій смерть виступає лише як *summum malum* або, передвіщаючи земний абсолют, як абсолютна метафізична реальність — «немає феномену, який за своїм життєвим змістом був би більш відірваним від землі і більш метафізичним, аніж смерть» , — а в теорії пізнання, згідно з якою «будь-яке істинне пізнання звернене до смерті» , а не до світу, так що цінність пізнання, як і будь-якої людської дії (*Handeln*), слід вимірювати по тому, чи слугує воно і якою мірою подоланню смерті. Нарешті він прийшов до абсолютної першості пізнання, з чого починається останній період його творчості. Він сформулював цей принцип уже в перших начерках до «Психології мас»: «Той, кому пощастило пізнати все, знищив час, а, відповідно, — і смерть».

### III. Теорія пізнання

Як пізнанню могло би пощастити знищити смерть? Як людині могло би пощастити «пізнати все»? Ці два питання одразу ставлять нас у центр Брехової теорії пізнання. Щоб коротко намітити обидві складові її тематичної сфери, ми повинні вже зараз навести відповідь Бреха на обидва ці питання. Відповідь на перше питання проголошує: симультанність (*Simultaneität*), яка з необхідністю виникає зі всеохопного знання, знищує послідовність (*Nacheinander*) часу, а тим самим — знищує і смерть; створюється свого роду вічність, відображення вічності у людському житті. Відповідь на друге питання міститься у тезі: «необхідна емпірія в собі», загальна теорія емпірії , тобто система будь-якого можливого знання, в якій схематично передвіщені всі

можливі майбутні досвіди («якби можна було насправді охопити суму всіх людських потенцій, така модель дала б нам схему всіх можливих майбутніх досвідів»). За посередництва такої теорії людина, «в силу діючого в ній абсолюту, в силу логіки свого мислення, яка йому наперед задана», набуває «подібності» (***Ebenbildhaftigkeit, imageness***), яка є «по-

38

дібністю у собі» та існувала би, навіть якби у людини не було Бога, на чий образ і подобу вона створена. Йдеться, за власним виразом Броха, про спробу зрозуміти, чи може теорія пізнання, «так би мовити, постати за спиною Бога, щоб

39

дивитися на Нього з цієї позиції». А те й інше разом: знищення часу в симультанності пізнання і створення емпірії в собі (всеохопної теорії досвіду), в якій збурююча випадковість індивідуального змісту переживань і досвідів перетворюється на самоочевидну аксіоматичну (і, як наслідок, завжди тавтологічну) достовірність і необхідність логічних стверджень, — досягне, якщо віднайти «епістемологічного суб'єкта», який, подібно до ідеального фізичного спостерігача, репрезентує «людську особистість у граничній абст-  
... 40

ракції». Проте якщо фізичний спостерігач репрезентує лише «акт бачення у собі, спостереження у собі», то «епістемологічний суб'єкт» здатен являти цілісну людину, образ людини взагалі, оскільки пізнання є найвищою з людських функцій<sup>41</sup>.

Одразу відкинемо цілком імовірно непорозуміння: Брохова теорія пізнання, котру ми збираємося обговорити детальніше, — не філософія у власному сенсі, й ототожнювати «пізнання» й «мислення» тут не можна, як і в будь-якому іншому разі. Говорячи строго, тільки у пізнання може бути мета, і Брох завжди в першу чергу мав на увазі гранично практичну мету, будь вона етичною, релігійною чи політичною. У мислення немає справжньої мети, і якщо мислення не вбачає сенсу в самому собі, то воно взагалі позбавлене сенсу. (Це, зрозуміло, справедливо тільки для активності самого мислення, а не для фіксації думок, у якої набагато

більше спільного з творчо-художніми процесами, аніж із самим мисленням. Фіксація думок фактично має і мету, і завдання; подібно до будь-якої виробничої активності, вона має початок і кінець). У мислення немає ні початку, ні кінця; ми мислимо, доки живемо, бо не можемо інакше. В кінцевому рахунку саме тому кантівське «я мислю» має супроводжувати не лише будь-яке моє «уявлення», а й усіяку мою активність і пасивність.

Якраз те, що Брех назвав би «пізнавальною цінністю» мислення, має вкрай сумнівний характер, а те, що філософія називає істиною, має так само мало спільного з констатацією об'єктивно наявних фактів, — чи це факти світу, чи свідомості — як і з доведеною чи продемонстрованою справедливістю тверджень, чи підпорядковуються останні Аристотелевій логіці закону протиріч, чи Гегелевій діалектиці, що долає цю логіку, чи, зрештою (як у разі логіки Бреха), орієнтуються винятково на те, чи є їхній зміст примусово необхідним, тобто самоочевидним, і, як наслідок, абсолютно істинним.

Те, що ця самоочевидність може виражатися тільки у тавтологічних судженнях, достеменно не слугує (як постійно підкреслює Брех) запереченням проти неї: пізнавальна цінність тавтології полягає в тому, що вона виявляє примусовий характер, властивий будь-якому істинному судженню. Проблема лише в тому, як звільнити тавтологію від її формальності і вивести з кола, в якому вона обертається; і ось цю проблему Брех, на його думку, розв'язав, відкривши земний абсолют, якому притаманні як тавтологічна, самоочевидна примусовість, так і наявність змісту, який можна довести. Та пізнання — чи у формі дослідження, чи логіки — відрізняється від мислення, як воно проявляється в літературі або філософії, тим, що тільки пізнання може володіти примусовістю, що тільки воно може привести до необхідності і до примусового абсолюту і що, як наслідок, тільки з нього можна висувати теорію (політичної або етичної) дії,

котра могла би сподіватися подолати непередбачуваність людських вчинків.

Брех завжди усвідомлював цю різницю між філософією та пізнанням. У ранніх творах він висловлював це усвідомлення, приписуючи мистецтву більший потенціал пізнання, ніж філософії, котра «звідтоді, як звільнилася від союзу з теологією», вже «не здатна охопити цілісність пізнання» і

42

змушена тепер передати її мистецтву. Ще в етюді про Гофмансталя він посилався на Гете, від якого Гофмансталь дізнався, «що поезія, аби привести людину до очищення і самоототожнення, повинна заглибитися в глибини його антиномій, — у повну протилежність філософи, яка залишається на краю прірви і, не зважаючи на стрибок, вдовольняється

43

лише аналізом того, що споглядає». У ранніх творах він ставив нижче — стосовно пізнавальної цінності і змісту, — ніж поезію, не лише філософію, а й науку; тоді він ще вважав, що «когнітивна система науки ніколи не досягне тієї (досягнутої мистецтвом. — Х.А.) абсолютної цілісності світу, яка, в кінцевому рахунку, єдино й важлива», тоді як будь-

.44

який «окремий твір мистецтва є дзеркалом цілісності». Проте саме це зазнає змін у пізніх творах, і найдивовижнішим чином ця переміна відбилась у протиставленні цінності й істини. Оскільки істина — звідтоді, як мислення звільнилося від союзу з теологією — позбавилося власного доказового базису, вона повинна трансформуватися в пізнання, і лише тоді виникає цінність — ба більше, вона й є трансфор-

46

мованою в пізнання істиною. Первісне заперечення проти філософії — а саме, що «мислення (за відмови від позалогічних і містичних засобів на зразок індійських), спираючись винятково на себе й свою логіку, не може дати пізнанню жодного результату», а коли воно за це береться, перетворюється

і . 4 7

«на беззмістовну словесну фантазію», — залишається в силі, натомість тепер справу філософії підхоплює з її знесилених рук уже не поезія, а наука: «проблема тавтології, котра не повинна бути тавтологією», хоча й є пробле-

мою філософською, та відповіді на питання про можливість її (проблеми) розв'язання — справа математичної практики», і теорія відносності показала, що те, що філософія вважала нерозв'язними антиноміями, у руках математики перетворюється на рівняння, котрі надаються розв'язанню .

Усі докори, висловлені Брохом, цілковито правомірні. Але вимога Броча: подолати смертність «я», подолати випадковість, «анархію» світу (це подолання свого часу здійснила католицька картина світу в міфі про померлого і воскреслого Сина Людського й Божого) — на цю вимогу філософія могла відповісти тільки визнанням своєї недостатності. Філософія тільки ставить питання, на які колись відповідав міф у релігії та в поезії і має сьогодні відповідати наука у дослідницькій роботі та епістемології. Міф і логос (або, банальніше кажучи, релігія і логіка) пов'язані остільки, оскільки обидва вони, «породжені фундаментальною структурою людини» «панують» над зовнішнім аспектом світу і тим самим репрезентують для людини «позачасовість

як таку» . Проте задача подолання смерті поставлена перед людським пізнанням не просто пристрасністю «прагнення залишитися живим», тобто голим життєвим інстинктом, спільним для людини і тварини, а впливає з самої основи того, хто пізнає, тобто безтілесного «я», котре якраз остільки, оскільки воно є лише суб'єктом, що пізнає, «цілком не

здатне скласти уявлення про власну смерть» .

Оскільки «я» не здатне уявити власний початок чи власний кінець, то перший фундаментальний досвід людини, який вона отримує цілковито від емпірично даного світу, — це досвід часу, тлінності і смерті. Таким чином, зовнішній світ від початку постає перед «ядерним я (*Ich-Kern*)» не лише як абсолютно чужий, а й як абсолютно ворожий — і «я», власне кажучи, сприймає його взагалі не як «світ», а як «не я». Оскільки «епістемологічне ядерне я» нічого не знає про тлінність, то воно нічого не знає і про зовнішній світ, і в чужому для нього зовнішньому світі ніщо йому «на-

стільки абсолютно не чуже, як час»<sup>51</sup>. Так Брох приходиться до вкрай характерного для нього і, наскільки я знаю, цілковито оригінального розуміння часу. Якщо всі західні міркування про час — від «Сповіді» Августина до «Критики чистого розуму» Канта — розглядають час як «внутрішнє відчуття (Sinn)», то у Броха, навпаки, час набуває тієї функції, котру зазвичай приписують простору: він є «найбільш внутрішнім зовнішнім світом», тобто відчуттям, за посередництва якого зовнішній світ даний нам внутрішньо. Та це зовнішнє, що проявляється в самому внутрішньому, так само не належить до власної структури «ядерного я», як смерть, що розташована всередині життя й підточує його зсередини, не належить до життя як такого. З іншого боку, категорія простору для Броха не є категорією зовнішнього світу — навпаки, вона безпосередньо надана людині в її «ядерному я». Чи захоче людина перемогти чуже їй «не я» у міфі або в логосі, вона може це зробити, тільки «заперечуючи» і скасовуючи час, і «скасування це зветься просто-

53

ром». Тому для Броха й музика, що зазвичай розглядається як найбільш часове з мистецтв, виявляється, навпаки, «трансформацією часу в простір», «скасуванням часу», а це, зрозуміло, завжди означає й «скасування часу, що квапить до смерті», скасування послідовності (*Nacheinander*) і зведення її до співполягання (*Nebeneinander*), яке він називає «архитектуризацією часового процесу» і в якому відбувається «також і безпосереднє скасування смерті у свідомості людства»<sup>54</sup>.

Ідеться, як бачимо, про те, щоб досягнути симультанності, яка перетворить будь-яку послідовність на співполягання і в якій темпорально структуроване перетікання світу і багатства його досвіду було явлене так, як його бачить, охоплюючи все одразу, око такого собі бога. Через чужість світу і часу (для Броха це одне й те саме) людському «я», людина має відчувати спорідненість із цим богом. Чужа часові структура «ядерного я» вказує, що людина, власне, призначена



для того, щоб жити в подібній абсолютності, і це підтверджується в усіх специфічно людських різновидах поведінки. І передусім — у структурі мови, в якій Брох ніколи не вбачав способу комунікації і яку ніколи не вважав поставою лише тому, що не окреме «я», а безліч людей населяє землю і потребує взаєморозуміння. У нього немає такого формулювання, але він міг би сказати, що для мети комунікації між людьми вистачило би і тваринних звуків. Суттєве ж у мові те, що вона синтаксично вказує на скасування часу «всередині речення», оскільки в ньому необхідним чином «суб'єкт і об'єкт поставлені у стосунок симультанності» . «Місія», покладена на співрозмовника, полягає в тому, щоб зробити когнітивні елементи такими, які можна «почути й побачити», і в цьому — «єдине завдання мови» . Усе, що застигає в симультанність речення — тобто думки, котра «в одну-єдину мить здатна охопити неправдоподібно протяжні сукупності», — виокремлюється з часового процесу. (Навряд чи слід згадувати, що ці міркування надають у тому числі й своєрідний коментар до поетично-ліричного стилю Броха, до надзвичайно довгих речень і надзвичайно точних повторів У них).

Ці міркування в царині філософії мови належать до останніх років життя Броха, коли він намагався розв'язати проблему симультанності у сфері логосу. Та впевненість, що в симультанності мовного виразу виявляється відблеск вічності, що в мовному виразі «логос і життя... знову можуть стати єдністю»<sup>57</sup>

, що «вимога симультанності є власною метою будь-якого епосу, ба навіть будь-якої поезії»<sup>58</sup>, він висловив уже в начеркові про Джойса. Тоді, як і пізніше, головним для нього було «привести послідовність вражень і переживань до єдності, примусово повернути протікання в єдність симультанного, повернути до позачасовості монади»,<sup>59</sup>

(котру він пізніше назве «ядерним я» ) те, що зумовлене часом»; різниця в тому, що пізніше він не лише захоче «понадчасовість твору мистецтва заснувати на понятті непо-

дільної єдності» — він прагнучиме тієї ж понадчасовості симультанного домогтись і в самому житті. У період начерку про Джойса він іще робив застереження, що «це прагнення до симультанності... не може скасувати примусову необхідність висловлювати рядополягання і взаємопроникнення через послідовність, а одноразове — через повторення». Та тепер він погодився б із тим застереженням лише в тому, що саме поезія й поетичний вираз тут зазнають поразки; натомість математика (урівнянні) і, безумовно, абсолютна логіка, що лежить в основі математики (хай не конкретно, та в моделі будь-якого можливого пізнання) могли б узяти на себе цю функцію, котрою скасовується час, скасовується будь-яка часова послідовність у просторовому рядополяганні.

Дивовижно, як часто Брох у цьому контексті використовував слова «примусовість», «необхідність», «примусова необхідність» і як сильно він сподівався на примусовий характер логічної аргументації. У тому радикальному повороті від міфу до логосу, з якого починається його теорія пізнання, він свідомо хотів замінити примусовість міфічної картини світу примусовою необхідністю логічного доказу. Примусова необхідність — от спільний знаменник міфічної та логічної картини світу. Лише те, що необхідне і, як наслідок, постає перед людиною як примусовість, може претендувати на абсолютну істинність. Із цим ототожненням необхідності й абсолюту щонайтіснішим чином пов'язана та своєрідна двоїста позиція, якої Брох дотримувався у питанні щодо свободи людини. По суті, він завжди цінував свободу так само невисоко, як і філософію — в усякому разі, він завжди шукав її в царині психології й ніколи не наділяв її метафізичною та наукотворчою гідністю, яку він завжди визнавав за необхідністю.

Свобода для Броха — це анархічне прагнення до «непов'язаності» з близьким, що дримає в кожному «я» і що вже у тваринному царстві явлене у «тваринах-самітниках»; люди-

на, якщо тільки підкоряється прагненню свого «я» до свободи, — це «анархічна тварина» . Але оскільки людина не здатна «обійтися без ближніх, і тим самим не здатна цілковито здійснити в житті свої анархічні тенденції», вона намагається підпорядкувати собі й підкорити інших людей. Бунтівничо-анархічний бік «я», котрий, хоча й залежить від інших людей, надає перевагу перебуванню у повній внутрішній неспіввіднесеності з ними саме заради своєї непов'язаності, уже в ранніх творах Броча виступає як одне із джерел радикального зла — однак залишається в тіні суто естетичної позиції як зла переважаючого. У пізніх творах, які всі без винятку орієнтовані на епістемологію, справа стоїть радше навпаки. З теорії пізнання безпосередньо випливає політичний наслідок: треба підпорядкувати людину в її стосунках з ближніми тому самому примусу, якому вона необхідним чином підпорядкована у пізнанні, іншими словами, — у спілкуванні із самою собою. У те, що цю політичну царину, де людина діє назовні і втягнута у турботи зовнішнього світу, можна за допомогою так само політичних за походженням категорій привести до ладу, Броч ніколи не вірив. «Під час розгляду зовнішнього збурення... навряд чи варто враховувати щось, окрім анархії», а «політика... — це механіка зовнішнього збурення» . Іаким чином, це зовнішнє збурення слід підпорядкувати тій самій вочевидь примусовій необхідності, що й власне «я»; але для цього спершу треба довести, що цей примус дійсно людяний, тобто справді випливає з людяності людини. Такий доказ — політико-етичне завдання теорії пізнання; вона показує, що людяність людини проявляється як примусова необхідність, і тим самим звільняє від анархії.

У цьому місці має стати зрозумілим, що перед нами система, яку неважко уявити в її головних обрисах із тих уламків, які дійшли до нас. Така реконструкція тим більш принадна, що основні риси системи Броча (незважаючи на всі зміщення акцентів, що відбувалися з плином часу)

усталилися із самого початку. У рамках цієї системи функція пізнання, що скасовує час, а також його (пізнання) симультанності, має підтверджуватися у двох конкретних проблемних областях: вона має спромогтися скасувати анархію світу — тобто узгодити цілковито безсвітове «я» і цілковито безособовий світ; вона має замінити «міфічне пророцтво» на «логічне пророцтво», аби примусити майбутнє увійти у симультанність нинішнього з тією ж достовірністю, з якою пам'ять вивільняє минуле з його мінувшини; вона має довести ту «єдність пам'яті і пророцтва», яка в «Смерті Вергілія» дана лише лірично.

Що стосується першої проблеми — взаємоузгодження «я» і світу, тобто позбавлення «я» того радикального суб'єктивізму, в якому «все, чим людина «є»... (виявляється) належнимдо «я», все, що вона «мас», — близьким до «я», а все інше, весь інший світ — чужим для «я», навіть ворожим для «я» і смертоносним»<sup>63</sup>, то, на перший погляд, Брох усього лише пішов тим шляхом, яким до нього йшов будь-який серйозний суб'єктивізм і найвеличніший попередник якого — Лейбніц; це шлях «напередвизначеної гармонії», шлях побудови «двох споруд, тотожних за планом і за фундаментом, проте, через їхній безкінечний розмір, а ргіогі неспроможних бути завершеними, споруд, видиме зведення котрих почалося з різних кутів, так що — хоча протягом безкінечного часу будівництва вони стають дедалі більш подібними одна до одної — практично вони ніколи не можуть досягнути повної тотожності і, якщо бажаєте, взаємозамінності»<sup>64</sup>.

На питання, як же все-таки людина може «здогадатися про найбільш внутрішню спорідненість своєї власної природи і природи зовнішнього світу»<sup>65</sup>, він відповідав, що «напередвизначена гармонія... — це логічна необхідність»<sup>66</sup>, і цією відповіддю він робить вирішальний крок за межі звичайних поглядів будь-якої — не тільки Лейбніцевої — монадології. Логічна необхідність напередвизначеної гармонії

впливає з того, що об'єкт, тобто начерк світу, Брех (достеменно у сенсі Гуссерля, якому він і взагалі зобов'язаний вирішальними стимулами) наперед віднаходить уже в самому акті мислення, оскільки жодне «я мислю» неможливе, окрім яку формі «я мислю дещо». Таким чином «я» наперед віднаходить уже в собі самому начерк «не я», і «хоча мислення — невід'ємна приналежність «я», воно відмінне від «я-суб'єкта», і тому належить рівною мірою і до «не я»<sup>67</sup>.

Звідси впливає, що приналежність «я» до світу не зводиться до «розширення я», що досягає zenіту в екстазі, ані до «приниження я», аж до досягнення надиру в паніці. «Я» належить до світу незалежно ні від екстазу, ні від паніки. Звідки також впливає, що світ не лише пізнається у зовнішньому досвіді, а й до будь-якого досвіду вже наперед заданий у «несвідомому». Це несвідоме і є ані алогічним, ані ірраціональним, а навпаки, будь-яка справжня логіка з необхідністю має включати і «логіку несвідомого»<sup>68</sup> — царини, в якій міститься хоча й не конкретний досвід, та передуюче будь-якому досвіду знання про досвід взагалі, про «емпірії в собі».

У тій же царині несвідомого, повністю приступній пізнанню, міститься розв'язання і другої проблеми: оволодіння симультанністю, визволення не лише з минулого, а й з майбутнього рабства у послідовності. Однак у рядопокладання майбутнє (подібно до минулого) переводиться цього разу завдяки сновидчому аспекту несвідомого. «Властиве людині і тільки людині поривання у майбутнє перетворює майбуття на «частину нинішнього»; логіка, вийшовши за рамки Аристотелево!, має колись спромогтися логічно роз'яснити ті «осаяння», з яких формується новизна майбутнього. «Формальне уточнення цих царин, стань воно коли-небудь можливим», озброїло би нас, не більше и не менше, як точною «теорією пророцтва», оскільки надало би нам «ескіз усіх можливих майбутніх досвідів». Саме це «логічне пророцтво», об'єкт якого — те несвідоме, з котрого піднімаються

імпульси й «освянення» для будь-якої новизни, є цілковито раціональною, ба навіть логічною дисципліною, котра виникне «абсолютно природним чином... зі зростання й по-  
я . . . 70

глиблення в дослідженні основ» . Передумовою для цієї «теорії новизни» (що є всього лише іншим ім'ям «логічного пророцтва») слугує, зрозуміло, те, що хоча самий час розглядається як «найбільш внутрішній зовнішній світ», та «все достеменно нове у світі, навіть коли воно виступає в емпіричних шатах, завжди впливає не з власне емпірії, а зі сфери «я», з душі, із серця, з духу» . Інакше кажучи, епістемо-  
71

логічний суб'єкт, людський образ у «граничній абстракції» , такий, що він містить у собі світ, і чудо пізнання відбувається через напередвизначену гармонію, гармонійний взаємозв'язок цього внутрішнього світу й світу емпірично даного.  
72

У деталях цю «гармонізацію» здійснює система, котра як «система підпорядковування» не лише сприймає світ і емпірію, невичерпний «досвідний зміст світу», ай — «підпо-  
73

рядковуючи його» — наново його творить ; ця творча «систематизуюча функція логосу» є «його сутнісною та єдиною  
. 7 4

маніфестацією» , за посередництва якої він «кожного разу заново створює світ». Пізнання й творчість тотожні не тільки в божественному акті *intuitus originarius* (первісного углядю — Кант); ця тотожність набагато безпосередніше, незалежно від жодного одкровення, дана (як можна довести логічно-позитивним чином) у «творчому обов'язку» людини, через який вона мусить «безперервно повторювати створення світу» . Це той логос, який у «майбутній науці єдності»  
. 75 ” ” . 76

посяде місце міфу й поверне світ, що зійшов із рейок, у порядок системи, а людину, що загубилася в анархії — в узи необхідності.

Якщо в середині 30-х років Брохові йшлося про форму передчуття й надії, що логос на шляхах науки спроможний звільнити людину, то наприкінці життя це перетворилося на впевненість: «Якби справді весь сукупний зміст світу міг бути приведений до рівноваги, якби дійсно світ міг бути пе-  
169

ретворений на цілісну систему — систему, кожна частина якої зумовлює й підтримує іншу, якби цей стан (котрий наука шукає в суворій раціональності) міг постати, то тоді поставило б і кінцеве умиротворення буття, звільнення світу, в яке увіллються всі метафізично-релігійні прагнення людства» .

Неможливо читати цей пасаж, не згадуючи про перший розділ Євангелії від Івана: «'Еи сер/гр Л'' оХоуог... КаюХоуо^аар^еуето» і тілом»). Однак тіло, яким став логос, — уже не міфічний Син Бога, а людський образ у граничній абстракції. Якби ми могли довести (міркував Брех), якби можна не спекулятивно-метафізично, а позитивно показати, що логос, ставши тілом, — це сама людина, тоді всередині земного і поза будь-якою трансцендентністю було б доведено «подібність як таку», а оскільки у «подібності як такій» людина стає незалежною від Того, чия вона подоба, то тим самим ми скасували би час і смерть. Це означало би спокутування людини на землі.

#### IV. Земний абсолют

Квінтесенція всього, що Брех продумав у цьому напрямку і що збереглося в його спадщині у вигляді фрагментів, міститься у понятті, у відкритті «земного абсолюту». Аби збагнути, що власне розуміється під земним абсолютном, ми повинні утриматися від того, щоб безпосередньо прирівнювати ранні висловлювання Бреха про смерть як про даний на землі абсолют (які інколи зустрічаються і в пізніх творах) і відкриття пізнього періоду. Єднає два поняття лише те (а це, звичайно, дуже багато), що обидва вони пов'язані зі смертю, обидва принципово визначаються досвідом смерті. Однак різниця очевидна. Якщо смерть трактується як абсо-

лютна межа життя, котру неможливо усунути, то можна сказати, що немає «феномену, котрий би за своїм життєвим вмістом був більш відчуженим від землі і більш метафізич-

78

ним, аніж смерть» ; що у земній (стосовно людства) перспективі *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності) завжди

79

означає і *sub specie mortis* (з точки зору смерті) ; що пошуки смертю, яка є «не-

цінністю в собі», і що «її абсолютності, котра є єдиною абсолютністю реальності і природи, має бути протиставлена абсолютність, яка — спираючись на волю людини — здатна створити абсолютність душі, абсолютність культури» .

І, поза сумнівом, Брох ніколи не відмовлявся від свого фундаментального переконання, що «де немає справжнього ставлення до смерті і де постійно не визнається її абсолютна зна-

81

чуєність у цьогосвітньому, там немає істинного етосу» . Це фундаментальне переконання було настільки міцним, що він у «Політиці», тобто у застосуванні своєї епістемології до царини анархічного як такого, знову повернувся до смерті як до прояву абсолюту на землі і поставив факт неможливості нічого більш суворого за покарання смертю (страту) в центр усієї політико-правової системи. Однак під поняттям земного абсолюту Брох мав на увазі не тільки смерть; той абсолют, який проявляється в смерті, має якраз не земну природу, він вочевидь починається тільки після смерті, розташований по той бік смерті і тільки проявляється у земних обширах через смерть. Перетворення цього потойбічного, трансцендентного абсолюту на кінцевий і мирський і було тим самим смертним гріхом секуляризації, котрий призвів до розпаду й розкладання світу.

Зв'язок земного абсолюту зі смертю має іншу природу. Річ тут у тім, щоб скасувати усвідомлення смерті в житті, звільнити від смерті життя, оскільки воно живе, щоб воно відбувалося так, начебто воно вічне. Подібно до того, як пізнання повинно слугувати тому, аби подолати «час як найбільш внутрішній зовнішній світ» і, тим самим, підпо-



рядкувати світ там, де він проявляється як найбільш близький до «я» і тому найбільш чужий для «я» і ворожий, земний абсолют прагне підпорядкувати смерть у житті і «смертоносному світові» протиставити «я», котре у своєму ядрі — пізнавальному ядрі — усвідомлює себе безсмертним. Навіть звертаючись до логічного позитивізму (щоправда, логічного позитивізму вкрай своєрідного й оригінального взірця), Брех зберігає своє попереднє (і в основі християнське) переконання, що смерть і тлінність, укорінені в світі, а безсмертя й вічність — в «я» і що, через це, життя, що здається нам смертним, насправді безсмертне, а світ, що видається нам вічним, насправді приречений на смерть.

Звернення до логічного позитивізму, яке точніше за все виражається поняттям земного абсолюту, передбачає, звичайно, мовчазну ревізію критики сучасності (*Zeitkritik*), що спершу виступала у формі критики процесу секуляризації. Ревізія ця, своєю чергою, чіткіше за все проявляється в переході від надії на «новий міф» до впевненості в необхідності «самого позитивістського розбожнення». Та питання, котре цим переходом, вірогідно, вводилося — і відповіді на яке Брех збирався уже в логічно-позитивній термінології в двох посмертних фрагментах своєї теорії знання (у «Понятті системи» і в «Синтаксичних і когнітивних елементах»), — формулюється, ймовірно за все, таким чином: звідки, власне, одержує «я» переконання у власному безсмерті? Чи не лежить в основі цієї переконаності вже й доказ самого безсмертя?

Якби ми схотіли це питання співвіднести з ранньою, винятково на смерть орієнтованою теорією цінності, то його можна було б сформулювати таким чином: чи не відповідає суто негативному, оскільки для «ядерного я» завжди непередбачуваного, досвіду смерті, який людину, що у своєму абсолютному позасвітті усвідомлює себе безсмертною, уражує панікою, — певний позитивний досвід, в якому безсмертя й абсолют виявилися б так само відчутно і по-земному

фактично, як смерть? Відповідь, зведена до найкоротшого вигляду, міститься у наступному реченні, приналежному до раннього періоду, з якого, однак, Брох лише на старість вивів усі наслідки: «Споруда формальної логіки спирається на змістовні підмурівки» .

Пізнання — якщо резюмувати міркування Броха в навмисне спрощеному вигляді — виражається у двох різновидах знання, яким відповідають два принципово різні типи наук: по-перше, індуктивно досвідні науки, які себе знову й знову перевіряють від факту до факту, від дослідження до дослідження, і принципово безкінечні, їх неможливо завершити, вони для свого прогресу потребують усе нових і нових фактів, усе нових відкриттів; і, по-друге, дедуктивні формальні науки, які із самих себе, на позір незалежно від будь-якої емпірії, доходять до своїх, виснуваних із аксіом, результатів. Найважливіша наука індуктивного типу для Броха — фізика (хоча як ілюстрацію він часто використовує приклад археології, оскільки тут «знахідка» збігається з новим відкриттям, необхідним для дослідної науки взагалі, тобто для її прогресу), тоді як зразкова наука дедукції — зрозуміло, математика. До справжнього пізнання, що виходить за рамки просто знання, приходять передусім дедуктивні науки: лише коли математика віднаходить математичну формулу для фізичних, емпірично встановлених фактів, лише тоді можна говорити про справжнє пізнання фізичних даних.

Цьому співвідношенню між дедуктивними та індуктивними науками відповідає введене Брохом розділення на «пра-систему» й «абсолютну систему» . Пра-система слугує прямому підпорядкуванню світу, його безпосередньому засвоєнню — що є умовою для підтримання життя, включно з тваринним. А абсолютна система — у своїй повноті для людини недосяжна — містила б у собі «розв'язання всіх проблем, наявних або таких, що ще мають постати... коротко кажучи, була би пізнавальною системою Бога» . На перший

погляд видається, що, з одного боку, пізнавальна система людини має розташовуватися десь посередині між цими двома системами підпорядкування — системою всього живого й системою Бога, але, з іншого боку, між двома цими системами існує настільки ж абсолютна протилежність, що й між індуктивним та дедуктивним методом.

Наступний крок у міркуваннях мав прибрати це протиріччя або довести, що воно лише позірне. Для цього доводиться, що, по-перше, між пра-системою й абсолютною системою існує перехід, закорінений у своєрідній ітерації будь-якого когнітивного процесу, і що, по-друге, немає абсолютно дедуктивної системи, але основа будь-якої формальної системи завжди дана змістовно, досвідно. Це означає, що будь-яка система спирається на трансцендентний їй самій підмурівок, який вона повинна сприймати як абсолют, аби взагалі бути спроможною розпочати свої дедуктивні ланцюжки.

Перехід від пра-системи до абсолютної системи, котрий, з одного боку, є переходом від винятково індуктивної науки до дедуктивного пізнання, а з іншого боку, — переходом від тваринного через людину до Бога, гарантований наступним міркуванням: пра-система — це система «переживань», «усвідомлених», але «не пізнаних»; та це знання, закладене вже у простому переживанні, ба навіть неможливе без переживання, є насправді вже «знанням про знання» — першою ітерацією, без якої була б неможливою пам'ять, притаманна будь-якому переживанню і, ототожнена зі свідомістю, при-

85

писувана навіть тваринам . Це знання про знання залишається безпосередньо пов'язаним зі світом, слугує прямому підпорядкуванню речей світу в їхній конкретній даності; проте підпорядкування уникає мирськості світу, яка для Бога дана у своїй первісній «ірраціональності» (або, кажучи політично, у своїй «анархії»). І ось цьому підпорядкуванню слугує «система пізнання», котра — оскільки вона вже відокремилася від конкретних речей світу — спроможна підпо-

*Герман Брох (1886-1951)*

рядкувати саму мирськість світу, його «ірраціональність» як гаку і тим самим стає протоформою абсолютної системи. В ній ідеться вже не про пряме переживання і необхідне для нього «знання про знання», а про «знання про знання про знання», тобто про повторну ітерацію, яка, проте, є наслідком уже з першої ітерації «знання про знання».

Між пра-системою знань про знання, в якій власне пізнання ще не набуто і жива істота лише усвідомлює свої переживання, і абсолютною системою Бога є, отже, безперервна градація ітерацій, яку можна позитивно довести. І хоча Брох експліцитно застерігає від того, щоб «уявляти свого роду "ступінчасту ієрархію" систем, у якій вони — починаючи з пра-системи і аж до абсолютної системи — мірою убування свого "переживального змісту" і набуття "когнітивного змісту" певним чином надбудовувалися б одна над одною», він, тим не менше, вважає «безсумнівним, що цей шлях здебільшого, хоча й не завжди, веде у напрямку збільшення когнітивної складової і можливості бути вираженим» . Значення цих аргументів для доказу фактично-позитивного існування земного абсолюту полягає в тому, що ті мисленнєві й когнітивні процедури, які взагалі хоч щось знають про «абсолютне» і без передумови такого абсолюту були би принципово немислимыми, зі свого боку нерозривно пов'язані з чистими активностями «переживання», так що абсолют виникає і з земних умов будь-якого життя взагалі.

Завдання у цих міркувань двоїсте: показати земне походження абсолюту, показати, що він об'єктивно впливає з еволюції органічного життя, і водночас довести, що всі дедуктивні системи спираються на абсолютну емпіричну основу, котра не виводиться із самої системи, тобто, навпа-

**87**

ки, показати, що формальне вторгається у змістове . Іншими словами, доказ, що земне за самою своєю сутністю вторгається в абсолют, вростає всередину його, має паралельний контрдоказ, що все абсолютне закорінене в земному. Ясні-

ше за все це видно на прикладі математики. Якраз власне математичне в математиці неможливо математично ані довести, ані показати, воно залишається для математики «невідомим надлишком», тобто потрапляє в неї із зовнішньої їй самій сфери як дещо додаткове і нею самою не передбачуване. Те саме справедливо як для її власної основи, з якої виникає все математичне і яке Брех діагностує як «число в собі», так і для «проблемних імпульсів», які ведуть до прогресу у математичному пізнанні. Якраз у своєму прогресі

88

математика залишається залежною від фізики . Те ж саме справедливо і для теорії пізнання, або для самої логіки, про яку можна було би припустити, що вона первісно постачає математиці її «число в собі» і тим самим уперше уможливорює математичні операції. Адже «до своїх власних шукань логік ставиться з тим самим наївним реалізмом, що й математик — до своїх, тобто він, з одного боку, буде відсторонюватися (в крайньому разі, доки не перенесе свої роздуми в найближчу вищу категорію, тобто у металогіку) від знання про цілісну логічну систему і про логічну операбельність як від самоочевидного й нецікавого побічного феномену і, з іншого боку, ще менше, ніж математик, буде схильний звертати якусь увагу на носія чи суб'єкта такого знання» .

Отже, є — точно кажучи — дві речі, які за необхідності лишаються поза полем зору дедуктивних наук, логіки та математики. По-перше, саме те, що й робить їх логікою та математикою, тобто логічне як таке й математичне як таке, вони так само неспроможні помітити, як людина не може побачити землю й ґрунт, на яких стоїть. І, по-друге, вони не здатні помітити «носія (свого) знання», себто самого суб'єкта логічних та математичних операцій — вони завжди бачать власну тінь, а не себе самих. При цьому для математики математичне в математиці, себто «число в собі», природно, є абсолют, і саме цей абсолют, даний їй ззовні, перебуває, як можна довести, поза її системою. Цей абсолют є не абсолютно трансцендентним та перебуває на землі, хай

*Герман Брох (1886–1951)*

навіть шукати його треба поза математичною системою. У рамках теорії науки можна сказати, що свій абсолют конкретна наука завжди отримує від «найближчої вищої» науки, таким чином, що виникає ієрархія наук, яку, відповідно до її орієнтації, можна розуміти як єдину систему. Фізика отримує свій абсолют від математики, математика — від епістемології, епістемологія — від логіки, а логіка залежить від металогіки.

Та цей ланцюг, у котрому абсолют — кожного разу в іншій машкарі — передається від науки до науки, від когнітивної системи до когнітивної системи, щоразу тільки й уможливорюючи науку й пізнання, — не надається до безкінечного тривання й ітерацій. Те, що кожного разу функціонує як абсолют, як абсолютний критерій, і приховане від користувача, при тому приховане від нього саме тому, що він ним користується, — це «носіє знання», складова самого критерію: «фізична особистість» фізики, якій відповідає «математична особистість», носійка «числа в собі», і логічна особистість, носійка «логічної операбельності» в собі. Тобто абсолют у цих науках щоразу даний не лише «змістовно» (жодна наука не змогла би функціонувати, якби її зміст не був привнесений в неї саме ззовні), та його джерело є цілковито земним і позитивним, тобто, говорячи в епістемологічних категоріях, може бути доведений на логічно-позитивних засадах: це людський образ у граничній абстракції, причому зміст цієї абстракції може мінятися — від «акту спостереження в собі» до акту вираховування в собі й логічної операції в собі. Це означає не те, що людина, хай яка вона є у своїй психофізичній даності, стає мірилом усіх речей, а що людина, оскільки вона є не чим іншим, як епістемологічним суб'єктом, носієм актів пізнання — є джерелом абсолюту. Походження абсолюту в його абсолютній, необхідній, примусовій значущості є земним.

Брох вірив, що ця теорія земного абсолюту може бути безпосередньо прикладена до політики, і в обох розділах

«Резюме» із «Психології мас» свою епістемологію насправді переклав — у крайньому разі, фрагментарно — мовою ідей практичної політики. Він вважав це можливим тому, що будь-яку політичну дію конструював у категоріях актів, що відіграють центральну роль у його теорії пізнання і що, будучи у собі позасвітніми, формуються, як він сам говорить, у «камері обскури» . Іншими словами, для нього річ не у політичній дії і взагалі не в дії, а у відповіді на питання його юності — «Що ж нам робити?»

