

незалежний культурологічний часопис "І"
16 рік видання



hieronimus bosch

37

2005

незалежний культурологічний часопис "І"

**Проект здійснено
за фінансової підтримки
Фонду Гайнріха Бьоля,
Берлін**



HEINRICH BÖLL STIFTUNG

РЕДАКЦІЯ ЧИСЛА

Тарас Возняк
(головний редактор)
Ірина Магдиш
Вадим Васютинський
Андрій Репа
Наталка Римська
Олесь Пограничний
Євген Троян

У часописі використано
редакційну версію українського
правопису

Адреса редакції:
e-mail: info@ji.lviv.ua
www.ji-magazine.lviv.ua
www.ji.lviv.ua

© Редакція журналу «І», 2005

«Не бійтеся»

У багатьох читачів, напевно, викликала здивування тема чергового числа нашого журналу. Чому після перемоги «помаранчевої» революції ми раптом повертаємося до того феномену, який мав відійти разом з попереднім режимом?

Сама ідея дослідити феномен страху виникла у розпал помаранчевих подій. Мене вразив репортаж з передвиборних зборів кандидата у президенти Віктора Януковича у Луганську. Безліч разів демонструвалися кадри, коли одностайно зігрітій земляками кандидат відніс решту українців до категорії «козлів». Частина залу це беззастережно і, очевидно, щиро підтримала. Підтримала як оплесками, так і традиційним загальним вставанням. Хвиля підтримки котилася із надр залу. Однак, як виявилось, не всі були однодумцями. І тут можна було безліч разів побачити, як народжується і спрацьовує страх. У перших рядах сиділа людина з ідентифікатором на грудях — очевидно, журналіст. Він спочатку пробував уникнути співучасти, опустивши голову, неначе не бачачи цунамі, що накочувалося з глибини залу. Потім він весь зіщулився. Однак коли цілий зал в єдиному пориві зірвався з ніг, буквально вибухнув оплесками, він почав поволі, важко підводитися. Не плескав, однак підвівся. Незручність, сором і страх були на його обличчі.

Не хотів би бути на його місці. Хоча, такої участі не вибираєш. Ти просто опиняєшся всередині історичного процесу — на мітингу, організованому NSDAP чи ВКП(б). Гюнтер Грасс у «Бляшаному барабанчику» описав реакцію малого хлопчини — на злагоджений бій барабанів Гітлерюгенду він відповів з-під трибуни синкопами, які зруйнували тканину одностайності. Для початку просто можна *йти не в ногу*.

Страх дуже ефективно спрацьовував у «далеку» допомаранчеву епоху. Однак вже навіть у новітній українській історії такого страху на початку 90-х не було. Я досить чітко зафіксував для себе той момент, коли він знову заповнив наше суспільство. Це сталося після того, як президентом був обраний нічим не примітний, доволі ніякий Леонід Кучма. Причому сталося це не тільки там, де страх так і не полишав своїх міцних позицій — десь на Сході, а в Галичині. Люди знову зрозуміли, що телефони прослуховуються. Під кінець другої каденції Кучми страх став найефективнішим інструментом його політики. Здається, що ледь не всі його політичні технології опиралися саме на нього. І саме цим можна пояснити демонстративну брутальність «показових» виборів міського голови провінційного Мукачєвого. Суспільству показували, що з ним робитимуть. Метою було чим більше нагнітання цього страху.

Про попередні епохи, напевно, не варто і говорити. Страх є і, мабуть, залишиться незмінним інструментом кожної влади. Однак хто має боятися? Коли масово бояться законопослушні громадяни, то з суспільством щось не так.

Ще гірше, коли сама влада проявляє ознаки страху. Звичайно ж, «Крихітка Цахес» допомаранчевого періоду сам панічно боявся, а тому сів метастази страху довкола себе. Страх є надзвичайно заразною хворобою. За деяких обставин він дійсно перетворюється в епідемію паніки.

Тим більше прикро вгадувати ознаки тієї хвороби вже на обличчях нової влади, яка, як пише Ірина Магдиш, править країною і сьогодні. Яка боїться виборів 2006 року, боїться розгубити одnodумців зі сцени на Майдані, боїться мати іншу думку, ніж Росія, а врешті просто боїться України – такої України, якою вона є насправді. Зрештою, призвичаєна бути любленою на майданах, влада боїться застосовувати інструмент страху щодо асоціальних елементів сучасного українського суспільства. Бандити повинні боятися. Однак не більшість суспільства. Тим більше найдостойніші. Натомість, з сумом в очах відходять ті, хто не боявся боротися за Україну у ситуації повної безвиході – не визнані боягузливою владою вояки УПА. Чи, може, це обачність влади?

Звичайно, назавжди людина страху ніколи не позбудеться. Однак слід розрізняти *обачність і тверезість* у політиці чи побуті, *турботу і тривогу*, які, неначебно не маючи причини, супроводжують людину упродовж життя, *страх*, який спричинений якоюсь конкретною небезпекою, та *жах*, який розриває людину.

Кожен з нас живе у *горизонті тривоги*. Людина взагалі є тривожною істотою. Можливо причиною є скінченність людського життя – далека, як нам здається, перспектива, яка поки що не страшна, не конкретизована у мою персональну смерть. Абстрактна смерть нас не страшить. Тому ми її неначе залишаємо поза рамками буденного контексту. Ми її до часу не боїмося. Однак саме вона створює горизонт тривоги. А можливо, є однією з істотних підвалин людської конституції.

Не має страхати нас і обачний політик. Щоправда, він не повинен перетворитися у боягуза, який надмірно обачний. Причому обачний з огляду на свої інтереси, а не інтереси загалом.

Натомість політик, що боїться, яким керує страх, небезпечний для суспільства.

А що стосується посполитих, то не слід соромитися своєї тривожности. Так само, як і страху – коли є чого боятися. Страх дозволив людському роду вижити. Він тільки сигнал про небезпеку. Однак це у тому випадку, якщо

він не є хворобою. І тоді з ним слід боротися, бо він не попереджує про небезпеку, а ускладнює людині життя, а інколи і перетворює його у жах. Грані між шими речами дуже розмиті, у кожного свій поріг обачности, тривожности та страху. Кожен відважний на свою міру. І це нормально. Ненормально, коли страх заражає ціле суспільство, коли він не остерігає при переході вулиці, чи спробі порушити закон, а блокує почуття справедливости. Ненормально, коли він стає хворобою.

Тому для оздоровлення життя в країні можу спробувати тільки трішки перефразувати слова Івана Павла II – «*Не бійтеся*», але додати – «*зі страхом Божим*».

Тарас Возняк

P.S. Страху позбуваються по різному. Документ, долучений до журналу, є свідченням боротьби зі страхом періоду Помаранчевої революції. Хочемо вірити, що такі інструкції будуть відтепер лише архівними матеріалами, а не реаліями життя українського суспільства.

Тарас Возняк	2	«Не бійтеся»
Пауль Тілліх	8	Мужність бути. Небуття і тривога
Мішель Фуко	30	Великий страх
Юлія Крістева	38	Сили жаху. Есей про відразу
Петер Л. Бергер, Бріджит Бергер	54	Влада
Леонід Гозман, Александр Еткінд	60	Культ влади
Огюстен Кабанес, Леонард Насс	78	Революційний невроз. Інстинкти натовпу
Даніель Арас	92	Гільйотина і портрет
Андрій Репа	102	Ідеологія тероризму
Крістіане Бассіюні	106	Виховання народобивць
Ерік Робертсон Додс	112	Греки та ірраціональне. Страх свободи
Жіль Ліповецкі	128	Ера порожнечі
Гюнтер Андерс	146	Про атомну бомбу і джерела нашої сліпоти до Апокаліпсису



Вадим Васютинський	154	Сім страхів сучасної України
Олег Покальчук	168	Страхи, які ми обираємо
Ірина Магдиш	184	Наша поразка у Другій світовій війні
Мішель Фуко	188	Ненормальні
Люїс Вінсент Томас	196	Творення танатології
Антоні Кемпінські	212	Мелянхолія
Антоні Кемпінські	218	Шизофренічний світ
Гельмут Плеснер	230	Приводи плачу
Александр Ловен	246	Зрада тіла
Річард Сеннет	266	Тиранія інтимности
Evilly	270	Кіножахи від німого Дракули до <i>giallo</i>
Борислав Пекич	276	Людина, яка їла смерть. 1793 рік
Анджей Бурса	300	Змій
Левон Хечоян	304	Дрож землі





пауль
тілліх

МУЖНІСТЬ
БУТИ

небуття і тривога



Онтологія тривоги

Зміст небуття

Мужність — це самоутвердження «наперекір», а саме наперекір тому, що перешкоджає завадити Я утвердити самого себе.

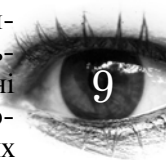
Різні напрямки «філософії життя» (на відміну від стоїчних та нестоїчних вчень про мужність) всерйоз і з позиції утвердження, а не заперечення звернулася до того, чому протистоїть мужність. Адже якщо буття описується за допомогою таких понять, як життя, чи процес, або ж становлення, то з онтологічної точки зору небуття — це така ж основоположна категорія, як і буття. Визнання цього факту не передбачає рішення того, що слід вважати первинним — буття чи небуття, проте примушує розглядати небуття, як одне із основних

Понять онтології. Кажучи про мужність, як про ключове для розуміння самого буття поняття, пасувало б відзначити, що, відкривши цим ключем двері буття, ми виявляємо за цими дверима і буття, і заперечення буття, а також їх єдність.