Дія й діяння так само не тотожні, як мислення й пізнання. Як пізнання — на відміну від мислення — має когнітивну мету й завдання, так і діяння має певні цілі і повинне заради їхнього досягнення керуватися певними критеріями, тоді як дія, навпаки, відбувається щоразу, коли люди зібрані разом, навіть якщо досягати й нема чого. Категорія «мета-засіб», з якою необхідно пов'язані кожне діяння й кожне виробництво, для дії постійно виявляється згубною. Адже й діяння, й виробництво виходять з передумови, що суб'єкт «актів» достеменно знає призначену для досягнення мету і призначений для виробництва об'єкт, і єдина проблема — як віднайти придатні засоби. Ця передумова, у свою чергу, припускає світ, у якому або є тільки одна воля, або влаштований таким чином, що в ньому всі активні я-суб'єкти досить один від одного ізольовані, щоб їхні цілі й завдання не стикалися. Для дії ж правомірне протилежне; наявність безкінечної кількості задумів і «націлювань», які перетинаються й стикаються і які всі разом у своїй неозорості являють світ, що в нього кожна людина повинна втулити свою дію, хоча у цьому світі жодна мета й жоден задум ніколи не втілювалися так, як було спершу задумано. Проте й цей опис (і характер будь-якої дії, що витікає з нього, невмодно фруструючи, її беззаперечна марнота) неадекватний і неточний остільки, оскільки він знов-таки орієнтований на діяння, тобто на категорію «мета-засіб». У рамках цієї категорії можна тільки погодитися з євангельськими словами: «не зна-

ють, що чинять вони» (Лк. 23:34); у цьому сенсі, дійсно, жодна дійова особа не знає, що вона робить; не може цього знати і знати не повинна — заради людської свободи, яка залежить від абсолютної непередбачуваності людських дій. Якщо висловити це за допомогою парадоксу (а ми неминуче заплутуємось у парадоксах, якщо судитимемо дію за критеріями діяння), то можна сказати: будь-яка хороша дія заради поганої мети насправді додає світові децицію доброго; будь-яка погана дія заради доброї мети насправді додає світові децицію поганого. Іншими словами, тоді як для діяння й виробництва примат мети над засобом зберігає абсолютну значущість, то з дією справедливо протилежне: вирішальним фактором завжди є засіб.

Оскільки епістемологічно Брох розташував «я» позасвітньо в «камері обскурі», то для нього було природним інтерпретувати дію в сенсі діяння, адіючого — в сенсі виробника, ізольованого «я», суб'єкта конкретних актів. Та набагато важливіше те, що для нього як письменника, окрім того, видавалося очевидним інтерпретувати, у свою чергу, діяння як свого роду створення світу, і вже від нього (від діяння) вимагати того «відтворення світу», якого він спершу вимагав від твору мистецтва. Якби політика будь-коли спромоглася стати тим, чого він від неї вимагав, тоді вона дійсно стала би «етичним твором мистецтва». У діянні сходяться обидві фундаментальні здатності людини — творча спроможність мистецтва й когнітивна спроможність, спроможність науки, що підпорядковує світ. Звідси для Броха політика є, власне кажучи, мистецтвом; вона є наукою, що стала творенням світу, і одночасно — мистецтвом, що стало наукою. Хоча він цього ніде не каже, але написаних фрагментів досить, щоб уявити його основну концепцію, в крайньому разі, у загальних рисах.

У всякому разі, ось до цього, в кінцевому рахунку, прагне пізнання: воно хоче діяння (*Tat*). Брох відвернувся від літератури через її бездіяльність, він відкинув філософію через



її лише споглядальну, лише мислительську позицію, щоб врешті-решт усі свої надії покласти на політику. Головною турботою Броча завжди було спокутування смерті, і у своїй політиці він думав про спокутування не менше, ніж в епістемології або поезії. Утопічні елементи політики, орієнтованої на спокутування, очевидні. Тим не менше, ми не повинні недооцінювати реалізм, яким керувався Броч у конкретних роздумах і який урятував його від того, щоб необачно й догматично перенести в царину політичного земний абсолют, який він убачав у теорії пізнання.

Втішений усвідомленням, що можна віднайти й обґрунтувати земний абсолют і що навіть політична сфера (тобто анархічна в собі спільна полишеність напризволяще людей у земних умовах) містить межу абсолютності, в якій «право у собі», нове, наново сформульоване «право людини» так само співвідноситься з політичною даністю, як математика — з фізикою, і в якій «суб'єкту собі, що створило право (правотворчий і тому правослухняний суб'єкт)»<sup>91</sup> точно відповідає «фізичній особистості», «акту спостереження в собі», — завдяки цим інтуїціям, у центр яких усе більше висувався людський образ у граничній абстракції, Броч міг примиритися з фактами політичної сфери, як математик ладен змиритися з фактами фізичного простору. І, мабуть, найпрекрасніша й найпоетичніша метафора, за допомогою котрої він одного разу сформулював факти і можливості політичного життя, видалася йому й їхньою математичною формулою. «Роза вітрів, функція котрої — вказувати, з якої з чотирьох сторін світу дме вітер історії, написом «право творить силу» вказує на рай, написом «сила творить несправедливість» — на чистилище, написом «несправедливість творить силу» — на пекло, але написом «сила творить право» — на земне повсякдення; і оскільки над людством завжди тяжіє загроза диявольської бурі, то воно здебільшого сумирно вдовольняється земним девізом «сила творить право», хоча й сподіваючись на райський подув — коли вже

*Герман Брох (1886-1951)*

не буде смертної кари на всьому земному обширі, — і все ж знаючи, що чудо не з'явиться, якщо його не примусити з'явитися. Чудо «право творить силу» передусім вимагає, щоб праву була дана для цього сила»<sup>93</sup>.

За цими фразами ми чітко розрізняємо те, чого він тут не сказав і в цьому контексті, ймовірно, й не збирався говорити. Зі «Смерті Вергілія», але також і з образу лікаря у «Спокусникові» ми знаємо, що для Броха всі відносини з ближнім у кінцевому рахунку керуються ідеєю «допомоги», неможливістю знехтувати домаганням твоєї допомоги. Абсолютність «етичної вимоги» («єдність поняття залишається недоторканною, недоторканною залишається етична вимога»<sup>94</sup>) була для нього настільки самоочевидною, що цей абсолют він навіть не вважав за потрібне доводити. Мета етич-

ної вимоги полягає «в абсолютному і безкінечному»<sup>95</sup>, а це означає, що будь-яке етичне діяння рухається у сфері абсолюту і втрачається в безкінечності, у невичерпності претензії на допомогу. Як для Броха саме собою розумілося заради претензії на допомогу одразу переривати й відкладати будь-яку роботу і всіляку життєву активність, так само стало йому врешті-решт очевидним, що він має відкласти літературу, оскільки він почав сумніватися, чи зможе коли-небудь література виконати свій обов'язок «повної абсолютності пізнан-

ня»<sup>95</sup>. І найголовніше — він почав сумніватися, чи здатні література й пізнання на стрибок від знання про потреби до допомоги нужденним. «Місія», про яку Брох так часто говорить, «обов'язок, який не можна скинути», котрий він віднаходить повсюдно, де утворюються «сфери обов'язкової необхідності», у кінцевому рахунку не є ні логічною, ні епістемологічною, хоча він повсюдно наштовхувався на неї і в логіці, і в епістемології і за їхньої допомоги доводив її наявність. Місія ця — етична вимога, і обов'язок, який не можна скинути, — це претензія людей на допомогу.

Примітки

<sup>1</sup> «Gedankenzum Problemder Erkenntnis in derMusik». Essays II, 100.

<sup>2</sup>

«Hofmannsthal und seine Zeit: Eine Studies, op. cit., 1,140.

Der Versucher Roman. Mit einem Nachwort des Herausgebers Felix Stoessinger, in: Broch, Gesammelte Werke, Zurich, Bd.4 (1953). На жаль, надто пізно (лише з посмертних паперів) стало відомо, що роман мав називатися «Блукалець»; це суттєво, оскільки звідси видно, що в останній редакції Броч головним героєм роману вважав лікаря, а не Маріуса Ратті.

<sup>4</sup>

«The Style of the Mythical Age: An Introduction to Rachel Bepaloffs "Iliad"», op. cit., I. P. 249 ff. На жаль, цю неймовірну перебудову не можна оцінити за цим виданням, оскільки в ньому заради читачевої зручності суміщені друга й третя (остання) редакції.

«Hofmannstahl...», op. cit, 1,105.

<sup>6</sup> Ibid., 49.

<sup>7</sup> Ibid., 55.

<sup>8</sup> Ibid., 96 ff.

<sup>9</sup>

«Die mythische Erbschaft der Dichtung\*», op. cit., I, 237.

Броч відсилає до слів Гете: «Всі мої твори— фрагменти однієї великої сповіді». Див.: *Hugo von Hofmannstahl*. Selected Prose, introd. by Hermann Broch (New York, 1952), P. IX.

<sup>12</sup>

«JamesJoyce und die Gegenwart». Essays I, 207.

«Die mythische Erbschaft...\*», op. cit., I, 246.

<sup>14</sup>

«James Joyce...», op. cit., 1,208.

«Die mythische Erbschaft...», op. cit, 1,263.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup>

«JamesJoyce...», op. cit., 1,195.

<sup>18</sup> Ibid., 206.

<sup>19</sup>

«Das Bese in Wertsysteme der Kunst», op. cit., 1,313.

«Hofmannstahl...», op. cit., 1,59.

<sup>21</sup>

«JamesJoyce...», op. cit, I, 210.

<sup>22</sup> Ibid., 184.

<sup>23</sup>

«Hofmannstahl...», op. cit., 1,65.

<sup>28</sup> Ibid., 60.

«Das Bese...», Essays, 1,313. (Перша публікація — 1933).

<sup>25</sup> Ibid., 125.

«Das Weltbild des Romans\*», op. cit., I, 216.

Hugo von Hofmannstahl, op. cit, P. XV.

<sup>27</sup>

Ibid,

- <sup>30</sup> «Politik. Ein Kondensat (Fragment)\*, op. cit., II, 227.
- <sup>31</sup> Ibid., 232 ff.
- <sup>32</sup> Ibid., 248.
- <sup>33</sup> Ibid., 243.
- <sup>34</sup> «Das Weltbild...», op. cit., 1,231.  
«Gedanken zum Problem der Erkenntnis in der Musik», op. cit., II, 100.  
«Über syntaktische und kognitive Einheiten», op. cit., II, 194.  
~<sup>7</sup>«Politik...», op. cit., II, 204.  
Ibid., 217.
- <sup>39</sup> Ibid., 255.
- <sup>40</sup> Ibid., 248.
- <sup>41</sup> «JamesJoyce...», op. cit., 1,197.
- <sup>42</sup> Ibid., 203-204.
- <sup>43</sup> Hugo von Hofmannstahl, op. cit., P. X L .
- <sup>44</sup> «Das Bosc...», op. cit., 1,330.
- <sup>45</sup> «JamesJoyce...», op. cit., I, 203.
- <sup>46</sup> «Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse\*, op. cit., II,
70. <sup>47</sup> «Übersyntaktische...», op. cit., II, 168.
- <sup>48</sup> Ibid., 201 f.
- <sup>49</sup> «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 239.  
«Werttheoretische Bemerkungen...», op. cit., II, 74.
- <sup>51</sup> Ibid., 73.
- <sup>52</sup> Ibid., 74.  
«Der Zerfall der Werte. Diskurse, Exkurse und ein Epilog», op. cit., II, 10.
- <sup>54</sup> «Gedanken zum Problem...», op. cit., II, 99.  
«Über syntaktische...», op. cit., II, 158.
- <sup>56</sup> Ibid., 153.
- <sup>57</sup> «JamesJoyce...», op. cit., 1,209.
- <sup>58</sup> Ibid., 192.
- <sup>59</sup> Ibid., 193.
- <sup>60</sup> «Politik...», op. cit., II, 209.
- <sup>61</sup> Ibid., 210.  
~«Die mythische Erbschaft...\*, op. cit., I, 245.
- <sup>64</sup> «Politik...», op. cit., II, 234.
- <sup>64</sup> «Über syntaktische...\*, op. cit., II, 169.
- <sup>65</sup> Ibid., 151.  
«Das System als Welt-Bewältigung», op. cit., II, 121.  
«Werttheoretische Bemerkungen...\*, op. cit., II, 67.

**Ханна Арент. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ**

- <sup>69</sup> «Über syntaktische...», op. cit., II, 166.
- «Die mythische Erbschaft...», op. cit., I, 244.
- <sup>70</sup> Ibid., 245-246.
- 71 «Über syntaktische...», op. at., II, 187.
- <sup>72</sup> «Politik...», op. cit., II, 247.
- 73 «Das System...», op. cit., II, 11ff.
- «Über syntaktische...», op. cit., II, 200.
- <sup>74</sup> «Politik...», op. cit., II, 208.
- «Ober syntaktische...», op. cit., II, 169.
- «Gedanken zum Problem...», op. cit., II, 98.
- <sup>75</sup> «Das Weltbild...», op. cit., I, 231.
- 79 «James Joyce...», op. cit., I, 186.
- «Das Bosc...», op. cit., I, 317.
- «Hofmannstahl...», op. cit., I, 123.
- 82 «Der Zerfall der Werte...», op. cit., II, 14.
- 83 «Das System...», op. cit., II, 122ff.
- <sup>84</sup> Ibid.
- Ibid., 134.
- <sup>85</sup> Ibid., 123.
- 87 «Politik...», op. cit., II, 247.
- 88 «Ober syntaktische...», op. cit., II, 178 ff.
- <sup>89</sup> Ibid., 183.
- 90 «Werttheoretische Bemerkungen...», op. cit., II, 71.
- <sup>91</sup> «Politik...», op. cit., II, 219; 247 ff.
- 92 Ibid., 253.
- 93 «Der Zerfall der Werte...», op. cit., II, 40.
- <sup>94</sup> «Das Weltbild...», op. cit., I, 212.
- 95 «James Joyce...», op. cit., I, 204.

## ВАЛЬТЕР БЕНЬЯМІН\* (1892-1940)

### I. Маленький горбань

Богиня Фама, якої домагаються сонми спраглих, багатолика, і слава приходить різними шляхами, на різні терміни — від тижневої відомості портретів з обкладинки до сяєва вічних імен. Посмертна слава — з найрідкісніших і найменш принадних різновидів Фами, хоча легковажна вона менше за інших і лише в одиничних випадках увінчує просту комерційну вдатність. Головний, той, хто виграв, уже мертвий, а тому про продаж не йдеться. Ось такою — непродажною й неприбутковою — посмертною славою в сьогоднішній Німеччині позначені ім'я і справа Вальтера Беньяміна, німецько-єврейського письменника, що став відомим, та не славетним, своїми публікаціями в журналах та на літературних сторінках газет дещо менше ніж за десять років до приходу Гітлера до влади і власної еміграції. Мало хто знав його ім'я, коли він наважився покінчити з собою тієї ранньої осені 1940-го року, яка для багатьох людей його походження і покоління позначена найчорнішими днями війни: падінням Франції, загрозливим становищем Англії, тоді ще непорушним пактом між Сталіним і Гітлером, включно із найжахливішим його наслідком — тісним співробітництвом двох найбільш могутніх таємних поліцій

\* У цій статті примітки, позначені зірочкою, за винятком окремо обумовлених, належать *Б.Дубіну*.

Європи. П'ятнадцятьма роками потому в Німеччині з'явилося двотомне вибране Беньяміна, тут-таки принісши авторіві *success d'estime\**, що набагато перевершив ту увагу обраних, яку він тільки й устиг спізнати. І оскільки навіть найвища репутація, що спирається на судження кращих, ніколи не забезпечить письменнику й художнику засобів для існування, які може гарантувати тільки слава, визнання юрби, котрим, утім, не обов'язково бути астрономічно великими, то видаються вдвічі справедливими слова (приналежні Цицеронові): «*Si vivi vicissent qui morte vicerunt*», — наскільки інакше було б усе, «якби ті, хто одержав посмертну перемогу, одержали її за життя».

Посмертна слава — надто неординарна річ, аби звинувачувати в її примхах сліпоту світу чи продажність літературного середовища. Та не варто вважати її і гіркою нагородою тим, хто випередив свій час, ніби історія — це бігова доріжка, де хтось із претендентів біжить із такою швидкістю, що поглядові вболівальників за ними не встигнути. Навпаки, посмертній славі зазвичай передують найвище визнання рівних. До 1924 року, коли помер Кафка, з його лічених книг не розпродали й двох сотень примірників. Однак літературні соратники і небагато хто з читачів, які майже мимохідь наштовхнулися на його оповідання (жоден із романів тоді ще не був оприлюднений), твердо знали, що пішов із життя один із кращих майстрів сучасної прози. Вальтер Беньямін рано здобув подібне визнання, і не тільки тих, чиї імена у той час були настільки ж невідомими, — свого друга з юних років Герхарда Шолема і свого першого й останнього учня Теодора Візенгрунда Адорно, які потім узяли на себе відповідальність за посмертне видання його творів і листування. Незабарним і, хочеться відзначити, інтуїтивним визнанням він зобов'язаний Туго фон Гофмансталу, який оприлюднив у 1924 році беньямінівський есей про «Вибірковий засіб»

\* Певний успіх (фр.).

Гете, і Бертольдіві Брехту, котрий пізніше, дізнавшись про смерть Беняміна, назвав її першою справжньою втратою, якої Гітлер завдав німецькій літературі. Нам не дано знати, чи існують на світі ніким не поціновані генії, чи це всього лише вигадка геніїв, та із упевненістю можна сказати одне: посмертна слава — не їхній талан.

Слава — феномен соціальний. «*Acī gloriam non est satis imius oripio*» («для слави замало думки одного-єдиного»\*), — мудро й педантично зауважив Сенека, хоча її цілком достатньо для дружби й кохання. І жодне товариство не спроможне існувати без класифікації, без розташування речей і людей по класах і встановлених рубриках. Це обов'язкове упорядкування — основа будь-якої соціальної нерівності, нерівність же, усупереч гадці наших сучасників, не менш важлива для соціальної реальності, ніж рівність — для реальності політичної. Будь-якому членові суспільства доводиться відповідати на питання, **що** він собою являє (не плутати з питанням, **хто** він такий!), які його роль і функція, і відповідь на взірць: «Я єдиний і неповторний», — тут не пройде — навіть не через приховану в ній зверхність, а просто через повну беззмістовність. У разі Беняміна лихо (якщо це можна так назвати) сьогодні легко передбачати заднім числом: прочитавши есей про Гете, написаний абсолютно невідомим автором, Гофмансталь назвав статтю «абсолютно незрівнянною» («*schlechthin unvergleichlich*»), і біда в тому, що він сказав чисту правду — у тодішній літературі нічого подібного до бенямінівського есею не було. Та й пізніше біда всього, що виходило з-під пера Беняміна, полягала в тому самому: він кожного разу виявлявся ***sui generis***.

Тоді посмертною славою, мабуть, наділяються люди, що випадають із рубрик, — ті, чії труди не вміщуються в установлений лад, проте й не породжують нової манери на радість

Моралізаторські листи до Луцилія», СП, 13 (пер. С. Ошерова).



майбутнім класифікаторам. Безкінечні спроби писати «під Кафку», що всі до єдиної провалилися, зайвий раз підкреслили неповторність Кафки, абсолютну оригінальність, яка існує без попередників і обходиться без послідовників. Із приводу таких людей суспільству найважче дійти згоди, і на їхніх працях воно завжди ставитиме знак схвалення з найбільшою нехиттю. Грубо кажучи, було б так само неправомірно атестувати сьогодні Вальтера Беньяміна літературним критиком та есеїстом, як у 1924-му році атестувати Кафку автором новел і романів. ІДоб як слід описати Беньяміна та його твори у звичній нам системі координат, не обійтися без безлічі негативних суджень. Він був людиною велетенської вченості, та не належав до вчених; він займався текстами та їхнім тлумаченням, проте не був філологом; його приваблювала не релігія, а теологія і теологічний тип витлумачення, для якого текст є сакральним, проте він не був теологом і навіть не вельми цікавився Біблією; він народився письменником, та межею його бажань була книга, цілковито складена з цитат; він першим у Німеччині переклав Пруста (у співавторстві з Францем Хесселем) і Сен-Жона Перса, а до того — бодлерівські «Tableaux parisiens»\*, проте не був перекладачем; він рецензував книги і написав безліч статей про письменників, живих та померлих, проте не був літературним критиком; він написав книгу про німецьке бароко і залишив велику незавершену роботу про Францію дев'ятнадцятого століття, та не був ані істориком літератури, ані будь-чого іншого. Я сподіваюся показати, що він був майстром поетичної думки, проте ані поетом, ані філософом він при цьому теж не був.

У ті рідкісні хвилини, коли він намагався визначити, чим займається, Беньямін думав про себе як про літературного критика. Побажай він посісти в житті міцне становище, воно було б становищем «найкращого критика в німецькій літе-

\* «Паризькі картини» (фр.) — один із розділів бодлерівської книги «Квіти зла».

ратурі» (як висловився Шолем ув одному з небагатьох опублікованих незрівнянних листів до друга), однак сама ідея стати корисним членом суспільства була Беньямінові на рідкість огидною. Він, найвірогідніше, погодився би з Бодлером: «Etre un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux» \*. У вступному параграфі свого есею про «Вибіркову спорідненість» Беньямін пояснив, як він розуміє завдання літературного критика. Він починає з розрізнення критики й коментарю. (Не роблячи застережень і, можливо, навіть не усвідомлюючи цього, він використав термін «Kritik», що зазвичай означає літературну критику, у сенсі зовсім іншому — як його використовував Кант, говорячи про «Критику чистого розуму»).

«Критика (пише Беньямін) цікавить істина у творі, коментатора — його реальний зміст. Співвідношення того й іншого визначає основний закон письменництва, згідно з яким, чим значущішим є зміст істини у творі, тим непомітніше й інтимніше він пов'язаний з його реальним змістом. Якщо, таким чином, найбільш витривалими виявляються саме ті твори, істина яких глибоко занурена в їхній реальний зміст, то протягом цього існування реалії у творі постають перед поглядом читача тим ясніше, чим більше вони відмирають у реальному житті. Тим самим, однак, реальний зміст і зміст істини, які на початку існування твору були єдиними із простором його життя, потому розходяться, бо зміст істини спочатку видається прихованим, тоді як реальний зміст виступає на перший план. Тому для пізнішого критика трактування того, що впадає в око і видається дивним, себто реальність змісту, стає першою умовою. Його можна порівняти з палеографом, що роздивляється пергамент, де поверх побляклого тексту чітко нанесені знаки іншого шрифту, що належать до того самого тексту. Так само, як

\* Бути корисною людиною завжди здавалося мені жахливою гидотою (фр.) — зі «Щоденника для самого себе. Моє оголене серце» (пер. О. Бавеської).

*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

палеограф повинен починати читати з останнього, так і критик — із коментарю. І одразу ж у нього виникає повноцінний критерій для появи власної думки. Тепер він може поставити головне критичне питання: що чому зобов'язане своїм існуванням — видимість змісту істини реальному змістові чи, навпаки, життя реального змісту змістові істини? Тому що, відокремлюючись одне від одного у творі, вони вирішують питання про його безсмертя. У цьому сенсі історія творів готує їх критикові, і тому історична дистанція збільшує їхню могутність. Якщо метафорично порівняти зростання твору з палаючим багаттям, то коментатор стоїть перед ним як хімік, а критик схожий на алхіміка. Предметами аналізу для першого залишаються тільки дерево й попіл, тоді як для другого загадку складає лише полум'я, загадку того, що живе. Так критик питає про істину, живе полум'я котрої продовжує горіти під брилами загиблого минулого і легким попелом пережитого»\*.

Критик як алхімік, що поринає у темне мистецтво трансмутатії нищих елементів реальності, у сяюче й міцне золото істини або, радше, спостерігач і тлумач історичного процесу, який призводить до цієї чудесної метаморфози... Хоч би що ми думали про таку постать, навряд чи вона відповідає тому, що зазвичай розуміється під літературним критиком.

Проте, окрім простого випадання з рубрик, є в житті тих, хто «виборов перемогу у смерті», інша, менш об'єктивна риса. Я маю на увазі невдачу. Повз цей фактор, украй значущий у беньямінівській долі, пройти неможливо, настільки гостро сам Беньямін, що, найвірогідніше, ніколи не думав і не мріяв про посмертну славу, усвідомлював власну невдатність. У текстах і в усних бесідах він зазвичай посилався на «маленького горбаня» — казкову постать зі славетного збірника німецької народної поезії «Des Knaben Wunderborn»:

\* Перекладі?. *Берновськог.*

*Вальтер Беньямін (1892-1940)*

Will ich in mein Keller gehn,            Will ich in mein Kuechel gechn,  
Will mein Weinlein zapfen;            Will mein Suepplein kochen;  
Stent ein bucklicht Maennlein da,    Steht ein bucklicht Maennlein da,  
Taet mir'n Krug wegschnappen.    Hat mein Toepilen brochen\*.

Горбань — старий знайомий Беньяміна, той уперше зустрівся з ним іще будучи хлоп'ям, віднайшовши віршик у книжці для дітей і запам'ятавши назавжди. Та тільки одного разу (у фіналі «Берлінського дитинства на порозі століття»), випереджаючи смерть, він намагався охопити поглядом «усе життя», як воно «проходить перед очима вмираючого», і без недомовок сказав, хто й що вжахнуло його у дитячі роки й супроводжувало потім до самого кінця. За кожною з незліченних катастроф, які траплялися в дитинстві, його мати, як мільйони матерів у Німеччині, зазвичай говорила: «Привіт од Недоріки» («Ungeschikt laesst gruessen»). І дитина, звичайно, розуміла, про що мова. Мати мала на увазі «маленького горбаня», з волі якого речі підстроюють дитині всілякі каверзи: це він підставив вам підніжку, щоб ви впали, і вибив чашку з ваших рук, аби вона розкололася на друзки. Потім хлопчик виріс і зрозумів те, про що не здогадувався у дитинстві: це не він під'юджував «чоловічка» тим, що на нього дивився, — як хлоп'я, що хоче докопатися до причин страху, — це горбань не спускав з нього очей, так що незграбність стала його бідою. Тому що «той, на кого дивиться цей чоловічок, стає неухважним. Ані на чоловічка, ані на самого себе не звертає уваги. І стоїть розгублений перед купкою уламків» («Schriften», I, 650-652)\*\*.

* Коли увечері у льох Йду по вино я, брате, Чигає вже малий горбань, Щоб глека відібрати.	Коли з полиці в кухні я Свій горщик зняти хочу, Підстереже малий горбань — І на друзки мій горщик.
--	---

«Чарівний ріг хлопчика» (нім.) — збірка німецьких народних пісень, упорядкована Л.А. фон Адорно та К. Brentano (побачив світ 1805—1808 рр. і багаторазово перевидавалась).

\*\* Перекладі?. *Берновськог.*

*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

Завдяки нещодавно опублікованому листуванню, ми тепер знаємо у загальних рисах життя Бен'яміна. У цьому сенсі його однозначно хочеться уявити як чергу таких «купок», оскільки йому самому воно, поза сумнівом, саме таким і малювалося. Та найголовніше те, що він відмінно знав про потаємне хитросплетіння, де, за його майстерним діагнозом Пруста, «слабкість і геній... зливаються в одне». І, звичайно, говорив і про себе, коли, цілковито погоджуючись із Жаком Рів'єром, наводив його слова про Пруста, котрий «помер від тієї ж недосвідченості, яка уможливила для нього його творчість... Він помер тому, що не вмів розпалити вогонь або відчинити вікно»\*. Як і Пруст, він був рішуче нездатним змінити «умови життя, навіть якщо вони загрожували його знищити». (З упевненістю сновиди нещасна доля завжди вела його у самісіньку гущу сьогоднішніх чи завтрашніх лих. Скажімо, загроза бомбардувань узимку 1939-1940 років змусила його тікати з Парижа у пошуках більш безпечного місця. Однак на Париж не впало жодної бомби, а Мео, куди відправився Бен'ямін, було центром дислокації військ, і, вірогідно, одним із небагатьох місць у Франції, яким у ці місяці дивної війни загрожувала справжня небезпека). Разом із тим, у нього, як і у Пруста, були всі підстави благословляти нещасну долю і повторювати дивовижну молитву, якою закінчувався народний віршик і завершуються спогади Бен'яміна про дитинство:

Liebes Kindlein, ach, ich bitt,  
Bet fuers bicklicht Mannlein mit.

(О, в кожного життя єдине,  
Молись за горбаня, дитино).

Заднім числом можна вгадати плутанину заслужених нагород, надмірних дарунків, незграбності і невдач, зіткану для Бен'яміна життям, уже з першого, винятково щасливо-

\* «До портрету Пруста» (Переклад *Н. Берновської*).

*Вальтер Беньямін (1892-1940)*

го випадку, яким відкрився його письменницький шлях. За посередництва одного з друзів йому вдалося опублікувати есей «Вибірковий засіб» Гете у часописі Гофманстала «Neue Deutsche Beitrage» (1924-1925). Цю працю, шедевр німецької прози і єдиний вірєць такого масштабу на тлі німецького літературознавства в цілому і досліджень творчості Гете зокрема, відхилила вже не одна редакція, так що захоплене схвалення Гофманстала приспіло якраз на той момент, коли Беньямін уже майже «зневірився знайти хоч би в когось дружній відгук» («Brieie», I, 300). Та, ймовірно, ніхто так і не зрозумів, наскільки рішучим був крах, у цих обставинах неминуче пов'язаний із цією удачею. Перший публічний успіх міг надати авторові єдину матеріальну гарантію — право писати другу дисертацію, що було початковим ступенем університетської кар'єри, до якої Беньямін тоді готувався. Це, звичайно, не обіцяло засобів до існування (заробітної платні приват-доценти не отримували), та, вірогідно, мало би переконати його батька, за звичаєм тих часів, матеріально підтримувати синадо одержання ним повного професорства. Сьогодні не вмщується в голову, як Беньямін і його друзі ще могли сумніватися, що дисертація для конкурсу на посаду найзвичайнісінького викладача мала закінчитися для нього тільки єдиним: катастрофою. Коли члени комісії пізніше зізнавалися, що ані слова не розуміють у представленій Беньяміном праці «Походження німецької барочної драми», важко було їм не повірити. Як вони могли зрозуміти автора, якщо понад усе він пишався «твором, що складався переважно з цитат — найнеймовірнішою мозаїчною технікою з усіх, які можна уявити», і головну суть своєї праці вбачав у шести епіграфах, що їй передували, «нічого рівного чи подібного яким... не зумів би підібрати ніхто» («Brieie», I, 366)? Уявіть справжнього майстра, що створив унікальну річ, аби потім запропонувати її для продажу на першому поверсі найближчого універмагу. Чесно кажучи, ні антисемітизм, ані недоброзичливість до чужака (а першу дисерта-

### Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

цію Беньямін захистив у Швейцарії і не був анічим учнем), ані звичайна академічна підозрливість до кожного, хто виходить за рамки гарантованої посередності, були тут цілковито ні до чого.

Однак у тогочасній Німеччині існували й інші шляхи. Але тут якраз і завадила беньямінівська незграбність і безталанність, причому саме есей про Гете відібрав у Беньяміна єдину можливість університетської кар'єри. Як часто бувало у Беньяміна, його працю живила полеміка, і предметом його атаки цього разу стала книга Фрідріха Гундольфа про Гете. Критика була різкою, і все-таки Беньямін міг сподіватися радше на розуміння Гундольфа та інших членів гуртка, що склався навколо Стефана Георге - групи, чий інтелектуальний світ відчував у юності майже своїм, — аніж «істеблшменту»; можливо, йому й не потрібно було би числитися серед членів гуртка, аби заслужити академічну акредитацію під покровительством когось із них, адже якраз на той час вони почали віднаходити для себе зручне опертя в академічному світі. Та одного він не мав би робити в жодному разі: кидатися в атаку на найславетнішого й найвірогіднішого члена академії з усього гуртка з такою затятістю, що кожен — як пояснював він заднім числом пізніше — повинен був зрозуміти: він «не має нічого спільного ні з академією... ні з монументами, спорудженими людьми на взірць Гундольфа або Ернеста Бертрама» («Briefe», II, 523). Отже, Беньямін зробив саме те, що робити було суворо заборонено. І через незграбність або безталанність надав цьому розголосу, перш ніж його прийняли до університетського середовища.

Не можна сказати, що він свідомо нехтував необхідною обачністю. Навпаки, він увесь час пам'ятав, що «Недоріка не спускає з нього очей» і оточував кожен свій крок безліччю остерог, як ніхто інший. Та щоразу ця система попереджувальних заходів на випадок небезпеки, включно зі згаданою Шолемом «китайської поштивістю», дивним і загадковим чином не враховувала реальної загрози. Так само, як він тікав

*Вальтер Беньямін (1892-1940)*

із нічим не загрожуваного Парижа до небезпечного Мео, тобто просто на фронт, він і в есеї про Гете надмірно тривожився через те, що Гофмансталь може хворобливо сприйняти обережне критичне зауваження на адресу Рудольфа Борхардта, одного з найактивніших співробітників його журналу. Про що він анітрохи не хвилювався, так це про свою «атаку на ідеологію школи Георге... адже у цьому місці їм буде важко не помітити мого випадку» («Briefe», 1,341). І вони його помітили. Мало хто був настільки ізольованим, як Беньямін, таким розпачливо самотнім. Навіть авторитет Гофмансталя, «нового покровителя», як у першому ж нападі за хвату назвав його Беньямін («Briefe», I, 327), не допоміг переломити ситуацію. Голос Гофмансталя був надто слабким порівняно з цілком реальною силою школи Георге, впливової групи, в якій, як у всіх подібних співтовариствах, цінувалася тільки ідеологічна лояльність, оскільки лише ідеологія — а не рівень і не якість зробленого — можуть злиутувати групу в єдине ціле. За всієї демонстративної відстороненості від політичних сфер, послідовники Георге настільки ж добре розумілися на засадничих принципах літературного маневрування, як професори — на основах академічної політики, а репортери й журналісти — на абетці «ти — мені, а я — тобі».

А Беньямін не розумів, що й до чого. Він ніколи не знав, як влаштовують подібні речі, не навчився обертатися серед подібних людей, навіть за тієї пори, коли «зовнішні негарзди, що обступають часом, як вовки, з усіх боків» («Briefe», 1,298), уже дещо відкрили йому очі на те, як робляться справи. Та як тільки він намагався пристосуватися, налагодити зв'язки, щоб спертися хоча б на якийсь твердий ґрунт, справа провалювалася.

Велику статтю про Гете, написану з марксистських позицій — у середині двадцятих Беньямін ледь не вступив до комуністичної партії, — так і не надрукували ні у Великій Радянській Енциклопедії, для котрої вона призначалася, ні



в нинішній Німеччині. Клаус Манн, який замовив Беньямінові рецензію на «Тригрошовий роман» Брехта для свого часопису «Sammlung», повернув рукопис автору, оскільки той запросив за нього 250 французьких франків (близько 10 тодішніх доларів), а Манн погоджувався тільки на 150. Нотатки про Брехтівську поезію за життя Беньяміна оприлюднені не були. А найсерйозніші труднощі, врешті-решт, виникли у нього з Інститутом соціальних досліджень, який спочатку входив (і сьогодні знову входить) до складу Франкфуртського університету, потім перемістився до Америки, і від якого Беньямін фінансово залежав. Провідні уми Інституту, Теодор В. Адорно та Макс Хоркхаймер, належали до «діалектичних матеріалістів». Для них мисленню Беньяміна «не вистачало діалектики». Він мислив у «матеріалістичних категоріях», що «цілковито не збігалися з марксистськими» і яким «бракувало ланок опосередкування», як, наприклад, в есеї про Бодлера, де Беньямін «напряму, ледь не в причинневих категоріях» співвідносив «деякі явні елементи надбудови... з відповідними елементами базису». Як наслідок, найоригінальніша беньямінівська праця «Париж часів Другої імперії у творчості Бодлера» не була оприлюднена ні в журналі Інституту, ні у посмертному двотомнику творів автора. (Дві частини нещодавно все-таки вийшли друком: «Der Flaneur» — у грудневому числі «Die Neue Rundschau» за 1967 рік, а «Die Moderne» - у березневому числі «Das Argument\*» за 1968 рік).

Беньямін був, імовірно, щонайдивнішим марксистом у цьому русі, що й без того вмів у себе, невідомо як, цілий набір дивовиж. У теоретичному плані його привабило одне: вчення про надбудову, лише побіжно намічене Марксом, яке проте потому здобулося на надмірну роль у марксисті, оскільки до нього приєдналася величезна кількість інтелектуалів, зацікавлених винятково надбудовою. Беньямін використовував учення про базис і надбудову як евристичний і методологічний стимул, навряд чи занурюючись у його

історичний або й філософський контекст. На повну силу його приваблювало інше: те, що дух та його матеріальні прояви пов'язані настільки тісно, що буквально в усьому можна вбачати бодлерівські відповідності, які висвічують, прояснюють одна одну і за подібної взаємної співвіднесеності вже не потребують тлумачного чи пояснювального коментарю. Його захоплював взаємозв'язок між вуличною сценкою, спекуляціями на фондовій біржі, віршем, думкою — та прихована лінія, котра їх поєднує і дає історику чи філологу підставу вважати все це приналежністю однієї епохи. Коли Адорно критикував Беняміна, котрий «на всі очі стежить за новинами» («Вггіеіе», II, 793), він, зі свого боку, цілковито мав рацію: саме це Бенямін робив і хотів робити. Під щонайсильнішим впливом сюрреалізму він «намагався впіймати профіль історії у найдрібніших образах реальності, буквально в її шматках» («Вггіеіе», II, 685). Бенямін відчував пристрасть до всього маленького, ба навіть крихітного; Шолем розповідає про його намір умістити сотню рядків на звичайній сторіночці записника і про захоплення двома пшеничними зернинами в єврейському відділі музею Ключі, «на яких споріднена душа вигравіювала повний текст «Шма Ізраель»<sup>3</sup>. Для нього величина об'єкта була обернено пропорційною його значущості. Ця далека від простого дивацтва пристрасть до дрібниць напряду впливала у Беняміна з єдиної картини світу, що справила на нього вирішальний вплив, — з гетевської впевненості у фактичному існуванні *Urphänomen*, первісного феномену в його конкретиці, який слід віднайти за світом явищ і в якому «значення» (гетевське *Bedeutung*, що раз по раз повторюється у Беняміна) і явище, слово і річ, ідея та досвід будуть нерозривними. А чим дрібніший предмет, тим повніше до його гранично концентрованої форми входить все інше; звідси захват Беняміна перед тим, що дві пшеничні зернини можуть вмістити «Шма Ізраель», саму суть юдаїзму, і наймінімізованіша глибинна суть виявляє себе в найдрібнішому предметі, при-

чому і та, й інший дають початок чомусь третьому, чия значущість, тим не менше, не зводиться до його витоку. Іншими словами, якщо щось і зачаровувало Беняміна із самого початку, то ніколи не ідеї — завжди тільки феномени. «У так званому прекрасному найпарадоксальніше те, що воно взагалі існує насправді» («Briefe», 1,349), і цей парадокс — простіше кажучи, диво явища — повсякчасно складав самісінький центр його зацікавлень.

Наскільки беньямінівські студії були далекими від марксизму й діалектичного матеріалізму, видно з їхнього центрального предмета — постаті фланера. Йому, гультьєві впоперек міських юрм у навмисній суперечності з їхньою покvapною і цілеспрямованою активністю, речі самі розкривають свій потаємний сенс: «Справжня картина минулого ковзає повз» («Про розуміння історії»)\*, і лише безцільний блукач фланер може цей сенс сприйняти. Адорно тонко підмітив роль статички у беньямінівській думці: «Щоб зрозуміти Беняміна, треба відчути, яку кожній його фразі граничне збудження перетворюється на дещо статичне, — у нього статичне поняття про самий рух» («Schriften», I, XIX). І справді, навряд чи можна віднайти щось менш «діалектичне», ніж такий погляд на світ, для якого «ангел історії» (з тези дев'ятої) не рухається діалектично в напрямку майбуття, а «погляд його звернений у минуле». «Там, де з'являється ланцюг наших подій, там він бачить суцільну катастрофу, котра громадить одна на одну руїни і жбурляє їх до його ніг. Він хотів би затриматися, розбудити мертвих і знову з'єднати розбите» (йдеться, вірогідно, про кінець історії). «Та з раю дме штормовий вітер» і «нестримно жене його у майбутнє, ангел повертається до нього спиною, а гора руїн перед ним виростає до неба. Те, що ми вважаємо прогресом, і є цим вітром»\*. Ангел, якого Бенямін побачив на малюнку Клеє «Ангелус Новус», — останнє перевтілення флане-

\* Переклад Н. Берновської.

ра. Так само, як фланер у *жесті* безцільного гультяйства повертається спиною до натовпу, навіть якщо той штовхає і відкидає кудись, такі «ангел історії», котрий не бачить нічого, окрім розростання руїн минулого, несеться у вихорі прогресу спиною до майбутнього. Вважати, буцімто подібна думка може хоча б ворухнутися заради послідовного, діалектично збагненого процесу, який можна раціонально пояснити, — звичайно ж, явний абсурд.

Так само очевидно, що подібна думка не прагне й ніколи не досягає зв'язних, узагальнених і обґрунтованих суджень, заміщаючи їх, за критичним зауваженням Адорно, «судженнями метафоричними» («Вгіеіе», II, 785). Поглинутий конкретними фактами, що прямо і тут-таки пропонуються, одиничними випадками і подіями, чие «значення» очевидне, Беньямін не вельми цікавився теоріями чи «ідеями», які не надавалися до чіткої та зримої зовнішньої форми. За такого ускладненого, проте, як і раніше, найвищою мірою реалістичного способу думання, зв'язок між базисом і надбудовою за Марксом ставав, у точному розумінні слова, метафоричним. Так, звівши — цілковито у дусі беньямінівської думки — абстрактне поняття «розум» (Vernunft) до його витоків, дієслова «сприймати, чути» (vernehmen), ми ніби повернули слово з області надбудови до його чуттєвого базису, або, навпаки, перетворили поняття на метафору, якщо розуміти цю останню у первісному, не алегоричному сенсі дієслова «переносити» (metapherein). Тому що метафора встановлює зв'язок, котрий безпосередньо сприймається почуттями і не вимагає інтерпретації, алегорія ж завжди йде від абстрактного поняття й опісля відшукує щось реальне, що й буде, радше за все — довільно, його репрезентувати. Для того, аби зрозуміти алегорію, її треба пояснити, треба віднайти розв'язання загадки, яку вона являє, так що часто-густо трудомістка інтерпретація алегоричних фігур скидається на розв'язання головоломок, хай навіть для цього вимагається не більше винахідливості, ніж для алегоричного уявлення смерті у

вигляді скелета. Від часів Гомера метафора виступає тим елементом поетики, який керує пізнанням, встановлюючи *відповідності* між предметами, фізично найвіддаленішими один від одного. Так, незмірному жаху й скорботі, що охопили серця ахеян, в «Іліаді» відповідає подвійний вітер з півночі й заходу, що обрушився на темну морську хлань («Іліада», IX, 1-8), а рух військ, що лава за лавою йдуть на битву, відповідає бігові морських валів, підхоплених вихором, котрі здіймаються посеред моря, гряда за грядою котяться до берега і з громом розбиваються об скелі («Іліада», IV, 422-428). Метафора — це засіб відновити єдність світу, спираючись на поезію. У Беньяміна гірше за все розуміють якраз те, що він, не поет, тим не менше володів *поетичною думкою*, а тому вбачав у метафорі найвеличнійший дарунок мови. Мовне «перенесення» дозволяє надати матеріальній формі незримому («Господь — наш надійний оплот») і тим самим зробити його відкритим для досвіду. Беньямін міг без тіні сумніву сприймати марксистську концепцію надбудови як доконечне втілення метафоричної думки саме тому, що без найменших турбот і клопотів про «опосередкування» напряму співвідносив надбудову з так званим «матеріальним» базисом, що означав для нього цілісність світу, котрий сприймається чуттєво. Він був явно зачарований тим, що інші таврували як «вульгарний марксизм» і «недіалектичне мислення».

Не виключаю, що Беньямінові, чие духовне існування визначав і надихав Гете — не філософ, а поет — і чий зацікавлення, хоча він і навчався філософії, становили майже винятково поети й прозаїки, було легше спілкуватися з поетами, ніж із теоретиками, чи то діалектичного, чи метафізичного ладу. І в цьому сенсі дружба з Брехтом — унікальна тим, що найбільший із живих німецьких поетів зустрівся тут із найвизначнішим із сучасних йому критиків, про що обоє прекрасно знали, — поза сумнівом, була другою і куди більш важливою удачею всього життя Беньяміна. Вона одразу ж

привела до найнесприятливіших наслідків: налаштувала проти Беньяміна нечисленних друзів, поставила під загрозу його зв'язки з Інститутом соціальних досліджень, до чиїх «напучувань» у нього були всі підстави «дослуховуватися» («Вгієіє», II, 683), і не коштувала йому Шоломової дружби тільки завдяки терплячій вірності і незрівнянній великодушності Шолема в усьому, що стосувалося друга. І Адорно, і Шолем проклинали те, що останній назвав «руйнівним впливом» Брехта — вочевидь недіалектичне використання марксистських категорій і безповоротний розрив із будь-якою метафізикою; та головна біда полягала в тому, що Беньямін, який зазвичай ішов на компроміси, навіть якщо у цьому й не було аж такої необхідності, усвідомлював і цінував дружбу з Брехтом саме як останню межу, за якою закінчувалася не лише слухняність, а й взагалі будь-яка дипломатія: «Згода з тим, що робить Брехт, — одна з найважливіших і стратегічно необхідних точок моєї сьогоденної позиції» («Вгієіє», II, 594). У Брехті він віднайшов поета рідкісної інтелектуальної могуті і, що було для нього на той час не менш важливим, людину з лівих, яка, за всіх міркувань про діалектику, була не більшим діалектиком, ніж він сам, розум якої проте відрізнявся надзвичайною близькістю до реального світу. Поруч із ним він міг вільно віддаватися тому, що Брехт називав «грубою думкою» («das rüiшre Denken»): «Головне — навчитися мислити грубо. Думка про істотне — завжди груба думка», — стверджував Брехт, а Беньямін, прояснюючи, додавав: «Багато хто уявляє собі діалектику як любов до тонкощів... Навпаки, ланкою і складовою діалектики має бути груба думка: вона співвідносить теорію з практикою... думці слід бути грубою, щоб примусити себе діяти» . Так чи інакше, у грубій думці Беньяміна приваблювала, здається, співвіднесеність не стільки з практикою, скільки з реальністю; ця реальність для нього щонайбезпосереднішим чином виражалася в прислів'ях та приказках повсякденної мови. «Прислів'я — шко-

да грубої думки», — писав він у тому самому колі роздумів. Саме від мистецтва перетворювати прислів'я та приказки на літературну мову у Беньяміна — як і у Кафки, для якого фігури мови часто-густо ставали джерелом натхнення і слугували ключем до різноманітних «загадок», — здатність писати прозу, яка настільки зачаровує й зачаровано близька до реальності.

Варто лише поглянути на життя Беньяміна, як повсюдно бачиш у ньому «маленького горбаня». Задовго до епідемії Третього рейху той уже розігрував свої каверзи, доводячи видавців, які обіцяли Беньямініві річний аванс за роботу внутрішнього рецензента або редактора журналу, до банкрутства якраз напередодні виходу першого числа. Пізніше він дозволив чудовій антології листів німецьких авторів, любовно підготовленій Беньяміном і супроводжуваній його прекрасними коментарями, все-таки вийти друком під титулом «Deutsche Menschen» і з епіграфом «Von Ehre ohne Ruhm / Von Grosse ohne Glanz / Von Wurde ohne Sold» («Про честь без слави / Про велич без блиску / Про благородство без винагороди»); проте потім потурбувався, щоб вона закінчила свої дні у підвалі збанкрутілого швейцарського видавця — її так і не надіслали до нацистської Німеччини, попри наміри Беньяміна, котрий якраз на цей випадок підписав збірник псевдонімом. У тому ж таки підвалі книгу було віднайдено 1962-го року у той самий момент, коли в Німеччині вийшло у світ її друге видання. (Це, вважаймо, теж можна приписати «маленькому горбаневі»: його злою волею багато з того, що потім обертається удачею, спочатку постає бідою. Те саме трапилося з перекладом «Анабазису» Алексіса Сен-Леже Леже (Сен-Жона Перса). Беньямін, який цій роботі «не надавав особливої вагомості» («Größe», 1,381), узявся за неї тільки тому, що із замовленням тут, як і на переклад Пруста, допоміг Гофмансталь. Переклад з'явився в Німеччині тільки після війни, проте дозволив Беньямініві увійти в контакт із Леже, а той, обіймаючи дипломатичний

пост, зумів вчасно втрутитися і переконав французький уряд не інтернувати Беньяміна вдруге — привілей, на котрий спромігся мало хто з емігрантів). Потому на зміну підступам прийшли «купки друзок», останньою з яких, перед катастрофою на іспанському кордоні, стала загроза, що Інститут соціальних досліджень, котрий переїхав до Нью-Йорка, «єдине матеріальне та моральне оперття» беньямінівського існування в Парижі («Вгієіє», II, 790), залишить його без підтримки. «Самі обставини, що до неймовірності ускладнили мою ситуацію в Європі, можуть зробити для мене неможливою еміграцію до США», — писав Беньямін у квітні 1939 року («Вгієіє», II, 810), іще під свіжим враженням від того «удару», якого завдав у листопаді тридцять восьмого лист Адорно, що відкинув перший варіант беньямінівської праці про Бодлера («Вгієіє», II, 790).

Шолем цілковито має рацію: після Пруста відчуття найтіснішої особистої спорідненості серед сучасних авторів у Беньяміна викликав Кафка. І недаремно він — звичайно ж, пам'ятаючи про «простори руїн і поля понівечення» у власній творчості, — писав: «Для розуміння того, що залишилося після Кафки, слід, серед іншого, просто визнати, що він зазнав краху» («Вгієіє», II, 614). Влучно сказане Беньяміном про Кафку можна повністю прикласти до нього самого: «Обставини цього краху — найрізноманітніші. Напрошується навіть така думка: варто йому впевнитися в крахові, що на нього чигає, як усе інше відбулось із ним уже *en route\**, ніби уві сні» («Вгієіє», II, 764). Беньямінові було не обов'язково читати Кафку, щоб думати, як Кафка. Не прочитавши ще нічого, крім «Кочегара», він уже наводив ув есеї про гетевський «Вибірковий засіб» слова Гете: «Надія, як небесна зірка, промайнула у них над головами», — а заключні слова цієї праці звучать так, ніби їх написав сам Кафка: «Надія дана нам тільки заради надії\*\*».

\* Принагідно, саме по собі (фр.).

\*\* Переклад Я. Берновської.



26 вересня 1940 року на франко-іспанському кордоні, вже на шляху до Америки, Вальтер Беньямін покінчив із собою. Причин для того було безліч. Гестапо конфіскувало його квартиру в Парижі разом із бібліотекою («найважливішу її половину» він спромігся свого часу вивезти з Німеччини) і багатьма рукописами, так що у нього були всі підстави турбуватися за долю решти, котра, завдяки посередництву Жоржа Батая, опинилася в Національній бібліотеці перед відльотом

7

Беньяміна з Парижа до Лурда, у вільну зону. Як йому було жити без бібліотеки? Як заробляти на життя без розгалужених цитат і виписок, що залишилися в рукописах? Окрім того, його абсолютно не приваблювала Америка, де йому, як він не раз говорив, радше за все, не знайдуть жодного іншого застосування, окрім як возити по країні, показуючи за гроші як «останнього європейця». Та безпосередньою причиною беньямінівського самогубства став несподіваний удар долі. Через мирну угоду між вішістською Францією та Третім райхом, емігранти з гітлерівської Німеччини — *les refugies provenant d'Allemagne\**, як їх офіційно називали у Франції, — опинялися під загрозою висилки на батьківщину, та, вірогідно, тільки в тому разі, коли вони являли політичну опозицію. Для врятування цієї категорії емігрантів, — слід відзначити, вона ніколи не містила неполітизованої маси єврейства, котра потім і опинилася в найбільшій небезпеці, — Сполучені Штати через свої консульства у вільній зоні розповсюджували особливі візи. Зусиллями Інституту в Нью-Йорку Беньямін одним із перших отримав таку візу в Марселі. Далі він швидко домігся іспанської транзитної візи, що надавала йому право доїхати до Лісабона, аби звідти відплисти до Америки. Однак у нього не було візи на виїзд із Франції, котра ще вимагалася в цей період, в якій проте французький уряд незмінно відмовляв емігрантам з Німеччини на угоду гестапо. Вза-

\* Емігранти, вихідці з Німеччини (фр.).

*Вальтер Беньямін (1892-1940)*

галі, це не складало особливих труднощів звідтоді, як доволі коротка і не вельми складна дорога крізь гори до Пор-Бу стала добре відомою і не охоронялася французькими прикордонниками. Та від Беньяміна, котрий страждав на тяжку сердечну недостатність, навіть найкоротший шлях потребував величезної напруги, і до Пор-Бу він дістався майже зовсім знесиленим. В іспанському приморському містечку купка емігрантів, до якої він приєднався, дізналася, що саме цього дня Іспанія закрила кордон, і іспанські прикордонники не приймають віз, виданих у Марселі. Емігрантам було запропоновано тим самим шляхом наступного ранку повернутися до Франції. Вночі Беньямін позбавив себе життя, і вражені його самогубством прикордонники дозволили тим, хто залишився, прямувати до Португалії. А за кілька тижнів було знято й заборону на в'їзд. Днем раніше Беньямін проїхав би без жодних перепон; днем пізніше у Марселі вже знали б, що іспанський кордон тимчасово закритий. Катастрофа могла трапитися тільки того виняткового дня.

## II. Темні часи

*Тому, хто за життя неспроможний подолати життя,  
одна рука потрібна, щоб відбиватися від розпачу,  
породженого власною долею... натомість другою  
рукою він може записувати те, що бачить під руїнами,  
адже бачить він інакше й більше, ніж оточуючі: бо  
він мертвий за життя і все ж живий після катастрофи \*.*

Франц Кафка, «Щоденники», 19 жовтня 1921

\* Переклад *О. Кацевої*

*Самопочуття людини, яка під час корабельної катастрофи  
прив язала себе до щогли, яка ось-ось завалиться. І все ж  
у неї є шанс подати звідти знак, що обіцяє порятунок.*

Вальтер Беньямін, лист до Герхарда Шолема,  
17 квітня 1931

Часто доба позначає своїм тавром тих, хто був менше за інших підвладний її дії, хто тримався від неї далі, ніж інші, і кому довелося через те потерпати більше за інших. Так було з Прустом, із Кафкою, з Карлом Клаусом, так було і з Беньяміном. Його жести, поворот голови, коли він прислухався до когось у розмові; його хода, його манери — а особливо манера говорити, аж до добору слова й особливостей синтаксису; нарешті, ідеосинкретичні смаки, — все було настільки старомодним, ніби його мимохіть винесло з дев'ятого століття у двадцяте, як мореплавця — на берег чужої землі. Чи почувався він у тодішній Німеччині як вдома? Сумнівно. Вперше опинившись у Франції 1913-го року зовсім молодою людиною, він за кілька днів почувався на вулицях Парижа «ледь не затишніше» («Brieie», 1,56), аніж на знайомих з дитинства вулицях Берліна. Він міг відчути вже тоді і, поза сумнівом, відчував двадцятьма роками потому, наскільки мандрівка з Берліна в Париж означає переміщення у часі — не з однієї країни в іншу, а з двадцятого століття назад у дев'ятнадцяте. Франція була *nation par excellence*, культура якої завдавала європейський рівень минулого століття і заради якої Османн перебудував Париж, «столицю дев'ятого століття», як називав його Беньямін. Звичайно, тодішній Париж іще не був космополітичним містом, проте він був містом глибоко європейським, а тому — вже принаймні з середини дев'ятого століття — з безприкладною природністю відкритим для всіх вигнанців. Цьому не могли завадити ні відверта ксенофобія його мешканців, ані вишукані причіпки місцевої поліції. Ще задовго до еміграції Беньямін знав, «яка це рідкість — на-

трапити на француза, згодного розмовляти з вами більше, ніж чверть години» («Вгієіе», I, 445). Пізніше, коли він облаштувався в Парижі як емігрант, вроджена гідність утримувала його від зближення, не даючи побіжним знайомствам (головним серед них був Андре Жід) перерости у міцні зв'язки і не сприяючи новим контактам. (Як ми нещодавно дізналися, Вернер Крафт влаштував йому зустріч із Шарлем дю Бо, чий «захват перед німецькою літературою» зробив його ключовою постаттю в колі емігрантів з Німеччини. Зі зв'язками у Вернера Крафта було набагато краще — чи це не іронія долі! ) У вражаючому за тверезістю огляді творів і листування Беньяміна, а також літератури про нього, П'єр Міссак відзначив, як хворобливо мав Беньямін переживати той факт, що не знаходить у Франції належного «прийому» .

Та, навіть дратуючи й ображаючи, місто як таке винагороджувало за все. Бульвари, котрі Беньямін відкрив для себе ще 1913-го року, склалися з будинків, «споруджених, здавалося, не для того, аби в них жити, а ніби каміння — для того, щоб між ним прогулюватися» («Вгієіе», 1,56). Це місто, яке можна, йдучи крізь стару браму, обходити по колу, лишилося саме тим, чим були колись обнесені глухими стінами і захищені від зовнішнього світу середньовічні міста: насправді інтер'єром, але без тісняви середньовічних вулиць, — просторо забудованим і розпланованим інтер'єром просто неба, із величним небесним дахом над головою. «Тонкощі всіх тутешніх мистецтв і всієї тутешньої діяльності полягають у тому, що вони любовно зберігають уламки оригіналу в їхній первісній пишноті» («Вгієіе», I, 421). Це допомагає створювати новий блиск. Одноманітні фасади, що тягнуться вздовж вулиць на взірць внутрішніх перетинків у квартирі, утворюють у Парижі відчуття фізичної захищеності, як у жодному іншому місті. А галереї, що з'єднують великі бульвари і рятують від негоди, настільки причарували Беньяміна, що свою давно виношувану головну працю про дев'ятнадцяте століття і його столицю він дедалі часті-

ше й називав просто «Роботою про пасажі» («Passangenarbeit»). Ці галереї були для нього символом Парижа: поєднуючи в собі внутрішнє й зовнішнє, вони являли справжню природу цього міста нібито у формі самої сутності. Чужинець почуватися в Парижі як удома, тому що може жити тут у місті, як у власних чотирьох стінах. І як у квартирі живуть і облаштовують її, щоб жити, а не просто спати, їсти й працювати, так само і в місті живуть, блукаючи по ньому без мети й смислу, проте знаючи, що завжди знайдуть тут притулок у незліченних кав'ярнях, які проводжають вас, вулиця за вулицею, і повз які тече життя міста — ріка перехожих. Париж і подосі — єдине з велетенських міст, яке можна зі зручностями обійти пішки і поживленість якого більше, ніж у будь-якого іншого, залежить від вуличних пішоходів, так що сучасний автотранспорт загрожує самому існуванню Парижа з причин далеко не технічних. Пустеля американських передмість або житлових кварталів багатих міст світу, все вуличне життя котрих зведене до бруківки, а пішохід може крокувати тротуаром, урізаним тепер до стежечки, миля за милю, не зустрічаючи живої душі, — повна протилежність Парижа. Бо в інших містах, здається, знехотя допускають свободу лише для покидьків суспільства; — роздивлянню по боках, байдикуванню, фланерству, — паризькі вулиці завжди й гостинно відкриті. Тому вже з часів Другої імперії місто було справжнім раєм для всіх, кому не треба заробляти на життя, турбуватися про кар'єру, домагатися своєї мети, інакше кажучи, раєм для богемі, і не лише художників і письменників, а й для тих, хто до них приєднується, оскільки не може — втративши дім чи батьківщину — адаптуватися ні політично, ні соціально.

Поза цими рамками міста, котре стало для юного Беньяміна вирішальним життєвим досвідом, ми навряд чи зрозуміємо, чому ключовою постаттю написаного ним став фланер. До якої міри прогулянка визначала самий крок беньямінівської думки, ясніше за все видно з особливостей

його ходи, яку Макс Ріхнер описує як «суміш просування вперед і зволікання, обох разом» . Це була хода фланера, прикметна тим, що фланерів, разом із денді й снобами, породило дев'ятнадцяте століття, доба добробуту, коли діти з родин верхнього прошарку середнього класу, зовсім не працюючи, користувалися доходом, а тому не мали жодних причин непокоїтися. І цілковито так само, як це місто навчило Беняміна фланерству, прихованому стилю ходи й думки дев'ятнадцятого століття, воно, природно, заронило у нього особливі почуття до французької словесності, що майже нездоланно відрізало його від інтелектуального життя, звичайного для тодішньої Німеччини. «У Німеччині я відчуваю, до якої міри мої спроби й зацікавлення чужі людям мого покоління, тоді як у Франції є певні сили — такі письменники, як Жіроду й особливо Арагон, рух сюрреалістів, — які, наскільки я бачу, працюють над тим самим, що цікавить і мене», — повідомляв він Гофмансталю у 1927 році («Bricieie», I, 446), коли, повернувшись з Москви і впевнившись у нездійсненності літературних планів під комуністичним прапором, Бенямін заповзвся зміцнювати свої «паризькі позиції» («Bricieie», I, 444-445). (Вісьмома роками раніше він писав про «неймовірне відчуття спорідненості», котре пробудив у ньому Шарль Пері: «Ніщо з написаного ніколи не розчулювало мене так глибоко і не викликало такого відчуття співпричетності» («Bricieie», I, 217)). Хоч би як там було, закріпити йому нічого не вдалося, і розраховувати на удачу теж не випадало. Іноземці — а, мабуть, Париж і до сьогодні приваблює до себе тих, хто народився за межами Франції, — могли посісти якесь становище у столиці хіба що в перші повоєнні роки. З іншого боку, Бенямін шукав становища, якого у той час не існувало ніде й яке, насправді, визначалося й було стверджене лише багато пізніше. Це було становище того, «хто припнув себе до шогли», звідки негоду можна розрізнити незрівнянно краще, ніж із безпечної гавані, навіть якщо розпачливі

сигнали «краху корабля», знаки одинака, що не вмів плавати ні за течією, ні проти неї, навряд чи помічають як ті, хто в житті не виходив у штормове море, так і ті, кому будь-яка негода заввиграшки.

На погляд стороннього, це була позиція вільного письменника, що живе пером. Однак, як зауважив, здається, тільки Макс Ріхнер, Беньямін і в цьому відношенні був «окремішнім», оскільки «публікувався зрідка, і ніхто ніколи достеменно не знав... до якої міри він живе на кошти з інших джерел» (там само). Підозри Ріхнера цілковито виправдані. До еміграції «інші джерела» були повністю до послуг Беньяміна; ба більше, за машкарою вільного письменництва тривало життя ще більш вільного, хоча й постійно загроженого *homme de lettres*, за чий справжній дім правила бібліотека, зібрана з винятковою ретельністю, проте навряд чи здатна допомогти в роботі. Її складали скарби, чия цінність, як не раз підкреслював Беньямін, доводилася тим фактом, що він їх навіть не відкривав, — іншими словами, ця бібліотека була надійно захищена від будь-якого використання чи придатності для фахових потреб. Подібного способу життя в Німеччині не знали, як не знали й того роду занять, котрий для Беньяміна — і тільки тому, що доводилося заробляти, — із цього життя впливав. Занять не історика літератури, вченого, у чиему розпорядженні — необхідна кількість грубених томів, а критика й есеїста, для якого навіть есей надто розтягнутий на догоду публіці і який, коли б видавці не платили йому порядково, завжди надавав би перевагу лапідарному афоризмові. Беньямін, поза сумнівом, усвідомлював, що його професійні амбіції направлені на те, чого просто-таки немає в нього на батьківщині, де, всупереч Ліхтенбергові, Лессінгові, Шлегелю, Гейне й Ніцше, афоризм завжди вважали за ніщо і зазвичай несхвально вбачали у критичній думці підривне начало, місце якого, якщо взагалі таке існує, — хіба що в газеті на шпальті культури. Не випадково Беньямін обрав для висловлення своїх амбіцій

французьку мову: «Le but que je m'avais propose... c'est d'etre considere comme le premier critique de la litterature allemande. La difficulte c'est que, depuis plus cinquante ans, la critique litteraire en Allemagne n'est plus consideree comme un genre serieux. Se faire une situation dans la critique, cela... veut dire: la recreer comme genre» («Мета, яку я перед собою бачу — стати найвидатнішим критиком у німецькій літературі. Лихо в тому, що останні півстоліття літературна критика в Німеччині не розглядається як серйозний жанр. Посісти місце в критиці означає... відродити її як жанр» («Вгієіє», II, 505)).

Звичайно ж, вибором фаху Беньямін зобов'язаний французьким впливам у юнацькі роки — близькості великого зарейнського сусіда, що прищепив йому таке глибоке відчуття спорідненості. Та ще характерніше те, що навіть цей Професійний вибір був пов'язаний з важкими часами і фінансовою скрутою. Спробуй ми позначити у соціальних категоріях той фах, до якого Беньямін себе несамохить, хоча, можливо, й не досить ретельно готував, нам довелося б зробити крок назад, у вільгельмівську Німеччину, де він виріс і де склалися його перші плани на майбутнє. І тоді ми би сказали, що Беньямін готувався до єдиного — до «фаху» приватного колекціонера і цілковито незалежного вченого, до того, що німецькою зветься «Privatgelehrter». Через обставини часу ті дослідження, до яких він підступився напередодні Першої світової війни, могли бути завершеними тільки в рамках університетської кар'єри, однак нехрещеним євреям доступ до такої кар'єри, як і будь-якої іншої цивільної служби, був закритий. їм дозволялося захищати першу дисертацію і, в кращому разі, досягати рангу неоплачуваного екстраординарного професора — кар'єра, радше багатообіцяюча, ніж здатна забезпечити належні статки. Докторантура, на яку Беньямін зважився тільки «з розрахунку на підтримку сім'ї» («Вгієіє», I, 216), а потому прагнення захистити дисертацію, задалегідь передбачали, що сім'я готова забезпечити йому належні статки.



По війні ситуація різко змінилася: з інфляцією значна частина буржуазії збідніла, якщо не повністю розорилась, і у Веймарській республіці університетська кар'єра відкрилася навіть перед нехрещеними євреями. Невдача з першою дисертацією дозволяє чітко побачити, до чого ж мало Бен'ямін враховував зміну обставин і наскільки ним продовжували володіти довоєнні уявлення про фінансові матерії. Як гадалося із самого початку, захист дисертації Бен'яміном повинен був, надавши «доказ публічного визнання», отямити його батька («Brieie», I, 293); той був зобов'язаний забезпечити синові, якому на той час перевалило за тридцять, гідні і, додамо, сумірні з його соціальним статусом статки. Навіть зблизившись із комуністами, Бен'ямін ані на секунду не засумнівався в тому, що, попри всі хронічні тертя з батьками, він має повне право на таку підтримку і що їхні вимоги, щоб він «заробляв собі на життя», «цілковито неприйнятні» («Brieife», I, 292). Коли його батько пізніше оголосив, що не може, а радше не бажає збільшувати суму, яку він щомісяця так чи так сплачував, це, природно, похитнуло основи цілого бен'ямінівського підприємства. Аж до смерті батьків у 1930-ті роки Бен'ямін завжди мав змогу розв'язати проблему засобів для існування, просто повернувшись у батьківський дім, де спершу мешкав із власною родиною (дружиною й сином), а після розриву з ними — доволі швидкого — сам. (Розлучення було оформлене лише 1930-го року). Вочевидь, такий спосіб життя завдавав йому чималих мук, проте настільки ж очевидно, що за всіх можливостей він ніколи всерйоз не розглядав жодного іншого варіанту. Дивує й інше: всупереч постійним фінансовим утрудненням, Бен'ямін усі ці роки безперервно збільшував свою бібліотеку. Єдина спроба відмовитися від пристрасті, що загрожувала його розорити вконець — він відвідував найбільші аукціони, як інші ходять грати в казино, — і готовність «у разі скрути» навіть щось продати — закінчилася поривом «заглушити біль такого рішення» («Brieie», 1,340) свіжими придбаннями. Точ-

пісінько так само єдина спроба покласти край фінансовій залежності від батьків закінчилася пропозицією батькові видати йому одноразово «суму, достатню, аби придбати долю у справах букіністичної крамниці» («Вгіеіе», I, 292). Таким було єдине прибуткове заняття, котре Беньямін принаймні розглядав. Однак і тут далі розгляду справа, як повелося, не зрушила.

Враховуючи реальність Німеччини двадцятих років і розуміння Беньяміном того факту, що він ніколи не буде спроможним заробляти на життя пером — «є місця, де я можу заробляти мінімальні кошти, і місця, де я можу жити на цей мінімум, проте місць, де в мене буде і те, й інше, не існує» («Вгіеіе», II, 563), — його життєва позиція може вразити когось як приклад непростої безвідповідальності. Однак жодної безвідповідальності тут не було. Розумніше припустити інше: збіднілому багатієві так само важко повірити у свою бідність, як розбагатілому бідняку — у своє багатство. Перший засліплений безрозсудністю, котрої абсолютно не усвідомлює; другий одержимий скнарістю, а по суті — попереднім безмежним страхом перед завтрашнім днем.

Ба більше, у своєму ставленні до фінансових проблем Беньямін був не поодиноким. Навпаки, його погляд на ці речі розділяло ціле покоління німецько-єврейських інтелектуалів, хоча, ймовірно, нікому з них він не коштував настільки дорого. В основі тут полягав спосіб думання їхніх батьків, удачливих ділових людей, які не надто високо цінували власні досягнення і мріяли про те, що їхні сини присвятять себе багато більш високим предметам. Це був секуляризований варіант старої єврейської віри в те, що «вчені люди», котрі знають Тору чи Талмуд, іншими словами, божественний закон, складають справжню еліту народу і не повинні обтяжувати себе настільки низькими заняттями, як здобування грошей чи їхнє заробляння. Йдеться не про те, що в цього покоління не було конфліктів з батьками. Навпаки, література епохи такими конфліктами переповнена,

і якби Фройд жив і провадив дослідження в іншій країні, в межах іншої мови, а не в німецько-єврейському середовищі, що поставляло йому пацієнтів, ми, найвірогідніше, ніколи б

4

навіть не почули про Едипів комплекс. Проте, як правило, ці конфлікти розв'язувалися претензіями синів на геніальність, або, як за навернення нащадків багатьох благополучних родин у комуністичну віру, присвятою себе добробуту людства, — в будь-якому разі, надихалися предметами більш високими, ніж здобування грошей. Так чи інакше, батьки зарані сприймали це як довід, що цілковито вибачав відмову заробляти на життя. Там же, де такі претензії не ставилися чи не сприймалися, катастрофа виявлялася неминучою. Саме так було в разі Беняміна: батько ніколи не визнавав його претензій, і відносини між ними завжди були дуже кепськими. З Кафкою було інакше. Можливо, тому, що він, скажемо так, насправду був генієм. Кафка був майже вільним від манії власної геніальності, що отруювала його оточення, ніколи не претендував на роль генія і забезпечив собі фінансову незалежність звичайною роботою у празькій страховій конторі. (Зрозуміло, його стосунки з батьком також були дуже поганими, проте з інших причин). Але й Кафка, варто йому було стати на таку позицію, побачив у ній «змагання самогубців», що наче підкорилися наказу, який проголошував: «Вирий собі могилу власноруч».

Хоч би як там було, для Беняміна щомісячна фінансова підтримка залишалась єдиною можливою формою доходу. Заради неї він після смерті батьків був готовий — чи думав, що готовий — буквально на все: вивчати іврит за триста марок на місяць, якщо сіоністи вбачають у цьому якусь користь, або, з належною «приправою» опосередкувань, мислити на діалектичний манер за тисячу французьких франків, якщо інакше з марксистами не можна. Той факт, що ні того, ні іншого він, за всіх пізніших злиднів і самотності, не зробив, заслуговує захоплення, і тільки безкінечно терплячий Шолем, що з величезними труднощами виклопотав другові сти-

і ієнцію Єрусалимського університету на вивчення івриту, міг рік за роком зносити бенямінівські зволікання. Менш за все, зрозуміло, оточення було готове платити за те єдине «місце», задля якого Бенямін вважав себе народженим, — місце *homme de lettres*, про унікальні можливості якого не підозрювали, ба й не могли підозрювати ні сїоністи, ні марксистки.

Ми сьогодні вбачаємо в *homme de lettres* радше безневинну маргінальну постать — він для нас ніби зрівнявся в правах із *Privatgelehrter*, котрий завжди ніс у собі дещо комічне. А от Бенямін, що відчував таку спорідненість із усім французьким, що мова стала «своєрідним алібї» його існування («Bricie», II, 505), напевне пам'ятав витки *homme de lettres*, що вийшов із передреволюційної Франції і зробив у роки революції надзвичайну кар'єру. На відміну від пізніших письменників і літераторів, «*ecrivains et literateurs*», як навіть Ларусс визначав *homme de lettres*, жоден із цих людей, які жили у світі писаного й друкованого слова, та передусім в оточенні книг, не був зобов'язаний і не збирався ані писати, ані читати з обов'язку, заробляючи на життя. Розходячись у цьому з класом пізніших інтелектуалів, що пропонують свої послуги чи то державі як експерти, спеціалісти або чиновники, чи то суспільству — в царині розваг або освіти, *homme de lettres* завжди намагалися триматись осторонь як від держави, так і від суспільства. Їхнє матеріальне існування засновувалося на нетрудових доходах, а інтелектуальні настанови спиралися на рішучу відмову інтегруватися як у політичну, так і в соціальну систему. Виходячи з цієї подвійної незалежності вони й могли собі дозволити той зверхній погляд, без якого не було б ані зневажливих здогадів про людську поведінку в Ларошфуко, ні мудрої проникливості Монтеня, ні афористичної в'їдливості роздумів Монтеск'є. Я не ставлю собі зараз за мету обговорювати обставини, що зрештою перетворили *homme de lettres* на революціонерів вісімнадцятого століття, або сукупність причин,

## Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

які розкололи їхніх наступників у дев'ятнадцятому й двадцятому століттях на клас «культурних людей», з одного боку, і професійних революціонерів, з іншого. Я згадую це історичне тло лише тому, що начало культури найрідкіснішим чином з'єдналося в Беньяміні з началом революції та непокори. Ніби напередодні зникнення постаті *homme de lettres* було призначено ще раз постати в усій повноті задатків, хоча — чи радше, через те, що — вона до цього моменту катастрофічно втратила матеріальну основу, і суто інтелектуальна пристрасть, що робила цю постать настільки привабливою, могла тепер розкритися в усіх найбільш виразних і вражаючих можливостях.

Звичайно, у Беньяміна було цілком достатньо причин, аби повставати проти своїх витоків, німецько-єврейського середовища імперського суспільства Німеччини, і його протистояння Веймарській республіці, в якій він відмовився стати професіоналом, також було чималою мірою виправданим. У «Берлінському дитинстві на порозі століття» Беньямін описує дід, у якому ріс, як «давню призначений для нього... мавзолей» («Schriften», 1,643)\*. Характерно, що його батько торгував картинами та антикваріатом. Сім'я була заможною, витримала суворий досвід асиміляції, один дід належав до православ'я, інший — до реформатської церкви. «У дитинстві я був бранцем старих і нових кварталів західного Берліна. У ті часи клан моїх родичів селився у двох цих районах, приносячи з собою впертість навпіл із самовдоволенням і перетворюючи місце мешкання на гетто, котре розглядалось як спадковий лен» («Schriften», I, 634). Упертість стосувалась єврейського походження — тільки з упертості за нього й трималися. Самовдоволення ж навіювалося становищем у суспільстві серед несвреїв, де вони, що не кажуть, дечого досягли. Чого саме — демонструвалось у дні, коли чекали гостей. Задля такого випадку надра сер-

\* Перекладі?. Берновськог.

### Вальтер Бенямін (1892-1940)

ванта, що був осердям дому і «з повною підставою нагадував храмовий вітвар», відчинялися, і можна було «явити світові скарби, наче кумирів, які чекають на поклоніння». Тоді виймався увесь «домашній запас срібла», отож виставлялося «не вдесятеро, а в двадцять і в тридцять разів більше од звичайного. І коли я дивився на всі ці нескінченні шереги кавових ложечок і підставок для ножів, ножичків для фруктів і виделочок для устриць, насолода їхнім надміром боролася в мені зі страхом, що очам очікуваних гостей усі вони видадуться на один кшталт, як наші звичайні столові ножі» («Schriften», 1,632). Навіть дитина розуміла: щось тут докорінно не так, і не просто тому, що поряд мешкали бідняки («бідняки — для забезпечених дітей мого віку вони існували тільки як жебраки. І я помітно просунувся в розумінні речей, коли бідність уперше відкрилася мені у ганебному вигляді погано оплачуваної роботи» («Schriften», I, 632)), а й тому, що «впертість» для внутрішнього використання і «самовдоволеність» для використання зовнішнього породжували атмосферу невпевненості й незручності, котра навряд чи сприяє дитячому зростанню. Це стосувалося не тільки Беняміна, берлінських західних кварталів чи Німеччини. Згадаємо, з якою пристрасстю Кафка намагався переконати сестру віддати її десятирічного сина до інтернату, аби вберегти від «того особливого розумового налаштування, котре найбільш небезпечно в багатих сім'ях пражських євреїв і котре від дитини не приховаєш... налаштування дріб'язкового, нечистого і підступного»<sup>6</sup>.

Ідеться про те, що починаючи з 1870-х — 1880-х років одержало назву «єврейського питання» і протягом цих десятиліть існувало в такому вигляді тільки у німецькомовних країнах Центральної Європи. Сьогодні, після катастрофи європейського єврейства, саме питання відпало й повністю викреслене з пам'яті, хоча вряди-годи з ним ще можна зустрітися у мовленні старшого покоління німецьких сіоністів, чії розумові звички закорінені у перших де-

сятиліттях двадцятого століття. Окрім того, це питання завжди цікавило лише єврейську інтелігенцію і нічого не означало для більшості євреїв Центральної Європи. Проте для інтелектуалів воно мало величезне значення, оскільки приналежність до єврейства, що навряд чи відігравала бодай якусь роль в їхньому розумовому побутуванні, вирішальною мірою визначала їхнє життя в суспільстві, а тому уявлялась їм першочерговою проблемою моралі. Саме у формі моралі єврейське питання визначило, послуговуючись словами Кафки, «жахливий внутрішній стан цього покоління». Навіть якщо нам сьогодні, після всього, що відбулося пізніше, названа проблема може видатися дріб'язковою, ми не можемо її тут обійти, оскільки без неї не зрозуміти ані Кафку, ані Беняміна, ані Карла Крауса. Задля простоти я сформулюю проблему так, як вона формулювалася й без кінця обговорювалася на той час — наприклад, у статті під назвою «Німецько-єврейський Парнас» («Deutsch-judischer Parnass»), що наробила багато галасу після того, як Моріц Гольдштейн у 1912-му році оприлюднив її у відомому часописі «Der Kunstwart».