Небуття — це одне із найскладніших і найбільш вживаних у філософії понять. Парменід зробив спробу усунути це поняття, як таке. Але заради цього йому довелося пожертвувати життям. Демокріт повернувся до цього поняття і ототожнив небуття з порожнечою для того, аби зробити рух мислимим. Платон використовував поняття небуття, оскільки без нього протиставлення існування і чистих сутностей є незбагненним. Розпізнавання матерії і форми в Арістотеля передбачало небуття. Саме воно допомогло Плотіну описати те, як людська душа втрачає саму себе, і воно допомогло Августину дати онтологічне тлумачення людського гріха. Псевдо-Діонісій Ареопагіт поклав небуття в основу свого містичного вчення про

Бога. Якобу Бьоме, протестантському містикові і предтечі «філософії життя», належить класичне твердження про те, що все сутне вкладається у Так і Ні. Небуття допускається як в ученні Ляйбніца про кінцевість і зло, так і в Кантовому аналізі кінцевого характеру категоріальних форм. Діалектика Гегеля вважає заперечення рушійною силою в природі та історії; а представники «філософського життя», починаючи від Шеллінга і Шопенгауера, застосовують поняття «воля» як основну онтологічну категорію, оскільки саме воля має властивість заперечувати саму себе, не втрачаючи себе. Поняття процесу і становлення у Бергсона і Вайтхеда передбачають небуття поряд із буттям. Сучасні екзистенціалісти, особливо Гайдеггер і Сартр, розмістили небуття (Das Nichts, le neant) в самому центрі своєї онтології; Бердяєв, йдучи вслід за Діонісієм і Бьоме, розробив онтологію небуття, яка обґрунтовує «меонічну свободу» для Бога і людини. Розглядаючи роль небуття у філософії, слід враховувати і релігійний досвід, який свідчить про минуність всього сотвореного і про владу «демонічного» в людській душі та історії. У біблейській релігії ці заперечення посідають важливе місце, хоча і суперечать вченню про творіння. А демонічне, антибожественне начало, яке, однак, бере участь у божественній силі, заявляє про себе у найдраматичніших епізодах біблейських оповідей.

Тому даремно деякі логіки відмовляють небуттю у понятійному характері і намагаються вилучити його з філософії, зробивши виняток лише для негативних суджень. Адже тоді запитання полягає в наступному: а що каже про характер буття сама наявність негативних суджень? Яка онтологічна умова негативних суджень? Як влаштована та сфера, в якій можливі негативні емоції? Зрозуміло, що небуття не схоже на інші поняття. Воно є запереченням



будь-якого поняття; але, як таке, воно є невід'ємним змістом думки, і, як свідчить історія думки, – найважливішим змістом після самого буття.

Якщо задати питання про те, яким чином небуття співвідноситься із самим буттям, то відповідь може бути лише метафоричною: буття «охоплює» як само себе, так і небуття. Буття несе небуття «всередині» себе, як те, що вічно є присутнім і вічно долається в процесі божественного життя. Основа всього сущого – це не мертва тотожність без руху і становлення, а жива творчість. Ця основа творчо утверджує себе, завжди перемагаючи своє власне небуття. У суті своїй вона є зразком самоутвердження будь-якої кінцевої істоти і джерело мужности бути.

Мужністю переважно називають здатність душі перемагати страх. А відповідь на питання, що таке страх, видавалася очевидною і не вартою подальшого дослідження. Однак, упродовж останніх десятиліть глибинна психологія, взаємодіючи з екзистенціалістською філософією, чітко розділила страх і тривогу й дала точніше визначення кожному із цих понять. Сучасні соціологічні дослідження показали, що тривога – важливий феномен психології групи. Література і мистецтво перетворили тривогу в один із основних елементів своїх творів, причому це проявляється як на рівні змісту, так і на рівні стилю. У результаті щонайменше освічені верстви суспільства дійшли до усвідомлення власної тривоги, а образи і символи, що виражають тривогу, проникли в суспільну свідомість.

І якщо наш час називають століттям тривоги, це звучить майже банально. Таким є стан справ як в Америці, так і в Європі.

Отож, онтологія мужности повинна містити онтологію тривоги, оскільки вони взаємозв'язані. І цілком можливо, що саме в онтології мужности яскравіше проявляться деякі найваж-

ливіші риси тривоги. Насамперед, про природу тривоги можна стверджувати наступне: тривога – це стан, в якому буття усвідомлює можливість свого небуття. Те саме твердження у коротшій формі звучало б так: тривога – це екзистенційне усвідомлення небуття. Визначення «екзистенційне» вказує тут на те, що тривогу породжує зовсім не абстрактне знання про небуття, а усвідомлення того, що небуття складає частину власного буття людини. Тривогу породжує не думка про те, що все має минутий характер, і навіть не переживання смерті близьких, а вплив всього цього на приховане усвідомлення неминучості нашої смерті. Тривога – це скінченність, яку переживає людина, як свою власну скінченність. Такою є вроджена тривога, властива людині, як людині і – певним чином – всім живим істотам. Це тривога небуття, усвідомлення власної скінченности як скінченности.

Взаємозалежність страху і тривоги

Тривога і страх мають спільну онтологічну основу, проте насправді вони різні. Це загальновідомий факт, але про нього вже стільки було сказано, що це може викликати зворотну реакцію, спрямовану супроти не тільки деяких перебільшень, але й істинної відмінности. Страх, на відміну від тривоги, має певний об'єкт (із цим погоджується багато дослідників); цей об'єкт можна зустріти, проаналізувати, поборолювати, витерпіти. Людина може впливати на цей об'єкт і, впливаючи на нього, брати співучасть у ньому – навіть якщо формою співучасті є боротьба. Таким чином, людина може прийняти цей об'єкт всередину свого самоутвердження. Мужність може зустріти будь-який об'єкт страху, саме тому, що він є об'єктом, а це робить можливою співучасть. Мужність може прийняти в себе страх, викликаний яким-небудь об'єктом,

оскільки цей об'єкт, яким би страшним він був, однією своєю гранню бере участь в нас, а ми — через цю грань — беремо участь в ньому. Сформулювати це можна наступним чином: доти, поки існує «об'єкт» страху, любов (в розумінні «співучасть») здатна перемогти страх.

Проте з тривогою все складається инакше, оскільки в тривоги немає об'єкта, а точніше — виразимо це за допомогою парадоксу — її об'єкт є запереченням будь-якого об'єкта. Саме тому співучасть, боротьба і любов відносно цього об'єкта є неможливими. Людина, охоплена тривогою, повністю віддана їй і позбавлена всякої опори, доки це чиста тривога. Безпомічність, яка виникає в стані тривоги, можна спостерігати як у тварин, так і в людини. Вона виражається в дезорієнтації, неадекватних реакціях, відсутності «інтенціональності» (тобто зв'язку з осмисленим змістом знання і волі). Таку незвичайну поведінку викликано тим, що відсутній об'єкт, на якому міг би зосередитися суб'єкт, який перебуває у стані тривоги. Єдиний об'єкт, — це сама загроза, а не джерело загрози, тому що джерело загрози — «ніщо». Однак виникає запитання: чи це загрозливе «ніщо» не є невідомою, невпізаною формою справжньої тривоги? Хіба тривога не припиняється у той момент, коли з'являється якийсь відомий об'єкт страху? У такому випадку тривога була би страхом перед невідомим. Але таке пояснення тривоги є недостатнім. Адже існує безліч сфер невідомого (у кожній людини вони різні), які сприймаються без жодної тривоги. Річ у тім, що невідоме, яке породжує тривогу, є особливим невідомим. За самою своєю природою воно не може стати відомим, оскільки є небуттям.

Страх і тривога розпізнавані, але нероздільні. Вони іманентно властиві одне одному. Жало страху — тривога, тривога ж прагне стати страхом. Страх — це боязнь чого-небудь, наприк-

лад, страждання, відкидання особою чи групою, втрати чогось чи когось, моменту смерті. Але перед обличчям тривоги, якою сповнені ці явища, людина боїться не самого заперечення, яке ці явища несуть у собі. Її тривожить те, що, ймовірно, приховано за цим запереченням. Яскравий приклад — і дещо більше, ніж просто приклад, — це страх смерті. Якщо це «страх», то його об'єкт — передчуття смертельного захворювання чи нещасного випадку, передсмертних страждань і втрати всього. Якщо це «тривога», її об'єкт — абсолютна невідомість стану «післясмерті», небуття, яке залишиться небуттям, навіть якщо наповнити його образами із нашого нинішнього досвіду. Передбачення того, що ймовірно очікує нас за порогом смерті і перетворює у боягузів, описане у монолозі Гамлета «Бути чи не бути», страшне не конкретним змістом, а своєю здатністю символізувати загрозу небуття — того, що релігія називає «вічною смертю». Символи пекла у Данте породжують тривогу не своєю об'єктивною образністю, а тому, що вони виражають те «ніщо», сила якого переживається у тривозі вини.

Мужність, оперта на співучасть і любов, могла б зіткнутися із кожною з описаних в «Пеклі» ситуацій. Але суть у тому, що це неможливо; іншими словами, вони суть не реальні ситуації, а символи безоб'єктивності, небуття.

Страх смерті вносить елемент тривоги у будь-який інший вид страху. Тривога, на яку не вплинув страх перед конкретним об'єктом, тривога у всій своїй оголеності — це завжди тривога крайнього небуття. На перший погляд, тривога — це хворобливо сприйнята неспроможність справитися із загрозою, що криється у певній ситуації. Однак детальніший аналіз показує, що тривога з приводу будь-якої певної ситуації передбачає тривогу з приводу



людської ситуації як такої. Саме тому тривога неспроможності зберегти власне буття лежить в основі всякого страху і створює страшне в страху. Тому в момент, коли душу людини долає «гола тривога», колишні об'єкти страху перестають бути означеними об'єктами. Вони виявляються тим, чим почасти були й до того, а саме симптомами основоположної тривоги людини. Вони вже невразливі, як такі, навіть якщо вести проти них найбільш мужню боротьбу.

Ця ситуація примушує суб'єкта у стані тривоги строго визначати об'єкти страху. Тривога намагається перетворитися в страх, оскільки мужність готова його зустріти. Кінцева істота не здатна терпіти голу тривогу більше однієї миті. Ті, хто пережив схожі моменти, — скажімо, містики, які прозріли у «ніч душі», чи Лютер, охоплений відчаєм через приступи демонічного, або ж Ніцше-Заратустра, який пережив «велику відразу», — оповідали про немислимий жах голої тривоги. Позбутися цього жаху, як правило, допомагає перетворення тривоги в страх перед чимось, не має значення перед чим. Людська душа — це не лише фабрика ідолів (як зазначав Кальвін), це також і фабрика страху: перша потрібна для того, щоб заховатися від Бога, друга — щоб заховатися від тривоги. Між цими двома властивостями людської душі існує взаємозв'язок. Адже зустріч з Богом, який дійсно є Богом, означає також зустріч із абсолютною загрозою небуття. «Голий абсолют» (скористаємося висловом Лютера) породжує « голу тривогу », а вона означає припинення всякого завершеного самоутвердження і не може бути об'єктом страху і мужности. Однак всякі спроби перетворити тривогу в страх марні. Усунути основоположну тривогу завершеного буття, викликану загрозою небуття, неможливо. Ця тривога властива самому існуванню.

Типи тривоги

Три типи тривоги і природа людини

Небуття залежить від буття, яке воно відкидає. Ця «залежність» означає наступне. По-перше, вона вказує на онтологічний пріоритет буття над небуттям. На це вказує сам термін «небуття», і це логічно необхідно. Не було би жодного заперечення, якщо б йому не передувало твердження, яке можна заперечувати. Зрозуміло, що можна описати буття з точки зору небуття і можна оправдати такий опис, вказавши на дивовижний дораціональний факт: існує щось, а не ніщо. Можна було б сказати, що «буття — це заперечення початкової ночі небуття». Але в цьому випадку слід уявити собі, що таке первинне «ніщо» не було б ані нічим, ні чимось, і що воно стає нічим лише у протиставленні чомусь; інакше кажучи, онтологічний статус небуття як небуття залежить від буття. По-друге, небуття залежить від особливих властивостей буття. Само по собі небуття не володіє ні властивостями загалом, ані різноманітністю властивостей. Але небуття набуває їх у відносинах з буттям. Природа заперечення буття визначена тією стороною буття, яка заперечується. Тому стає можливим говорити про властивості небуття і, відповідно, про типи тривоги.

До цього часу ми застосовували термін «небуття», не вводячи розмежувань, у той час, як, при розгляді мужности ми виділили декілька форм самоутвердження. Вони відповідають різним формам тривоги і стають зрозумілими лише при співставленні з ними. Я пропоную розрізняти три типи тривоги відповідно до трьох сфер, де небуття загрожує буттю. Небуття загрожує онтичному самоутвердженню людини: відносно — у виді долі, абсолютно — у виді смерті. Воно загрожує духовному самоутвердженню людини: відносно — у виді порожнечі, абсолют-

но — у виді відсутності змісту. Воно загрожує моральному самоутвердженню людини: відносно — у виді вини, абсолютно — у виді осуду. Тривога є усвідомленням цієї потрійної загрози. Так виникають три форми тривоги: тривога долі і смерти (або просто — тривога смерти), тривога порожнечі і втрати змісту (чи просто — тривога відсутності змісту), тривога вини і осуду (чи просто — тривога осуду). Тривога в цих трьох формах екзистенційна тому, що вона притаманна існуванню, як такому, а не є аномальним станом душі, як, наприклад, невротична (і психотична) тривога. Природу невротичної тривоги і її співвідношення з екзистенційною тривогами розглянемо в іншій главі. Наразі ми звернемося до трьох форм екзистенційної тривоги, причому спершу розглянемо їх роль в житті індивіда, потім їхні соціальні прояви в окремі періоди історії західної цивілізації. Однак варто відзначити, що відмінність типів зовсім не означає їх взаємовиключність. Скажімо, мужність бути, властива давнім стоїкам, перемагає не лише страх смерти, але й загрозу відсутності змісту. Ми з'ясували, що Ніцше, якому найбільшою мірою властива тривога відсутності змісту, кидає пристрасний виклик тривозі смерти та осуду. Всі представники класичної християнської теології розглядали смерть і гріх, як союзників, з якими покликана боротися мужність віри. Три форми тривоги (і мужності) іманентно притаманні одне одному, але, як правило, одна з них панує.

Тривога долі і смерти

Саме через долю та смерть небуття загрожує нашому онтичному самоутвердженню. Слово «онтичний», утворене від грецького «сухий», в даному випадку означає основоположне самоутвердження істоти просто на рівні його існування (слово «онтологічний» означає філософ-

ський аналіз природи буття). Тривога долі і смерти — найбільш основоположна, найбільш універсальна і невідворотна. Будь-які спроби довести її неспроможність позбавлені глузду. Навіть якщо б так звані докази «безсмертя душі» володіли доказовою силою (якою насправді вони не володіють), то на рівні існування вони все ж були б непереконливими, оскільки на цьому рівні кожен усвідомлює повноту втрати самого себе, передбачену біологічним вмиранням. Нерафінована душа інстинктивно розуміє те, що формулює витончена онтологія: реальність володіє основоположною структурою, заснованою на кореляції Я-світ. Із зникненням однієї з частин цієї структури (світу) інша частина (Я) також зникає, і в результаті залишається тільки їхня єдина основа, але не структурна кореляція. Неодноразово відзначалося, що тривога смерти зростає мірою розвитку індивідуалізації і що члени колективістських культур менше піддаються цьому типу тривоги. Це вірне спостереження, однак не слід на його основі робити висновок про відсутність в колективістських культурах основоположної тривоги смерти. Відмінність колективізму від більш індивідуалізованих цивілізацій зумовлена особливим видом мужності, який властивий стійкому колективізму і який змітає тривогу смерти. Але вже той факт, що мужність повинна творитися багатьма внутрішніми і зовнішніми (тобто психологічними і ритуальними) діями та символами, свідчить про те, що навіть колективізм змушений долати цю основоположну тривогу. Якщо не враховувати цю тривогу, нехай лише потенційну, то неможливо пояснити існування війни і карного права у колективістських суспільствах. Якби не існувало страху смерти, то закон чи могутній супротивник не здавались би джерелом загрози, а це абсолютно не так. Людина у своїй сутності людини,

незалежно від цивілізації, до якої вона належить, з тривогою усвідомлює загрозу небуття і потребує мужности наперекір їй утверджувати себе.

Тривога смерті — це те, що постійно стоїть за тривогою долі. Адже загроза онтичному самоутвердженню людини — це не лише абсолютна загроза смерті, але й відносна тривога долі. Зрозуміло, що тривога смерті накладає відбиток на всяку конкретну тривогу і надає їй граничної серйозности. Однак конкретна тривога певною мірою незалежна і деколи здатна на безпосередніший вплив, ніж сама тривога смерті. Термін «доля» вказує на те, що властиве всякій конкретній тривозі із цієї групи: її випадковий характер непередбачуваність, неспроможність виявити її зміст і мету. Цю загальну властивість можна описати в термінах категорійної структури нашого досвіду. Можна показати, що наше буття у часі випадкове, що ми існуємо у відрізку часу, який випадково розпочинається і випадково закінчується. Який заповнений досвідом, випадковим якісно і кількісно. Можна показати, що наше просторове буття (наше перебування в певному місці, дивина цього місця, незважаючи на його звичність) випадкове. Можна виявити випадковий характер і нас, і тієї точки, з якої ми дивимось, тобто всього нашого світу. Адже і ми, і увесь наш світ могли би бути зовсім інакшими: випадковість усього оточення породжує тривогу з приводу нашого просторового існування. Як на рівні минулого, так і на рівні сучасного, можна виявити випадковий характер причинно-наслідкових зв'язків, у яких бере участь людина, випадковий характер пертурбацій нашого світу і прихованих у глибинах власного Я сил. «Випадковий» не означає причинно невизначений, але означає, що визначальні сили нашого існування не володіють

крайньою необхідністю. Їх задано, проте їх неможливо вивести логічно. Нас випадково втягнуто в мережу причинно-наслідкових відносин. Випадковим чином ці відносини визначають кожну мить нашого життя і викидають нас із життя в останню мить.