За Гольдштейном, проблема у тому вигляді, як її уявляє собі єврейська інтелігенція, одним боком звернена до неєврейського оточення, а іншим — до асимільованого єврейського співтовариства і, на думку Гольдштейна, нерозв'язна. «Для неєврейського оточення ми, євреї, порядкуємо інтелектуальною власністю народу, який не визнає за нами права й здатності це робити». І далі: «Продемонструвати, що доводи наших супротивників абсурдні, і довести, що їхня ворожість ні на чому не заснована, не складе труднощів. Та до чого це призведе? їхня неприязність нездоланна. Спростуйте всі наклепницькі висловлювання, виправте всі викривлення, усуньте всю брехню про євреїв, — антипатія до них залишиться непохитною. Тому, хто цього не усвідомив, не допоможе нічого». Нездатність це зрозуміти — от що було нестерпним у єврейському співтоваристві, представники

якого, з одного боку, хотіли залишитися євреями, а з іншого — не хотіли визнати своєї приналежності до євреїв: «Ми маємо намір на повен голос обговорювати проблему, від якої вони ухиляються. Ми змусимо їх визнати свою приналежність до єврейства або прийняти хрещення». Та навіть якщо б це вдалося, якби двоєдушність згаданого середовища пощастило вивести на світло й подолати, що б це змінило? «Стрибок у сучасну єврейську словесність» для того покоління був однаково неможливим. Звідси висновок: «Нас пов'язує з Німеччиною любов без взаємності. Знайдемо ж у собі достатньо мужності, щоб вирвати її з наших сердець... Я сказав, що ми *повинні* цього захотіти, і сказав також, чому ми цього не можемо. Я вбачав свою мету в тому, щоб поставити проблему. Не моя провина в тому, що в мене немає її розв'язання». (Особисто для себе пан Гольдштейн розв'язав проблему шістьма роками потому, ставши редактором відділу культури в газеті «Vossische Zeitung». А що ще він міг зробити?)

Мабуть, можна було б не надто рахуватися з Моріцем Гольдштейном, який буцімто тільки відтворює тут те, що Беньямін з іншого приводу назвав «ядром як вульгарного антисемітизму, так і сіоністської ідеології» («Brüder», 1,15 2-153), якби ми, на багато більш серйозному рівні, не зіштовхнулися зі схожим формулюванням проблеми і таким самим визнанням її нерозв'язності у Кафки. У листі до Макса Брода про німецько-єврейських письменників Кафка висловився у тому сенсі, що єврейське питання або «відчай, породжений ним, слугував їм натхненням. Натхнення це не менш почесне, ніж будь-яке інше, та, як ближче придивитися, все-таки з якимись печальними особливостями. Спершу їхній відчай віднаходив можливість розрядки не в німецькій літературі, як може видатися на перший погляд», оскільки сама проблема не мала жодної дотичності до німців. Німецько-єврейські письменники «жили між трьома неможливістю... неможливістю не писати», адже



## Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

без цього вони не могли б дати вихід своєму натхненню; «неможливість писати німецькою» — Кафка говорив про використання ними німецької мови як про «голосне, чи мовчазне, чи навіть болуче для самого себе привласнення чужого, чого ти не одержав у спадщину, а лише ухопив (більш-менш) мимохідь і що залишається чужою власністю, навіть якщо не можна вказати на щонайменшу помилку в мові», і, нарешті, «неможливість писати інакше», оскільки іншої мови у них не було. «До цього ледь не варт додати, — підсумовував Кафка, — четверту неможливість, неможливість писати (адже відчай не був чимось, що можна заспокоїти творчістю)», — як зазвичай чинять поети, яким Богом призначено говорити про все, від чого потерпають люди. Радше, відчай «був ворогом життя і творчості, творчість тут була чимось тимчасовим, як для того, хто пише свій заповіт, перш

8

ніж повіситися» .

Простіше за все продемонструвати, що Кафка помилявся і що його власні книги, написані щонайчистішою німецькою мовою двадцятого століття, найліпшим чином заперечують його погляди. Проте така демонстрація не лише викриває поганий смак, а й лежить на поверхні. Сам Кафка знав про це краще за багатьох («Коли я, не обираючи, пишу якусь фразу, — відзначив він одного разу у щоденнику, — то вона вже довершена» ), так само, як він єдиний знав, що «маушелън» (суміш німецької з їдишем), що до неї так презирливо ставляться німецькомовні, будучи чи не будучи євреями, посідає в рамках німецької мови законне місце, являючи один із її численних діалектів. А оскільки він слушно вважав, що «в німецькій мові справді живими є лише діалекти, а, крім них, лише глибоко особиста літературна мова»\*, то, звичайно ж, перейти з маушелън чи їдишу на літературну німецьку анітрохи не менш законно, ніж із нижньонімецької говірки чи швабського діалекту. Варто прочитати нотат-

\* Переклад М. Харитонова.

ки Кафки про спектаклі єврейського театру, які зачарували його, щоб упевнитися: його приваблювали не стільки єврейські особливості, скільки жвависть мови й жести.

Правду кажучи, нам сьогодні дещо важко усвідомити ці проблеми чи сприйняти їх усерйоз. І передусім через спокусу перетрактувати й оманно розпізнати їх як усього лише реакцію євреїв на антисемітизм оточення, а звідси — як вираз ненависті до себе. Та судити так про особистості людського виміру та інтелектуальної гідності Кафки, Крауса і Беняміна було б непростимою помилкою. Настільки пронизливу критику з їхнього боку викликав зовсім не антисемітизм, а реакція на нього єврейських середніх верств, з якими, хай би як там було, ототожнювали себе інтелектуали. Так само тут не йшлося про апологетичну налаштованість офіційних представників єврейства, частіше за все негідну, проте навряд чи дотичну до інтелектуалів. Мовилося про малодушне заперечення самого факту, що антисемітизм існує і найширшим чином поширений, про прагнення сховатися від реальності, з усією хитромудрістю самоомани вибудоване єврейською буржуазією, — прагнення, за яким для Кафки, ба й не тільки для нього, приховувалося частогусто неприязне і завжди зверхнє відокремлення себе від єврейського народу, від так званих *Ostjuden* (євреїв Східної Європи), при тому, що на них, тим не менше, перекладалася провина за антисемітизм. Головною в усьому цьому була втрата реальності, підтримана й підсилена багатством цих верств. «Для бідняків, — писав Кафка, — великий світ, з його, скажімо, метушнею праці невідворотно наповнює хижки... проте йому ніколи не проникнути у застійне, отруєне повітря прекрасно вмебльованої сімейної квартири, яким дихають діти» . Люди, яких я назвала, боролися проти єврейської спільноти, оскільки вона не давала їм жити у великому світі на свій страх і ризик, без жодних ілюзій — наприклад, бути готовими до вбивства Вальтера Ратенау (у 1922-му році): Кафці було «дивно, як довго ще йому дали жити» .

У кінцевому рахунку, гостроту проблеми визначало те, що вона виявлялася не просто — або не першочергово — у вигляді розриву між поколіннями, від якого можна було би відсторонитися, покинувши дім і сім'ю. Лише перед ліченими німецько-єврейськими письменниками ця проблема поставала саме так, і цих обраних оточувала безліч інших, тепер забутих, проте на тлі котрих перші виділяються тільки зараз, коли нащадки перейнялися питанням, хто є хто. («їхня політична функція, — писав Бен'ямін, — полягала в тому, щоб скласти не партії, а літературні кліки, літературна функція — створювати не школи, а моди, а економічна функція — породжувати не виробників, а посередників. Посередників або жевжиків, які вміли порядкувати своєю бідністю, ніби були багатіями, і переробляли свою нудьгуючу порожнечу у вигуки зачудування. Неможливо було зручніше влаштуватись у тодішній незручній ситуації»). Кафка, котрий у вже цитованому листі звів цю ситуацію до «мовних неможливостей», обмовившись, що «можна назвати їх і зовсім інакше», побачив у ній «мовну середину» між, так би мовити, діалектом пролетарів і літературною позою вищих сфер, «не що інше, як прах, якому надається видимість життя, лише коли живі єврейські руки порпаються в ньому»\*. Навряд чи варто додавати, що переважна більшість єврейських інтелектуалів належала якраз до цієї «середини». За Кафкою, вони являли «пекельну прірву німецько-єврейської словесності», в якій Карл Краус порядкував на правах наглядача, що не помічав, до якої міри «він сам належить цю-із „ . . . . .» . . . . . му пеклу разом із караними». Про те, що з іншої, неєврейської перспективи ці речі могли виглядати зовсім інакше, варто лише в одному з бен'ямінівських есеїв прочитати слова Брехта про Карла Крауса: «Якщо доба наклала на себе руки, то ось вони, ці руки» («Schriften», II, 174)\*\*.

\* Переклад М. Харитонова.

\*\* Переклад Н. Берновськог.

Приступні форми бунту для євреїв цього покоління (Кафка і Моріц Гольдштейн були на десять років старшими за Беньяміна) пропонували сіонізм і комунізм, і варто зазначити, що найчастіше їхні батьки засуджували сіоністський різновид заколоту набагато жорсткіше, ніж комуністичний. Обидва шляхи вели з царства ілюзій у світ реальності, від двоєдушності й самоомани — до чесного життя. Але такими вони бачаться лише на відстані. За часів, коли Беньямін спочатку випробовував на собі половинчастий сіонізм, а потім, достеменно, настільки ж половинчастий комунізм, прихильники обох ідеологій дивились один на одного з граничною ворожістю: комуністи паплюжили сіоністів як єврейських фашистів, а сіоністи називали єврейську комуністичну молодь «червоними прихильниками асиміляції». Дивовижним та, ймовірно, єдиним у своєму роді чином Беньямін примудрявся довгі роки залишати перед собою відкритими обидва шляхи; давно будши марксистом, він, як і колись, думав про переїзд до Палестини і не дозволив навіть на волосинку переважити думці своїх помарксистськи орієнтованих друзів, особливо — євреїв. Це ясно показує, що «позитивний» бік тієї й іншої ідеології цікавив його найменшою мірою і що в обох для нього був важливим «негативний» заряд критики всього існуючого, звільнення від буржуазних ілюзій і фальші, позиція поза літературним та академічним істеблішментом. Беньямін сприйняв цю радикально критичну налаштованість іще в юності, вочевидь, і гадки не маючи, до якої ізоляції та самотності вона врешті-решт призведе. Так, наприклад, у листі 1918-го року він пише, що спільна риса Вальтера Ратенау з його претензією представляти Німеччину у зовнішніх зносинах, і Рудольфа Борхардта, що виражав ту саму претензію у справах духовних, — їхня «воля цю облуди», «об'єктивна двоєдушність» («Вгіеіе», I, 189 і далі). Ані той, ані інший не хочуть «прислужитися» своїми творами справі (Борхардт — «духовним і мовним багатствам народу», Ра-

тенау — нації), а використовують свою працю і талант як «особливі засоби, підпорядковані абсолютній волі до влади». Точнісінько так само літератори ставлять свій дар на службу кар'єрі чи соціальному статусу: «Бути літератором означає жити під знаком самого лиш інтелекту, як займатися проституцією означає жити під знаком самого лише сексу» («Schriften», II, 179). Як повія передає чуттєву любов, так літератор передає дух, і саме це духовне відступництво найкращі з євреїв не могли вибачити колегам по літературному життю. У тому ж дусі Бен'ямін писав п'ятьма роками пізніше — через рік після вбивства Ратенау — близькому німецькому другові: «Євреї сьогодні гублять навіть найкращу німецьку справу, котру беруться публічно захищати, оскільки будь-яка їхня публічна заява продажна (у найглибшому сенсі слова) і жодних доказів її справжності представлено бути не може» («Вгієіе», 1,310). Дійшло до того, що він вважав законними тільки приватні, майже «потемні відносини поміж німцями та євреями», оскільки «будь-які німецько-єврейські відносини на публіці завдають тільки шкоди». У цих словах чимало правди. Написані з точки зору єврейського питання, як воно поставало за тих часів, вони зайвий раз доводять, наскільки темним був час, про який можна справедливо зазначити: «Світло публічності занурює у мрок геть усе» (Гайдеггер).

Ще у 1913-му році Бен'ямін побачив для себе в позиції сіоністів «можливість, а тому, мабуть, і необхідність» («Вгієіе», I, 44), оцінивши її як подвійний бунт проти батьківського дому й німецько-єврейського літературного життя. Двома роками пізніше він познайомився з Герхардом Шолемом, у якому вперше і єдиний раз натрапив на «юдаїзм живцем»; незабаром розпочалося курйозне, безкінечне примірювання до переїзду у Палестину, що розтяглося майже на двадцять років. «За певних умов, у яких немає нічого неможливого, я готовий, ба навіть ледь не наважився [перехити до Палестини]. Євреї тут, в Австрії, - маю на увазі

хороших людей, не захоплених виробництвом грошей, — тільки про це й говорять» («Вгіеіе», I, 222). Разом із тим, йому вбачалося в цьому плані «дещо насильницьке» (там само, 208), нездійсненне, поки воно не стало неминучим. Коли ж фінансова й політична неминучість підступила впри- тул, він знову повернувся до проекту — і не поїхав. Важко сказати, наскільки серйозно він продовжував ставитися до питання після розриву з дружиною, що походила із середо- вища сіоністів. Проте відомо, що навіть у паризькому ви- гнанні він заявляв, що може «відправитися» в Єрусалим не раніше жовтня-листопада, коли в роботі буде поставлено більш-менш кінцеву крапку («Вгіеіе», II, 655). Те, що в лис- тах може видатися нерішучістю, ніби він коливався між сіо- нізмом і марксизмом, насправді, не виключаю, пов'язане з гіркою думкою, що обидва розв'язання не лише об'єктивно омани і не відповідають реальним обставинам, а й привели б його особисто до псевдопорятунку, хоч як цей порятунок називай — Москвою чи Єрусалимом. Він відчував, що по- збавив би себе позитивних пізнавальних переваг власної по- зиції — «прив'язаного до щогли, яка от-от може рухнути» і «мертвого за життя і все-таки живого» серед руїн. Він при- звичаївся до безнадійної долі, що відповідала реальності, і хотів лишитися тут, аби «денатурувати» те, що виходить з-під пера, «як метиловий спирт... навіть ризикуючи зроби- ти його непридатним для використання» тими, хто живе нині, проте з розрахунком щонайнадійніше зберегти для не- відомого майбутнього.

Нерозв'язність єврейського питання для цього поколін- ня не зводилася до необхідності говорити й писати німець- кою чи до факту, що їхні «виробничі потужності» розташо- вувалися на теренах Європи, а в бенямінівському разі — у західних кварталах Берліна або в Парижі, — з цього приво- ду у нього «не було щонайменших ілюзій» («Вгіеіе», II, 531). Головне полягало в іншому. Вирішальним було те, що ці люди не збиралися «повертатись» ані в лоно єврейського

народу, ані до юдаїзму. Вони й хотіти такого не могли — і не тому, щоб вірили в якийсь «прогрес» і автоматичне скасування антисемітизму, як і не тому, що були надто «асимільованими» і відірваними від свого єврейського спадку\* а тому, що будь-яка традиція і культура, так само, як і будь-яка «приналежність до», вже була для них рівною мірою під питанням. Ось чому пропоноване сіоністами повернення в лоно єврейства відгонило для них фальшем; кожен із них міг би сказати те, що одного разу сказав про себе як про складову єврейського народу Кафка: «...Мій народ, якщо я взагалі належу до якогось народу» .

Ніхто не сперечається, єврейське питання було вкрай важливим для цього покоління єврейських письменників і багато що пояснює в особистому відчаї кожного з них, настільки відчутному ледь не в усьому, що вийшло з-під їхнього пера. І все ж найбільш далекоглядні з них проходили крізь свої особисті конфлікти до куди більш узагальненої та кардинальної проблеми — до питання про значущість західної традиції як цілого. Ось чому не вчення марксизму, а революційний рух до комунізму був для них найбільш привабливим: він виводив за рамки всього лише критики існуючого соціально-політичного ладу і брав до уваги цілісність політичних і духовних традицій. Хоч би як там було, для Беняміна це питання про минуле і про традиції як таке було ключовим, і саме в тому сенсі, в якому Шолем, застерігаючи друга від небезпеки для його думки з боку марксизму і, можливо, навіть не усвідомлюючи всієї важливості проблеми, це питання сформулював. Бенямін, писав він, уникнув небезпеки пожертвувати своїм призначенням — зробитися «законним продовжувачем найплідніших і найсправжніших традицій Гаманна і Гумбольдта» («Brüder», II, 526). Шолем тільки не зрозумів, що таке повернення до минулого і його продовження якраз і були тим пунктом, від якого «моральність інтуїтивної думки», що до неї закликав Шолем, утримувала Беняміна .

Декому хочеться думати, наче ті кілька, хто не шукав укриття від гроз доби і сплатив за свою самотність повною мірою, принаймні могли вбачати в собі провісників нової ери. Думка втішна, проте хибна. В есеї про Карла Крауса Беньямін питає себе, чи не стоїть Краус «на порозі нового часу»? І відповідає: «Та жодним чином! Тому що він стоїть на порозі світової історії». Біля цього порогу справді перебували ті, хто став потім першовідкривачем «нового часу». Насправді, його світанок видавався їм занепадом, а історія разом із традиціями, що призвели до цього занепаду, уявлялася простором руш .

Ніхто не висловив цього ясніше, ніж Беньямін у тезах «Про розуміння історії», і ніде він не говорив про це з такою недвозначністю, як у листі з Парижа, датованому 1935-м роком: «Сьогодні я майже не відчуваю зовнішнього примусу, щоб намагатися приробляти до нашого світу в його нинішньому вигляді голову або хвіст. Багато з цивілізацій на цій планеті загинули у крові й жахитті. Природно, кожен зичив би цій планеті дожити до цивілізації, що забула би про кров і жах; я навіть... ладен припустити, що нашу планету це саме й очікує. Однак надзвичайно сумнівно, що саме ми здатні принести такий подарунок на вечірку з нагоди сто- або чотиристамільйонного з її новонароджених. А якщо так, то планета, врешті-решт, покарає нас, своїх безголових добродичів, сервірувавши нам на солодке Страшний Суд» («Вгієіє», II, 698).

Що ж, за ті тридцять років, які проминули звідтоді, на правду, мало що змінилося.



### III. Ловець перлів

*Full fathom five thy father lies,  
Of his bones are coral made,  
Those are pearls that were his eyes.  
Nothing of him that doth fade  
But does suffer a sea-change  
Fnto something rich and strange.*

The Tempest, I, 2\*

Передаючись як традиція, минуле набуває авторитету; пред'являючи себе у вигляді історії, авторитет стає традицією. Вальтер Беньямін знав: розрив традицій і втрата авторитетів, що прийшлися на його час, непоправні. Тому, вважає він, треба віднайти нові способи ставлення до минулого. І став першовідкривачем цих шляхів, віднайшовши, що передачу минулого замінило цитування, а на місці авторитетності постала дивна здатність минулого частково бути присутнім у теперішньому, позбавляючи його «душевного спокою», бездушного спокою самовдоволених. «Мої цитати — на взірєць грабіжників із великої дороги: чинять збройні напади і звільняють нероб від звичної впевненості» («Schriften», 1,571). За Беньяміном, який покладався тут на приклад Крауса, ця нова роль цитат породжена щонайглибшим розчаруванням — однак розчаруванням не в минулому, яке нібито «не проливає більше світла на майбутнє» і прирікає людський розум на «блукання у п'єтмі», як у Ток-

\* Не тут шукав би батька — десь,  
П'ять сажнів моря понад ним,  
В коштовному камінні весь,  
Він дивоцвітом став морським.  
Кістки коралами ряхтять,  
В зіницях перли мерехтять.  
«Буря», 1, 2 (пер. О. Сороки).

БІЛЯ, а розчаруванням у сучасному — і потягом до його руйнування. Тому сила цитат для Беньяміна — «в їхній здатності не зберігати, а, навпаки, струсити порох, вирвати з контексту, зруйнувати» («Schriften», II, 192). Насправді, першовідкривачі й прихильники цієї руйнівної сили надихалися спершу зовсім іншим завданням — завданням збереження. І тільки потім, не бажаючи, щоб їх і далі одурювали професійні «зберігачі», що опосіли звідусюди, вони, врешті-решт, прийшли до відкриття, що руйнівна могутність цитати — «остання надія зберегти від цього часу хоча б щось, зберегти єдиним способом: вирвавши силоміць». У формі «фрагментів думки» цитати несуть подвійну функцію: переривають потік викладу втручанням «поза межної сили» («Schriften», I, 142-143) і, разом з тим, гранично концентрують у собі те, що викладається. Цитати у Беньяміна — за всієї велетенської різниці — зіставні за навантаженням хіба що з біблійними цитатами у середньовічних текстах, де вони всуціль замінюють внутрішню послідовність аргументації.

Я вже згадувала, що головною пристрастю Беньяміна було збирання. Почалося все, і дуже рано, з того, що він сам охрестив «бібліоманією», та незабаром розрослося до явища багато більш характерного, проте вже не стільки для людини, скільки для її трудів: до колекціонування виписок. (Однак і книги він не припиняв збирати ніколи. Перед самісіньким падінням Франції він усерйоз задумав обміняти придбане ним нещодавно зібрання творів Кафки у п'яти томах на кілька перших видань його ранніх речей, — захід, абсолютно незабгненний для будь-кого, крім бібліоманів). «Внутрішня потреба мати бібліотеку» («Bricie», 1,193) була усвідомлена ним приблизно у 1916-му році, коли Беньямін у своїх дослідженнях звернувся до романтизму, «останньої школи, яка вкотре врятувала традицію» («Bricie», I, 138). Про те, що і в цій, настільки характерній для спадкоємців і послідовників пристрасті до минулого приховувалася певна руйнівна сила, Беньямін здогадався багато пізніше, загу-

бивши віру і в традицію, і в непорушність світу. (Про це він замислиться пізніше). А в ті дні, підбадьорений Шолемом, він ще вірив, що відчуженням від традиції зобов'язаний, імовірно, своєму єврейству і що шлях назад для нього не закритий, як не закритий він і для його друга, котрий якраз готувався тієї пори переїхати до Єрусалима. (У двадцятих, коли його ще не діймали всерйоз фінансові негаразди, Бен'ямін збирався вивчити іврит). Він ніколи не заходив на цьому шляху так далеко, як Кафка, який після всіх зусиль прямо проголосив, що не виносить нічого єврейського, крім хасидських переказів, пристосованих Бубером для сучасного вжитку, — «в усьому іншому я пливу за течією, і кожний новий вітер знову зносить мене вбік» . Так чи повинен він, усупереч сумнівам, повернутися до минулого Німеччини або Європи й віднайти опертя в літературній традиції?

Можливо, на початку двадцятих років, до звернення до марксизму, проблема формулювалася для нього саме так. Якраз тоді Бен'ямін обрав темою своєї дисертації добу бароко в Німеччині — вибір, найвищою мірою характерний для всього багатозначного і поки що не розплутаного жмуту проблем, що постали перед ним. Річ у тім, що для німецької літературної й поетичної традиції бароко, за винятком великих церковних хоралів, ніколи по-справжньому не існувало. І Гете мав рацію, говорячи, що в його вісімнадцять років німецькій літературі було точнісінько стільки ж. Точну пару Бен'ямінівському, подвійно барочному, вибору складало дивовижне рішення Шолема прийти до юдаїзму через кабалу — тобто таку частину єврейської словесності, котра не передавалась і котру принципово неможливо передати в рамках усталеної єврейської традиції, оскільки завжди мала для неї явний присмак незаконного. Цілком зрозуміло — принаймні, так воно уявляється сьогодні - що вибір таких предметів дослідження зовсім не був «поверненням» до традиції, хоч би якою вона була - німецькою, єврейською чи юдаїстською. За ним стояло мовчазне припущення, що на-

справді минуле говорить тільки за посередництва того, що не передається від покоління до покоління і чия удавана близькість до сучасності пов'язана саме з його екзотичністю. Будь-які відсилання до обов'язкових авторитетів тут виключені. Місце неперебутніх істин посідають предмети, у тому чи іншому аспекті значущі або цікаві, а це означає — і ніхто не відчував цього гостріше, ніж Беньямін, — що «вагомість істини... втрачена» («Вгіеіе», II, 763). Найвидатнішу з особливостей, які утворювали цю «вагомість істини», складало (принаймні для Беньяміна, чия юнацька цікавість до філософії надихалася теологією) те, що істина була пов'язана з таїною, а одкровення цієї таїни володіло авторитетністю. Істина, говорив Беньямін незадовго до того, як цілковито впевнився в неможливості позбавитися розриву традиції і втрати авторитетів, — це не «викриття, що знищує таїну, а одкровення, яке її засвідчує» («Schriften», I, 146). Звідтоді, як істина зійшла до людей у певний момент історії, — чи у вигляді грецької алетей, що вочевидь проглядається духовним зором і охоплюється нами як «неприхованість» («Unverborgenheit», за Гайдеггером), чи через сприйняте на слух слово Боже, як це відомо з європейських релігій одкровення, — саме «вагомість» робить її достеменно відчутною, так що її можна передавати за традицією від роду до роду. Традиція перетворює істину на мудрість, і мудрість — це вагомість традиції, котра передається. Інакше кажучи, хоч би навіть істина зійшла у наш сьгоднішній світ, вона би не призвела до мудрості, оскільки не володіє тими якостями, які набуваються тільки через загальне визнання її цінності. Беньямін обговорює ці питання у зв'язку із Кафкою і пише, що Кафка, зрозуміло, «далеко не першим зіткнувся з такою ситуацією. Багато хто намагався до неї пристосуватися, притримуючись істини або того, що вважали істиною на той момент, і згнітивши серце, відмовлялися від її здатності бути переданою. Справжній геній Кафки полягав у тому, що він випробував цілковито новий підхід: пожертвував істиною,

зберігши вірність її здатності передаватися» («Вгієте», II, 763). Він зробив це, радикально перетворивши традиційні притчі або вигадавши нові у традиційному стилі ; хоч би як там було, вони «не сумирно спочивають біля ніг учення», як агадичні сказання в Талмуді, а «раптово піднімають могутню десницю» супроти нього. Ба навіть Кафка, пірнувши на самісіньке дно минулого, не зміг позбавитися характерної двоїстості: волі до збереження разом із волею до нищення. Він прагнув зберегти минуле, навіть якщо воно не містило істини, хоча б заради «нової краси того, що йде» (дивись беньямінівський есей про Лескова); з іншого боку, він знав, що найпряміший спосіб струсити з себе чари традиції — це відірвати шекспірівські «rich and strange» («розкішне й дивовижне»), корали й перли, від того, що передавалося з роду в рід єдиним неподільним цілим.

Беньямін дає взірць такої двоїстості щодо минулого, досліджуючи пристрасть збирача, що поглинала його самого. Мотиви колекціонерства багатоманітні і не завжди легко збагненні. Як зауважив Беньямін (імовірно, першим), збирання — пристрасть дітлахів, для яких речі — ще не товар і оцінюються незалежно від корисності, а разом із тим — улюблена розвага багатих, які мають цілком досить, щоб не потребувати нічого корисного, а тому можуть дозволити собі розкіш — зробити «перетворення речей» («Schriften», 1,416) заняттям у житті. Для цього вони неодмінно мусять бачити прекрасне в усьому, що потребує «незацікавленого споглядання» (за Кантом). Хоч би як там було, колекційна річ має цінність лише для любителя, проте не має споживацької вартості. (Беньямін іще не підозрював, що колекціонування може стати найвищою мірою надійною і часто-густо надзвичайно вигідною формою вкладання капіталу). А оскільки колекціонування може поширитися на будь-яку категорію предметів (не обмежуючись витворами мистецтва, котрі в будь-якому разі відокремлені від повсякденного світу предметів споживання, позаяк нічому не «служують») і тим са-

ним виправдовує предмет, що не підпорядкований тепер жодній меті, проте має внутрішню цінність, Беньямін міг би констатувати, що пристрасть колекціонера споріднена з пристрастю революціонера. Як і революціонер, колекціонер «уявляє себе не просто творцем далекого чи проминулого світу, а, разом із тим, світу кращого, де люди, звичайно ж, не тільки будуть забезпечені всім необхідним краще, ніж у повсякденному житті, а й звільнять речі від ярма корисності» («Schriften», I, 416). Отже, колекціонування — це виправдання речей і, відповідно, спокутування людей. Навіть у читанні книг для справжнього бібліофіла є щось підозріле. «І ви все це читали?» — передає Анатоль Франс питання гостя, враженого його бібліотекою. «І десятої частки не прочитав. Та, гадаю, ви теж не щоденно користуєтеся своєю севрською порцеляною?..» (з есею Беньяміна «Розпаковуючи бібліотеку»). (У Беньямінівській бібліотеці зберігалися колекції рідкісної дитячої книги і книг психічно хворих; оскільки він не цікавивсь ані дитячою психологією, ні психіатрією, ці книги, як і багато іншого поміж його скарбів, були буквально ні для чого не придатні, не слугуючи ні розвазі, ні навчанню). Звідси й фетишистський характер, якого Беньямін явно надає речам, котрі збирає. Для колекціонера, як і для працюючого на нього ринку, вирішальною стає цінність справжності, яка заміщає «культ цінності», виступаючи його секуляризованою формою.

У цих, як і в багатьох інших заувагах Беньяміна, є нелюбовий блиск, не характерний для тих занурень у глибини, де він, як правило, міцно тримає себе за руку. Насправді, тут перед нами вражаючі приклади *фланування* його думки, роботи його розуму, коли мислячий, на взірць міського *фланера*, просто довіряється собі, відпускаючи інтелект на ознайомлювальну прогулянку. І як блукання серед скарбів минулого складають розкішний привілей того, хто одержав спадщину, так і «колективний погляд на світ — це, у найвищому сенсі слова, погляд спадкоємця» («Розпаковуючи

бібліотеку): володіючи речами, а «володіння є найглибшим зв'язком з речами з усіх можливих», — він переноситься у минуле, щоб, не відволікаючись на сьогочасне, досягти «відродження колишнього». Оскільки ж цей «найглибший потяг» збирача не має жодного суспільного сенсу, а виражається лише у суто приватних любительських утіхах, то й «усе сказане з точки зору справжнього колекціонера» приречене виглядати «дивацтвом» на взірець достеменно жан-полівського портрету письменника з тих, «що пишуть книги не тому, що вони бідні, а тому, що не задоволені книгами, які їм цілковито по кишені, проте абсолютно не до вподо-би». Втім, за ближчого розгляду, у цьому дивацтві проглядаються прикметні і далеко не безневинні властивості. Назву одну: самий цей — характерний для епох суспільного затьмарення — крок, коли збирач не просто ховається від публічності у приватність чотирьох домашніх стін, а й забирає з собою заради їхнього прикрашення численні скарби, що були спершу надбанням суспільства. (Йдеться, зрозуміло, не про сьогоднішнього колекціонера, котрий збирає все, що має або, за його оцінкою, могло би мати ринкову вартість, ба навіть здатне підвищити його соціальний статус, а про колекціонера, який, подібно до Бен'яміна, шукає дивні предмети, на гадку інших, не варті анічогісінько). Тим самим, у його пристрасті до минулого як такого, породженій презирством до всіякого сьогодення, і тому, радше за все, байдужій до будь-яких об'єктивних характеристик, виявляються риси, через які ми навряд чи зможемо бути так само впевнені, що традиція — його єдина провідна нитка і що традиційні цінності за будь-яких обставин будуть у його руках у повній безпеці.

Традиція упорядковує минуле, проте не суто хронологічно, а в першу чергу систематично: вона відділяє позитивне від негативного, правдиве від еретичного, виокремлює неодмінне і значуще з маси незначних або всього лише цікавих думок і фактів. Натомість пристрасть колекціонера не

тільки не систематична, вона межує з хаосом, і не тому, що вона — пристрасть, а тому, що не керується якостями предмета (тим, що надається класифікації), однак запалюється його «справжністю», яка уникає будь-якої систематичної класифікації. Справа традиції — розрізнити, справа колекціонера — урівнювати відмінності, і таке вирівнювання — коли «позитивне й негативне... переваги й відторгнення нерозривні» («Schriften», II, 313), — виявляється, якщо навіть колекціонер спеціально зосереджується на традиції і турботливо відсторонює все, нею не затвержене. Колекціонер виводить проти традиції критерій справжності; авторитетному він протиставляє знак первісного. Визначимо цей спосіб думання в теоретичних поняттях: колекціонер заміщує зміст достеменною оригінальністю або достовірністю, тим, чому лише французький екзистенціалізм надав якості *per se*, відокремивши його від будь-яких інших, хоч би скільки конкретних характеристик. Якщо довести цей спосіб думання до логічного завершення, ми одержимо дивним чином перевернутий первинний імпульс колекціонера: «Справжня картина може бути стародавньою, проте справжня думка — тільки новою. Вона належить сьогodenню. Саме це сьогodenня може бути вбогим, банальним. Та хоч би яким воно було, його треба твердо взяти за роги, аби домогтися за його допомогою відповіді від минулого. Це бик, чия кров'ю слід наповнити посудину, щоб над її вінцями з'явилися тіні померлих» («Schriften», II, 314). Тоді з цього сьогodenня, принесеного в жертву, аби викликати минуле, народиться «смертоносний поштовх думки», зверненої проти традицій та авторитетів минулого.

Спадкоємець і зберігач несподівано перетворюється на руйнівника. «Справжня й найглибшою мірою незрозуміла пристрасть колекціонера завжди архаїчна й руйнівна. Поєднувати з прихильністю до речей, індивідуальних зразків, турботливо вишикуваних на полицях предметів упертий і нищівний протест проти всього типового, всього впорядко-



ваного - ось його діалектика» . Збирач руйнує контекст, у якому його зразок складав лише частку набагато більшого й живого цілого, а оскільки він цінує тільки справжнє, то неодмінно стирає з обраної речі будь-які ознаки типового. Постать колекціонера, настільки ж старомодна, як і постать фланера, може набути у Беньяміна таких сучасних рис лише тому, що сама історія — той розрив традиції, який прийшовся на початок нашого століття, — вже звільнила його від завдання руйнувати, і йому тепер треба лише нахилитися і по-визбирати коштовні рештки з купи уламків. Скажу інакше: речі сьогодні самі повертаються — особливо для людини, котра мужньо не заплющує очей на довкілля, — тими гранями, які спершу відкривалися тільки дивакуватому поглядові колекціонера.

Я не знаю достеменно, коли Беньямінові відкрився різочий збіг його старомодних пристрастей з реаліями доби, — вірогідно, у середині двадцятих, коли він почав всерйоз працювати над Кафкою, якраз перед цим відкривши у Брехтові поета, який вперше почувався у двадцятому столітті, як у себе вдома. Я не хочу сказати, нібито від колекціонування книг до (цілковито виняткового у нього) колекціонування цитат Беньямін перейшов за одну ніч, ба навіть за один рік, хоча в листах є певні свідчення цілком свідомого переходу. Хоч би як там було, неможливо уявити Беньяміна тридцятих років без маленьких записників у чорних обкладинках, які він усюди тягав за собою і невтомно помережував цитатами з того, що життя й читання приносили йому як щоденний улов «перлів» і «коралів». Час від часу він читав витримки з них уголос, демонструючи оточуючим як окремі зразки з ретельно дібраної і коштовної колекції. І в цій колекції, що жодним чином не зводилася до дивацтва, можна було слідом за темними любовними віршами вісімнадцятого століття надибати на допис із останньої газети, а слідом за «Der erste Schnee» Гьокінга - датоване літом 1939-го року віденське оголошення, котре повідомляло, що місцева газо-

ва компанія «припинила подавати газ у квартири євреїв. Споживання газу єврейським населенням завдає газовій компанії непоправних збитків, оскільки найбільш активно газ споживають ті, хто вже не сплачує по рахунках. Євреї використовують його спеціально для самогубства» («Вгієіе», II, 820). Тіні померлих насправду виникають тут тільки з жертвовної чаші, сповненої крові сьогодення.

Можливо, тісна спорідненість між розривом традиції і дивакуватою на вигляд поштаттю колекціонера, що видобуває свої шматки та уривки з-під уламків минулого, найкраще ілюструється тим приголомшливим, однак, лише на перший погляд, фактом, що, здається, ажно нашого часу не було іншої доби, яка зробила б із зужитих і старовинних речей, здебільшого забутих традицією при дорозі, набір наочних приладь для загальної освіти, розповсюджуваних у сотнях тисяч копій серед школярів усього світу. Це вражаюче відродження, і передусім — класичної культури, з сорокових років особливо помітне в Америці, котра, здавалось би, обходилася без традицій, для Європи почалося ще у двадцяті. Початок йому поклали ті, хто гостріше за інших усвідомив непоправність цього розриву традицій, — у Німеччині, і не тільки в ній, першим і найбільшим із них став Мартін Гайдеггер, своїм надзвичайним і надзвичайно швидким успіхом у двадцяті роки зобов'язаний «дослуховуванню до традиції, котра не залишена в минулому, а стурбована сього-

4

денням» . У Беняміна, який про це не підозрював, набагато більше спільного з чудовим гайдеггерівським відчуттям живих очей і живих кісток, перетворених морем на перли й корали, що саме тому можуть бути врятовані й повернені сьогоденню тільки насильницьким відривом від контексту і витлумаченням за допомогою «смертоносного удару» нової думки, а не діалектичними мудруваннями його друзів-марксистів. І якщо цитований вище пасаж із есею про Гете звучить так, ніби його написав Кафка, то ось ці слова Бенямінівського листа 1924 року до Гофманстала здаються витягом

з якогось гайдеггерівського есею сорокових-п'ятдесятих років: «У літературних спробах мене веде переконаність у тому... що кожна істина мешкає в рідному домі, родовому палаці мови, що цей палац побудований із найстародавніших *logoi* і що для істини, котра в ньому мешкає, ті чи інші науки, за всіх їхніх знахідок, залишаються чимось нижчим, оскільки поводяться на мовних просторах подібно до кочівників і впевнені у знаковому характері мови, а ця впевненість породжує безвідповідальну довільність термінології кожної з них» («Вгієте», I, 329). У ранній роботі Беньяміна з філософії мови слова «протистоять будь-якій комунікації, спрямованій назовні», так само як істина являє собою «смерть бажання». Той, хто прагне до істини, поводиться, як герой притчі про саїське зображення під покривалом, «і не через таємничу страхітливність того, що мало би бути оголеним, а за самою природою істини, перед якою навіть найчистіший вогонь пошуку згасає, наче у воді» («Schriften», 1,131,152).