Доля — це царство випадковостей, а тривога з приводу долі ґрунтується на усвідомленні скінченної істоти своєї повної випадковості і відсутности крайньої необхідности. Долю звичай ототожнюють з необхідністю, яку розуміють як неunikну причинну визначеність. Однак, зовсім не причинна необхідність, а відсутність крайньої необхідности, ірраціональність, непроникний морок долі перетворюють долю в джерело тривоги.

Отже, загроза небуття, якщо небуття загрожує онтичному самоутвердженню людини, — це абсолютна загроза смерті і відносна загроза долі. Проте, відносна загроза стає загрозою лише тому, що за нею приховується абсолютна загроза. Доля не могла би бути джерелом невідворотної тривоги, якби за нею не ховалася смерть. А смерть стоїть за долею і її випадковостями не тільки в останню мить, коли нас викидає з існування, але і у будь-який момент існування. Невуття всюдисуще, воно породжує тривогу навіть там, де безпосередня тривога смерті відсутня. Невуття стоїть за нашим досвідом, у якому ми осягаємо, що ми, як і все суще, втягуємося із минулого в майбутнє, і всякий момент часу зникає навіки. Невуття стоїть за ненадійністю і безпритульністю нашого соціального та індивідуального існування. Невуття стоїть за тими ударами, яких слабкість, хвороби і нещасні випадки завдають по нашій тілесній і духовній силі буття. Доля актуалізується у всіх цих формах, і через них тривога небуття захоплює нас. Ми намагаємося перетворити тривогу в страх і мужньо зустріти об'єкти, які прихову-

ють в собі загрозу. Іноді нам це вдається, однак ми усвідомлюємо, що тривогу породжують не об'єкти, з якими ми боремося, а людська ситуація, як така. І тоді виникає запитання: а чи існує мужність бути, мужність утверджувати себе всупереч тому, що загрожує онтичному самоутвердженню людини?

Тривога порожнечі і відсутності змісту

Небуття загрожує людині і її цілісності, тому воно загрожує її духовному самоутвердженню так само, як воно загрожує її онтичному самоутвердженню. Духовне самоутвердження здійснюється тоді, коли людина творчо живе в різних сферах смислу. Слово «творчо» означає тут не вроджену здатність, властиву генієві, а життя у безпосередній дії і протидії відносно понять культури. Для того, щоб займатися духовною творчістю, не обов'язково бути «творцем» — художником, вченим чи державним діячем; необхідно володіти здібністю до осмисленої співучасті в їх творіннях. Така співучасть є творчістю тою мірою, якою вона змінює те, в чому творча особа бере участь, навіть якщо ця зміна незначна. Яскравий приклад такої співучасті — творче перетворення мови, яке відбувається в результаті взаємодії творчості поета чи письменника і всіх тих, на кого він прямо чи опосередковано впливає і хто безпосередньо на неї реагує. Той, що творчо живе всередині смислів, утверджує себе як учасника цих смислів. Він утверджує себе як такого, що творчо сприймає і перетворює реальність. Він любить себе тому, що він бере участь у духовному житті і любить його смисл. Він любить його тому, що це — суть його власного виконання і вона актуалізується в ньому. Вчений любить також істину, яку він відкриває, і себе самого тою мірою, якою він її відкриває. Він опирається на зміст власного відкриття. Саме це людина

може назвати «духовним самоутвердженням». Навіть якщо сама вона нічого не відкрила, а лише бере участь у відкритті, то все ж духовно самоутверджується.

Схожий досвід передбачає, що духовне життя сприймається всерйоз і зумовлене крайнім інтересом людини. А це передбачає, у свою чергу, що в ній і через неї проявляє себе крайня реальність. Якщо духовному життю не властивий такий досвід, то йому загрожує небуття. Яке, намагаючись зруйнувати духовне самоутвердження, виступає в двох формах — порожнечі і відсутності змісту (беззмістовності).

Термін «беззмістовність» ми уживаємо для означення абсолютної загрози небуття духовному самоутвердженню, а термін «порожнеча» — для означення відносної загрози цього типу. Вони відрізняються тою ж мірою, якою відрізняються загроза смерті і тривога перед обличчям долі. За порожнечею ховається беззмістовність, як смерть ховається за зигзагами долі.

Тривога відсутності смислу — це тривога з приводу втрати крайнього інтересу. Втрати того смислу, що надає смисл усім смислам. Ця тривога пробуджується при втраті духовного центру, при втраті відповіді, нехай навіть символічної і опосередкованої, на питання про смисл існування.

Тривога порожнечі пробуджується тому, що небуття загрожує окремим смислам духовного життя. Вірування руйнуються в результаті зовнішніх подій чи внутрішніх процесів: людина відрізана від творчої співучасті у певній культурній сфері; вона жорстко розчарована у тому, що раніше пристрасно стверджувала; її відданість одному об'єктові змінюється відданістю іншому, а потім третьому, оскільки смисл кожного з них пропадає, а творчий ерос перетворюється в байдужість чи огиду. Можна спробувати все, але ніщо не принесе задоволення.



Зміст традиції, нехай і величної, прославленої чи колись любої, втрачає здатність бути змістовним нині. А сучасна культура ще менше здатна запропонувати зміст. Охоплена тривогою людина відвертається від всіх конкретних змістів у пошуках крайнього змісту; та в результаті вона з'ясовує, що саме втрата духовного центру призвела до зникнення смислу з окремих змістів духовного життя. Однак цільово сотворити духовний центр неможливо, і будь-яка спроба такого гатунку породжує ще глибшу тривогу. Тривога порожнечі втягає нас у вир відсутності смислу.

Порожнеча і втрата смислу суть виразами небуття, яке загрожує духовному життю людини. Скінченність людини передбачає таку загрозу, а відчуженість становить її актуалізацію. Цю загрозу можна описати на прикладі сумніву, його творчої і руйнівної сили в духовному житті людини. Людина здатна запитувати, оскільки вона відмежована від того, про що запитує, але водночас — бере співучасть у цьому. Кожне запитання передбачає елемент сумніву — усвідомлення неволодіння. У систематичному запитуванні є присутній систематичний сумнів, як приклад — картезіанський тип запитування. Такий елемент сумніву — необхідна передумова всякого духовного життя. Духовному життю загрожує сумнів не в якості одного з його елементів, але як тотальний сумнів. Якщо усвідомлення неволодіння поглинуло усвідомлення володіння, то сумнів із методологічного запитування перетворився в екзистенційний відчай. Духовне життя, якому загрожує схожа ситуація, пробує якомога довше від цього утримуватися і чіпляється за ті твердження, які наразі не підірвані; це можуть бути окремі традиції, особисті ідеї чи емоційні потрясіння. І якщо виявляється, що усунути сумніви неможливо, то людина мужньо приймає їх, не відмовляю-

чись при цьому від своїх переконань. Людина приймає на себе ризик збитися з дороги і тривогу, що супроводжує цей ризик. Так людина уникає екстремальної ситуації доти, доки ця ситуація не стає невідвратною, а відчай, викликаний нездатністю володіти істиною, не стає абсолютним.

І тоді вона намагається знайти інший вихід. Адже сумнів ґрунтується на тому, що людина відмежована від повноти реальності, їй не вистачає універсальної співучасті, її індивідуальне існування обмежено. І тому вона прагне вийти із цієї ситуації і ототожнити себе з чимось індивідуальним, позбутися своєї відмежованості і самовіднесеності. Людина тікає від свободи ставити запитання і самостійно шукати відповіді, потрапляючи у світ, у якому більше запитувати не можна, а на всі попередні запитання їй нав'язуються авторитарні відповіді. З метою уникнути ризику розпитування і сумніву вона відмовляється від права запитувати і сумніватися. Вона відрікається від самої себе, щоб порятувати своє духовне життя. Вона «втікає від свободи» (Еріх Фром), щоб втекти від тривоги відсутності смислу. Вона більше не одинока, непідвладна екзистенційному сумніву та відчаю. Вона «бере співучасть» і у співучасті утверджує змісти свого духовного життя. Смысл врятовано, однак Я принесено у жертву. І оскільки перемога над сумнівом отримується за рахунок жертви — в жертву приноситься свобода Я, — то ця перемога залишає шрам на відновленій упевненості: фанатичне утвердження власної правоти. Фанатизм — корелят духовного самозречення: він оголює здавалось би переможену тривогу, нападаючи із незмірною люттяю на тих, хто не погоджується і своєю незгодою відкриває такі сторони духовного життя фанатика, які він повинен у собі придушувати. А оскільки він повинен придушувати їх в себе,

то повинен придушувати його і в інших. Його власна тривога примушує його переслідувати інакодумців. Слабкість фанатика полягає у тому, що він бореться з тими, хто має над ним приховану владу. Він і його група врешті решт виявляються жертвою цієї слабкості.

Але не лише особистий сумнів підриває і спустошує систему ідей і цінностей. Те саме може трапитися в тому випадку, коли ідеї і цінності втрачають свою первинну властивість виражати людську ситуацію і відповідати на екзистенційні запитання людини. (Значною мірою це стосується символів християнського віровчення). Ідеї та цінності можуть втратити свій смисл ще й тому, що нові історичні умови настільки відрізняються від тих, при яких творилися ці духовні змісти, що виникає потреба у створенні нових змістів. (значною мірою це трапилося з формами художнього вираження, створеними до епохи індустріальної революції.) Саме за таких обставин відбувається поступове зношування духовних змістів — процес, непомітний спершу, який переживається мірою його розвитку і в кінці породжує тривогу відсутності смислу.

Онтичне і духовне самоутвердження слід відрізнити, але розділити їх неможливо. Буття людини передбачає її зв'язок зі смислами. Людина є людиною лише тому, що володіє властивістю розуміти і формувати реальність — свій світ і саму себе — у відповідності до смислів і цінностей. Буття людини є духовним навіть в його найелементарніших виразах.

У «найпершій» усвідомленій пропозиції потенційно присутнє все багатство людської душі. Отже, загроза духовному життю — це загроза всій повноті буття людини. З найбільшою очевидністю це виражається в бажанні людини відмовитися від свого онтичного існування, лишень би не відчуті відчаю порожнечі і відсут-

ности смислу. Інстинкт смерті — це не онтичний, а духовний феномен. Фройд ототожнив інстинкт смерті, який він вважав реакцією на відсутність смислу, властиву безупинному і ненаситному лібідо, із сутнісною природою людини. Але ця реакція виражає лише екзистенційне самоутвердження людини і розпад її духовного життя, яке втратило смисл. І навпаки, якщо онтичне самоутвердження ослаблене небуттям, то це може призвести до духовної індиферентності і порожнечі. Таким чином замикається коло онтичного і духовного заперечення. Небуття загрожує з обох боків, і з онтичного і з духовного: якщо воно загрожує одній стороні, то воно водночас загрожує й іншій.

Тривога вини і осуду

Небуття загрожує також і з третього боку: воно підриває моральне самоутвердження людини. Буття людини — як онтичне, так і духовне — не просто їй дане, але й поставлене, як вимога до неї. Людина несе відповідальність за своє буття. Буквально це означає, що людина повинна дати відповідь на запитання про те, що вона із себе зробила. Той, хто ставить їй це питання, є її суддею: цей суддя є сама вона, яка, водночас, протистоїть йому. Така ситуація породжує тривогу, яка у відносному розумінні є тривога вини, а в абсолютному розумінні — тривога відкинення себе і осуду. Людина за своєю природою є «остаточною свободою», свобода тут розуміється не як невизначеність, а як здатність визначати себе шляхом прийняття рішень в центрі свого буття. Людина, як остаточно свобода, вільна в рамках випадковостей, заданих їй скінченністю. І в цих рамках людина покликана зробити із себе те, чим вона повинна стати, тобто виконати своє призначення. Всяким актом морального самоутвердження людина сприяє виконанню свого призначення,



тобто актуалізації того, чим вона є потенційно. Описувати природу цього звершення мовою філософії і теології є завданням етики. Проте якою б не була моральна норма, людина володіє властивістю діяти їй наперекір, суперечити своєму сутнісному буттю, не виконувати свого призначення. В умовах відчуження людини від самої себе так і стається. Небуття є присутнім навіть у тому, що людина вважає своїми найліпшими вчинками, воно не дає людині досягти досконалості. Двоєчка єдність добра і зла властива всьому, що людина робить, тому що вона властива людському буттю як такому. У моральному самоутвердженні людини небуття перемішано з буттям так само, як і в духовному та онтичному самоутвердженні. Усвідомлення цієї двоєчкості є почуттям вини. Суддя, який тотожний і протистоїть собі, який «со-відає» (со-вість) все, що ми робимо і чим ми є, виносить осудний вирок, який ми відчуваємо, як вину. Тривога вини виявляє такі ж складні характеристики, що й тривога з приводу онтичного і духовного небуття. Тривога вини є присутньою в кожному моменті морального досвіду, і це може привести нас до повному відкинення себе, до переживання того, що ми засуджені і отримали вирок — але це не зовнішнє покарання. А відчай з приводу втрати власного призначення.

Щоб уникнути такої екстремальної ситуації, людина старается перетворити тривогу вини в моральну дію, незважаючи на те, що моральна дія недосконала і двоєчка. Вона мужньо приймає небуття у своє моральне самоутвердження. Існують два способи подібного самоутвердження, і це відповідає дуалізму трагічного і особистого в людській ситуації: перший спосіб ґрунтується на випадковостях долі, другий — на відповідальності свободи. Вибираючи перший спосіб, людина може дійти до зневаги будь-

якого вироку і тих моральних вимог, які лежать в основі цього вироку. Вибираючи другий спосіб, вона може прийти до морального ригоризму і самозакоханості, породженої цим ригоризмом. Але за обома способами (їх зазвичай називають аномізмом і легалізмом) приховується тривога вини, яка постійно оголюється, породжуючи екстремальну ситуацію морального відчаю.

Небуття в моральній сфері слід відрізнити, але не можна відділяти від онтичного і духовного небуття. Кожний тип тривоги іманентно є присутнім в тривогах інших типів. Знамениті слова Павла про те, що «жало смерті — гріх» (I Кор 15:56) вказують на іманентну присутність тривоги вини всередині страху смерті. А загроза долі і смерті завжди породжувала і зміцнювала свідомість вини. Загроза морального небуття переживалася в загрозі онтичного небуття і через неї. Випадковостям долі давалося моральне пояснення: доля виконує моральний вирок, караючи морально відкинуту особистість і, можливо, навіть знищуючи її онтичну основу. Обидві ці форми тривоги викликають і підсилюють одна одну. Так само взаємозалежні духовне та моральне небуття. Дотримання морального закону, тобто свого власного сутнісного буття, виключає порожнечу і відсутність смислу в їхній радикальній формі. Якщо духовні змісти втратили силу, то моральне самоутвердження може допомогти особистості заново заволодіти смислом. Простий заклик до обов'язку може порятувати від порожнечі, в той час як розпад моральної свідомості майже неминуче веде до прориву духовного небуття. І навпаки, екзистенційний сумнів може настільки підірвати моральне самоутвердження, що у безодню скептицизму завалиться не тільки всякий моральний принцип, але й самий смисл морального самоутвердження як такого. У цьому випадку

сумнів сприймається як вина, але в той же час сумнів підриває вину.

Смисл відчаю

Три типи тривоги переплетені поміж собою таким чином, що один із них задає загальний тон, а всі інші вносять додаткові відтінки в стан тривоги. Всі три типи, а також їхня глибинна єдність, екзистенційні, тобто вони задані самим існуванням людини як людини, її скінченністю і її відчуженням. Вони реалізуються в ситуації відчаю, виникненню якої вони сприяють. Відчай — це крайня або «прикордонна» ситуація. Людина не здатна просунути по той бік відчаю. На природу відчаю вказує внутрішня форма цього слова: від-чай, тобто відсутність надії. Рух у майбутнє неможливий. Людина відчуває, що небуття тріумфує. Але тут торжество небуття досягає своєї межі: людина відчуває, що небуття перемогло, а почуття, як такі, передбачають присутність буття. Буття ще вистачає на те, щоб відчути нездоланну силу небуття, а це вже відчай всередині відчаю. Біль відчаю виникає тому, що буття усвідомлює неспроможність утверджувати себе наперекір силі небуття. В результаті буття намагається відмовитися від цього усвідомлення і від його передумови, тобто від буття, здатного усвідомлювати. Буття хоче позбутися самого себе — і не може. Відчай подвоюється і перетворюється у відчайдушну спробу уникнути відчаю. Якби тривога була лише тривоگوю долі і смерті, то добровільна смерть стала би виходом із ситуації відчаю. Мужність, необхідна у цьому випадку, було б мужністю «не бути». Завершальною формою онтичного самоутвердження став би акт онтичного самозаперечення.

Однак відчай — це також відчай вини та осуду. Втекти від цього відчаю неможливо навіть через онтичне самозаперечення. Самовбивство

може позбавити людину тривоги долі і смерті, як це було відомо стоїкам. Але воно не може позбавити її від тривоги вини та осуду, як це відомо християнам. Це судження найвищою мірою парадоксальне: воно настільки ж парадоксальне, як і сам зв'язок сфери моральності з онтичним існуванням. Однак це судження істинне: його істинність засвідчили ті, хто повною мірою відчув відчай осуду. Неможливо виразити невідворотність осуду мовою онтичних понять, наприклад, за допомогою уявлень про безсмертність душі. Адже всяке онтичне судження використовує категорію скінченности, і тоді «безсмертність душі» стає безмежним продовженням скінченности і відчаю осуду, (таким чином, поняття «безсмертності душі» суперечливе). Отож, досвід, згідно з яким самовбивство не дозволяє позбутися вини, слід розуміти, виходячи з якісної природи моральної вимоги і якісної природи відкидання цієї вимоги. Вина і осуд володіють якісною, а не кількісною безмежністю. Вони тиснуть безмежним тягарем, і їх неможливо усунути кінцевим актом онтичного самозаперечення. Це робить відчай відчайдушним, тобто безвихідним. З нього немає «виходу» (Сартр). Що стосується тривоги порожнечі і відсутності смислу, то вона також бере участь в онтичному та моральному боці відчаю. Тією мірою, якою ця тривога виражає скінченність, її можна усунути онтичним самозапереченням: радикальний скепсис веде до самовбивства. Тією мірою, якою тривога порожнечі і відсутності смислу є наслідком морального розпаду, вона веде до тієї ж парадоксальної ситуації, що і моральний аспект відчаю: з неї немає онтичного виходу. Саме це заважає тій схильності до самовбивства, яка прихована у порожнечі і відсутності смислу. Людина усвідомлює безглуздість самовбивства.