Починаючи з есею про Гете цитати складають осердя кожного Беньямінівського тексту. Самий цей факт відокремлює написане ним від наукових текстів будь-якого роду, де функція цитати — підтверджувати й документувати висловлену точку зору, через що вона спокійнісінько може бути перенесена у примітки. У Беньяміна — зовсім інакше. Працюючи над дослідженням німецької трагедії, він хвалився своєю колекцією з «більш як шестисот цілковито систематично і ясно вишикуваних цитат» («Вгієте», I, 339). Як і більш пізні записники, ця колекція була не збіркою виписок, чия мета — полегшити підготовку роботи, а складала саму роботу, написання тексту якої було вже справою вторинною. Робота полягала для нього у видобуванні фрагментів з первісного контексту і вибудовуванні наново таким чином, щоб вони ілюстрували один одний і були здатні довести своє право на існування саме в такому вигляді, у вільному плаванні. Врешті-решт це було щось на взірєць сюрреалістичного монтажу. Беньямінівський ідеал твору,

складеного із самих цитат, вибудованого настільки майстерно, що набуває здатності обходитися без будь-якого супроводжувального тексту, може когось вразити, до того він дивакуватий у своїх крайнощах, до того ж, саморуйнівних. Ба й того, й іншого у ньому не більше, ніж у сучасних йому сюрреалістичних експериментах, які живилися з того самого джерела. Тією мірою, якою супроводжувальний текст автора виявляється все ж таки необхідним, важливо зробити його таким, щоб зберегти вірність вихідній «меті подібних досліджень»: «проникати в глибини мови й думки... бурінням, а не риттям» («Вгіеіе», 1,329), тобто не руйнуючи всього досліджуваного поясненнями, котрі мали б забезпечити причинний чи системний зв'язок. При цьому Бенямін цілковито усвідомлював, що його новий метод «буріння» веде до певної «примусовості розуміння... чий не надто витончений педантизм прийнятніший, однак, за нинішню практично загальну звичку це розуміння підробляти». Так само він здавав собі справу в тому, що його метод може стати «причиною деяких неясностей» («Вгіеіе», I, 330). Найважливішим для Беняміна було відійти від усього, що хоч якось нагадувало співчуття, для котрого предмет дослідження вже несе певний готовий зміст, що сам по собі передається або може бути переданий читачеві чи глядачеві: *«Жоден вірш не призначений читачеві, жодна картина — глядачеві, жодна симфонія — слухачеві»\** («Завдання перекладача» [курсив мій]).

Ця доволі рано сформульована думка може бути епіграфом до всіх літературно-критичних праць Беняміна. Помиляється той, хто побачить у ній ще одного дадаїстського ляпаса публіці, яка, втім, уже в ті роки притерпілася до будь-яких різновидів найбільш чудернацьких шоківих ефектів і всілякого «акторства». Бенямін має тут на увазі мисленнєві речі (передусім — мовної природи), які, говорячи його сло-

\* Тут і далі у цій статті переклад С. Павлова.

вами, «зберігають своє основне і, мабуть, найважливіше значення, якщо прикладаються не тільки до людини. Для прикладу, можна говорити про незабутнє життя чи незабутній момент навіть тоді, коли про них усі забули. А саме, якби сутність життя чи моменту не припускала забуття, цей предикат зовсім не був би помилковим: він усього лише містив би у собі вимогу, котру людина не здатна виконати, і був би тим самим посиланням на сферу, де вона може бути виконана, — пам'ять Бога» («Завдання перекладача»). Пізніше Бен'ямін відмовився від цих теологічних рамок. Та не від самої теорії і не від свого методу — бурити, аби дістатися суті у вигляді цитат, як добувають бурінням воду, досягаючи джерела, схованого у земних глибинах.

Бен'ямінівський метод — щось на кшталт сучасного варіанту ритуальних заклинань. Дух, що викликається ним сьогодні, — це духовна сутність минулого, котра зазнала, як у Шекспіра, «морського перетворення», таким чином, що живі очі батька перевтілилися у перлини, а його живі кістки — у корали. Цитувати для Бен'яміна означає іменувати, і для нього істину на денне світло виводить радше ім'я, ніж мова, радше мовлення, ніж слово, ніж речення. Судячи з передмови до «Походження німецької барочної драми», Бен'ямін розглядав істину як слуховий феномен: батьком філософії був для нього дарувальник імен «Адам, а не Платон». А тому й традиція була формою, в якій це «іменослів'я» передавалося, тобто знов-таки феноменом, за своєю суттю слуховим. Він тому й відчував таку спорідненість із Кафкою, що Кафка, всупереч поширеним інтерпретаціям, не мав «далекоглядного чи пророчого бачення», а прислуховувався до традиції, той же, «хто дослуховується, не бачить» (*Макс Брод*. «Франц Кафка. Біографія»).

Зрозуміло, чому філософські зацікавлення Бен'яміна із самого початку зосередилися на філософії мови і чому найменування за посередництва цитування стало для нього зрештою єдино можливим і прийнятним способом ставити-

ся до минулого без опертя на традицію. Будь-який період власного минулого, неясний для нього, як неясний він сьогодні для нас, мав пройти, за Беньяміном, остаточну перевірку мовою, тому що лише у мові минуле присутнє невикорінно, відкидаючи всілякі спроби відкараскатися від нього раз і назавжди. Грецький/го/й лежатиме в основі нашого політичного існування — слугуючи для нього рівнем моря — доти, доки ми користуємося словом «політика». Саме цього не можуть зрозуміти дослідники семантики, з цілковитою підставою повстаючи проти мови як бастиону, за котрим переховується минуле — його, як вони висловлюються, безлад. Вони цілком слушно говорять, що, в кінцевому рахунку, будь-яка проблема зводиться до проблеми мови, — вони тільки не уявляють собі всіх наслідків того, що сказали.

Беньямін іще не міг читати Вітгенштейна, не говорячи вже про його послідовників, та знав про це набагато більше за інших, оскільки проблема істини із самого початку уявлялася йому «одкровенням... яке має бути почутим, іншими словами, належить до царини метафізичного слуху». Тому мова була для нього, в першу чергу, не даром мовлення, що відрізняє людину від інших живих істот, а, навпаки, «сутністю світу... з якого виникає сама мова» («Вгіеіе», 1,197), — позиція, несподівано близька до думки Гайдеггера, що «людина може спілкуватися лише тією мірою, якою говорить уголос». Це «мова істини, яка у тиші і спокої зберігає всі найвищі таїни, над розкриттям яких б'ється людська думка» («Завдання перекладача»), і це саме та «істинна мова», яку ми мимоволі маємо на увазі, перекладаючи з однієї на іншу. Ось чому Беньямін розташовує у центрі свого есею «Завдання перекладача» дивовижну цитату з Малларме, в якій розмовні мови з усією їхньою багатоманітністю і розмаїтістю, цим вавилонським змішенням, заглушують *immortelle parole\**, яке неможливо навіть помислити, оскільки

\* Безсмертне слово (фр.).

ки «думати — означає писати без паперу й чорнила, пошепки». Це оберігає голос істини від того, аби він був почутий на землі просто через фізичну, відчутну очевидність. Хоч би якому теоретичному перегляду піддавав Беньямін ці теологічно-метафізичні припущення, основний, вирішальний для всіх його літературно-критичних студій підхід залишався незмінним: досліджувати не корисні чи комунікативні функції мовних утворень, а зрозуміти ці висловлювання в їхній кристалізованій, а тому неминуче фрагментарній формі як безцільні й безадресні прояви «сутності світу». А хіба це не означає, що мова для Беньяміна — феномен за своєю сутністю поетичний? І це саме те, про що в останній, не процитованій у Беньяміна фразі з афоризму Малларме сказано з недвозначною ясністю: «Seulement, sachons n'existerait pas le vers: lui, philosophiquement remunere le defaut des langues, completement superieur» . Усе це ще раз, нехай і в дещо складнішій формі, говорить про те, що я вже згадувала: у написаному Беньяміном перед нами постає, можливо, й не унікальний, та винятково рідкісний дар *поетичної думки*.

Цей розум, живий сьогодні, б'ється над «уламками думок», які він спромігся вирвати в минулого і зібрати навколо себе. Як ловець перлів, що сягає дна не для того, щоб копати ґрунт і діставляти його на поверхню, а щоб дістатися «розкішного й дивовижного», сплячих у глибині перлин і коралів, і підняти їх нагору, цей розум риється у глибинах минулого не з тим, щоб воскресити його колишнім і зробити свій внесок у відродження проминуло! доби. Його веде віра в те, що, за всієї підвладності живого смертоносному впливу часу, процес розкладу є, разом із тим, процесом кристалізації, що в глибинах моря, де життя, що існувало колись, затонуло і розпалося, щось із колишнього «морем перетвореного» вціліло в наново кристалізованих формах і образах, непідвладних стихії, ніби вони тільки й чекали ловця перлів, який зійде до них одного разу й забере до світу

*Вальтер Бенямін (1892-1940)*

живих, — як «уламки думки», як щось «розкішне й дивовижне», а можливо, і як вічні «Urphaenomena»\*.

Примітки

**I. Маленький горбань**

<sup>1</sup> Benjamin. Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag, 1935; Briefe. Frankfurt a. M., 1966, 2vols. У подальшому я посилатимусь на ці видання.

Див.: Щорічник інституту Лео Бека, 1965, с. 117.

Там само.

4

Класичний опис фланера залишив Бодлер у славетному есеї про Костянтина Гісе «Le Peintre de la vie moderne» — див. у виданні «Плеяди», с. 877-883. Бенямін часто посилається на нього дотично і напрямую цитує його у своєму есеї про Бодлера.

І той, і інший повернулися до цієї теми: Шодем — виступаючи з меморіальною лекцією в Інституті Лео Бека, де сказав: «По-моєму, брехтівський вплив на все, що Бенямін писав у тридцять років, був згубним, а в деяких аспектах і руйнівним», Адорно — у заяві своєму учневі Рольфові Тідеманну; за його словами, Бенямін зізнався, начебто написав «свій «Витвір мистецтва за доби його технічного відтворення» з тим, аби радикальністю перевершити Брехта, котрий наводив на нього жах» (наведено у книзі: *Rolf Tiedemann. Studien zur Philosophie Walter Benjamin*. Frankfurt, 1965, p. 89). Те, що Бенямін боявся Брехта, видається невірогідним, і Адорно, по-моєму, на цьому не дуже наполягає. Рештаж, імовірно, скидається на те, що Бенямін зробив таке зізнання зі страху перед Адорно. Бенямін і справді був дуже боязким у відносинах із людьми, не рахуючи давніх знайомих, проте боявся він тільки тих, від кого залежав. Він потрапив би в залежність від Брехта, якби пристав на його пропозицію переїхати з Парижа у багато дешеву Данію, поближче до Брехта. Як відомо, Бенямін серйозно замислювався про «виняткову залежність від однієї людини» у цій чужій країні з «її майже незнайомою мовою» (Briefe, II, 596, 599).

<sup>6</sup> З рецензії на «Dreigroschenroman». Див.: «Versuche über Brecht». Frankfurt, 1966, p. 9).

Наскільки відомо сьогодні, майже всіх їх вдалося врятувати. Сховані у Парижі рукописи, на виконання розпорядження Бенья-

\* Прафеномени (нім.).



міна, пізніше відправили Теодорові В. Адорно; згідно з Тідеманном (цит. пр., с. 212), вони перебувають у «приватному зібранні» Адорно у Франкфурті.

## II. Темні часи

<sup>1</sup> Див.: «Walter Benjamin hinter seinen Briefen». «Мегкиг», березень 1967.

<sup>2</sup> Див.: *Pierre Missac*. «L'Éclat et le secret: Walter Benjamin» // Critique, №№ 231-232, 1966.

<sup>3</sup> Видавець «Neue Schweizer Rundschau» Макс Ріхнер, який нещодавно помер, був однією з найосвіченіших і найвитонченіших постатей в інтелектуальному житті доби. Разом із Адорно, Ернстом Блохом і Шолемом він оприлюднив свої «Errinerungen an Walter Benjamin» у часописі «Der Monat» (вересень 1960 року).

<sup>4</sup> Кафка, чий погляд на такі речі був набагато реалістичнішим, аніж у будь-кого з його сучасників, писав, що «батьківський комплекс, яким дехто духовно живиться, належить... до єврейства батька... за неявної згоди батька (ця неявність була обурливою)» нате, щоб син покинув єврейський ґрунт, тоді як діти «задніми лапками прилипли до єврейства батька, а передніми не могли намацати жодного нового опертя» (Franz Kafka, Briefe, p.337 [пер. *М. Харитонова*]).

<sup>5</sup> Ibid., p. 55.

<sup>6</sup> Ibid., p. 339.

<sup>7</sup> Ibid., p. 337.

<sup>8</sup> Ibid., p. 336-338.

<sup>9</sup>

*Franz Kafka*. Tagebucher, p. 42 (пер. *Є. Кацевої*).

*Franz Kafka*. Briefe, p.347 (пер. *М. Харитонова*).

<sup>10</sup> Ibid., p. 378.

<sup>12</sup>

З лекції Адорно «Der Autor als Produzent», прочитаної в Парижі 1934-го р. Беньямін цитує в ній більш ранній есей про лівих інтелектуалів. Див.: «Versuche über Brecht», p. 109.

<sup>13</sup>

Прочитовано у книзі: *Макс Брод*. Franz Kafkas Glauben und Lehre. - Winterthur, 1948.

<sup>14</sup>

Брехт, наприклад, говорив Беньямінові про його есей про Кафку, що він підтримує та ошляхетнює єврейських фашистів. Див.: «Versuche», p. 123.

*Franz Kafka*. Briefe, p. 183.

У цитованій вище статті П'єр Міссак наводить той самий пажаж і пише: «Sans sous-estimer la valeur d'une telle réussite [d'être le successeur de Hamann et de Humboldt], on peut penser que Benjamin

recherchait aussi dans le Marxisme un moyen d'y esbarper» («Не перебільшуючи значущості такого успіху [стати наступником Гаманна і Гумбольдта], можна уявити, що Беньямін шукав у марксизмі, поглі все інше, можливості цього успіху уникнути»).

На думку тут-таки спадає вірш Брехта «До бідолашного Б.Б.»:

Von diesen S tad ten wir bleiben: der durch sie hindurchging, der Wind!  
Froiich machet das Haus den Esser. er leert es.  
Wir wissen, dass wir Vorlaufige sind  
Und nach uns wird kommen: nichts Nennenswertes.

(«Від міст цих зостанеться вітер, як подув наскрізний!  
Дім пельки насичує мливом нам.  
Ми знаємо — тут не навічно ми.  
Ба чим нас замінять? Та нічим особливим»).

Переклад *К. Богатирьова*).

Варто нагадати ще чудовий афоризм Кафки у «Нотатках 1920 року» під загальним титулом «ВІН»: «Усе, що він робить, здається йому, щоправда, надзвичайно новим, та, відповідно до цієї неймовірної новизни, чимось надзвичайно дилетантським, таким, що ледь можна витримати, нездатним увійти в історію, розірвавши ланцюг інколінь, уперше обірвавши геть ту музику, про яку досі можна було принаймні здогадатися. Інколи він у своїй зверхності відчуває більше остраху за світ, аніж за себе» (пер. *С. Анна*).

Біля витоків таких настроїв стояв, знов-таки, Бодлер:

«Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pouvait durer, c'est qu'elle existe. Que cette raison est faible, comparee a toutes celles qui annoncent le contraireparticulid rement a celle-ci: qu est-ce que le monde a desormais D faire sousle ciel?.. QuantO moi qui sent quelquefois en moi le ridicule d'un prophDte, je sais que je n'y trouverai jamais la charite d'un medecin. Perdu dans ce villain monde, coudoye par les foules, je suis comme un homme lasse don't l'oeil ne voit en arriDre, dans les annees profondes, que desabusement et amertume, et devant lui qu'un orage ou rien de neufn'est contenu, ni enseignement ni douleur». — Зі «Щоденника для самого себе», видання «Плеяди», с. 1195-1197.

(«Земний світ прийде до свого кінця. Єдина причина, завдяки якій він міг би існувати й далі, полягає в тому, що він існує. Та наскільки хистка ця причина порівняно з тими, що віщують супротивне, наприклад, от із такою: чи залишилося в земній кулі хоч би якесь призначення у всесвіті?.. Ну, а я, часом відчуваючи в собі безглузду дивакуватість пророка, — я знаю, що ніколи мені не вдасть-

*Ханна Арендт.* ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

ся набути людинолюбства лікаря. Загублений у цьому бридкому світі, затертий і зім'ятий людськими юрбами, я подібний до змученої людини, котра, оглядаючись назад, углиб років, бачить лише розчарування й гіркоту, а дивлячись уперед — грозу, що не несе у собі нічого нового, ані знання, ані скорботи» (переклад *Є. Бавеської*).

III. Ловець перлів

' *Franz Kafka.* Briefe, p. 173.

Збірка їх під назвою «Притчі й парадокси» нещодавно вийшла двомовним виданням (Нью-Йорк, Шокер Букс, 1961).

Benjamin. «Lob der Puppe» // Literarische Welt, Jan. 10, 1930/

Див.: *Martin Heidegger.* Kants These iiberdas Sein. — Frankfurt, 1962, p. 8.

5

Афоризм Малларме. Див. його «Variations sur un sujet», із підзаголовком «Crise des vers» у виданні «Плеяди», с. 363-364: «Так, тільки не забуваймо, зникне тоді вірш: він, говорячи по-філософськи, надолужує недостатність мов, — найвищий їхній додаток» (переклад з фр. / *Стаф*).

БЕРТОЛЬД БРЕХТ  
(1898-1956)

I

*You hope, yes, your books will excuse you,  
save you from hell: nevertheless,  
without looking sad, without in any way  
seeming to blame (He doesn 't need to,  
knowing well what a lover of art  
like yourself pays heed to),  
God may reduce you  
on judgement Day to tears of shame  
reciting by heart the poems you would  
have written, your life been good\*.*

Коли у 1941-му році Бертольд Брехт шукав — і знайшов — притулок в Америці, він попрямував до Голівуду, «щоб стати одним із продавців» на «ринкові, де купують брехню», і, хоч би куди він прийшов, його зустрічали слова «Spell your pate» [«Ваше прізвище по літерах»]<sup>1</sup>. У німецькомовних

\* Що виправдають книги, сподівався ти,  
від пекла порятують, тим не менш,  
не перейнявся нічим, не завагався  
(воно і зайве — Він бо знає теж,  
чого ви прагнете, митці, від світу,  
такі, як ти), і може в Судний день  
на сльози сорому перетворити,  
читаючи рядки твоїх пісень,  
які ти міг би чесно заслужити.

(У.Х.Оден).

країнах він був уславленим з початку двадцятих, і йому не дуже подобалася перспектива знову опинитися невідомим і бідним. У 1947-му році його викликали до Комісії з антиамериканської діяльності; він з'явився з квитком до Цюриха в кишені, вислухав гарячі подяки за «співробітництво» і покинув країну. Та коли Брехт спробував оселитися в Західній Німеччині, окупаційна влада відмовила йому в дозволі. Ця відмова виявилася згубною майже рівною мірою як для Німеччини, так і для самого Брехта. У 1949-му році він переїхав до Східного Берліна, одержав під своє начало театр — і, вперше в житті, цілковиту можливість спостерігати зблизька комуністичний варіант тоталітарної влади. Він помер у серпні 1956-го року.

Після смерті Брехта його ім'я стало відомим на всьому європейському континенті — навіть у Росії, — а також в англomовних країнах. За винятком «Семи смертних гріхів дрібного буржуа» — другорядної речі, перекладеної У.Х. Оденом і Честером Кальманом (їхній блискучий переклад «Розквіту й занепаду міста Махагоні» залишається не виданим), — і «Галілея», перекладеного Чарльзом Лафтоном і самим Брехтом, жодна його п'єса і, хоч як прикро, ледь не жоден його вірш не виходили в перекладі англійською, гідному цього великого поета й драматурга; і жодна його п'єса — за винятком «Життя Галілея» з Чарльзом Лафтоном, що витримала в Нью-Йорку шість вистав наприкінці сорокових, і, можливо, «Кавказького крейдяного кола» у Лінкольн-центрі у 1966-му році — не була як слід поставлена на англomовній сцені. Достовірний, хоча й не блискучий переклад першої віршованої збірки Брехта — *Die Hauspostille*, — зроблений Ериком Бентлі і споряджений хорошими примітками Гуго Шмідта, — побачив світ 1927-го року у видавництві Grove Press під назвою *Manuel of Piety* («Підручник благочестя»). (Нижче я іноді цитуватиму цей переклад). Проте у слави є своя динаміка, і хоча інколи важко зрозуміти, чому люди, котрі не знають ані слова німецькою, ма-

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

ють захоплюватися Брехтом, втіленим англійською, все ж цьому захвату варто порадіти, оскільки він цілком заслужений. Слава приховала й обставини, що змусили Брехта виїхати до Східного Берліна, і це теж радус, якщо згадати той час, коли другорядні критики і третьорядні письменники безкарно його викривали .

Однак політична біографія Брехта, свого роду показовий приклад проблематичних стосунків між поезією та політикою, — предмет аж ніяк не маловажливий, і тепер, коли його слава зміцнилася, надійшов, імовірно, час поставити деякі питання без ризику непорозумінь. Звичайно, догматична і часто-густо сміховинна прихильність Брехта до комуністичної ідеології сама по собі навряд чи має всерйоз нас турбувати. У вірші, написаному в Америці під час війни, але надрукованому тільки тепер, Брехт сам вказав на єдино важливий тут пункт. Звертаючись до німецьких поетів, які мешкали в гітлерівській Німеччині, він говорить:

«Ви, хто оспівує Гітлера,  
будьте обачними! Я...  
... знаю:  
він невдовзі помре і, померши,  
переживе свою славу, проте,  
навіть якби він і геть знелюднену землю  
полишив, її підкоривши, то жодна  
пісня би не спромоглася, його оспівавши,  
позбутися тління. Звичайно, замре  
скрик болю хай навіть усіх континентів  
швидше, ніж встигне хвалу  
заглушити скаженому кату. Звичайно,  
в тих, що оспівують злочини,  
теж голоси милозвучні. І все ж  
немає прекрасніш, ніж лебедя спів передсмертний:  
4  
адже в НІМ страху немає» .

Брехт і мав, і не мав рації; жоден вірш, який оспівував Гітлера або його війну, смерті Гітлера не пережив, оскільки

у жодного із оспівувачів не було «голосу милозвучного» (єдиний німецький вірш, котрий залишиться від останньої війни, — це вірш самого Брехта «Хрестовий похід дітей, 1939», балада зі зворушливо гіркими інтонаціями народної пісні, що розповідає про п'ятдесят п'ятох воєнних сиріт і собаку з Польщі, які вирушили в «ein Land, wo Frieden War» — «в країну, де мир», — не знаючи дороги). Та голос самого Брехта досить милозвучний у зверненнях до поетів рядках, і не зовсім зрозуміло, чому він їх не надрукував — якщо тільки не припустити, що він розумів: проста заміна імені оберне цей вірш бумерангом проти нього самого — як бути з його одою Сталіну і хвалою сталінським злочинам, написаними і надрукованими, коли він жив у Східному Берліні, проте милосердно не включеними до зібрання його творів? Чи він не розумів, що робить? Вочевидь, розумів:

«Сьогодні мені снилися пальці, що вказували на мене,  
мовби на прокаженого. Натруджені,  
зламані пальці.  
Ви не знаєте! — вигукнув я,  
Усвідомивши власну провину» .

Говорячи про поетів, завжди почуваєшся ніяково; поетів треба цитувати, а не розмірковувати про них. Спеціалісти з літератури (серед яких є тепер і «брехтознавці») навчилися позбуватися цієї ніяковості, однак я до них не належу. Проте голос поетів стосується нас усіх, не тільки критиків та літературознавців; він має до нас стосунок і як до приватних осіб, і як до громадян. З політичної точки зору — як громадяни — ми маємо право говорити навіть не про «заангажованих» поетів, однак усе ж нелітераторові ця розмова надається простіше, якщо в житті і творчості письменника політичні позиції і зобов'язання відігравали першорядну роль — як у Брехта.

Спершу слід зазначити, що поети не часто вирізнялися громадянськими чеснотами; Платон — сам великий поет у

машкарі філософа — не перший ставив це поетам на карб. Із ними завжди було нелегко; вони часто виявляли прикру схильність до негожих учинків, і в нашому столітті їхня поведінка інколи викликала у громадян навіть сильнішу тривогу, ніж будь-коли досі. Досить згадати приклад Езри Паунда. Уряд Сполучених Штатів вирішив не віддавати його під суд за зраду у воєнний час, оскільки він міг би послатися на неосудність, після чого журі поетів зробило, в певному сенсі, саме те, на що уряд не наважився, — воно судило Паунда і, як наслідок, присудило йому премію як найкращому поету 1948-го року. Поети його нагородили, незважаючи на негожу поведінку і неосудність. Вони судили поета, не їхньою справою було судити громадянина. А позаяк вони самі були поетами, вони, можливо, думали словами Гете: «Dichter stinden nicht schwer» (Гріхи поетів не тяжкі); тобто поети не несуть надто важкого тягаря провини, коли поводяться неналежним чином, — не варто сприймати їхні прогріхи надто всерйоз. Проте рядок Гете — про інші гріхи, гріхи простимі, про які говорив сам Брехт, коли — в нестримному прагненні говорити найменш приємну правду, яке було однією з його головних чеснот, — він сказав жінкам:

6

на кого ви не можете покластися» , чудово усвідомлюючи, що жінкам від чоловіків передусім потрібна саме надійність — а її від поета можна чекати в останню чергу. Чекати її від поета не можна тому, що ті, чия справа — ширяти за хмарами, мають уникати сили тяжіння. Вони не повинні бути зв'язаними, а тому не можуть нести відповідальність тією ж мірою, що інші.

І Брехт, як тепер з'ясовується, чудово це розумів, хоча ніколи не зізнавався в цьому публічно. Він часто думає (завважив він у розмові 1934-го року) «про трибунал, який би мене допитував. Відповідайте-но — наскільки ви серйозні? Тоді мені б довелося визнати: я не цілком серйозний. Я надто багато думаю про ремесло, про розвиток театру, щоби бути до кінця серйозним. Проте відповівши «ні» на це важливе



питання, я додав би ще більш важливе твердження, а саме — що таке моє ставлення є дозволеним». Роз'яснюючи, що він має на увазі, він запропонував уявити таку ситуацію: «Припустимо, ви читаєте пречудовий політичний роман, а потім дізнаєтеся, що його автор — Ленін; ви б змінили свою думку про книгу та автора — і обидва рази не в найкращий бік» .

Та гріхи бувають різні. Поза сумнівом, гріхи Езри Паунда були набагато тяжчими. Річ не в тім, що він по-дурному повірив у риторику Муссоліні. У своїх злостивих радіопередачах він пішов набагато далі од найгірших промов Муссоліні, захищаючи політику Гітлера і виявляючи себе одним із найзапекліших жидоїдів по обидва боки Атлантики. Зрозуміло, він не любив євреїв уже до війни і не любив їх опісля, і ця нелюбов — його приватна справа, що не має політичного значення. Зовсім інша річ — провіщати цю неприязність усьому світові у той момент, коли євреїв мільйонами вбивають. Одначе Паунд зміг послатися на неосудність і вийти сухим із води там, де Брехт — цілковито нормальний і дуже розумний — вийти сухим не міг. Гріхи Брехта були меншими, ніж у Паунда, та він згрішив більш тяжко, оскільки був просто поетом — а не божевільним поетом.

Бо — незважаючи на відсутність у поетів тяжіння, надійності й відповідальності — вони вочевидь не можуть вийти сухими звідки завгодно. Та де саме провести межу, ми, їхні співгромадяни, навряд чи можемо вирішити. Війон ледь не скінчив шибеницею (хто знає, можливо, і заслужено), та пісні його, як і раніше, радують наші серця, і за них ми його вшановуємо. Немає більш надійного способу виставити себе ідіотом, аніж читаючи поетам мораль, хоча багато хто із серйозних і солідних людей цим займався. На щастя для нас і для поетів, нам не треба ані поринати в ці безглузді клопоти, ані спиратися в судженнях на наші повсякденні критерії.

Поета слід судити за його віршами, і хоча йому багато що дозволено, неправда, начебто «в тих, що оспівують злочини,.., голоси милозвучні». Принаймні, це неправда щодо Брех-

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

та; його оди Сталінові, цьому великому батькові і вбивці народів, звучать так, ніби їх стеліпав найбездарніший наслідувач Брехта. Найгірше, що може трапитися з поетом — це перестати бути поетом, і саме це трапилося з Брехтом в останні роки життя. Можливо, він вважав, що оди Сталіну не мають значення. Хіба вони не були написані від страху і хіба він завжди не вважав, що перед лицем насильства виправдане майже все, що завгодно? У цьому полягала мудрість його «пана Койнера» — щоправда, той приблизно у 1930-му році був дещо розбірливішим у доборі засобів, аніж його творець двадцятьма роками потому. За темних часів — ідеться в одному з оповідань — агент влади навідався в дім до людини, котра «навчилася говорити ні». Агент розташувався в домі, попоїв і перед тим, як влягтися спати, спитав: «Будеш мені прислуговувати?» Чоловік поклав його в постіль, накрив ковдрою, оберігав його сон і підкорявся йому сім років. Та хоч би що він робив, не промовляв ані слова. Коли сім літ проминули, агент розжирів од їжі, снання, віддавання розпоряджень і помер. Чоловік загорнув його у подрану ковдру, викинув з дому, вичистив постіль, пофарбував стіни, зітхнув із полегшенням і відповів: «Ні» . Невже Брехт забув мудрість пана Койнера — не говорити «так»? Хоч би як там було, для нас зараз важить той прикрий факт, що нечисленні вірші останніх років життя, опубліковані посмертно, слабкі і вбогі. Винятків обмаль. Є дотеп із приводу робітничого повстання 1953-го року, який часто цитується: «після повстання 17 червня... писали, що народ не виправдав довіри керівництва і може повернути її, тільки подвоївши трудові зусилля. Чи не простіше було б керівництву розпустити народ і обрати собі

9

інший?» . Є кілька дуже зворушливих рядків у любовних та дитячих віршах. І найважливіше, є гімни безцільності, з яких найкращий звучить як напівсвідома варіація на тему знаного вірша Ангелуса Сілезіуса «Ohne wagen» («В троянди немає чому; вона квітне, тому що квітне, вона не думає про себе, не питає, чи бачать її») . Брехт пише:

*Ханна Арендт.* ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

Ach, wie sollen wir die kleine Rose buchen?  
Plötzlich dunkelrot und jung und nah?  
Ach, wir kamen nicht, sie zu besuchen  
Aber als wir kamen, war sie da.

Eh sie da war, ward sie nicht erwartet.  
Als sie da war, ward sie kaum geglaubt.  
Ach, zum Ziele kam, was nie gestartet.  
Aber war es so nicht überhaupt?

Уже те, що Брехт міг узагалі писати такі вірші, вказує на несподіване й рішуче зрушення у свідомості поета; лише його рання поезія — у «Підручнику благочестя» — свідчить про таку саму свободу від мирських цілей і клопотів; проте замість радощів чи виклику ми відчуваємо спокійну ясність — супутницю подивування і вдячності. Єдиний насправді довершений твір останніх років — це два чотиривірші, що наслідують відому дитячу пісеньку і тому не надаються до перекладу :

12

рекладу :

Sieben Rosen hat der Strauch  
Sechs gehor'n dem Wind  
Aber eine bleibt, dass auch  
Ich noch eine find.

Sieben Male ruf ich dich  
Sechsmal bleibe fort  
Doch beim siebten Mai, versprich  
Komme auf ein Wort.

[Червоніє сім троянд,  
Вітру — перші шість,  
Сьома вже мені, щоб я  
їй сестру приніс.

Сім разів тебе гукну,  
Перші шість змовчи,  
А на сьомий обіцяй  
І приходь мерщій].

Усе говорить за те, що поет набув нового голосу — можливо, це «передсмертна пісня лебедя», що «вважається найпрекраснішою», — та коли в цього голосу з'являлася потреба пролунати, він ніби втрачав силу. Ось єдина об'єктивна, а тому безсумнівна ознака того, що Брехт переступив доволі широку межу, встановлену для поетів, перетнув ризику, що зазначала для нього область дозволеного. Адже ці межі, на жаль, не можна розрізнити ззовні і майже неможливо навіть вгадати. Вони подібні до непомітних бар'єрів, які, майже невидимі неозброєним оком, варто людині їх перетнути — ба навіть не перетнути, а лишень об них спіткнутися, — раптом виростають у стіни. Зворотного шляху немає; хоч би [що тепер людина робила, наштовхуватиметься на стіну. І навіть тепер, заднім числом, важко визначити, чому це сталося; єдине свідoctво того, що крок було зроблено, дане поезією — а вона говорить лише про мить, коли це трапилось, коли людину спіткало покарання. Бо єдине — крім смерті — істотне покарання, якого поет може зазнати, — це, зрозуміло, раптова втрата того, що впродовж усієї історії людства вважалося божественним даром.

Брехта ця втрата спостигла порівняно пізно — що дає нам якийсь уявлення про широту прав, що ними користуються ті, хто живе за законами Аполлона. Цього не трапилось, коли він став комуністом; у двадцяті роки — і навіть на початку тридцятих бути комуністом в Європі (принаймні для тих, хто не перебував у гущі подій і міг не знати, до якої міри Сталін уже перетворив партію на тоталітарний рух, готовий до будь-якого злочину і будь-якої зради — навіть зради революції) було не гріхом, а всього лише помилкою. Однак не сталося цього й тоді, коли Брехт не розірвав із партією ні під час московських процесів, на яких дехто з його друзів опинився серед підсудних, ані під час громадянської війни в Іспанії, коли він не міг не знати, що росіяни зробили все можливе для поразки Іспанської республіки, використовуючи нещастя іспанців для того, щоб розправитися з анти-

сталіністами всередині й поза партією. (У 1938-му році він сказав: «Насправді в мене там [у Москві] немає друзів; і в людей у Москві теж немає друзів — як у мертвих» ). І цього не сталося, коли під час радянсько-німецького пакту Брехт промовчав — і, зрозуміло, не розірвав із партією; навпаки, роки у вигнанні — спочатку в данському місті Сведенборзі, а потім у Санта-Моніці, були у творчому аспекті найкращими роками його життя, за продуктивністю порівнянними хіба що з його молодістю, коли він був ще вільним від впливу ідеології і не підпорядковувався жодній політичній дисципліні. Це трапилося, нарешті, після того, як він оселився в Східному Берліні, де він міг спостерігати день по дні, що таке для народу життя за комуністичного режиму.

При цьому не можна сказати, що він хотів там оселитися; з грудня 1947 до осені 1949 він чекав у Цюриху дозволу

ж . . . 14.

оселитися в Мюнхені , і тільки коли йому довелося відмовитися від надії на цей дозвіл, він вирішив повернутися на батьківщину — озброївшись проти всіляких випадковостей чеським паспортом (невдовзі обміняним на австрійський), швейцарським банківським рахунком і західнонімецьким видавцем. До цієї нещасної хвилини він ретельно уникав близьких контактів зі своїми друзями зі Сходу. 1933-го року, коли багато хто з його друзів мав глупоту повірити, що зможуть знайти притулок у Радянській Росії, він вирушив до Данії, а коли на початку війни тікав з Європи, то хоча й поїхав до Америки через Владивосток, він практично не затримавсь у Москві, навіть і не розглядаючи Росію (це була доба радянсько-німецького пакту) як можливе пристановище. Цілковито незалежно від того факту, що він ніколи не користувався прихильністю в російській компартії (від початку й до кінця його цінувала тільки вільна аудиторія в західних країнах), у нього, звичайно, було передчуття, що поетична дистанція, котру він міг зберігати щодо політики комуністів, навіть під час найбільшої відданості «справі» (вірогідно, він ніколи не був членом партії), не витримала

би тиску радянської реальності, як вона не витримала багато менш жакливого тиску Німеччини Ульбрихта. Елемент гри, настільки важливий у його творчості, не вцілів би у безпосередній близькості до тих самих жакіть, із якими він звик грати. Врешті-решт, одна справа — говорити своїм друзям і знайомим, коли вони з вами не згодні: «І вас ми розстріляємо, коли прийдемо до влади», — і зовсім інша — жити там, де з людьми, не згодними з тими, хто дійсно захопив владу, відбуваються речі набагато гірші за розстріл. Самого Брехта не чіпали — навіть в останні роки перед смертю Сталіна. Та оскільки він не був ідіотом, він, безумовно, знав, що його особиста безпека забезпечена тим, що Східний Берлін у п'ятдесяти роки був винятковим місцем, вітриною Сходу і відчайдушно змагався із Західним сектором — віддаленим лишень па кілька перегонів метро. У цьому змаганні «Берлінський ансамбль» — репертуарний театр, який Брехт під егідою східнонімецького уряду створив, очолював, для якого писав і ставив, — був і залишається донині найціннішим надбанням східнонімецького режиму, як і — вірогідно — єдиним видатним культурним досягненням повосенної Німеччини. Таким чином, сім років Брехт мирно жив і працював на очах — по суті, під захистом — західних спостерігачів, та в безкінечно більш тісному контакті з тоталітарною державою, ніж будь-коли за все своє життя, і спостерігаючи власнооч страждання свого народу. І, як наслідок, жодна п'єса і жоден видатний вірш не були створені за ці сім років, і він навіть не закінчив розпочату в Цюриху п'єсу «Salzburger Totentanz» («Зальцбурзький танок мертвих»), яка — судячи з фрагментів, котрі я знаю тільки з англійського перекладу Ерика Бентлі, — могла би стати однією з його видатних п'єс<sup>15</sup>. Брехт усвідомлював своє становище, розумів, що у Східному Берліні він не може писати. Є відомості, що незадовго до смерті він купив будинок у Данії й обмірковував переїзд до Швейцарії. Ніхто так, як він, не рвався додому («Не вбивай ані цвяха, вішай піджак на стілець... Навіщо

гортати чужу граматику? Звістки, що кличуть тебе додому, написані знайомою мовою») — та, вмираючи, він думав тільки про еміграцію.

Звідси — поряд із великим поетом і драматургом Бертольдом Брехтом — у нас є і випадок Бертольда Брехта. І цей випадок стосується всіх громадян, які хочуть жити у спільному з поетами світі. Його не можна полишити на розсуд кафедр літературознавства, він підлягає віданню тих, хто вивчає політику. Хронічно погана поведінка поетів і художників була політичною — ба інколи моральною — проблемою, починаючи з античності. У наступному обговоренні нашого випадку я дотримуватимуся двох тез, про які я вже згадувала. По-перше, хоча в принципі Гете мав рацію і поетам дозволено більше, ніж звичайним смертним, поети також можуть згрішити настільки тяжко, що їм доведеться вповні нести тягар провини й відповідальності. І, по-друге, єдиний спосіб з упевненістю визначити важкість їхніх гріхів — це дослг/хатися до їхньої поезії; що означає, як я гадаю, що здатність написати гарний рядок не цілковито належить самому поетові, а потребує деякого сприяння — що здатність ця йому довірена і він може її позбутися.