Якщо виходити з такого розуміння відчаю, то все людське життя може бути потрактоване як постійна спроба втекти від відчаю. І ця спроба, як правило, виявляється успішною. Екстремальні ситуації — не часте явище, і багато людей, очевидно, з ними взагалі не знайомі. Аналіз таких ситуацій потрібний не для того, щоб описати повсякденний досвід людини, а для того, щоб оголити її екстремальні можливості, у світлі яких слід розуміти повсякденні ситуації. Ми далеко не завжди усвідомлюємо неминучість смерті, але якщо ми пройшли крізь досвід неминучості смерті, то ми інакше сприймаємо наше життя в цілому. Так само й тривога, яку називають відчаєм, далеко не завжди є присутньою в житті людини. Але ті рідкісні випадки, коли вона є, визначають розуміння існування в цілому.

Епохи тривоги

Розрізнення трьох типів тривоги підтверджується історією західної цивілізації. Ми вважаємо, що наприкінці античної цивілізації переважає онтична тривога, наприкінці середньовіччя — моральна тривога, а наприкінці Нового часу — духовна тривога. І хоча кожного разу переважає лише один із цих типів тривоги, два інших також присутні і виявляють себе.

При аналізі стоїчної мужності було сказано достатньо про занепад античності і про тривогу долі і смерті, характерну для тієї епохи. Соціальний фон цього явища добре відомий: боротьба між імперіями, підкорення Сходу Олександром, війни між його спадкоємцями, підкорення західного і східного Середземномор'я республіканським Римом, перетворення республіканського Риму в імператорський у часи Цезаря і Августа, тиранія імператорів, які прийшли на зміну Августові, зруйнування незалежних полісів і національних держав, усунення тих,

на кому трималася аристократично-демократична структура суспільства, відчуття людиною залежності від природних і політичних сил, які цілком перебувають поза межею її контролю і впливу, — все це породжувало неймовірну тривогу і ставило питання про мужність, яка здатна зустріти загрозу долі і смерті. У той же час тривога порожнечі і відсутності смислу позбавляла багатьох, особливо людей освічених, можливості знайти основу для такої мужності. Античний скептицизм, започаткований софістами, торкався як наукової, так і екзистенційну сферу. Скептицизм пізньої античності — це відчай з приводу нездатності до правильної поведінки і правильного мислення. Такий відчай привів людей у пустелю, де необхідність приймати рішення, теоретичні і практичні, зведена до мінімуму. Однак більшість із тих, хто пережив тривогу порожнечі і відчаю відсутності смислу, намагалися зустріти цю тривогу і цей відчай цинічною зневагою відносно духовного самоутвердження. І все ж вони не зуміли приховати тривогу за скептичною зверхністю. Тривога вини і осуду була властива групам, які брали участь в містеріальних культурах з їхніми ритуалами покаяння і очищення. У соціальному плані ці групи посвячених були доволі різнорядними. Туди, як правило, приймали навіть рабів. Однак для цих груп, як і для античного неєврейського світу в цілому, був характерним досвід трагічної, а не особистої вини. Вина сприймалася як осквернення душі матеріальним світом і демонічними силами. Тому тривога вини, як тривога порожнечі, виконувала допоміжну функцію у світі, де панувала тривога долі і смерті.

Ця ситуація змінилася лише під впливом єврейсько-християнського провіщення, причому ця зміна була настільки радикальною, що до кінця епохи середньовіччя тривога вини і

осуду стала визначальною. Період Пререформації і сама епоха Реформації можуть справедливо називати «століттям тривоги». Тривога осуду, яку символізував «гнів Бога» і нагнітали образи пекла і чистилища, закликала людину пізнього середньовіччя використовувати різні засоби пом'якшення тривоги. Так, були розповсюдженими паломництва до святих місць, насамперед — до Риму; аскетичні вправи, які іноді доходили до крайньої суворости; поклоніння мощам, часто зібраним у великі колекції; надзвичайну увагу приділялося церковному покаранню і прощенню гріхів, таїнствам ехаристії і покаяння, частим молитвам і милостині. Словом, людина безперервно запитувала себе: як я можу пом'якшити гнів Бога, як я можу заслужити божественне милосердя, прощення гріхів? Ця переважаюча форма тривоги містила в собі дві наступні форми. Персоніфікований образ смерти виникав у живописі, поезії і проповіді. Але це була смерть і вина в їхній єдності. Уява того часу, охоплена тривоگو, зв'язала воедино смерть і диявола. Тривога долі повернулася під впливом «відродженої» культури пізньої античності. «Фортуна» стала улюбленим символом в мистецтві Відродження, тож навіть творці Реформації не були вільними від забобонного страху перед астрологами. Страх перед демонічними силами, які діють або безпосередньо, або через людей і викликають хворобу, смерть і всі інші види руйнування, ще більше нагнітав тривогу долі. Одночасно доля простягалася і по той бік смерті аж до передостаннього кола чистилища і останнього кола пекла і неба. Позбутися мороку крайнього призначення було неможливо; і навіть реформатори виявилися нездатними його позбутися, як свідчить учення про призначення. У всіх цих образах тривога долі з'являється як компонент

всеохоплюючої тривоги вини при постійному усвідомленні загрози осуду.

Пізнє середньовіччя не було епохою сумніву, і тривога порожнечі і втрати смислу проявилася лише двічі. Щоправда, обидва ці випадки виявилися значними і важливими для майбутнього. По-перше, тривога втрати смислу заявила про себе в епоху Відродження, епоху відновлення теоретичного скептицизму, коли питання смислу оволоділо найсприйнятливішими умами. Образи пророків і сивіл у Мікеланджело і Гамлет Шекспіра свідчать про потенційну тривогу відсутності смислу. По-друге, вона була знайома і Лютеру, який пережив приступи демонічного; ці приступи не були ані моральною спокусою, ні хвилинами відчаю, викликаного загрозою осуду, це були миттєвості, коли пропадала віра в свою справу та у своє покликання, і губився смисл. Такий досвід, званий «пустелею» або ж «ніччю душі», часто зустрічається у містиків. Однак слід підкреслити, що тривога вини й надалі зберігала панівне становище, і лише після того, як гуманізм і Просвіта утвердилися як релігійна основа західної культури, тривога духовного небуття змогла стати переважаючою.

Соціальна причина, через яку при занепаді середньовіччя виникла тривога вини та осуду, цілком зрозуміла. Справа в тім, що цілісність середньовічної культури, провадженої релігією, захищала людину від тривоги вини та осуду, і лише в результаті розпаду такої цілісності міг виникнути цей вид тривоги. Окрім того, не слід забувати про те, що у великих містах з'явився освічений робітничий клас; ці люди намагалися пережити на власному досвіді те, що раніше було лише об'єктивованою системою віровчення і таїнств, яка була під контролем церковної ієрархії. Однак це устремління вело їх до прихованого чи явного конфлікту з Церквою,



авторитет якої середній клас все ще визнавав. Важливо пам'ятати, що політична влада щораз більше концентрувалася в руках монархів та їхнього військово-бюрократичного апарату, а це позбавляло незалежності нижчі прошарки феодалного суспільства. Слід зазначити, що державний абсолютизм перетворив населення міст і сіл у «підданих», єдиним обов'язком яких було працювати і коритися: вони не мали найменшої можливості опиратися сваволі правителів, наділених абсолютною владою. Варто підкреслити, що у період зародження капіталізму трапилося декілька катастроф: вивіз золота із Нового Світу, позбавлення селян власності та ін. В епоху цих змін, багаторазово описаних в літературі, саме конфлікт між тягою до незалежності, яка виникала у всіх прошарках, — з одного боку, і утвердженням абсолютної влади — з іншого, обумовив перевагу тривоги вини. Образ ірраціонального, владного абсолютного Бога номіналізму і Реформації склався частково як вираз соціального, політичного і духовного абсолютизму епохи. У свою чергу, тривога, яка виникла під впливом цього образу, частково є виразом тривоги, породженої глибокою соціальною кризою середньовіччя.

Розвал абсолютизму, розвиток лібералізму і демократії, виникнення технічної цивілізації, яка взяла гору над всіма своїми супротивниками, і початок розкладання цієї цивілізації — такі соціальні передумови третьої епохи тривоги. У цю епоху переважає тривога порожнечі і втрати смислу. Нам загрожує духовне небуття. Загроза морального і онтичного небуття, звичайно ж, присутня. Але не має незалежного і вирішального характеру. Сучасна ситуація принципово важлива для вирішення поставленого у цій книзі запитання і потребує більш поглибленого аналізу, аніж дві попередні епохи, причому

цей аналіз повинен супроводжуватися конструктивними рішеннями.