## II

Для початку я маю навести кілька — вельми небагато — біографічних фактів. Нам немає потреби заглиблюватися в особисте життя Брехта, відносно якого він був стриманішим — менш балакучим, — аніж будь-який інший письменник двадцятого століття (а стриманість, як ми побачимо, була однією з його чеснот, однією з багатьох переваг), та саме тому ми зобов'язані звернути увагу на нечасті біографічні

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

натяки в його віршах. Брехт, народившись 1898-го року, належав до покоління, яке можна назвати першим із трьох «втрачених». Люди його покоління, вступивши у світ у траншеях і на полях битв Першої світової війни, винайшли або привласнили цей термін, відчуваючи, що стали непридатними для нормального життя; нормальність виявилась би зрадою тих жахів і тієї товарищескості посеред жаху, котрі перетворили їх на чоловіків, і, щоб не зраджувати того, що найбезсумнівніше було їхньою власністю, вони віддали перевагу становищу втрачених — як для світу, так і для самих себе. Ця позиція, спільна для ветеранів усіх країн, перетворилася на своєрідну духовну атмосферу, коли за ними слідом попрямували ще два такі самі «втрачені» покоління: перше, що народилося десятима роками потому (у дев'ятсоті роки), дізналося — з доволі переконливих уроків інфляції, масового безробіття й революційного безладу — про хисткість усього, що іще вціліло в Європі після чотирьох років бійні; наступне, що народилось іще десятима роками потому (у десяти роки), для вступу у світ одержало на вибір нацистські концтабори, іспанську громадянську війну чи москвські процеси. Три ці групи, років народження приблизно 1890-1920, були доволі близькими за віком, аби під час Другої світової війни створити єдину групу — як солдати чи як емігранти або вигнанці, як учасники руху Опору або як в'язні концтаборів і таборів смерті, чи як цивільні особи під зливою бомб, ті мешканці зруйнованих міст, про яких Брехт, кількома десятиліттями раніше, сказав у вірші:

Ми жили, легке покоління,  
У домах, що вважали фортецями,  
Ми піднесли вежі Манхеттена  
І тоненькі антени, щоб розважити

Атлантичний океан.

Від наших міст залишиться те, що крізь них  
проходило — вітер!



*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

Дім радує гостя: гість його полишає.  
Ми знаємо, що скороминуші,  
І після нас не настане нічого, про що варто було б  
згадати.

Цей вірш із «Підручника благочестя» — «Про бідолашного Б.Б.» — єдиний, який він присвятив темі втрачених поколінь. Назва, зрозуміло, іронічна; у заключних рядках він говорить, що «в майбутніх землетрусах, сподіваюсь, моя сигара не догорятиме в гиркоті», і це, в певному сенсі, взагалі характерно для його позиції — він, так би мовити, перевертає ситуацію: втрачене не лише це невагоме полум'я, а й світ, який мав його прихистити. Брехт, котрий ніколи не думав у категоріях жалості до себе — навіть у найвищому сенсі, — являв доволі самотню постать поміж усіх своїх сучасників. Називаючи себе втраченими, вони дивилися на добу і на себе очима дев'ятнадцятого століття; їм було відмовлено, говорячи словами Фрідріха Геббеля, у «*siie ruhige reine Entwicklung*» (у спокійному, чистому розкритті всіх здібностей) — і вони відповіли озлобленістю. Обурені тим, що світ не надав їм безпечного прихистку для індивідуального розвитку, вони почали створювати специфічну літературу — головним чином, романи, у світі котрих ніщо не має значення, окрім психологічних відхилень, соціальних мук, особистого відчаю і загального розчарування. Це не нігілізм; ба більше — назвати цих письменників нігілістами означало би зробити їм цілковито незаслужений комплімент. Вони не заходили досить глибоко — вони були надто зосереджені на собі, — аби побачити реальні проблеми; вони пам'ятали все і забули все істотне. У ще одному вірші з «Підручника благочестя» є два майже випадкові рядки, в яких Брехт висловив своє ставлення до питання про те, як ставитися до спогадів молодості:

Hat er sein ganze Jugend, nur nicht ihre Traume vergessen  
17  
Lange das Dach, nie den Himmel, der driiber war .

Однією з великих чеснот Брехта було те, що він ніколи не жалів себе — навряд чи навіть хоч інколи собою цікавився, — та в цієї переваги була інша основа, радше дар, і — подібно до усіх таких дарів, — частково благословення, частково прокляття. Він говорить про це в єдиному по-справжньому особистому вірші, який будь-коли написав, і хоча він належить до періоду «Підручника благочестя», автор його не публікував; він не хотів, щоб його знали. Вірш, який належить до числа найкращих його творів, називається «Der

18

Heer der Fische» — тобто володар царства риб, царства мовчання. У ньому розказано, як цей володар виходить на землю людей, рибалок, спливаючи й занурюючись із регулярністю місяця, нікому не відомий і для всіх свій (alien unbekannt und alien nah), і як він сідає з ними, не пам'ятаючи їхніх імен, однак цікавлячись їхніми справами — цінами на ятері й доходом від риби, їхніми дружинами та їхніми ухиляннями від збирачів податків.

Sprach er so von ihren Angelegenheiten  
Fragten sie ihn auch: Wie stehn denn deine?  
Und er blickte lachend um nach alle Seiten  
Sagte zogernd: Habe keine.

Певний час усе було гаразд. «Він розпитував про їхні справи, а коли вони питали у нього: «А твої як?» — він, посміхаючись, роззирався по боках, потім відповідав: «А в мене їх немає». Нарешті надходить день, коли вони стають настійнішими :

Eines Tages wird ihn einer fragen:  
Sag, was ist es, was dich zu uns fuhr?  
Eilig wird er aufstehn; denn er spurt:  
Jetzt ist ihre Stimmung umgeschlagen .

19

І він помічає, чому їхній настрій перемінився; йому немає чого їм запропонувати, і хоча, коли він з'являвся, його прий-

*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

мали, проте ніколи не запрошували, тому що він тільки прикрашав їхні бесіди.

So, auf Hin- und Wiederreden  
Hat mit ihnen er verkehrt  
Immer kam er ungebeten  
Doch sein Essen war es wert.

(Так — і відгуком, і звертанням -  
Спілкувався із ними той дід.  
Він завжди з'являвся незваним,  
Та він відробляв свій обід).

Коли вони захочуть від нього більшого, «той, кому немає чого запропонувати, ввічливо піде геть — відпущений на волю раб. І від нього не залишиться бодай найменшої тіні, ані шербини у плетеному стільці. Та він згоден, щоб на його місці інший виказав себе більшим багатієм. Він нікому не забороняє говорити там, де він мовчав».

Hoflich wird, der nichts zu bieten hatte  
Aus der Tür gehn: ein entlassener Knecht.  
Und es bleibt von ihm kein kleinster Schatte  
Keine Hohlung in des Stuhls Geflecht.

Sondern er gestattet, dass auf seinem  
Platz ein anderer sich reicher zeigt.  
Wirklich er verwehrt es keinem  
Dort zu reden, wo er schweigt.

Цей автопортрет, Брехтівський портрет художника в юності — оскільки, поза сумнівом, саме цим вірш і є, зображуючи поета в усій його відстороненості, з його сумішшю гордості і покори: «всім незнайомий і кожному — свій», і тому одночасно відторгнений і сприйнятий, здатний тільки на те, щоб «Hin- und Wiederreden\* («звертатися й відгукуватися»), непридатний для повсякденного життя, який мовчить про себе, начебто тут нема про що й говорити, цікавий

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

і пожадлиий до найдрібнішої дешиці реальності, яку тільки може вловити, — цей портрет дає хоча б натяк на те, наскільки важко, ймовірно, було молодому Брехтові при звичаїтися до світу інших людей. (Є ще одне висловлювання про себе, більш пізнього періоду, своєрідний вірш у прозі: «Я виріс сином заможних батьків. Батьки начепили на мене комірець, виховали звичку до чужих послуг, і навчили мене мистецтву наказувати. Та коли я виріс і роздивився, люди мого класу, накази і послуги мені не сподобалися. І я залишив мій клас і переорався до маленьких людей» . Мабуть, це великою мірою правда, хоча звучить почасти як маніфест. Це не автопортрет, а витончений спосіб говорити про себе). Можна поставити йому в заслугу те, що ми лише за кількома ранніми рядками можемо здогадуватися, ким він був у найособистіснішому сенсі. Тим не менш, деякі аспекти його пізнішої оприявленої поведінки можна зрозуміти, спираючись саме на ці ранні рядки.

По-перше, була — причому з самого початку — дивна схильність Брехта до анонімності, безіменності, і надзвичайна відраза до будь-якої пози — до вежі зі слонової кістки і до ще більш дражливого фальшу «народного пророка» або «рупора» історії, як і до всілякого іншого краму, який у двадцяті роки пропонував покупцям «розпродаж цінностей» («*der Ausverkauf der Werte*» було своєрідним гаслом доби). Проте тут відбилася не тільки вроджена неприязність вельми розумної та прекрасно вихованої людини до брудних інтелектуальних манер його середовища. Брехт пристрасно прагнув стати (чи принаймні вважатися) пересічною людиною — не позначеною особливими дарами, а такою самою, як і всі. І зрозуміло, що ці дві тісно пов'язані особисті схильності — до анонімності і пересічності — набули цілковитого розвитку задовго до того, як він обрав їх як позу. Вони посприяли появі двох — лише зовні протилежних — рис, що пізніше відіграли велику роль у його творчості. Це, по-перше, його небезпечний потяг до нелегальної роботи, яка ви-

магає замітання слідів, приховування обличчя, стирання індивідуальності, втрати імені, «висловлювань, що приховують висловлювана, перемог, які не називають переможця,<sup>21</sup>

вміння помирати, приховуючи смерть» . Зовсім молодим, задовго до того, як навіть задумав хоч якийсь «Гімн неле-

гальній роботі»<sup>22</sup>, він написав вірш на смерть свого брата, котрий «помер таємно і швидко розклався, тому що вважав,<sup>23</sup>

що ніхто його не бачить» . І, по-друге, це його дивна впертість у збиранні навкруг себе так званих «співробітників», які незрідка бували тьмяними посередностями — наче він знову і знову стверджував: кожен може робити те, що роблю я; це питання вишколу, і жодні особливі таланти не потрібні і навіть небажані. У дуже ранньому «Посланні про самогубство», виданому посмертно, він розбирає причини, які можна було б навести для виправдання такого кроку і які не зобов'язані бути справжніми причинами, оскільки останні видалися б надто «піднесеними»: «В усякому разі, не повинно здаватися, що людина надто високої про себе думки»<sup>24</sup>. Єказано дуже влучно і вдвічі слушно для тих, хто, подібно до Брехта, схильний бути про себе надто високої думки — не через славу чи лестощі, а через об'єктивні прояви таланту, яких вони не можуть не помічати. І якщо він доводив цю позицію до абсурдних крайнощів — абсурдної переоцінки нелегального апарату комуністичної партії, абсурдних вимог до своїх «співробітників» навчитися того, чого навчитися неможливо, — то слід визнати, що літературне й інтелектуальне середовище в Німеччині двадцятих років спокушало до такого прагнення розправитися з бундючністю, що йому важко було протистояти навіть і без особливих схильностей Брехта. Іронічні рядки про співбратів-поетів у «Тригрошовій опері» влучають точнісінько у ціль:

Ich selber konnte mich durchaus begreifen  
Wenn ich mich lieber gross und einsam sahe  
Doch sah ich solche Leute aus der Nahe  
Da sagt' ich mir<sup>A</sup> Das musst du dir verkneifen<sup>25</sup>.

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

Брехт відкрито говорить про себе ще в одному вірші — вірогідно, найзнаменитішому. Він належить до «Сведенборзьких віршів» — циклу, написаного на еміграції в Данії у тридцяті роки й називається «До нащадків». Як і в більш ранньому «Бідолашному Б.Б.», ідеться про катастрофи доби і про необхідність стоїчно ставитися до всього, що відбувається з тобою. Але тепер, коли «майбутні землетруси» вже відбулися, навіть рідкісні безпосередньо біографічні алюзії виявляються відкинутими. («Про бідолашного Б.Б.» починається й завершується справжніми біографічними відомостями: «Я, Бертольд Брехт, родом із чорних лісів. Моя мати принесла мене у міста, коли я був у неї всередині. І холод лісів зостанеться зі мною до смертного дня». Його мати була уродженкою Шварцвальду (Чорного лісу), і з посмертно опублікованих віршів на її смерть ми знаємо, що вона була йому дуже

**27**

близькою ). Цей вірш про тих, хто «живе за темних часів», і його ключові рядки проголошують:

У міста приходив я за смутних часів,  
Коли там царював голод.  
До людей приходив я у часи збурень.  
І я повставав разом із ними.  
Так минали мої роки,  
Що їх дано мені на землі.  
Я їв у перерві між боями.  
Я лягав спати посеред убивць.  
Не обожнював я кохання  
І природу не споглядав терпляче.  
Так мої роки проминали,  
Що їх дано мені на землі.

За моїх часів дороги вели у багнюку.  
Моя мова мене видавала кату.  
Мені треба було небагато. Та сильні світу цього  
Почувалися все ж упевненіше без мене.  
Так мої роки проминали,  
Що їх дано мені на землі.

*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

...О ви, що впливете з потоку,  
Того, що поглинув нас,  
Пам'ятайте,  
Говорячи про слабкості наші,  
Про колишні похмурі часи,  
Ті, яких ви по змозі уникли.  
...Овва,  
Ми, що розпушили ґрунт для вашої привітності,  
Не мали змоги бути привітними.  
...Подумайте про нас  
Поблажливо\*.

Справді — давайте так і зробимо, думаймо про нього поблажливо — хоч би тому, що його настільки сильніше уражали катастрофи доби, ніж усе, що стосувалося його особисто. І не забуваймо, що успіх жодного разу не запаморочив йому голови. Він знав, що «wenn mein Gluck aussetzt, bin ich verloren» («якщо мій талан мене покине, мені кінець»). Його гордістю був розрахунок не на таланти, а на талан, уявлення про себе не як про виняткову людину, а як про таку, якій щастить. У вірші, написаному кількома роками пізніше, під час війни, коли він підраховував свої втрати, перелічуючи вмерлих друзів — якщо назвати тільки тих, кого назвав він сам, — Маргарет Пітеффі, «маленька вчителька з робітничого класу», котру він любив і котра приїздила до нього в Данію; Вальтер Беньямін, найвидатніший літературний критик міжвоєнної Німеччини, який, «втомившись від гонінь»,  
28

покінчив із собою; і Карл Кох — він розшифрував те, що малося на увазі в ранньому вірші: «Я знаю, звичайно: тільки завдяки удачі я пережив стількох друзів. Та сьогодні уві сні я чув, як вони говорять про мене — «Вживають сильніші». 29

І я зненавидів себе». Здається, це було єдиного разу, коли його впевненість у собі похитнулася; він порівняв себе з іншими, а впевненість у собі завжди спирається на відмову від таких порівнянь, на гірше вони чи на краще. Та це був усього лише сон.

\* Переклад *Ю. Еткінда*.

Отож у певному сенсі Брехт також відчув себе втраченим — не тому, що його індивідуальні таланти не розвинулися так, як мали б чи могли б, і не тому, що світ його поранив (що насправді відбулося), а тому, що завдання виявилось надто великим. Тому, коли він відчуває, що вода піднімається, він не оглядається заміряно назад — як прекрасніше за всіх оглядався Рільке у своїй пізній творчості, — а звертається до тих, хто впливе з цього потоку, і це звернення до майбутнього — до нащадків — не має нічого спільного з «прогресом». Його виокремлювало те, що він розумів, як смертельно смішно було би міряти вал подій аршином особистих сподівань — відповідати, наприклад, на всесвітню катастрофу безробіття мрією про кар'єру і міркуваннями про власний успіх чи провал; або на катастрофу війни — ідеалом гармонійної особистості, або відправлятися в еміграцію, як це зробив багато хто з його колег, скаржачись на втрачену відомість чи розбите життя. Й тині сентиментальності немає в Брехтівському чудовому і на диво точному визна-

30

ченні біженця: «Ein Vot des Unglucks» («провісник лиха») Звістка провісника, зрозуміло, не стосується його самого. Біженці несли із собою із країни до країни, з континенту на континент — «міняючи країни частіше, ніж черевики», — не лише власні біди, а й величезну біду всього світу. Якщо ж більшість із них прагнула забути свою звістку, навіть не встигнувши дізнатися, що того, хто приносить погані звістки, ніхто не любить, — що ж, хіба не в цьому завжди й полягала проблема з провісниками?

Цядотепна — і багато більш, аніж дотепна, — фраза «провісника біди» про біженців та емігрантів — приклад величезного поетичного розуму Брехта, цього найвищого дару стислості, обов'язкової умови будь-якої поезії. Ось іще кілька прикладів його вкрай стислого і тому дуже майстерного мислення. У вірші про сором бути німцем, написаному 1933-го року:



Horend die Reden, die aus deinem Haus dringen, lacht man.  
31  
Aber wer dich siecht, der greift nach dem Messer .

Або в антивоснній відозві, зверненій до всіх — і східних, і західних — німецьких діячів культури на початку п'ятдесятих: «Великий Карфаген воював тричі. Після першої війни він іще був великою державою, після другої — ще населе-

32  
ною. Після третьої — нерозрізненною» . У двох простих реченнях із більшою точністю схоплена вся атмосфера тридцятих і п'ятдесятих років. І та сама мистецьки стисла ясність проявляється — можливо, навіть сильніше — у наступній історії, оприлюдненій кілька років тому в одному нью-йоркському часописі. Брехт перебував в Америці під час московських процесів і, як ми читаємо, відвідав чоловіка, що залишався лівим, однак був ярим антисталіністом і брав активну участь у контрпроцесі під егідою Троцького. Йшлося про очевидну невинуватість московських підсудних, і Брехт, після тривалої паузи, нарешті сказав: «Що менше вони винні, то більше заслуговують смерті». Ця фраза справляє шокуюче враження. Проте що він по суті сказав? Чим вони менш винні — в чому? Зрозуміло, в тому, в чому їх звинувачують. А в чому їх звинувачували? У змові проти Сталіна. Відповідно, саме тому, що вони не конспірували проти Сталіна і були невинуваті у «злочині», в цій несправедливості була певна справедливість. Хіба не було прямим обов'язком «старої гвардії» завадити одній людині, Сталіну, перетворити революцію на один величезний злочин? Нема для чого говорити, що господар Брехта не зрозумів, що малося на увазі; він обурився і попросив гостя залишити його помешкання. Так, один із рідкісних випадків, коли Брехт висловився проти Сталіна, нехай у свій знущальницьки-ухильний спосіб, канув у порожнечу. Хоча Брехт не збирався рвати з партією, це ледь не трапилося — і, опинившись на вулиці, він, побоююся, полегшено зітхнув — удача все ще його не полишила .  
33

## М

Такою була ця людина: обдарованою проникливим, не-теоретичним, неспоглядальним розумом, що доходив до суті справи; не мовчазною, проте надзвичайно потайною і стриманою, не схильною хизуватися; тримаючись осторонь; можливо, боязкою, в усякому разі, не зосередженою на власній персоні, а надзвичайно цікавою («пожадливий до знань Брехт», як він сам себе назвав у «Пісні про Соломона» з «Тригрошової опери»), і — щонайперше і найважливіше — поетом, тобто кимсь, хто має сказати невисловлене, хто зобов'язаний не мовчати тоді, коли всі мовчать, і хто саме тому зобов'язаний намагатися не говорити надто багато про речі, про які говорять усі. Йому було шістнадцять на початку Першої світової війни, і на останньому році війни його призначали санітаром — так що світ уперше явив себе йому у вигляді безглуздої різанини, а мова — у вигляді войовничої балаканини. (Його ранню «Легенду про мертвого солдата» — про солдата, якого комісія лікарів викопує з могили і визнає придатним до стройової служби, — надихнув розхожий коментар до призовної політики наприкінці війни — «Man grabt die Toten aus» («Вони викопують мерців»), — і вона залишається єдиним німецьким віршем Першої світової війни, який варто пам'ятати) . Однак вирішальним фактором для його ранньої поезії стала не сама війна, а світ, що виник із неї вже після того, як «сталевий ураган» — Stahglwitter Ернста Юнгера зробив свою справу. У світу цього була властивість, яку зрідка зауважують, але яку Сартр після Другої світової війни описав із великою точністю: «Коли інструменти зламані і не придатні для використання, коли плани зазнали краху, а прагнення безглузді, світ постає з дитинною і страшною свіжістю, підвішений у ваку-

умі, без орбіти». (У Німеччині двадцятих років було багато спільного із Францією сорокових та п'ятдесятих. У Німеччині після Першої світової війни увірвалася традиція, і це слід було визнати як здійснений факт, як політичну реальність, як безповоротно перейдену грань — і саме це відбулося у Франції двадцятьма п'ятьма роками потому. З політичної точки зору це був занепад і загибель національної держави; із соціальної — трансформація класової системи у масове суспільство; з духовної — підйом нігілізму, який тривалий час був справою небагатых, а потім раптово перетворився на масове явище). На погляд Брехта, чотири роки руйнувань очистили світ, урагани вимели всі людські сліди, будь-яке опертя, включно з культурними об'єктами й моральними цінностями — і второваними шляхами мислення, і жорсткими стандартами оцінки, і сталими віхами моральної поведінки. Начебто світ ненадовго став таким самим невинним і свіжим, як у день творіння. Залишилися тільки чистота стихій, простота неба й землі, людини й тварин, самого життя. Саме життя і полюбив молодий поет — усе, що земля, у своїй оголеній наявності, спроможна запропонувати. І ця дитинна, страшна свіжість повоєнного світу відобразилася в страхітливій невинності ранніх персонажів Брехта — піратів, авантюристів, дітовбивць, «закоханої свині Малхуса» та Якоба Апфельбека, що вбив батька й матір, а потім продовжував жити, наче «польова лілея» .

35

У цьому — дочиста вмитому — світі Брехт із самого початку почувавсь удома. Якщо б схотіти його класифікувати, то можна сказати, що за натурою і схильностями він був анархістом, та було б цілковито хибним вважати його черговим представником тієї школи розкладу і хворобливої зачарованості смертю, яку в його покоління найкраще, мабуть, репрезентували в Німеччині — Готфрід Бенн, а у Франції — Луї-Фердінанд Селін. Персонажі Брехта — навіть потопельниці, що повільно плывуть униз за течією, повертаючись у безкраю природну пустелю всеохопного спокою; навіть Ма-

зепа, що, прив'язаний до коня, мчить назустріч смерті, — залюблені у життя і в дари землі й неба аж до того, що добровільно приймають смерть і руйнування. Останні дві строфи «Балади про Мазепу» входять до числа насправді безсмертних рядків німецької поезії:

Drei Tage, dann musste alles sich seigen:  
Erde gibt Schweigen und Himmel gibt Ruh.  
Einer tritt aus mit dem, was ihm zu eigen:  
Dann kamen noch Himmel und Geier dazu.

Drei Tage lang ritt er durch Abend und Morgen  
Bis er alt genug war, das er nicht mehr litt  
Als er gerettet ins grosse Geborgen  
Todmud in die ewige Ruhe einritt.

Переклад цих рядків [англійською], зроблений Бентлі, видається мені неточним, а сама я, безумовно, не в змозі перекласти їх належним чином. Вони говорять про завершення триденної скачки до смерті — до мовчання, дару землі; до спокою, дару неба. «Три дні, а потім усе має проявитися: земля дає мовчання, небо дає спокій. Людина виїхала в путь із тим, що їй належало: із землею і конем, із терпінням і мовчанням, потім до цього додалися небо і стерв'ятники. Три дні він скакав, і ввечері, і зранку, і зістарився так, що вже не страждав, коли, врятований і смертельно втомлений, приєднався до вічного спокою». У цій пісні загибелі є дивовижна, святоблива вітальність, і та сама вітальність (відчуття, що жити — це насолода і що насолоджуватися всім — ознака життя) змушує нас захоплюватися ліричним цинізмом і сарказмом пісень у «Тригрошовій опері». Недарма Брехт так щедро черпав із німецьких перекладів Війона — що німецький закон, на жаль, визнав плагіатом. Він прославляє ту саму любов до світу, ту саму вдячність за землю й небо, за саму можливість народитися на світ і бути живим — і Війон, я певна, не став би заперечувати.

*Ханна Арендт. ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ*

Згідно з нашою традицією, бог цієї бездумної, безтурботної, беззастережної любові до землі і неба — це великий фінікійський ідол Ваал, бог п'яниць, ненажер, розпусників. «Ваал планету цю залюблено приймає — хоча б тому, що іншої немає», — говорить молодий Брехт у «Хоралові великому Ваалові», перша й остання строфи якого — велика поезія, особливо якщо їх читати поспіль:

Als im weissen Mutterschosse aufwuchs Baal  
War der Himmel schon so gross und still und fahl  
Jung und nackt und ungeheuer wundersam  
Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.

Als im dunklen Erdenschosse faulte Baal  
War der Himmel noch so gross und still und fahl  
Jung und nackt und ungeheuer wundersam  
Wie ihn Baal dann liebte, als Baal war .

І знову над усе небо — небо, яке існувало до людини і яке існуватиме, коли людини не стане, і тому найкраще для людини — любити те, що на короткий час їй дане. Якби я була літературознавцем, мені б довелося зараз звернутися до центральної ролі неба у віршах Брехта — і особливо в його не частих, дуже красивих любовних віршах. Любов — у «Спогаді про Марі А.» — це чиста білість хмарки на тлі ще чистішої лазурі літнього неба, що густішає на кілька миттєвостей! і зникає з повівом вітерцю. Або, як у «Розквіті й занепаді міста Махагоні», любов — це вервечка журавлів у небі, що пролітає повз хмарину, — сполучення в прекрасному небі

хмари й журавлів на кілька миттєвостей польоту . Зрозуміло, у цьому світі немає ні вічної любові, ні навіть пересічної вірності. Немає нічого, крім інтенсивності миті; тобто немає нічого, крім пристрасті, яка навіть іще більш тлінна, ніж сама людина.

Ваал жодним чином не може бути богом бодай якогось соціального ладу, і його царство населене ізгоями суспільства — паріями, котрі, перебуваючи поза цивілізацією, во-

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

лодіють більш інтенсивним — і тому більш справжнім — ставленням до сонця, що сходить і заходить із величною байдужістю і світить на всі живі істоти. Так, наприклад, у «Баладі піратів» корабель несе диких, п'яних, грішних бого-

40

хульників, що проклали курс до пекла, до знищення. Зібравшись на приреченому кораблі, п'яні від рому, від п'янки, від несподіваних злив, хворі від спеки і холоду, підвладні всім стихіям, вони рвуться до загибелі. І ось лунає рефрен: «О Небо, світла, ясноока синь! Величний вітре, надимай вітрила! А нам — лиши лиш моря голоси, і в морі цім — «Святу Марію!»:

Von Branntwein toll und Finsternissen!

Vom unerhorten Giessen nass!

Vom Frost eiswasser Nacht zerissen!

Im Mastkorb, von Gesichtern blass!

Von Sonne nackt gebrannt und krank!

(Die hatten sie in Winter lieb)

Aus Hunger, Fieber und Gestank

Sang alles, was noch übrig blieb:

O Himmel, strahlender Azur!

Enormer Wind, die Segel bläh!

Lasst Wind und Himmel fahren! Nur

Lasst uns um Sankt Marie die See!

Я цитую перший куплет цієї балади — задуманий як речитатив, для якого Брехт створив музику, — тому що вона ілюструє ще один, дуже помітний у цих гімнах життя, елемент — пекельну погорду, притаманну всім авантюристам та ізгоям Брехта, погорду цілковито безтурботних людей, які підкоряються тільки катастрофічним природним силам, а не повсякденним тривогам респектабельного життя, не кажучи вже про вищі тривоги респектабельної душі. Та філософія, з якою Брехт народився на світ — на відміну від запозичених у майбутньому у Маркса й Леніна доктрин, — сформульована у «Підручнику благочестя», особливо прозоро у двох бездоганних віршах, «Великому подячному

гімнові» і «Проти спокуси» (другий пізніше було включено у «Розквіт і занепад міста Махагоні»). «Великий гімн» — точна імітація великого барочного церковного гімну «Lobe den Hегgen» («Хвали Господа») Іоахима Меандера, котрий кожна німецька дитина знає напам'ять. П'ята й остання строфа в Брехта проголошує:

Lobet die Kalte, die Finsternis und Verderben!  
Schauet hinan:  
Es kommet nicht aufeuch an  
Und ihr konnt unbesorgt sterben .<sup>41</sup>

«Проти спокуси» складається з чотирьох п'ятивіршів, що оспівують життя не всупереч, а завдяки смерті:

Lasst euch nicht verftihren!  
Es gibt kein Wiederkehr.  
Der Tag steht in den Turen;  
Ihr konnt Schon Nachtwind spiiren:  
Es kommt kein Morgen mehr.  
...Was kann euch Angst noch ruchen?  
Ihr sterbt mit alien Tieren  
Und es kommt nichts nachher .<sup>42</sup>

Ніде більше в сучасній літературі, наскільки мені відомо, настільки ясно не зрозуміло, що (говорячи словами Ніцше) «смерть Бога» не обов'язково призводить до відчаю, а, навпаки, позбавляючи страху перед Пеклом, може привести до справжнього екстазу, до нового «так» життю. Тут пригадуються два почасті зіставних пасажі. У першому, у Достоевського, чорт звертається майже з тими самими словами до Івана Карамазова: «Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог». Другий — слова Суїнберна:

Життя споживши ласо,  
Без жалюгідних слів  
Подякуєм тимчасом  
Прославимо богів

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

Що жити знов не будеш,  
Що сплячого не збудиш,  
Що в океані згубиш  
Найтонший зі струмків.

Проте у Достоевського ця думка навіяна чортом, а у Суїнберна — втомою, відмовою від життя — як від речі, котру жодна людина не схоче мати двічі. А у Брехта думка про відсутність Бога і відсутність загробного життя веде не до тривоги, а до позбавлення від страху. І Брехт так легко вловив цей бік проблеми, ймовірно, завдяки католицькому вихованню; він, вочевидь, вважав, що що завгодно буде краще, ніж скніти на землі, сподіваючись на Рай і боячись Пекла. Проти релігії у ньому повставали не сумнів і не бажання; у ньому повставала гордість. У його натхненному запереченні релігії і хвалі Ваалу, богові землі, є майже вибухова вдячність. Немає нічого, говорить він, величнішого, ніж життя, і нічого іншого нам не дано — і подібну вдячність навряд чи зустрінеш у модному нігілізмі чи реакції на нього.

Щоправда, в ранніх віршах Брехта елементи нігілізму є, і ніхто, мабуть, не усвідомлював їх гостріше, ніж він сам. Серед посмертно виданих віршів є кілька рядків під назвою «Der Nachgeborene», або ж «Той, хто народився запізно», що резюмують нігілізм краще, ніж цілі філософські бібліотеки: «Я визнаю, що у мене немає надії. Сліпаки говорять про вихід. Я ж бачу. Коли всі помилки витрачено, навпроти сідає

43

як останній товариш — ніщо» . «Розквіт і занепад міста Махагоні», єдина відверто нігілістична п'єса Брехта, розглядає останню оману, вже його власну, — ніби того, що життя може запропонувати, — великих радощів їжі, питва, розпусти й бійки, — може вистачити людині. Місто це — на взірць містечка золотошукачів, створене з єдиною метою — звеселяти людей, забезпечувати їм щастя. Його девіз: «Vor allem aber achtet scharft / Dass man hier alles dürfen darf» («Головне, пам'ятати зволимо, / Що тут усім все дозволено»). Для занепаду міста є дві причини — перша, наочна, в



тому, що навіть у місті, де все дозволено, не дозволяється не мати грошей для сплати боргів; а за цією банальністю постає друга причина — здогад, що місто веселощів урешті-решт зродить щонайсмертельнішу нудьгу, оскільки це буде місце, де «нічого ніколи не відбувається» і де людина зможе заспівати: «Чому б то й капелюха власного не з'їсти, /

44

Як більш нема чого робити в цьому місті?»

Таким чином, фіналом першої зустрічі поета зі світом виявилася нудьга — фіналом блискучого періоду, коли він в екстазі вславляв життя, коли він легко пурхав джунглями міста, що було передусім одним із великих європейських міст, і мріяв про джунглі всіх інших міст, мріяв про всі континенти і про сім морів, залюблений тільки у землю, небо й дерева. Та коли двадцять добігли кінця, він, вочевидь, почав розуміти, що — не з поетичної, а з людської точки зору — легкість ця прирікала його на незначущість — що джунглями світ є хіба що метафорично, а в реальності це поле бою.

#### IV

Повернуло Брехта до реальності і майже вбило його поезію співчуття. Коли запанував голод, він збунтувався разом із тими, хто голодував: «Мені говорять: ти їси і п'єш — то й радій цьому! Та як я можу їсти й пити, якщо я краду їжу у голодного, і якщо моя склянка води потрібна тому, хто

45

помирає від спраги?» . Співчуття, поза сумнівом, було найгострішою і найголовнішою пристрастю Брехта — і тому тією, котру він найретельніше та найневміліше приховував; воно відчувається ледь не в кожній його п'єсі. Навіть посеред цинічних веселощів «Тригрошової опери» лунають могоутні, звинувачувальні рядки:

Erst muss es möglich sein auch armen Leuten  
Vom grossen Brotlaib sich ick Teil zu schneiden <sup>46</sup>

І те, що там співалося знущально, залишилося його лейтмотивом до самого кінця:

Ein gutter Mensch sein! Ja, wer war's nicht gern?  
Sein Gut dem Armen geben, warum nicht?  
Wenn alle gut sind, ist Sein Reich nicht fern  
Wer sasse nicht sehr gern in Seinen Licht? <sup>47</sup>

Цей лейтмотив — гостра спокуса бути добрим у тому світі і в тих умовах, які роблять доброту неможливою і саморуйнівною. Драматичний конфлікт у п'єсах Брехта майже завжди один і той самий: той, ким рухає співчуття, хто намагається змінити світ, не може дозволити собі бути добрим. Брехт інстинктивно відкрив те, чого постійно не помічали історики революції: сучасними революціонерами, від Робесп'єра до Леніна, рухала пристрасть співчуття — le zDle compatissant (палкість співчуття) Робесп'єра, ще доволі наївна, щоб відверто визнати це могутнє тяжіння до «les homes faibles» (слабких людей) і до «les malhereux» (жалюгідних). «Класики» — тобто, на жаргоні Брехта, Маркс, Енгельс і Ленін — були «найспівчутливішими з людей», проте від «природжених невігласів» їх відрізняло знання, як «перетворити» співчуття на «лють». Вони розуміли, що «співчуття — це те, у чому не відмовляють тим, кому відмовляють у допомозі»<sup>48</sup>. Тому Брехт упевнився — можливо, сам того не відаючи, — у мудрості поради, яку Макіавеллі дав державцям і політикам: вони повинні навчитися, як «не бути добрими», і він поділяє з Макіавеллі те складне і на позір двозначне ставлення до доброти, що давало привід до наївних або вчених непорозумінь — як у його випадку, так і у випадку його попередника.

«Як не бути добрим» — це тема «Святої Йоанни боєн», чудової ранньої п'єси про чіказьку дівчину з Армії порятунку, яка приходить до розуміння, що під час розставання зі

світом важливішим буде, чи ти зробив світ кращим, аніж чи був ти добрим. Чистота, безстрашність і безневинність Йоанни повторюються і в інших п'єсах Брехта — у Симони з «Видінь Симони Машар» — дівчинки, яка під час німецької окупації мріє про Жанну д'Арк, і в Груше з «Кавказького крейдяного кола», де якраз і сформульована остаточно вся ділема доброти: «Жахлива спокуса бути добрим» («Schrecklich ist die Verführung zur Gute») — спокуса майже неподоланна у своїй привабливості, небезпечна і підозріла за своїми наслідками (хто знає, до якого ланцюга подій приведе зроблений за першою спонукою крок? І чи не відволікає людину навіть простий жест від більш важливих обов'язків?), тай невідворотно жахлива для тих, хто, надто переймаючись чи то власним виживанням, чи то рятуванням усього світу, спокусі не піддається:

Знай, жінко, хто не йде на поклик лиха,  
Хто до волянь глухий, ніколи не почує,  
Ні голосу ласкавого любові,  
Ні щebetу дрозда, ні щасного зітхання,  
Котрим утомлений вітає виноградар  
Вечірній благовіст.

19  
(пер. С. Анна)

Чи піддається людина цій спокусі чи ні і як вона вирішуватиме неминучі для доброї людини конфлікти — це постійні теми п'єс Брехта. У «Кавказькому крейдяному колі» Груше піддається спокусі, і все закінчується добре. У «Добрій людині із Сичуані»\* проблема вирішується подвоєнням ролі — жінка, надто бідна, аби бути доброю, якій доброта буквально не по кишені, стає жорстоким ділком протягом дня, заробляє купу грошей, одурюючи й експлуатуючи людей, а ввечері роздає денний бариш тим самим людям. Це було практичним рішенням, а Брехт був надто практичною

\* У Московському «Театрі на Таганці» — «Добрый человек из Сичуана» (прим, перекл.).

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

людиною. Тема ця присутня і в «Матінці Кураж» (незалежно від тлумачень самого Брехта), і навіть в «Галілеї». І будь-які сумніви стосовно справжності цього співчуття розвіюються, якщо ми прочитаємо останню строфу фінальної пісні з екранізації «Тригрошової опери»:

Denn die einen sind im Dunkeln  
Und die andern sind im Licht.  
Und man siehet die im Lichte  
Die im Dunkeln sieht man nicht .

Починаючи з Французької революції, коли, на взірць повені, величезний потік злидарів уперше вихлюпнувся на вулиці Європи, було багато революціонерів, які — подібно до Брехта — діяли зі співчуття і, соромлячись, своє співчуття приховували під машкарою наукових теорій і холодної риторики. Однак мало хто серед них розумів, якої образи до загубленого життя бідноти додавав той факт, що їхні страждання залишалися в темряві і навіть не згадувалися в історії людства.

Mitkämpfend figen die grossen umsturzenden Lehrer des  
Volkes  
Zu der Geschichte der herrschenden Klassen die der  
beherrschten .

Так сформулював це Брехт у дивно барочному гекзаметричному потрактуванні «Комуністичного маніфесту», яке мало увійти до задуманої ним довгої дидактичної поеми «Про природу людини» (на взірць «Природи речей» Лукреція) і яке виявилось майже цілковитою невдачею. Хоч би як там було, він розумів страждання бідняків і обурювався не лише самими стражданнями, а й їхньою невідомістю; подібно до Джона Адамса, він думав про бідну людину як про невидиму людину. І саме через це обурення, можливо, навіть більшою мірою, ніж через жалість чи сором, він почав мріяти про день, коли ролі переменяться, коли здійснять-

ся слова Сен-Жюста — «Les malheureux sont la puissance de la terre» («Знедолені — це сила землі»).

Ба більше, саме із почуття солідарності з пригнобленими Брехт так багато віршів написав у формі балади. (Подібно до інших майстрів нашого століття — наприклад, У.Х. Одена, — він володів характерною для тих, хто прийшов на шапкобрання, віртуозністю в поводженні з поетичними жанрами минулого і тому мав свободу вибору). Річ у тім, що балада, вирощи з народних і вуличних пісень і — подібно до негритянських спірічуелс — із безкінечних куплетів, котрими служниці оплакували невірність коханців і безневинність дітовбивць — «Die Morder, denen viel Leides geschah» («Вбивці, котрим судилося багато скорботи»), — балада завжди була невичерпним джерелом усної поезії, тим жанром мистецтва (якщо можна це назвати мистецтвом), в якому приречені на невідомість і забуття люди намагалися зберегти власну історію і створити власне поетичне безсмертя. Немає сенсу нагадувати, що народна пісня надихала велику німецькомовну поезію і до Брехта. Голоси служниць чуються в деяких із найпрекрасніших пісень німецьких поетів — від Мьорике до молодого Гофманстала, і вже до Брехта майстром жорстокого романсу був Франк Ведекінд. Таким чином, у балади, в якій поет стає оповідачем, були великі попередники, включно із Шіллером і поетами до і після нього, і завдяки їм балада втратила, поряд із початковою грубістю, і переважну частку народності. Та жоден поет до Брехта не звертався з такою послідовністю до цих народних жанрів і не досяг такого безумовного успіху у піднесенні їх до рангу великої поезії.

Якщо підсумувати все це: легкість і прагнення не стільки до тяжкості, скільки до тяжіння, спрямованого до центральної точки, до центру сучасного світу; притому пристрасна, майже природна — або, як сказав би Брехт, тваринна — нездатність переносити вигляд чужих страждань, — то, за тогочасних умов, його рішення пристати до комуністичної

партії легко зрозуміти. У випадку Брехта головним фактором такого рішення було те, що Партія не лише зробила справу знедолених своєю, а й мала у своєму розпорядженні корпус творів, до яких можна було звертатися за будь-яких обставин і які можна було цитувати так само безкінечно, як Святе Письмо. Це захоплювало Брехта сильніше від усього іншого. Задовго до того, як він прочитав усі ці книги — ледь приставши до своїх нових товаришів — він почав говорити

52

про Маркса, Енгельса й Леніна як про «класиків». Та найважливішим було те, що партія забезпечила йому повсякденний контакт із тим, що його співчуттям уже було вгадане як реальність — із п'ятьмою й холодом у цій юдолі сліз.

Bedenkt das Dunkel und die grosse Kalte

53

In diesem Tale, das von Jammer schallt .

Із цього моменту йому вже не довелося б з'їдати свого капелюха — було чим зайнятись і попри це.

І ось тоді, зрозуміло, й почалися його труднощі — і наші утруднення з ним. Ледве він устиг пристати до комуністів, як віднайшов, що для перетворення поганого світу на гарний мало «не бути добрим», треба й самому стати поганим; що заради знищення бридоти треба самому бути готовим на будь-що бридке. Бо — «Хто ти? Потони в багнюці, обіймися з м'ясником, та зміни світ, світ потрібно змінити!» Троцький — навіть у вигнанні — стверджував: «Мати рацію можна тільки з партією і через партію, бо інших шляхів для реалізації правоти історія не створила», а Брехт розвивав ідею: «В однієї людини два ока, в партії тисяча очей, партія бачить сім держав, одна людина бачить одне місто... Одну людину можна знищити, та партію знищити неможливо. Адже вона авангард мас і провадить свою боротьбу методами класиків, запозиченими зі знання реальності». Навернення Брехта у комуністичну віру було не таким простим, яким видається уретроспективі. Інколи протиріччя, ересі прокрадалися навіть у найбільш бойові його вірші: «Не давай себе

умовити, дивися своїми очима; чого ти не знаєш сам, ти взагалі не знаєш; перевір рахунок — сплачувати тобі» . (А хіба в партії немає тисячі очей, котрими вона бачить те, чого я не бачу? Хіба партія не знає сімох держав, а я — тільки місто, в якому мешкаю?) Однак це були лише випадкові огріхи, і коли партія, — у 1929-му році, після того як Сталін на шістнадцятому з'їзді партії оголосив про ліквідацію як правого, так і лівого ухилів — розпочала ліквідацію власних членів, Брехт зрозумів, що наданий момент вимога партії — це захист права на вбивство власних товаришів і безневинних людей. У «Вжитих заходах» він показує, яким чином і з яких причин убивають безвинних, добрих, гуманних, тих, кого обурює несправедливість і хто першим приходиться на допомогу. Вжиті заходи — це вбивство члена партії його ж товаришами, і п'єса не залишає сумніву, що, з людської точки зору, він був найкращим. Виявляється, що саме через свою доброту він і став перешкодою для революції.

Коли п'єсу вперше зіграли — на початку тридцятих у Берліні, — вона викликала загальне обурення. Сьогодні ми розуміємо, що у своїй п'єсі Брехт висловив лише дециму страшної правди, та в той час — за кілька років до московських процесів — це зрозумілим не було. Ті, хто вже тоді — і всередині, і поза партією — були переконаними противниками Сталіна, обурювалися тим, що Брехт написав п'єсу на захист Москви, тоді як сталіністи люто заперечували, що хоча б деякі спостереження цього «інтелігента» відповідають фактам російського комунізму.

Ніколи Брехт не одержував менше вдячності від своїх друзів і товаришів, аніж із цією п'єсою. Причина очевидна. Він зробив те, що завжди роблять поети, якщо дати їм волю: він сказав правду — принаймні, ту частку правди, яку тоді міг побачити той, хто хотів бачити. Адже простою фактичною правдою було те, що безневинних людей *дійсно* вбивають і що комуністи, хоча й не припинили битися з ворогами (це трапилося пізніше), вже почали вбивати своїх друзів. Це

було тільки початком, який більшість іще вибачала як ексцес революційного ентузіазму, та Брехт був досить розумним, аби побачити у цьому безумі метод, хоча він, зрозуміло, не передбачав, що ті, хто начебто працює заради Раю, вже почали будувати Пекло на землі і що немає такої бридоти чи зради, котру вони не були б готові здійснити. Брехт показав правила, за якими ведеться пекельна гра, і, звичайно ж, очікував овацій. Овва, він не врахував маленької деталі: ані намірам, ані інтересам партії не відповідало викриття правди — тим більше одним із її найвідоміших прихильників. Навпаки, з точки зору партії, задача полягала в тому, щоби ввести світ в оману.

Перечитуючи п'єсу, яка викликала колись таке обурення, починаєш усвідомлювати, які страшні роки відділяють нас від часу, коли вона була написана і вперше поставлена. (Пізніше, у Східному Берліні, Брехт її не поновлював, наскільки мені відомо, вона не ставилась і в інших театрах; щоправда, кілька років тому вона користувалася дивним успіхом у американських студентів). Коли Сталін готувався знищити стару гвардію більшовистської партії, то поетичної інтуїції виявилось досить, щоб зрозуміти, що в найближче десятиліття найкращі елементи руху будуть убиті. Однак те, що трапилося насправді — і сьогодні вже майже призабуте, заступлене ще більш запаморочливими жахіттями, — поряд із передбаченням Брехта — як справжня буря поряд із бурею у склянці води.

## V

Для моєї мети — тобто для викладу тези, що реальні гріхи поета караються богами поезії, — «Вжиті заходи» — дуже важлива п'єса. Річ у тім, що з художньої точки зору це зовсім



*Ханна Арендт.* ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

не погана п'еса. У ній є чудові віршовані вставки, в тому числі «Рисова пісня» — заслужено уславлена — її чіткі, ударні ритми звучать вельми непогано навіть сьогодні:

Weiss ich, was ein Reis ist?  
Weiss ich, wer das weiss!  
Ich weiss nicht, was ein Reis ist  
Ich kenne nur seine Preis.

Weiss ich, was ein Mensch ist?  
Weiss ich, wer das weiss!  
Ich weiss nicht, was ein Mensch ist  
Ich kenne nur seine Preis .

Без сумніву, п'еса захищає — і цілком серйозно, а не знушальницьки і не із саркастичною серйозністю Свіфта — речі не те що аморальні, а невимовно огидні. І все ж тоді поетична удача Брехта не полишила, тому що він усе ще говорив правду — огидну правду, з якою він помилково намагався примиритися.

Поетичні гріхи Брехта вперше оприявнилися, коли нацисти захопили владу і йому довелося зіткнутися з реальністю Третього рейху. Він емігрував 28 лютого 1933 року — наступного дня після підпалу Рейхстагу. Вперта орієнтація на «класиків» не дозволила йому назвати політику Гітлера тим, чим вона була фактично. Він почав брехати і написав суконний прозаїчний діалог «Страх і злиденність Третього рейху», що передвіщає його пізні так звані «вірші», які були просто розбитими на рядки газетними текстами. До 1935-го чи 1936-го р. Гітлер покінчив із голодом і безробіттям; із цього моменту у Брехта, вірного учня «класиків», уже не залишалося жодного приводу, щоб не прославляти Гітлера. У пошуках такого приводу він просто відмовився визнати те, що було очевидно кожному — що реальними жертвами гонінь були не робітники, а євреї, що йшлося не про клас, а про расу. З цього приводу у Маркса, Енгельса чи Леніна не було жодного рядка, комуністи цю очевидність заперечува-

ли — це всього лише виверт панівних класів, стверджували вони — і Брехт, уперто відмовляючись «дивитися своїми очима», слухняно встав у шерег. Він написав кілька віршів про життя у нацистській Німеччині — всі без винятку дуже погані. Один із них, цілковито типовий, називався «Походрон агітатора у цинковій труні» . Йдеться про нацистський звичай відправляти сім'ям рештки людей, забитих насмерть у концтаборах, у запаєних трунах. Брехтівському агітатору судилася ця доля, тому що він проповідував «їжу досхочу, дах над головою, хліб для дітей»; коротко кажучи, він був божевільним, тому що в ті часи ніхто в Німеччині не голодував, і нацистське гасло Volksgemeinschaft («народної спільноти») достеменно не було лише пропагандою. Кому би знадобилося зводити рахунки з таким агітатором? Насправді жахливим — і єдиним, про що треба було говорити, — було те, **як** ця людина загинула, — те, що його довелося сховати у цинкову труну. Цинкова труна була дійсно важливою, та Брехт не пішов шляхом, указаним у заголовку; у його викладі доля агітатора практично нічим не гірша за ту, яка могла бути у противника будь-якого капіталістичного уряду. І це була брехня. Брехт хотів сказати, що між країнами з капіталістичним ладом різниця — тільки ступенева. І це була подвійна брехня, тому що в капіталістичних країнах противників ладу не забивали до смерті і не відправляли сім'ям у запаєних трунах, а Німеччина вже не була капіталістичною країною, як незабаром — прикро вражені — дізналися панове Шахт і Тіссен. А що ж Брехт? Він утік із країни, де кожен міг їсти досхочу, мав дах над головою і міг нагодувати своїх дітей. Ось так стояли справи, і Брехт не наважився це визнати. Навіть його антивоєнні вірші цього часу були посередніми .

58

Проте, хоч би якими поганими були його твори останніх років, це був іще не кінець. Роки еміграції, триваючи й уносячи його все далі й далі від хаосу повоєнної Німеччини — мали цілющий вплив на його творчість. Чи було у тридцяті

роки місце спокійніше од скандинавських країн? І хоч би в чому він — справедливо або помилково — звинувачував Лос-Анджелес, безробітними пролетарями й голодними дітьми, це місто не було уславлене. Хоча сам він не погодився би з цим і на смертному ложі, вірші доводять, що він потроху почав забувати «класиків», і його розум почав звертатися до тем, що не мали нічого спільного з капіталізмом або класовою боротьбою. У Сведенборзі написаний такий вірш, як «Легенда про виникнення книги Дао де дзин на шляху Лао-цзи в еміграцію», який — будиши оповідальним за формою і не роблячи ані найменшої спроби експериментувати з мовою чи думкою — належить до числа найспокійніших і, див-на річ, найбільш утішних віршів нашого століття. Як і більша частина віршів Брехта, він напучувальний (у його світі поети й наставники завжди були сусідами), та цього разу викладає урок ненасильства й мудрості:

Dass das weiche Wasserin Bewegung  
Mit der Zeit den machtigen Stein besiegt.  
Du verstehst, das Harte unterliegt.

«Що м'яка вода у русі перемагає з часом могутній камінь. Як бачиш, жорстке зазнає поразки». І жорстке справді зазнає поразки. Цей вірш іще не був надрукований, коли на початку війни французький уряд вирішив помістити німецьких біженців у концтабори, але навесні 1939 року Вальтер Беньямін, повернувшись із Данії від Брехта, привіз цей вірш у Париж, і він — дуже швидко, наче гарна новина, — розійшовся з вуст до вуст — джерело розради, терпіння, стійкості — саме тоді, коли така мудрість була найпотрібнішою. Можливо, не позбавлене сенсу, що у сведенборзькому циклі слідом за віршем про Лао-цзи йде «Відвідання поетів-вигнанців». Подібно до Данте, поет спускається у пекло і зустрічає там своїх померлих колег, котрі колись були не в злагоді з сильними світу сього. Овідій та Війон, Данте і Вольтер, Гейне, Шекспір і Еврипід весело бесіднують і дають йому

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

глузливі поради, та раптом «із найтемнішого кутка почувся голос: «А чи знає хто твої вірші напам'ять? І ті, хто знає, чи вцілють вони?» — «Це забуті, — тихо сказав Данте. — Знищили не тільки їхні тіла, їхні твори також». Сміх увірвався. Ніхто не наважився навіть презирнутися. Заброда зблід» (переклад *Б. Слущкого*). Що ж, Брехтові не було про що турбуватися.

Ще прикметніші, ніж ці вірші, написані у ті роки п'єси. Після війни, незважаючи на всі зусилля «Берлінського ансамблю», на кожній виставі «Галілея» у Східному Берліні кожна репліка звучала відвертою декларацією ворожості до режиму і саме так сприймалася. До цього моменту Брехт свідомо відмовлявся — за допомогою так званого епічного театру — від створення хоч би якоюсь мірою індивідуалізованих персонажів, але тепер раптом його п'єси заповнилися реальними людьми, котрі, якщо й не були характерами в традиційному сенсі, то, безумовно, були унікальними та індивідуальними постатями — Симона Машар і Добра людина із Сичуані, Матінка Кураж, Груше і суддя Аздак із «Кавказького крейдяного кола», Галілей, Пунтілла та його слуга Матті. Сьогодні всі п'єси цього циклу входять до репертуару хороших театрів у Німеччині та за її межами, але коли Брехт їх написав, вони залишилися непоміченими. Без сумніву, ця пізня слава — данина заслугам самого Брехта — заслугам не лише поета й драматурга, а й надзвичайно талановитого театрального режисера, що мав у своєму розпорядженні велику німецьку акторку, Олену Вайгель, котра стала його дружиною. Та це не скасовує того факту, що всі п'єси, поставлені ним у Східному Берліні, було написано не у Німеччині. Коли він туди повернувся, його поетичні здібності почали в'янути з кожним днем. Очевидно, він урешті таки зрозумів, що зіткнувся з ситуацією, котру пояснити чи виправдати не може жодна цитата з «класиків». Він потрапив у ситуацію, в якій саме його мовчання — не кажучи вже про схвалення катів, що інколи лунало, — було злочинним.

Біди Брехта розпочалися одночасно з його політичною заангажованістю (як ми сказали б сьогодні, оскільки тоді такого поняття не існувало). Йому праглося більшого, ніж бути просто голосом — яким він був спочатку. Чиїм голосом? Не своїм власним, зрозуміло, а голосом світу й усього реального. Та цього йому виявилось замало. Саме те, що він вважав реальністю, віддаляло його все більше від реальності часу, в якому він жив. Чи не перетворювався він на те, до чого ставився з найбільшим презирством, — на чергового великого й самотнього поета, завершувача німецької традиції? Чи не втратив він уже шансу стати тим, ким він насправді хотів бути, — народним співцем? І все ж, коли він кинувся у так звану гущу подій, то свою поетичну відстороненість, не кажучи вже про гострий і тонкий розум, він, свідомо чи ні, привніс і в наново набуту реальність. Не брак мужності, а саме відстороненість від реальності змусила його не поривати з партією, котра вбивала його друзів і вступила в союз із його заклятим ворогом, і змусила заплющити очі — з поваги до «класиків» — на те, що насправді відбувалося у нього на батьківщині — що у свої більш прозаїчні хвилини він розумів краще за будь-кого іншого. У заключних зауваженнях до «Кар'єри Артуро Уї» — сатири на нездоланне «піднесення» Гітлера до влади, — яка не належала до числа його великих п'єс, — він зазначав: «Великих політичних злочинців слід викривати всіма засобами, і особливо насмішкою. Оскільки вони передусім ніякі не політичні злочинці, а призвідці великих політичних злочинів, що доконечно не одне й те саме... Як неуспіх задумів Гітлера не означає, що Гітлер був ідіотом, так і розмах його діянь не означає, що він був великою людиною» . Це значно більше, ніж більшість інтелігентів розуміла у 1941 році, і саме цей надзвичайний розум, що сяяв, як блискавка серед жужма марксистських трюїзмів, так заважає хорошим людям вибачити Брехтові його гріхи чи змиритися з тим фактом, що він міг грішити й писати гарні вірші. Та врешті-решт, коли

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

він повернувся до Східної Німеччини (передусім із творчих причин, оскільки її уряд збирався надати йому театр — тобто заради саме того «мистецтва для мистецтва», яке він так зятято викривав майже тридцять років поспіль), — карайого спостигла. Тепер реальність поглинула його до такої міри, що він уже не міг бути її голосом, йому вдалося потрапити у самісіньку її гущу — і виявилось, що це кепське місце для поета.

Ось чого випадок Бертольда Брехта міг би нас навчити і ось що ми маємо враховувати, судячи його сьогодні — адже ми повинні це зробити, — і складаючи йому подяку за все, чим ми йому зобов'язані. Ставлення поетів до реальності насправді таке, як сказав про нього Гете: «Поети грішать не тяжко», — вони не можуть нести той самий тягар відповідальності, що й звичайні смертні. Вони потребують деякої відстороненості, та не варті були б ані шеляга, якби їх безперервно не спокушала надія обміняти цю відстороненість на те, щоб стати, як усі. На таку надію Брехт поклав своє життя й мистецтво, як мало які поети до нього; вона привела його до тріумфу й катастрофи.

На початку цих роздумів я припустила, що ми маємо надати поетам певний простір, який ми не схотіли б надати один одному. Я не заперечую, що цим могла б образити моральні почуття багатьох людей; ба більше, якби Брехт був іще живий, він би, поза сумнівом, перший зятято заперечував би проти такої винятковості. (У посмертно виданій книзі «Me-ti», про яку я згадувала вище, він пропонує присуд для «хорошої людини», що збилася з правильного шляху. «Послухай, — говорять їй після допиту, — ми знаємо, що ти наш ворог. Та з поваги до твоїх заслуг і чеснот, це буде хороша стінка, і ми розстріляємо тебе хорошими кулями з хороших рушниць, і закопаємо тебе хорошою лопатою в хорошу землю»). Однак рівність перед законом, яку ми зазвичай вважаємо мірилом і для моральних суджень, — достеменно не є абсолют. Кожне судження відкрите для прощення, кож-

ний акт засудження може перетворитися на акт прощення; судити й пробачати — два боки однієї медалі. Та ці два боки влаштовані за різними правилами. Гідність закону вимагає, щоб ми були рівними — щоб мали значення тільки наші вчинки, а не особа, що їх вчинила. Акт прощення, навпаки, враховує особистість; жодне помилування не милує вбивство чи крадіжку, а лише вбивцю чи крадія. Ми завжди вибачаємо комусь, а не щось, і саме тому люди вважають, що тільки любов може вибачати. Та — з любов'ю чи без неї — ми пробачаємо, зважаючи на особу, і якщо справедливість вимагає, щоб усі були рівними, то милосердя наполягає на нерівності — на нерівності, яка має на увазі, що кожна людина є — принаймні має бути — чимось більшим, аніж усе, що вона вчинила чи досягла. У молодості, перш ніж прийняти «корисність» як найвищий критерій для оцінки людей, Брехт розумів це краще, ніж будь-хто інший. У «Підручнику благочестя» є «Балада про секрети всіх і кожного», перша строфа якої у перекладі Бентлі звучить так:

Everyone knows what a man is. He has a name.  
He walks in the street. He sits in the bar.  
You can all see his face. You can all hear his voice  
And a woman washed his shirt and a woman combs his hair.  
But strike him dead! Why not indeed  
If he never amounted to anything more  
Than the doer of his bad deed or  
The doer of his good deed.

(Кожен знає, що таке чоловік. В нього є ім'я.  
Він ходить вулицями. В барі сидить.  
Його лице ви можете бачити, голос почути.  
Жінка випрала йому сорочку, зачесала його волосся.  
Але вбийте його! Він на це заслуговує,  
Якщо ніколи не був нічим,  
Окрім як творцем своїх негідних справ  
І творцем своїх добрих справ).

*Бертольд Брехт (1898-1956)*

Критерій, що керує цією сферою нерівності, висловлений у старовинному римському прислів'ї: «*Quod licet Jovi non licet bovi*» («Що дозволено Юпітерові, зась бугасві»). Та, на нашу втіху, ця нерівність двосічна. Одна з ознак того, що поет має право на такі привілеї, яких я тут для нього вимагаю, — полягає в тому, що є речі, роблячи які, він не зможе залишитися собою. Завдання поета — карбувати слова, якими ми живемо, і, безумовно, ніхто не збирається жити словами, які Брехт написав, славлячи Сталіна. Простий факт, що він здатний був написати такі неоковирні вірші — набагато гірші, ніж у будь-якого п'ятирозрядного римувальника, повинного у тих самих гріхах, показує, що *quod licet bovi non licet Jovi* — що дозволено бугасві, зась Юпітеру. Бо чи можеш ти вславляти тиранію «милозвучним голосом» чи ні, та фактом залишається те, що звичайні інтелектуали й літератори не караються за свої гріхи втратою таланту. Жоден бог не схилився над їхньою колискою; жоден бог не стане їм мститися. Є безліч речей, дозволених бугасві й не дозволених Юпітеру, тобто тим, хто хоч би чимось уподібнений Юпітерові — чи, радше, здобувся на благословення Аполлона. Тому гіркота давнього прислів'я двосічна, і приклад «Бідолашного Б.Б.», що не витратив на себе й краплини жалю, може навчити нас, як важко бути поетом у цьому столітті чи в будь-який інший час.

Примітки

<sup>1</sup> Майже всі вірші Брехта існують у кількох варіантах. Усюди, де інакше не вказане, я цитуватиму за Зібранням творів, яке виходить із кінця п'ятдесятих у Західній Німеччині (вид-во Suhrkamp) і в Східному Берліні (вид-во Aufbau-Verlag). Перші дві цитати взято з віршів «Голівуд» і «Сонету в еміграції», *Gedichte 1941-1947*, VI. Перші дві строфи «Сонету в еміграції» прикметні тим, що містять особисту скаргу — річ украй рідкісна в поезії Брехта.

Verjagt aus meinem Land muss ich nun sehn  
Wie ich zu einem neuen Laden komme, einer Schenke



Wo ich verkaufen kann das, was ich denke.  
Die alten Wege muss ich wieder gehn  
Die glatgeschliffenen durch den Tritt der Hoffnungslosen!  
Schon gehend, weiss ich noch nicht: zu wem?  
Wohin ich komme hor' ich: Spell your name!  
Ach, dieser «пате» gehorte zu den grossen!

(Вигнанець країни власної, тепер я зважити маю,  
як відкрити нову крамничку, такий чи то інший заклад,  
де зможу продати, що думаю.  
Знов шляхи старі торуватиму,  
Усмерть втрамбовані кроками нерозважних!  
Вже виходячи, я ще не знаю: до кого ітиму?  
Хоч куди б я прийшов, скрізь почую: Spell your name!  
О, це «пате» було донедавна славетним!).

2

Мартін Есслін, автор книги «Бреخت: людина та її творчість» (*M. Esslin. Brecht: The Man and His Work. Anchor Books, 1961*), нещодавно проголосив, що «Бреخت міг повернутися до Німеччини, як тільки схотів би... за тих часів німцям було важко не потрапити до Німеччини, а виїхати звідти». («Brecht at Seventy», tdr. Fall 1967). Це хибне судження; та правдою є те, що Бреخت «хотів одержати не німецький паспорт, щоб залишити відкритими шляхи відступу».

Щоб уникнути непорозумінь — з комуністичними критиками Брехтові щастило не більше, і його слова про них, сказані у 1938, так само застосовні і до «антикомуністів»: «Лукач, Габор, Курелла... вороги виробництва. Продуктивність викликає у них підозру. Вона ненадійна, вонапередбачувана. Ніколи не вгадаєш, що вийде з продуктивності. А самі вони не хочуть виробляти. Вони хочуть зображувати *апаратників*, контролювати інших. У кожній їхній критиці міститься загроза». (Див.: *Вальтер Бенямін. «Розмови з Брехтом» // W. Benjamin. Versuche iiber Brecht. — Frankfurt, 1966*).

«Briefe iiber Gelesenes», Gedichte, VI.

«B6ser Morgen» Gedichte 1948-1956, VII. Прославлення Сталіна турботливо прибрані із «Зібрання творів». Єдині сліди можна віднайти тільки в посмертно опублікованих нотатках «Me-ti» (Prosa, V). Тут Сталін прославляється як «корисна людина», і виправдовуються його злочини (стор. 60 і в. та 100 і в.). Одразу після смерті Сталіна Бреخت написав, що той був «утіленням надії для пригнобленого люду п'яти континентів» (Sinn und Form, Bd. 2, 1953, S. 10). Пор. також вірш у Gedichte, II, 1950, S. 128.

«In mir habt ihr einen, aufden konnt ihr nicht bauen» — із «Vom armen V.V.», останнього вірша з Hauspostille, Gedichte, 1918-1929, 1.

7

*Walter Benjamin*, op. cit., SS. 118-119.

«Geschichten vom Herrn Кеппег», Versuche 1-3, Berlin, 1930.

9

«Die L6sung» (Gedichte, VII).

0

Angelus Silesius. Cherubinischer Wandersmann (1657), I, 289 (Werke, Munich, 1949, III).

О, як же нам ПОЯСНИТИ маленьку троянду? / Раптово темно-червону, і рідну таку, і юну? / О, ми прийшли не до неї, / та коли ми прийшли, вона уже квітувала. / Допоки її не було, її й не чекали. / Коли вона вже розквітла, ледь вірили ми, направду. / О, збулось до початку все — і / саме так провіщали струни». (Gedichte, VII).

<sup>15</sup> Ibid, S. 84.

13

*Benjamin*, op. cit., S. 133.

Есслін (op. cit.) зазначає, що «в офіційній східнонімецькій версії повернення Брехта до Східного Берліна зазвичай датуються жовтнем 1948 р.; у цей час Брехт дійсно приїздив до Східного Берліна, однак потім повернувся до Цюріха», і тільки «наприкінці 1949 Брехт погодився переїхати до Східного Берліна». У жовтні 1949 р. він іще писав: «У Східному Берліні у мене немає жодного офіційного становища чи обов'язків, і я не одержую платні».

У *The Jewish Wife and Other Short Plays*. Evergreen Paperbacks.

Див.: *Marianne Resting*. Bertolt Brecht. Hamburg, 1959, S. 155.

«Він забув свою юність, але не мрії, давно забув дах, тале небо над ним». «Ballade von den Abenteuern», Gedichte, 1,79.

Ibid, S. 42.

«Одного разу хто-небудь із них у нього питає: скажи-но, чом ~~настроїна середній~~ він швиденько встане; тому що бачить — їхній

<sup>2</sup> «Verjagt mit gutem Grund» (Hundert Gedichte, Berlin, 1951).

«Aus einem Lesebuch für Stadtebew6hner» (1930), Gedichte I.

<sup>23</sup> Gedichte 1930-1933, III.

23

Вірш «Meines Bruders Tod» безумовно написаний до 1929 р; Gedichte 1913-1929, II.

24

«Epistel iiber den Selbstmord», ibid.

«І я хотів над міру бути великим,

Самотнім бути я хотів і чистим,

Та, вгледівшись у тих ідеалістів,

Сказав собі: «їх не бери за приклад!»

(пер. С. *Лнна*, змінений).

Увесь цикл, включно з «An die Nachgeborenen», див.: Gedichte 1934-1941, IV.

27

Див. два вірші, «Von meiner Mutter» та «Meiner Mutter\*», у Gedichte II.

<sup>28</sup> «Die Verlustliste», Gedichte VI.

<sup>29</sup> «Ich, der überlebende», ibid.

<sup>30</sup> «Die Landschaft des Exils», Gedichte VI.

<sup>31</sup> «Deutschland», Gedichte III. «Слухаючи теревені, що долинали з твого дому, всенький світ регочеться. Та той, хто тебе побачить, хапається за ніж».

<sup>32</sup> M. Resting, op. cit., S. 139.

<sup>33</sup> **Sidney Hook.** «A recollection of Bertolt Brecht» (The New Leader, October 10, 1960). — Згідно з Беньяміном (op. cit, p. 131), Брехт був у курсі того, що Троцький писав у тридцяті роки; він говорив, що ці твори доводять законність підозр, які вимагають скептичного погляду на російські успіхи. Якби ці підозри підтвердилися, довелось би публічно виступити проти російського режиму, та «на щастя чи нещастя, як завгодно», підозра — це ще не впевненість. Із характерним звітом про відчайдушні спроби Брехта примиритися зі сталінським режимом можна тепер познайомитись у цікавому томуку афоризмів, написаних головним чином у тридцяті роки та віднайдених у його паперах після його смерті. Він був упорядкований Уве Джонсоном і побачив світ 1965-го року під назвою Me-ti, Buch der Wendungen, що Есслін цілком слушно перекладає як «Book of Twists and Turns» [один із варіантів перекладу: «Книга ухилинь і вивертів» — прим, перекл.].

«Die Legende vom toten Soldaten\*». Gedichte I.

<sup>35</sup> Усі вірші із Hauspostille, Gedichte I.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> «Der Choral vom Grossen Baal». Ibid. Переклад першої та останньої строф:

«Коли Ваал зростав у білих надрах своєї матері, небо було вже таким великим і тихим, і блідим, юним і голим, і надзвичайно гарним, яким Ваал любив його, коли з'явився.

Коли Ваал гнів у темних надрах землі, небо було все ще таким великим і тихим, і блідим, юним і голим, і надзвичайно гарним, яким Ваал любив його, коли був живий».

<sup>38</sup> «Erinnerung an die Marie A.», Gedichte I.

<sup>39</sup> «Die Liebenden», Gedichte II.

<sup>40</sup> «Ballade von den Seeraubern» — Hauspostille, Gedichte I.

<sup>41</sup> «Grosser Dankchoral». Ibid. «Хваліте холод, п'ятому й загибель! Погляньте вгору: ви не маєте жодного значення і можете вмерти без страху». Згідно з примітками Луго Шмідтадо перекладів Ерика Бентлі («Mapiai of Piety»), англійський варіант цього гімну — «Praise ye The Lord the Almighty, the King of creation\* — відомий із пресвітеріанських молитовників.

<sup>42</sup> «Gegen Verführung», *ibid.* «Не дайте себе спокусити! Жодного повороту немає. День стоїть у дверях; ви вже чуєте нічний вітер: ранку вже не буде... Як страх може вас торкнутися? Ви вмираєте разом з усіма звірями, і потім нічого не буде».

<sup>43</sup> Gedichte II.

<sup>44</sup> «Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny» - Stiike (1927-1933).

III.

<sup>45</sup> «An die Nachgeborenen», *op. cit.*

<sup>46</sup> «Сперш домогтися слід, щоб злидні // хоча б шматком були наїдені» (пер. *С. Анна*). Із пісні «Denn wovon lebt der Mensch?» — Gedichte II.

<sup>47</sup>

«Не хоче хто іще добрішим стати?

Роздати біднякам усе майно!

Якої б ми сягнули благодаті,

Життя ураї — осьякевоно!» (пер. *С. Анна*).

Із пісні «Über die Unsicherheit menschlicher Verhältnisse», *ibid.*

<sup>48</sup>

<sup>49</sup> Цитати з Me-ti, Buch der Wwendungen.

«Der Kaukasische Kreisekreis (1944-1945). Stuke X.

«Мешкають у світлі зрячі,

Дехто в темряві очей.

Зрячих бачимо добряче,

Морок згубний для очей». Gedichte II.

«Беручи участь у боротьбі, великі поборювачі, великі вчителі народу приєднують до історії пригноблювачів історію пригноблених». Gedichte IV.

<sup>52</sup>

Примітно прочитати у Беньяміна (*op. cit.*), що й у Брехта траплялися сумніви. Він порівнює марксистських теоретиків із попами (Pfaffen), яких він ненавидів глибокою зневажкою, успадкованою від бабці. Подібно до священників, марксистки створюють камарилью; «марксизм надає надто багато можливостей для інтерпретації».

«Не забувайте про арктичний холод

в юдолі нашій, що від бід волає» (пер. *С. Анна*).

Цитати з Die Massnahme — єдиної ортодоксально комуністичної п'єси Брехта. Див.: «D'ere die Welt: sie braucht es» і «Lob der Patrei» у Gedichte III.

«Lob des Lernens», *ibid.*

«Чи знаю я, що таке рис? Не знаю, хто це знає! Я не знаю, що таке рис, я знаю тільки його ціну. Чи знаю я, що таке людина? Не знаю, хто це знає! Я не знаю, що таке людина, я знаю тільки її ціну». «Song von der Ware», *ibid.*

<sup>57</sup>

«Begrabnis des Hetzers in Zinkgrab», Gedichte III.

Судячи з усього, пізніше Брехт повернувся до цього питання. У статті «Інша Німеччина: 1943», у лютому 1968-го без посилання на джерело опублікованій у часописі *Sawl*, що видається SDS («Студенти за демократичне суспільство»), він спробував пояснити, чому німецький робітничий клас підтримав Гітлера. Причина в тому, що «з безробіттям (у Третьому рейху) було покінчено. Ба більше, швидкість і масштаби цих перемін були настільки безпрецедентними, що здавалися справжньою революцією». Пояснювалося це, згідно з Брехтом, військовими замовленнями, і «правда в тому, що [робітництво] зацікавлене у війні, поки воно не може або не хоче відкинути систему, за якої живе». «Цей режим мав обрати війну, тому що весь народ потребував війни тільки за цього режиму, а в іншому разі мав шукати іншу систему».

59

«Legende von der Entstehung des Buches Taoteking aufdem Weg des Laotse in die Emigration\*, Gedichte IV.

«Besuch bei den verbannten Dichtern», *ibid.*

Нотатки «Zu Der Aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui» — Strike IX.

ВАЛЬДЕМАР ГУРІАН  
(1903-1954)

Чоловік із безліччю друзів, усім своїм друзям він був другом — чоловікам і жінкам, священикам і мирянам, людям у різних країнах і практично з усіх сфер життя. Саме завдяки дружбі світ став для нього рідним — і він був як удома всюди, де у нього були друзі, незалежно від їхньої країни, мови чи соціального походження. Знаючи, наскільки тяжко він хворий, він відправився в останню поїздку до Європи, тому що, сказав він, «перед смертю я хочу попрощатися з друзями». Прощався він із друзями й коли повернувся і кілька днів провів у Нью-Йорку — прощавсь усвідомлено й ледь не систематично, без натяку на страх чи жалість до себе або сентиментальність. Усе життя не вмівши висловлювати душевні почуття без величезної ніяковості, це прощання він зумів провести з якоюсь відстороненістю, не знічуючись — і тому ні у кого знічення не викликаючи. Ймовірно, зі смертю він був знайомий дуже зблизька.

Він був дивовижною й дивовижно дивною людиною. Велика спокуса — виправдати цю характеристику, вказавши на розмах і глибину його інтелектуальних здібностей, а стало враження, ніби він з'явився нізвідки — пояснити за допомогою децимі скупих фактів, відомих про початок його життя. І все ж будь-які з пояснень виявляться щодо нього невинувато неточними. Не його розум, а його особистість була вражаючою, і початок його біографії не здавався би дивним, якби він не ставився до нього з тією самою неговірною байдужістю, яку виявляв стосовно всіх особистих фактів і обставин свого приватного і професійного життя, начебто

вони, як і перші-ліпші всього лише факти, тільки нудними і можуть бути.

При цьому він ніколи не намагався будь-що приховувати. На прямі запитання він завжди відповідав охоче. Він народився в єврейській родині у Санкт-Петербурзі (прізвище «Гуріан» — це русифікація більш відомого «Лур'є») і, оскільки народився він у царській Росії початку століття, то з самого місця народження впливає, що його сім'я була асимільованою та заможною — бо тільки таким євреям (зазвичай комерсантам і лікарям) дозволялося жити у великих містах поза межею осілости. Йому, вочевидь, було близько дев'яти років, коли — за кілька років до початку Першої світової війни — мати перевезла його та його сестру до Німеччини і перевела у католицтво. Познайомившись із ним у Німеччині на початку тридцятих, я, наскільки пам'ятаю, не знала ні про його російське дитинство, ні про єврейське походження. Він уже був добре відомим як німецький католицький журналіст і письменник, учень філософа Макса Шелера і Карла Шмідта — знаного професора конституційного і міжнародного права, котрий пізніше став нацистом.

Не можна сказати, що події 1933 року відкинули його назад до витоків. Річ була не в тому, що тепер його змусили усвідомити своє єврейське походження, а в тому, що тепер він вважав за необхідне говорити про нього публічно, оскільки воно перестало бути фактом приватного життя; воно стало політичним питанням, а для нього була сама собою зрозумілою солідарність із гнаними. Він зберігав цю солідарність і постійний інтерес до долі євреїв аж до перших повоєнних років; чудовий короткий начерк історії німецького антисемітизму «Стаття про антисемітизм» (Нью-Йорк, 1946) — свідцтво цього зацікавлення і водночас — рідкісної здатності ставати «експертом» у будь-якій царині, що викликала його зацікавленість. Однак, коли роки гонінь минули і антисемітизм перестав бути центральним політичним питанням, його цікавість згасла.

Інакше стояла справа з російським походженням — протягом усього його життя воно відіграло цілковито іншу, насправді головну роль. У ньому не тільки була якась «російськість» (хоч би що це означало), але він ніколи не забував мови свого раннього дитинства, хоча повна й радикальна переміна обставин змусила його провести все доросле життя в німецькомовному середовищі. Його дружина була німкенею, і тому у нього в Нотр-Дам домашньою мовою була німецька. Та все російське з такою силою діяло на його уподобання, уяву й психіку, що англійською та французькою він говорив із помітним російським акцентом, хоча мені казали, що російською він розмовляв хоча й вільно, та не як рідною мовою. Жодних поетів і письменників (за винятком, можливо, — в останні роки — Рільке) не любив він так сильно і не знав так добре, як російських. (У невеликому за обсягом, та важливому розділі його бібліотеки зберігалося зачитане до дірок, із розсипаними сторінками, дитяче видання «Війни й миру», з типовими ілюстраціями початку століття, до якого він повертався все своє життя та яке, коли він помер, знайшли у нього на нічному столику). І в товаристві росіян — хай навіть незнайомих — йому було простіше, ніж в іншому оточенні, наче він опинявся серед своїх. Його розмаїті інтелектуальні й політичні зацікавлення, на перший погляд, вабили його у всі боки одразу. Насправді ж у них був центр — Росія: її ідейна й політична історія, її вплив на Західний світ, надзвичайні духовні традиції, релігійна пристрастність, що проявилася спершу у своєрідному народному сектанстві, а пізніше у великій літературі. Він став видатним спеціалістом із більшовизму, тому що ніщо не притягало його так сильно і не заторкувало настільки глибоко, як російський дух у всіх його проявах.