Слід звернути увагу на те, що кожен із трьох основних видів тривоги проявляється при занепаді історичної епохи. Тривога різноманітних форм, потенційно можлива в кожному індивіді, у цьому випадку стає всезагальною, якщо валяться звичні структури смислу влади, вірування і порядку. Ці структури, поки вони міцні, стримують тривогу в рамках системи мужності бути частиною, що захищає індивіда. Індивід, який бере співучасть в інститутах та способі життя, характерних для цієї системи, не звільняється остаточно від своїх особистих тривог, але отримує можливість долати їх за допомогою загальноприйнятих методів. Проте в епохи великих перемін ці методи стають неефективними. Конфлікти між старим, яке намагається втриматися, інколи за допомогою нових засобів, і новим, яке позбавляє старе його внутрішнього авторитету, постійно і повсюдно породжує тривогу. У цій ситуації небуття дволике, воно нагадує два типи нічного кошмару (можливо, саме ці кошмари виражають усвідомлення цієї дволикості). Перший тип кошмару — тривога згубної замкнутості, неможливості втекти і жаху бути впійманим. Другий — тривога згубної відкритості, тривога безмежного, безформного простору, в який людина безупинно падає, не знаючи куди. Соціальні ситуації, схожі на описану вище, нагадують одночасно пастку без виходу і порожнє, темне, незвідане місце. Ці два лики однієї реальності пробуджують латентну тривогу в кожному, хто на них дивиться. А сьогодні на них дивиться більшість із нас.

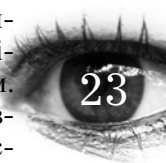
Природа патологічної тривоги

Ми розглянули три форми екзистенційної тривоги — тривоги, даної разом із самим існуванням людини. Неекзистенційна тривога, наслідок випадкових подій у людському житті, згадувалися лише поміж іншим. Тепер час розглянути її систематично. Зрозуміло, що онтологія тривоги і мужности, представлена у цій книзі, не може претендувати на те, аби запропонувати психотерапевтичну теорію невротичної тривоги. Сьогодні обговорюється багато таких теорій; деякі провідні психотерапевти, і насамперед сам Фройд, створили різні інтерпретації тривоги. Однак у всіх цих теорій є спільний знаменник: тривога — це усвідомлення невирішених конфліктів між структурними елементами особистості. Це можуть бути конфлікти між несвідомими потягами і нормами, які їх витісняють, конфлікти між різними потягами, що намагаються заволодіти центром особистості, конфлікти між уявними світами і досвідом реального світу, конфлікти між волінням величі і досконалості та досвідом власної ницості і недосконалості, конфлікти між бажанням бути прийнятим людьми, суспільством чи Всесвітом і досвідом відкинутості, конфлікт між волею бути і нестерпним, як здається, тягарем буття, який пробуджує явне чи приховане бажання «не бути». Всі ці конфлікти — несвідомі, підсвідомі чи свідомі, визнані чи ні, даються взнаки в короткотермінових чи тривалих станах тривоги.

Як правило, основоположним вважається котресь одне із цих пояснень тривоги. Практики і теоретики психоаналізу намагаються відшукати основоположну тривогу не у сфері культури, а в сфері психічного. Однак, як видається, більшості цих спроб бракує критерію для розрізнення основного і похідного. Кожне із цих пояснень вказує на реальні симптоми і осно-

воположні структури. Проте, оскільки матеріал, який вивчається, дуже різноманітний, то виділення однієї із його частин як найважливішої, як правило, виявляється непереконливим. І це не єдина причина того, що психотерапевтична теорія тривоги, незважаючи на всі її блискучі ідеї, виявилася неспроможною. Інша причина — відсутність чіткої відмінності між екзистенційною і патологічною тривогами, а також між головними формами екзистенційної тривоги. Глибинна психологія сама по собі не в стані провести такі розмежування, оскільки це завдання онтології. Всю сукупність психологічного і соціологічного матеріалу можна переробити у послідовну і всеохоплюючу теорію тривоги лише у світлі онтологічного розуміння людської природи. Патологічна тривога — це вид екзистенційної тривоги, яка виникає в особливих умовах. Характер цих умов залежить від того, як тривога співвідноситься із самоутвердженням і мужністю. Ми вже бачили, що тривога намагається стати страхом, щоби набути об'єкт, з яким може справитися мужність. Вона не усуває тривоги: тривога екзистенційна, і її неможливо усунути. Однак мужність приймає тривогу небуття в себе. Мужність — це самоутвердження «наперекір», а саме наперекір небуття. Той, хто діє мужньо, приймає у своєму самоутвердженні тривогу небуття на себе. Ці два прийменники, «в» і «на», уживаються метафорично і вказують на те, що тривога є елементом єдиної структури самоутвердження, а саме тим елементом, який надає самоутвердженню характер «наперекір» і перетворює його в мужність. Тривога штовхає нас до мужности, оскільки альтернативою мужности може бути лише відчай. Мужність протистоїть відчаю, приймаючи тривогу в себе.

Такий підхід дає нам ключ до розуміння патологічної тривоги. Якщо людина не здатна



мужньо прийняти тривогу на себе, вона може ухилитися від екстремальної ситуації, заховавшись у невроті. Вона й надалі утверджує себе, але вже в обмеженій сфері. «Неврот — це спосіб позбутися небуття, позбувшись буття». У невротичному стані самоутвердження не є відсутнім; навпаки, воно може бути дуже сильним і підкресленим. Однак Я, яке себе утверджує, — це редуковане Я. Деякі чи навіть багато з її потенцій не допускаються до актуалізації, оскільки актуалізація буття передбачає прийняття небуття і його тривоги. Той, який не здатний до потужного самоутвердження наперекір тривозі небуття, змушений вдовольнитися ослабленим, редукованим самоутвердженням. Людина у цьому випадку утверджує дещо менше, ніж своє сутнісне чи потенційне буття. Вона жертвує частиною своїх потенцій задля порятунку решти. Ця схема пояснює двоякість характеру невротика. Невротик більш чутливий до загрози небуття, ніж нормальна людина. А оскільки небуття частково відкриває таїну буття, то невротик може опинитися більш творчою особистістю, аніж нормальна людина. Характерна для його самоутвердження обмежена екстенсивність може бути збалансована більшою інтенсивністю, однак ця інтенсивність концентрується в одній точці, що веде до викривленого ставлення до реальності в її цілісності. Навіть якщо патологічна тривога набуває психологічних рис, моменти творчості, тим не менше, є можливими. Прикладів такого стибу є вдосталь у житті творчих людей. Те саме демонструють епізоди із біснுவатим у Новому Завіті: люди, які опустилися значно нижче від межі нормальності, здатні на прозріння, які недоступні звичайним людям і навіть учням Ісуса. Глибока тривога, викликана присутністю Ісуса, відкриває їм його месіанство на самому початку його служіння. Історія культури дово-

дить, що невротична тривога постійно проривається через перепони звичайного самоутвердження і оголює такі рівні реальності, які, як правило, приховані від очей.

Однак тоді напрошується запитання: чи не є звичайне самоутвердження нормальної людини навіть більше обмеженим, ніж патологічне самоутвердження невротика, і, у такому випадку, чи не є стан патологічної тривоги звичайним станом людини? Часто говорять про те, що елементи невроту властиві кожному і що відмінність між хворою душею і здоровою має лише кількісний характер. На підтвердження цієї теорії часто вказують на психосоматичний характер більшості захворювань і на те, що хвороба якоюсь мірою є присутня навіть у найздоровішому організмі. Тією мірою, якою психосоматична кореляція є обґрунтованою, вона дозволяє робити висновки про присутність хворобливих елементів і у здоровій душі. Ось у чому питання: чи можливо виробити понятійно чітку відмінність між нормальним і невротичним станом душі, хоча в реальності є багато проміжних випадків?

Відмінність між невротичною і здоровою (хоча потенційно також невротичною) особистістю полягає у наступному: невротична особистість, більш чутлива до небуття, і, відповідно, така, що володіє глибшою тривоگوю, віддає перевагу фіксованому, але водночас обмеженому і нереалістичному типові самоутвердження. Можна сказати, що самоутвердження такої особистості — це замок, у якому вона заховалася і який за допомогою всіх можливих засобів психологічного спротиву вона охороняє від всякого впливу, чи то впливу з боку самої реальності, чи з боку психоаналітика. Такий спротив не позбавлений деякої інстинктивної мудрости. Невротик усвідомлює, що існує небезпека виникнення ситуації, у якій його нереалістичне

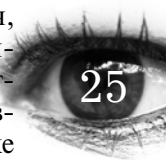
самоутвердження зазнає краху, і тоді «ніяке» реалістичне самоутвердження не замінить його. А це загрожує або тим, що у неї розвинеться новий невроз, який використовує новіші механізми захисту, або ж тим, що після краху свого обмеженого самоутвердження вона впадає у безмежний відчай.

У випадку звичайного самоутвердження нормальної людини ситуація цілком инакша. Таке самоутвердження теж фрагментарне. Нормальна людина мужньо справляється з конкретними об'єктами страху і тим захищає себе від екстремальних ситуацій. Зазвичай вона не усвідомлює, що небуття і тривога присутні в глибині її особистості. Однак її фрагментарне самоутвердження не фіксоване і не захищене від нездоланої загрози тривоги. Звичайна людина пристосована до значно ширших областей реальності, аніж невротик. Вона переважає невротика в екстенсивності, однак їй бракує інтенсивності, яка може зробити невротика творчою особистістю. Тривога не спонукає нормальну людину створювати уявні світи. Вона утверджує себе в єдності з тими частинами реальності, які їй зустрічаються і які не мають визначених обрисів. Саме тому ця людина у порівнянні з невротиком здорова. Невротик хворий і потребує лікування, оскільки перебуває в конфлікті з реальністю. У такому конфлікті реальність, яка проникає всередину його уявного світу, обнесеного стінами замку, постійно травмує його. Обмежене і фіксоване самоутвердження невротика оберігає його від незносного тиску тривоги, проте водночас руйнує, протиставляючи його реальності, а реальність — йому, і тим самим викликаючи незносний напад тривоги. Патологічна тривога, незважаючи на її творчі потенції, хвороблива і небезпечна. Від неї можна вилікуватися, прийнявши її у мужність бути, яка водночас є екстенсивною та інтенсивною.