Не можу сказати, чи завдали три розриви, що трапилися на початку життя: розпад сім'ї, відрив від батьківщини і рідної мови і повна переміна соціального середовища, викликана наверненням у католицьку віру (для власне релі-



гійних конфліктів він був ще надто малим і, найвірогідніше, не одержав якогось релігійного виховання), — хоч скільки-небудь глибокої рани його особистості, та я впевнена, що пояснювати цим його дивовижність абсолютно неможливо. Проте і з уже сказаного, думаю, стає зрозумілим, що якщо такі рани й існували, то залікував він їх вірністю — тобто просто тим, що залишався вірним ключовим своїм дитячим спогадам. У всякому разі, вірність друзям, вірність усім, кого будь-коли знав, усьому, що будь-коли любив, стала основною тональністю, на яку було настроєне все його життя — настільки, що найбільш чужим для нього гріхом хочеться назвати гріх забуття — можливо, один із кардинальних гріхів у людських стосунках. Його пам'ять була якимсь зачарованим і чарівним місцем, начебто їй було заборонено будь-кого або будь-що відпускати. Вона набагато переважала просту здібність, необхідну для науки та ерудиції, у яких, утім, слугувала одним із головних його інструментів для об'єктивних досягнень. Навпаки, це його ерудиція була тільки іншою формою його колосальної здатності зберігати вірність. Вірність ця змушувала його стежити за творчістю кожного автора, який хоча б одного разу викликав у нього інтерес і приніс хоч якесь задоволення, хай він ніколи з ним і не зустрічався, — як саме вона й примушувала його без жодних умов і відмовок допомагати не лише друзям, коли тим бувало непереливки, а й після їхньої смерті — їхнім дітям, хай він їх ніколи в очі не бачив, ба навіть не хотів бачити. З роками кількість померлих друзів природним чином зростала; і хоча я жодного разу не бачила, щоб він бурхливо переживав якесь лихо, я помічала ледь не свідому педантичність, з якою він постійно згадував їхні імена, ніби боячись, що через якусь його необачність вони остаточно полишать співтовариство живих.

Усе це було і реальним, і — за ближчого знайомства — доволі помітним, та ніскільки не передає надзвичайної дивовижності величезної людини з дуже великою — навіть для

*Вольдемар Гуріан (1903-1954)*

неї — головою, з широкими щоками, між якими стирчав несподівано маленький, злегка задерикований ніс — єдина гумористична деталь його обличчя, бо очі в нього були радше сумовиті, хоч і ясні, а усмішка, в яку несподівано розпливалися м'ясисті щоки й підборіддя, надто вже нагадувала усмішку раптово зраділого хлопчиська, щоб містити в собі гумор — одну з найбільш, імовірно, дорослих його рис. Що це людина незвичайна, будь-хто, поза сумнівом, помічав одразу — навіть ті, хто познайомився з ним лише у пізні роки, коли незвичайність і лякливість — не боязкість і вже в жодному разі не приниженість, а інстинктивне ухиляння душі й тіла від світу — вже згладилися, ніби відступивши під тягарем офіційного становища й суспільного визнання. Незвичайним з першого ж погляду здавалося, по-моєму, те, що він був абсолютним чужинцем у світі речей, котрі ми постійно використовуємо і котрими послуговуємося, серед яких ми рухаємося, не помічаючи і тому майже не усвідомлюючи, що все життя у кожному своєму порусі закорінене у нерухомих і неживих речах, ними оточене, спрямоване й зумовлене. Раптово про це замислившись, ми усвідомлюємо зазор між живими тілами і нерухомими об'єктами, зазор, що постійно заповнюється використанням, застосуванням, підкоренням світу неживої матерії. Та в нього цей зазор розширився до, так би мовити, відкритого конфлікту між людяністю людини й уречевленістю речей, і його незграбність справляла таке зворушливе, беззаперечно людяне враження, оскільки всі речі вона виявляла як усього лишень матерію, як об'єкти у щонайбуквальнішому сенсі слова, саме як об'єкта, дещо, кинуте назустріч людині — і тому оприявлене тим, що лежить у неї на шляху й заважає її людяності. Здавалося, триває безперервна битва між цією людиною, сама людяність котрої не припускає існування речей і котра відмовляється визнати в собі їхнього потенційного виготовлювача і звичного володаря, і самими об'єктами — битва, в якій він дивним і практично непоясненим чином не міг ані здобути

вирішальної перемоги, ані зазнати остаточної поразки. Речам зазвичай щастило вижити в кращому стані, ніж можна було сподіватися; а його спотикання ніколи не виливалися в справжню катастрофу. І конфлікт, дивний і зворушливий сам по собі, ставав іще типовішим від того, що саме його величезне тіло було схожим на найпершу, нібито щонайпервіснішу «річ», у якій вперше втілилася неприйнятна уречевленість світу.

Люди Нового часу, для яких здатність упоратися з речами і рухатися в захопленому об'єктами світі стала важливою частиною способу життя, ми легко піддаємося спокусі сприймати незграбність і лякливість як напівпатологічні феномени, особливо якщо їх не можна пояснити почуттям неповноцінності, яке ми вважаємо «нормальним». Однак попередні епохи, найвірогідніше, знали, що певні комбінації людських рис, які вражають нас своєю незвичністю, належать якщо й не до звичайного, та все ж до добре відомого типу. Свідомство цього — сила-силенна серйозних і комічних середньовічних історій про товстунів і той факт, що ненажерство вважалося одним зі смертельних гріхів (що нам нелегко зрозуміти). Річ у тім, що об'єктивна альтернатива виготовленню, використанню, застосуванню й володінню речами — це спроба позбутися перешкод шляхом їхнього поглинання, і посеред сучасного світу він був ідеальним прикладом цього нібито середньовічного розв'язання. (Іншим прикладом мені видається Честертон, і я підозрюю, що великою мірою його глибоке проникнення не стільки у філософію, скільки в особистість Св. Томи впливало з простої симпатії одного незграбного товстуну до іншого). І в даному разі поглинання це почалося, як воно й мало починатися, якщо воно справжнє, з їжі й питва, до яких у нього, поки він був здоровим, були гаргантюанські здібності і в яких він черпав якусь тріумфальну насолоду. Однак стосовно розумової їжі він володів іще більшою вмістимістю, а його цікавість, під'юджувана пам'яттю настільки ж гаргантюан-

ських обширів, відрізнялася тією самою поглинальною не-вситимістю. Він був ходячою енциклопедією, що якимсь інтимним чином гармоніювало з розмірами його тіла. Загальмованість і незграбність його тілесних рухів супроводжувала швидкість поглинання, перетравлювання, повідомлення і збереження інформації — нічого, що можна було би з цим порівняти, я ні в кого іншого не спостерігала. Його зацікавленість була схожа на його апетит: достеменно не цікавість — часто-густо безживна — ерудита й спеціаліста, вона збуджувалася майже від усього істотного у суто людському світі, в політиці й літературі, філософії та богослов'ї, так само, як і від звичайних пліток, анекдотичних дрібниць і безлічі газет, які він вважав своїм обов'язком щоденно прочитувати. Поглинати й розумово засвоювати все пов'язане з людськими справами і, водночас, із чудовою байдужістю нехтувати всім у фізичній сфері — хай то були би природничі питання або «знання» про те, як увігнати цвях у стіну, — так, здавалося, він метиться тому загальнолюдському факту, який вимагає від душі жити в тілі, а від живого тіла — рухатися серед «мертвих» речей.

Таке ставлення до світу й робило його настільки людяним, а іноді — настільки невразливим. Називаючи когось людяним, ми зазвичай маємо на увазі якусь особливу доброту і м'якість, приступність або щось подібне до цього. З тієї причини (яка вже згадувалася), що ми пристосувалися до світу рукотворних речей і легко в ньому рухаємося, ми схильні ототожнювати себе з нашими виробами і вчинками і незрідка забуваємо, що найвищий привілей кожної людини — сутнісно й неухильно переважати все, що вона може виробити або досягти, — не лише після будь-якої праці або досягнення залишатися все ще невичерпним джерелом подальших досягнень, а й самою своєю сутністю стояти поза ними, залишатися ними не заторкнутим і не обмеженим. Ми знаємо, що люди щоденно й залюбки від цього привілею відмовляються і цілковито ототожнюються з тим, що роб-

лять, пишаючись власним розумом чи працею або генієм, і справді — плодом такого ототожнення можуть стати непересічні речі. Та хоч якими б вражаючими вони були, за такої позиції неодмінно втрачається характерна людська якість величі — те, що людина величніша, ніж будь-що рукотворне. Справжня велич, навіть у творах мистецтва, в яких боротьба між величчю генія та ще більшою величчю людини протікає найгостріше, виникає лише тоді, коли за творінням, яке можна відчутти й осягнути, ми вгадуємо особистість, що залишається величнішою і таємничішою, оскільки самий твір вказує на особу, що за ним стоїть, чия сутність не може бути ані вичерпаною, ані цілковито розкритою нічим із того, що вона здатна зробити.

Ця характерна людська властивість величі — рівень, інтенсивність, глибина, пристрасність самого існування — була знайома йому у вражаючому ступені. Володіючи нею сам як найприроднішою в світі річчю, він оком знавця розпізнавав її і в інших — причому цілковито незалежно від їхнього становища або досягнень. Тут він ніколи не помилявся, і це залишалося його непорушним критерієм, заради якого він відкидав не лише поверхові мірки мирського успіху, а й законні об'єктивні критерії, які він при цьому знав досконало. Сказати про людину, що у неї безпомилкове чуття на якість та істотність, — означає не сказати нічого, сказати банальний комплімент. І все ж у тих рідкісних випадках, коли люди таким чуттям володіли і не розмінювали його на більш легкопізнаванні і прийнятні цінності, воно незмінно заводило їх — далеко за межі умовностей і прийнятих у суспільстві критеріїв — і вело просто до небезпеки того життя, яке вже не захищають стіни об'єктів і підпори об'єктивних оцінок. Це означає дружити з людьми, між якими на перший, ба навіть на другий, погляд немає нічого спільного, постійно відкривати тих, кому тільки невезіння або якийсь дивний виверт таланту завадили стати собою; це означає систематично — хоча й не обов'язково свідомо — відхилити

всі, навіть найшановніші критерії високоповажності. Це неминуче приводить до способу життя, який багатьох образить, виявиться беззахисним перед безліччю докорів, підданим регулярним викривленим тлумаченням; почнуться постійні конфлікти з владоможцями — причому без будь-якого свідомого заміру з боку ображаючого і без будь-якого злого наміру з боку ображених, а лише з тієї причини, що влада зобов'язана керуватися об'єктивними критеріями.

Зазвичай його рятували від неприємностей не лише — а можливо, і не в першу чергу — його величезні розумові здібності та найвищий рівень його досягнень. Радше, його рятувала та дивно хлоп'яча — інколи злегка хитрунська — безневинність, яка здавалася цілком несподіваною в такій непростій і нелегкій людині і яка сяяла непереможною чистотою кожного разу, як посмішка осявала похмурий зазвичай краєвид його обличчя. Остаточо обеззброювало навіть тих, кого обурював якийсь його темпераментний вибух, те, що він ніколи не хотів образити всерйоз. Для нього провокація — чи він провокував, чи його провокували — була, по суті, засобом вивести на світло ті реальні й істотні конфлікти, які ми — у пристойному товаристві — так ретельно намагаємося завуалювати, прикрити беззмисловою ввічливістю, тією псевдочутливістю, котру ми називаємо «тактовним ставленням до чужих почуттів». Він радів, коли йому вдавалося зламати бар'єри так званого пристойного товариства, тому що ці бар'єри він вважав бар'єрами між душами людей. Джерелом цієї захопленої радості були безневинність і мужність — безневинність тим більш приваблива, що виявлялася в людині, якій було притаманне фантастичне розуміння шляхів світу сього і від якої саме тому вимагалася вся його мужність, щоб зберегти первісну безневинність живою й неущкодженою. Він був дуже мужньою людиною.

У древніх мужність вважалася політичною чеснотою *par excellence*. Мужність (у повному сенсі цього багатозначного слова), мабуть, і штовхнула його в політику — незрозумі-

лий, наперший погляд, вибірдлялюдини, першою пристрасстю котрої були, безперечно, ідеї, а найглибше зацікавлення викликали, безумовно, конфлікти в людському серці. Політика для нього була полем битви не тіл, а душ та ідей — єдиною цариною, де ідеї могли набути форми й образу, щоб зійтись у двобої, а б'ючись, оприявнитись як істинна реальність людського талану і найпотаємніший рушій людського серця. Таким чином потрактована, політика була для нього свого роду здійсненням філософії, або, точніше, сферою, де плоть матеріальних умов людського існування поглинається пристрасстю ідей. Тому його політичне чуття виявилось, насправді, чутливістю до драматизму в історії, в політиці, в усіх зіткненнях людини з людиною, душі з душею, ідеї з ідеєю. І як у науковій праці він шукав драматичних кульмінацій, коли все зовнішнє спалене й ідеї та люди стикаються у якійсь безтілесній оголеності (тобто за відсутності того самого матеріального середовища, без якого зазвичай світло духу для нас так само нестерпне, як світло сонця у безхмарному небі), так і в спілкуванні з друзями він іноді здавався майже одержимим пристрасстю вишукувати зародки драми, можливості для величної, засліплюючої битви ідей, для грандіозного двобою душ, в якому все одразу вийшло би на світло.

Робив він це нечасто. Утримував його не брак мужності, котрої в нього був радше надлишок, а вкрай розвинена чутливість, що набагато переважала будь-яку ввічливість і поєднувалася з тією дитячою лякливістю, котрої він так і не позбувся. Більш за все він боявся конфузу — ситуації, коли він поставив би когось у незручне становище чи сам би в нього потрапив. Незручні становища — всю глибину яких дослідив, імовірно, одинДостоевський — це, в певному сенсі, зворотний бік тієї засліплюючої тріумфальної битви ідей і душ, у якій людський дух інколи може звільнитися від усіх умов та умовностей. Якщо під час битви ідей, в оголеності сутички, люди — в екстазі самовираження — вільно ширя-

ють над своїми звичайними умовами і захисними оболонками, не боронячи, а стверджуючи, без жодних захисних споруд те, *хто* вони є, то конфуз їх оголює і ставить у центр уваги в той момент, коли вони найменше готові себе показати, коли речі й обставини, ніби за миттєвою змовою, позбавляють душу її природних оборонних загороджень. Біда тут у тім, що конфуз спрямовує вогні рампи на те саме беззахисне я, котре людині до снаги вільно показувати тільки в найвищому напруженні мужності. Конфуз відіграв велику роль у його житті (не лише лякаючи його, а й ваблячи), тому що на рівні людських стосунків — єдиному рівні, котрий він завжди і в будь-яких аспектах був згоден визнавати — він відтворює відчуженість людини від світу речей. Як речі були для нього мертвими об'єктами, ворожими живому існуванню людини аж до перетворення її на їхню безпомічну жертву, так і в незручних ситуаціях люди падають жертвою обставин. Це саме по собі принизливо, і навряд чи має значення, чи виявиться виставлене на світло чимось ганебним або, навпаки, почесним. Геніальність Достоєвського відбилася в тому, що всі ці аспекти конфузу він звів до єдиної ситуації: коли в «Ідіоті» у славетній сцені прийому князь розбиває дорогу вазу, то викривається його незграбність, нездатність пристосуватися до світу рукотворних речей, і в той же час це викриття неспростовно доводить його «добрість», показує, що він занадто «добрий» для цього світу. Принизливим тут є той факт, що він викритий як той, хто є *добрим* і не бути добрим не може, як не може не бути незграбним.

Приниження — це межа конфузу. З інстинктом непідкорення умовностям і будь-якій владі у ньому уживалася — ба навіть тісно пов'язувалася — справжня пристрасть до безправних, знедолених і принижених, до тих, із ким життя чи люди повелися погано, до кого поставилися несправедливо. Зазвичай прагнути лише туди, де помічав розум і духовну творчість, у таких випадках він забував решту своїх кри-



теріїв; навіть панічний страх нудьги не заважав йому пнутися зі шкіри заради зустрічі з такими людьми. Він незмінно ставав їхнім другом і стежив за подальшими подіями у їхньому житті з увагою, рівною мірою далекою як від нескромної цікавості, так і від співчуття. Його вабили не стільки люди, скільки їхні історії, сама їхня драма, неначе вислуховуючи нову порцію відомостей, він, затамувавши подих, повторював собі знову й знову — таке життя, таке життя. Він відчував глибоку і справжню повагу до тих, кого життя обрало, щоб написати свою власну історію — що не тільки мала зазвичай печальне завершення, а складалася ніби із серії поганих закінчень, і до таких людей він ніколи не виявляв жалості, наче не сміючи їх жаліти. Єдине, за що він брався (зрозуміло, окрім — за першої-ліпшої можливості — допомоги) — це цілеспрямовано вводити їх у суспільство, в контакт з іншими його друзями, щоб позбавити їх — наскільки це було в його силах — того тавра приниження, яке суспільство незмінно додає до безправності невдачі. Драматична реальність життя і світу, як він її розумів, не могла бути повною, не могла навіть почати розгортатися поза суспільством знедолених та принижених.

Це проникнення у справжню природу приниження і ця пристрасть до пригноблених так добре нам знайомі за творами великих російських письменників, що важко не помітити, наскільки «російським» він був у своєму християнстві. Проте у нього це російське почуття до того, що складає сутність людського життя, було нерозривно пов'язане із цілковито західним відчуттям реальності. Саме в цьому відчутті він і був християнином і католиком. Безкомпромісний реалізм, що являв, мабуть, головну рису його праць із історії та політології, для нього був природним результатом християнської доктрини й католицького виховання. (Він до глибини душі зневажав будь-яких утопістів і невтомно їх викривав за відсутність мужності прямо дивитися в очі реальності). Він прекрасно усвідомлював, що саме їм зобов'я-

*Вольдемар Гуріан (1903-1954)*

заний здатністю залишатися тим, ким він був — чужинцем у світі, повсюдно не зовсім удома, і в той же час реалістом. Йому було б легко пристосуватися, тому що світ він знав дуже добре; ще легше — і більш сильною спокусою, напевне, — для нього було б сховатися в сякий-такий утопізм. Та все його духовне існування ґрунтувалося на рішенні ніколи не пристосовуватися й нікуди не ховатися — що, власне, означася, що воно ґрунтувалося на мужності. Він залишався чужинцем, і кожного разу, коли він приходив, здавалося, що він прийшов нізвідки. Та коли він помер, друзі оплакували його так, ніби вмерла й покинула їх рідна людина. Він досяг того, що складає наш спільний обов'язок — свій дім він збудував у цьому світі, і він облаштувався на землі, як удома — завдяки дружбі.

## РЕНДЕЛ ДЖЕРРЕЛ (1914-1965)

Я познайомилася з ним невдовзі після війни — він приїхав до Нью-Йорка, щоб редагувати книжкову колонку часопису «Nation», тимчасово заміняючи Маргарет Маршалл, а я тоді працювала для видавництва «Shoken Books». Поділила нас «справа» — під великим враженням від деяких його воєнних віршів я попросила його перекласти кілька німецьких віршів для мого видавництва, а він редагував (слід було б сказати — переклав англійською) кілька моїх рецензій для «Nation». Ділові люди, ми набули звички разом снідати — за ці сніданки (точно не пам'ятаю, та гадаю) по чергово платили наші роботодавці: на той час усі ми були ще надто бідними. Першою книжкою, що він її мені подарував, були «Втрати» («Losses») — надписав він її так: «Ханні (Арендт) від її перекладача Рендела (Джеррела)», жартома нагадуючи мені про своє ім'я, на яке я вкрай рідко до нього зверталася — проте не внаслідок, як він вважав, якоїсь єврейської нелюбові до звертання на ім'я: на мій неанглійський слух Рендел звучало зовсім не фамільярніше, ніж Джеррел — ба більше, ім'я та прізвище звучали вельми схоже.

Не пам'ятаю, коли я нарешті надумалася запросити його в гості; його листи справі не допоможуть — усі вони без дати. Та протягом кількох років він регулярно бував у нас — а про найближчий візит сповіщав приблизно так: «Прошу занотувати: «сб. 6 жвт., нд. 7 жвт. — вікенд американської поезії». І саме на це візит завжди і перетворювався. Він годинами читав мені англійські вірші — класичні і сучасні, дуже рідко — свої, котрі, щоправда, з якогось часу почав надсилати поштовою, як тільки вірш сходив із друкарської машинки. Він відкрив

*Рендел Джеррел (1914-1965)*

для мене цілий новий світ звуків і розмірів і вчив мене своєрідної важкості англійських слів — їхня відносна вага, як і в будь-якій мові, визначається, зрештою, поетичним використанням і поетичними критеріями. Усім, що я знаю про англійську поезію і, мабуть, про дух цієї мови, я зобов'язана йому.

Не до мене чи до нас, а до нашого дому його насправді приналежувало те, що там говорили німецькою. Бо —

Я вірю,  
вірю, вірю —  
З усіх країв мені по серцю німецький.

«Німецьким краєм», вочевидь, була не Німеччина, а німецька мова — яку він ледве знав і вперто відмовлявся вчити — «хоч як прикро, моя німецька й на йоту не просунулася, коли я перекладаю, де мені взяти час, щоб її вчити? А коли не перекладаю, то про німецьку забуваю», — написав він мені після моєї останньої — не дуже настійливої — спроби привчити його до граматики й словника.

Довірою. Любов'ю й читанням Рільке,  
А не із *Wörterbuckами* вчать німецьку.

Для нього так воно, взагалі, й було: саме так він прочитав казки братів Грім і «Чарівний ріг хлопчика», цілковито освоївшись у дивній і насиченій поезії німецьких казок і народних пісень, настільки ж неперекладно німецьких, наскільки «Аліса в країні чудес» — неперекладно англійська. У всякому разі, в німецькій поезії він любив саме фольклорну стихію і впізнавав її у Гете і навіть у Гьольдерліні й Рільке. Мені часто здавалося, що з тієї країни, яку втілювала для нього німецька мова, він і сам був родом: він скидався, навіть деталями зовнішності, на персонажа з казкової країни; начебто до людських міст його занесло якимсь чарівним вітром чи, може, вийшов він із зачаклованого лісу, в якому ми проводимо дитинство, і, прихопивши з собою чарівну флейту, не просто сподівається, а чекає, що все і вся

приєднаються до нього в опівнічному танку. Я маю на увазі от що: Рендел Джеррел залишився би поетом, навіть не написавши жодного вірша — як Рафаель із прислів'я, навіть народившись безруким, лишився би великим художником.

Найближче я впізнала його на початку п'ятдесятих — кілька зимових місяців він прожив у Принстоні, який йому видався «набагато більш принстонським, аніж — аніж навіть Принстон». На вікенди він приїздив до Нью-Йорка — залишаючи за собою, як він сам казав, неприбрані кімнати, немиті тарілки і бозна скільки вуличних котів, яких він приманював. Заледве він переступав поріг, як мене охоплювало почуття, що мій дім зачаклували. Як йому це вдавалось, я так і не зрозуміла, та в домі не лишалося жодної речі — з предметів одягу, посуду, меблів, — котра б злегка не змінилася, втративши у перебігові перемін свою повсякденну прозаїчну функцію. Це поетичне перевтілення ставало прикро реальним, якщо він вирішував (що траплялося незрідка) разом зі мною відправитися на кухню — розважати мене, поки я готую вечерю. Або ж він обирав кабінет мого чоловіка і втягував його у тривалу, гарячу суперечку про переваги й ранг письменників і поетів — і до мене долинали задекикуваті голоси, що намагалися один одний переконати, а головне — перекричати, — у кого правильніші судження про «Кіма», який із поетів вищий — Сйтс чи Рільке (Рендел, зрозуміло, відстоював Рільке, а мій чоловік — Сйтса), і таке інше, годинами поспіль. Як написав Рендел після чергового двобою горлянок, «у ентузіаста завжди викликає священний трепет зустріч із іще більшим ентузіастом — так, ніби другий у світі товстун зустрів першого».

Ту країну, звідки він був родом, він описав у вірші про казки братів Грімм «Магспеп»<sup>2</sup>:

Пильнуй, пильнуй; завжди принаймні шурхіт.  
Той ліс, де...  
...І промінь спалахне, якщо цього запрогнеш,  
І до опівночі у прагнення є віра,  
І до опівночі ми віримо в життя.

Йдеться достеменно не про людину, що тікає від світу і буде собі повітряний палац; навпаки, він ішов на лобове зіткнення зі світом. А світ, на його постійний подив, був таким, яким був, — населеним не поетами й читачами поезії, що належали, на його думку, до однієї раси, а телеглядачами й читачами «Рідерс Дайджест» і, найгірше, новим племенем — «сучасними критиками», що існують уже не «заради п'єс, оповідань і віршів, які вони критикують», а заради самих себе, що знають, «як робляться вірші і романи», тоді як бідний письменник «їх просто зробив. Якби під час конкурсу на найкращу шинку до вас підійшла свиня, ви б на неї цитнули — іди геть, свинюко! Хіба ти розумієшся на шинці?» Інакше кажучи, світ не чекав поета, не дякував йому за подаровану розкіш, ніби й не потребував його «споконвічної влади за допомогою слів надавати речам цього світу зримості, відчутності й життя» і тому прирікав його на неясність, а потому дорікав йому, що він надто «неясний» і незрозумілий, поки нарешті «поет казав — якщо ви мене не хочете читати, я зроблю так, що й не зможете». Докори ці були доволі банальними, ба більше — настільки банальними, що спершу я не могла зрозуміти, чому він узагалі звертає на них увагу. Лише поступово до мене дійшло, що йому не хотілося бути «одним із небагатьох щасливців, які з кожним днем стають усе нечисленнішими і нещаснішими» — з тієї простої причини, що він був демократом у душі «із природничою освітою і радикальною молодістю», «доволі старомодним, щоби, подібно до Гете, вірити у Прогрес». І тільки ще пізніше, повинна зізнатись, я зрозуміла, що його дивовижна дотепність (маю на увазі безпомилність його сміху) не просто наслідок його недовіри до легковажності й вульгарності будь-якого штибу чи його віри в те, що всі, з ким він стикається, володіють його абсолютним (як буває абсолютним слух) чуттям до якості, довершеним смаком у всьому, що стосується мистецтва і людей, але й — як він сам визначив у «Неясності поета» — насмішкватим і самона-

смішкуватим «тоном людини, звиклої до беспорядності». Я розраховувала саме на надмір його веселощів, думала чи сподівалася, що її вистачить, аби відвернути всі біди, які йому так явно загрожували, — тому що його сміх мені здавався таким точним і правильним. Хіба вчена чи велемудра нісенітниця про «пристосовуваність» могла вижити після ось такої, наприклад, його фрази (з «Картинок із закладу»): «Президент Робіне настільки добре пристосовувався до свого середовища, що іноді було неможливо розрізнити, де тут середовище, а де президент Робіне»? А якщо дурницю не можна знищити сміхом, тоді на що ж нам сподіватися? На те, щоб спростувати пункт за пунктом усю дурню, витворену нашим століттям, знадобилося б десять життів, а врешті спростовувачів виявилось б так само неможливо відрізнити від їхніх жертв, як президента коледжу Робінса — від його оточення. Хоч би там що, у Рендела не було іншого захисту від світу, крім його чудового сміху і величезної мужності, прихованої за цим сміхом.

Коли — незадовго до його смерті — я бачила його востаннє, сміху цього майже не залишилось і він майже змирився з поразкою. Саме цю поразку він передбачав більш як за десять років до того у вірші під назвою «Розмова з дияволом»:

Вибачливий, простодушний, небуденний читачу —  
У мене є такі: жона, санітарка, привидів зо два —  
Якщо я пишу для когось, то це я писав для вас;  
Тому шепніть, як помру: «Нас було надто мало»;  
І напишіть на могилі (якщо вмієте; я писати майже не вмів).  
Що я — що я — та будь-що згодиться —  
Я задоволений... І все ж — вас і справді було надто мало,  
Можливо, я мав би писати для ваших братів,  
Витончених, пересічних, вимогливих, інших?

#### Примітки

<sup>1</sup> Словник (нім.)

<sup>2</sup> Казка (нім.)

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин Блаженний 118,  
165  
Адаме, Джон 281  
Адорно, Теодор 188, 193,  
198-201, 205, 245, 246  
Арагон, Луї 211  
Аристотель 40
- Баллок, Ален 84  
Батай, Жорж 206  
Бебель, Август 63, 79  
Бенн, Готфрид 272  
Бентлі, Ерик 250, 259, 273,  
292, 296  
Беньямін, Вальтер 8,26,187-  
209,211-221,223-247, 268,  
288, 294,296-297  
Бернштейн, Едуард 76-78,  
80, 85  
Бертрам, Ернст 196  
Бліксен, Ганс 139  
Блох, Ернст 246  
Бодлер, Шарль 198, 205,  
245,247  
Борхардт, Рудольф 225  
Брехт, Бертольд 26, 203,  
246, 253, 261-262, 267,270,  
282, 287  
Брод,Макс 221,242,246  
Брох, Герман 149,154,157,  
162
- Вайгель, Олена 289  
Ведекінд, Франк 282  
Війон, Франсуа 273, 288  
Вольтер, Франсуа Марі 15,  
93, 288  
Вольф, Юліус 75
- Гаазе, Гуго 61  
Гайдегер, Мартін 10, 11,  
226, 233, 239, 243  
Гейне, Генріх 140, 212, 288  
Гемінгвей, Ернест 131  
Гітлер, Адольф 16, 18, 44,  
84,107, 154, 187, 189, 251,  
254, 286, 290, 298  
Гоббс, Томас 159  
Гомер 118,140,202  
Гофмансталь, Гуго, фон 163,  
189, 197, 204  
Гундольф, Фрідріх 196  
Гуріан, Вальдемар 23, 299-  
301,303,305, 307,309,311  
Гуссерль, Едмунд 170
- Гете, Йоган Вольфганг 29,  
31, 47, 67, 139, 140, 142,  
163, 184, 189, 195- 197, 202,  
205, 232, 239, 253, 260, 291,  
313,315



*Ханна Арендт.* ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ

- Гольдштейн, Моріц 220, 221, 225  
Гольдерлін, Фрідріх 313  
Данте, Аліг'єрі 288, 289  
ДейчерДсаак 84  
Джеррел, Рендел 25, 312-315  
Джойс, Джеймс 23, 150, 152, 166, 167  
Джонсон, Уве 296  
Дзержинський, Ф.Е. 67  
Дінесен, Ісаак (Бліксен, Карен) 25, 126-131, 133, 135, 137-139, 141  
Діфенбах, Ганс 72, 84  
Достоевський, Ф.М. 97, 277, 308, 309  
Дрейфус, Альфред 84  
ДюБо, Шарль 209  
Еврипід 288  
Енгельс, Фрідріх 283, 286  
Ерцбергер, Матіас 62  
Есслін, Мартін 294, 295, 296  
Єйтс, Вільям Баталер 314  
Жид. Андре 209  
Жироду, Жан 211  
Жорес, Жан 60, 71  
Йогихес, Лео 62, 71, 73, 73, 74, 82  
Калман, Честер 250, 304  
Кант, Еммануїл 53, 54, 102, 103, 106, 112, 114, 116, 121-125, 140, 165, 171, 191, 234  
Каповілла, Лоріс 94  
Каутський, Карл 60, 78  
Кафка, Франц 55, 149, 188, 205, 207, 216, 219, 222, 223, 225, 228, 232-234, 239, 242, 246  
Кеннеді, Жаклін 95  
Клаузевіц, Карл 85  
Клінгер, Курт 89  
Кнопф, Альфред 146  
Коул, Берклі 132  
Краус, Карл 220, 223, 224, 229, 230  
Крафт, Вернер 209  
Лангбаум, Роберт 131, 141  
Ландауер, Густав 62  
Ларошфуко, Франсуа, де 217  
Лев ХНІ, папа 95  
Леві, Пауль 82  
Левіне, Євгеній 62  
Лейбніц, Готфрід Вільгельм 169  
Ленін, ВЛ. 16, 60, 64, 66, 67, 73, 74, 79, 81-85, 254, 275, 279, 283, 286  
Лессінг, Готхольд Ефраїм 9, 25, 27-35, 37-39, 41, 43, 45, 47, 49-58, 122, 212  
Лесков, М.С. 234  
Лібкнехт, Карл 60, 61, 74, 83  
Ліхтайм, Георг 62  
Лукрецій 281  
Люксембург, Роза 7, 24, 59-65, 67-75, 77-81, 83-85  
Лютер, Мартін 17, 88

*Іменний покажчик*

- Майджел, Парменія 129,  
131,135, 139  
Макіавеллі, Нікколо 279  
Малларме, Стефан 243, 244,  
248  
Маркс, Карл 275, 279, 283,  
286  
Мархлевський, Юліан 67  
Маршалл, Маргарет 312  
Мерінг, Франц 73, 83  
Мільєран, Олександр 60  
Міссак, П'єр 209,246  
Монтень, Мішель 217  
Монтеск'є, Шарль Луї 217  
Мьоріке, Едуард 67, 282
- Неттл, Дж.П. 59,60,62-65,  
67, 69, 70-73, 77, 80, 84  
Ніцше, Фрідріх 17, 18, 69,  
70, 97, 153,212,276
- Оден, Уїстен Х'ю 249, 250  
Ольснер, Фред 83
- Паст 60  
Папен, Франц, фон 92  
Парвус (Гельфанд ОЛ.) 78  
Пармені 11,54  
Паунд, Ера 253, 254  
Пій XII, папа 92  
Платон 11,54,121,155-157,  
242, 252  
Плеханов, Г.В. 60,73,78  
Пруст, Марсель 194, 204,  
205, 208
- Ратенау, Вальтер 62, 223,  
225, 226
- Рів'єр.Жак 194  
Рільке, Райнер Марія 152,  
269, 301,313,314  
Ріхнер, Макс 211,212,246  
Робесп'єр, Максимілієн, де  
17, 39, 279  
Розенфельд, Курт 63  
Ронкаллі, Анжело Джузеппе  
(Йоан XXIII, папа) 7,24,  
86-93, 95-97, 99  
Руссо, Жан-Жак 37,39,50
- Саррот, Наталі 107  
Сартр, Жан Поль 10,271  
Свіфт, Джонатан 286  
Селін (Детуш), Луї Ферді-  
нанд 272  
Сен-ЖонПерс 190,204  
Сен-Жюст, Луї Антуан 282  
Сталін, Й.В. 16, 64, 83, 84,  
187, 252, 255, 257, 259, 270,  
284, 285, 293, 294  
Суварін, Борис 84  
Суїнберн, Алджернон 276
- Тома Кемпійський 98  
Троцький, Л.Д. 60,74, 270,  
296
- Ульбрихт, Вальтер 259
- Фінч-Хеттон, Денніс 127,  
131-133, 137, 142  
Фолкнер, Вільям 46, 137  
Фройд, Зігмунд 216
- Хайден, Конрад 84  
Хальберг, Вернер 85

*Ханна Арендт*, **ЛЮДИ ЗА ТЕМНИХ ЧАСІВ**

Хатч, Орден 98	Шлегель, Фрідріх 57,212
Хессель, Франц 190	Шмідт, Гуго 250,296
Хоркхаймер, Макс 198	Шмідт, Карл 300
Хоххут, Рольф 92	Шолем, Герхард 188, 191, 196, 199,203,205,208, 226, 228, 232, 245, 246
Хрушов, М.С. 95	Штіфтер, Адальберт ПО
Хуан де ла Крус 87	
Цеткін, Клара 63	
Цицерон, МаркТуллій 40, 100, ПО, 188	Юнгер, Ернст 271
Шекспір, Вільям 135,142, 242,288	Ясперс, Карл 17, 19, 25, 100-111, 113-117, 118- 120, 121, 123, 124, 125
Шелер, Макс 300	

Видавництво

«ДУХ І ЛІТЕРА»

*пропонує твори гуманітарної класики*

*Ханна Арент*

Джерела тоталітаризму.

2-е вид./ Пер. з англ. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. - 584 с.

Увазі читачів пропонується фундаментальна праця видатного американського вченого Ханни Арент, яка доклала великих і плідних зусиль до глибокого вивчення тоталітаризму в історії людства. Розуміючи тоталітаризм як систему масового терору, що забезпечує в країні атмосферу загального страху, авторка досліджує умови його виникнення. Вона послідовно зіставляє дві форми тоталітаризму - націонал-соціалістську та інтернаціонал-більшовицьку, визначає роль, що її в тоталітарних системах відіграє ідеологія.

Поєднуючи теоретико-структурний підхід з історико-генетичним, Х. Арент ґрунтовно розглядає головні джерела тоталітаризму - антисемітизм, що пройшов численні стадії розвитку, та імперіалізм, який витворив інший специфічний феномен ХХ ст. - нацизм. У книзі досліджено особливості масового терору, питання про конкретно-історичну "частку історичної відповідальності" різних складників суспільства, метаморфози принципу класовості й партійності, специфічну роль бюрократії та партійної еліти.

Усе наведене надає праці Х. Арент неабиякої злободенності як філософськи аргументованої перестороги для сучасного суспільства. Книгу адресовано широким колам читачів - історикам, політологам, студентам і викладачам, науковим працівникам, а також усім, кому небайдужий напрямок громадянського розвитку сьогодення і хто волів би брати в ньому справді свідому участь.

**3** *питань замовлення та придбання  
літератури звертатися:*

*Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»*

*04070, Київ, вул. Волоська, 8/5*

**Національний університет**

**"Києво-Могилянська академія"**

*корпус 5, кім. 210*

*тел./факс: (38-044) 425 6020*

*E-mail: [duh-i-litera@ukr.net](mailto:duh-i-litera@ukr.net) - відділ збуту  
[franc@roller.ukm.a.kiev.ua](mailto:franc@roller.ukm.a.kiev.ua) - видавництво*

*[www.duh-i-litera.kiev.ua](http://www.duh-i-litera.kiev.ua)*

**Надаємо послуги «Книга — поштою»**

Друк ТОВ «Майстерня книги»

03037, м. Київ, вул. М. Кривоноса 2Б

Тел.: (044)248-34-34,248-89-31



Всесвітньо відомий соціальний мислитель Ханна Арендт (автор «Джерел тоталітаризму») знайомить нас з деякими її сучасниками. Увага автора зосереджена на людях, більшість з яких вона добре знала, котрі самовіддано захищали гідність людини, світлий простір культури, мислення та спілкування, чинячи тим самим опір «темним часам» тоталітаризмі усіх їхніх кольорів.

«Персонологічні коментарі Ханни Арендт настільки майстерні і настільки проникливі, що будь-який сторонній коментар до них самих, ті чи ті сторонні надбудови над ними постануть літературним ризиком, намарною спробою літературної ж конкуренції з блискучим пером авторки, яка тут поєднує в собі і філософа, і соціолога, і історика, і письменника (і спеціально письменника-мемуариста)» *Вадим Скуратівський.*