Однак самоутвердження нормальної людини може стати невротичним: це трапляється, коли реальність, до якої вона раніше призвичаїлася, змінюється, і виникає загроза цій фрагментарній мужності, яка дозволяла їй справлятися із звичними об'єктами страху. Якщо таке трапляється — а в критичні періоди історії це трапляється часто, — самоутвердження стає патологічним. Небезпеки, приховані у змінах, незвіданість прийдешнього, темрява майбутнього перетворює нормальну людину у фанатичного захисника існуючого порядку. Вона захищає його з тією самою жорстокістю, з якою невротик захищає замок свого уявного світу. Вона втрачає відносну відкритість до реальності, вона відчуває незбагненну глибину тривоги. Але якщо вона виявляється нездатною прийняти цю тривогу у своє самоутвердження, то її тривога перетворюється в невроз. Цим пояснюється виникнення масових неврозів: як правило, це трапляється при занепаді епох (див. Попередню главу про три періоди розвитку тривоги в історії західної цивілізації). У ці періоди екзистенційна і невротична тривоги переплітаються до такого ступеня, що історики і психоаналітики не можуть чітко їх розмежувати. Наприклад, у який момент тривога осуду, яка лежить в основі аскетизму, стає патологічною? Чи завжди тривога демонічного має невротичний чи навіть психотичний характер? Якою мірою опис тягара людської ситуації у сучасних екзистенціалістів викликаний невротичною тривоною?

Тривога, релігія і медицина

Ці питання примушують нас звернутися до проблеми лікування — предмету невгамовних суперечок поміж медиками і теологами. Лікарі, особливо психотерапевти і психоаналітики, часом наполягають на тому, що лікування тривоги



— це виключно їхнє завдання, оскільки всяка тривога має патологічну природу. Лікування спрямовано на те, щоби взагалі усунути тривогу, адже тривога — це захворювання, яке переважно має психосоматичний, і лише іноді чисто психологічний характер. Будь-які форми тривоги є виліковними, і в силу того, що тривога не має онтологічної основи, екзистенційна тривога не існує. Із цього робиться висновок, згідно з яким медичний підхід і медична допомога — єдиний шлях до набуття мужности бути; тільки медицина здатна виліковувати. І хоча число лікарів і психотерапевтів, які відстоюють цю крайню позицію, постійно зменшується, вона є важливою з теоретичної точки зору. Адже ця позиція передбачає певне розуміння людської природи, яке її прихильникам доводиться формулювати у явному вигляді, наперекір їхній позитивістській нелюбові до онтології. Психіатр, який стверджує, що тривога завжди патологічна, не може заперечувати, що потенційно хвороба присутня у самій природі людини. Він повинен пояснити, чому у кожній людині є обов'язковість, сумнів і вина. Психіатр повинен, виходячи із своєї тези, пояснити універсальність тривоги. Він не може обійти питання про людську природу, оскільки у своїй професійній діяльності не може не проводити розмежування між здоров'ям і хворобою, між екзистенційною і патологічною тривоною. Ось чому лікарі, і особливо психотерапевти, все більше намагаються співпрацювати з філософами і теологами. І ось чому, на основі цього співробітництва, виникла практика психологічної допомоги, яка, як і всяка спроба синтезу, є небезпечною і водночас дуже важливою для майбутнього. Аби розробити власну теорію, медицина потребує вчення про людину; але без постійної співпраці з усіма науками, для яких людина — головний предмет вивчення, меди-

цина не отримає вчення про людину. Мета людини — допомогти людині вирішити окремі з її екзистенційних проблем, а саме ті з них, які зазвичай називають хворобами. Але медицина не може допомогти людині без постійної взаємодії з іншими сферами знання, мета яких — допомогти людині в її якості людини. Вчення про людину і допомогу людині засновані на багатоплановій взаємодії. Лише таким чином можливо зрозуміти і актуалізувати силу буття людини, її сутнісне самоутвердження, її мужність бути.

Теологія і пастирська діяльність зіштовхуються з тією ж проблемою, що і теоретична та практична медицина. Вони передбачають якесь вчення про людину і, відповідно, онтологію. Саме тому теологія впродовж своєї історії майже завжди зверталася за допомогою до філософії, незважаючи на часті заперечення проти цього з боку теологів і віруючих (ці заперечення аналогічні тим, які емпірична медицина висуває супроти філософів медицини). Інколи втеча від філософії виявлялася цілком успішною, але в тому, що стосувалося вчення про людину, вона була явно невдалою. Таким чином, у своєму розумінні людського існування теологія і медицина невідворотно йшли вслід за філософією, коли свідомо, а коли й ні. Йдучи за філософією, вони зближуються одне з одним, дарма, що у своєму розумінні людини вони йдуть у протилежних напрямках. Це сьогодні розуміють і теологи і лікарі, як і те, що з цього випливає в теорії і на практиці. Теологи і пастори намагаються співпрацювати з медиками, в результаті чого виникають різноманітні форми стихійної чи постійної взаємодії. Однак відсутність онтологічного аналізу тривоги і чіткого розмежування між екзистенційною і патологічною тривоною, не дозволяє багатьом пасторам і теологам, а також лікарям і психотерапевтам

брати участь у такого штибу спільній роботі. Якщо вони не бачать різниці між екзистенційною і патологічною тривогою, то вони не схильні розглядати невротичну тривогу так, як вони розглядають соматичне захворювання, а саме як об'єкт медичної допомоги. Проте якщо пастор проповідує крайню мужність (тобто мужність віри) людині, яка патологічно фіксується на обмеженому самоутвердженні, то зміст тієї проповіді або нашоухується на незворушний опір, або ж — що ще гірше — приймається в замок самозахисту і стає ще одним способом уникнути зустрічі з реальністю. З точки зору реалістичного самоутвердження релігійну ревність часто доводиться сприймати з деяким підозрінням. Адже часто мужність бути, творена релігією, є не що інше, як бажання людини обмежити власне буття і закріпити це обмеження владою релігії. І навіть якщо релігія не підштовхує людину до патологічного самообмеження чи не підтримує таке самообмеження прямо, вона здатна обмежити відкритість людини до реальності, насамперед до реальності самої себе. Так релігія може підтримувати і підсилювати потенційно невротичний стан. Пастор повинен усвідомлювати ці небезпеки і розуміти, що в таких випадках потрібна допомога лікаря чи психотерапевта. Із нашого онтологічного аналізу можна вивести ряд принципів, що допоможуть у спільній роботі теологів і лікарів, які мають справу з тривогою. Ось основоположний принцип: екзистенційна тривога у своїх трьох головних формах не стосується лікаря у його «якості» лікаря, хоча він повинен мати про неї ясне уявлення; і навпаки, невротична тривога у всіх своїх формах не стосується пастора в його «якості» пастора, хоча він повинен мати про неї ясне уявлення. Духівник ставить питання про таку мужність бути, яка приймає екзистенційну тривогу в себе. Лікар

ставить питання про таку мужність бути, яка усуває невротичну тривогу. Однак, як показав наш онтологічний аналіз, невротична тривога — це нездатність прийняти екзистенційну тривогу на себе. Тому завдання духівника містить в собі завдання лікаря. Однак жодне із цих завдань не пов'язане виключно з тими, хто виконує їх професійно. Лікар, особливо психотерапевт, непрямым чином може передати пацієнтові мужність бути і здатність прийняти екзистенційну тривогу на себе. Діючи таким чином, він не стає духівником і ніколи не повинен намагатися замінити духівника, але він може посприяти крайньому самоутвердженню пацієнта, тим самим виконуючи завдання духівника. І навпаки: духівник чи хтось інший може надати медичну допомогу. При цьому він не стає лікарем і жоден духівник у своїй «якості» духівника не повинен намагатися ним стати, хоча він може зцілювати як душу, так і тіло і сприяти усуненню невротичної тривоги. Якщо застосувати цей основоположний принцип до трьох головних форм екзистенційної тривоги, то можна вивести й інші принципи. Тривога долі і смерті породжує непатологічне прагнення до надійності. Цілі сфери цивілізації слугують тому, щоб захистити людину від ударів долі і смерті. Людина розуміє, що абсолютна і остаточна надійність є неможливою. Вона розуміє також, що життя знову і знову вимагає від неї мужності частково чи навіть повністю відмовитися від надійності заради повного самоутвердження. Однак вона намагається максимально обмежити владу долі і загрози смерті. Патологічна тривога долі і смерті підштовхує до такої надійності, яку можна порівняти із надійністю тюремного ув'язнення. Людина, яка живе у цій тюрмі, не здатна втекти від надійності, створеної за рахунок обмежень, які вона сама на себе наклала. Однак ці обмеження не базуються на повноцін-

ному усвідомленні реальності. Тому надійність невротика є нереалістичною. Він боїться того, чого не слід боятися, і вважає надійним те, що є ненадійним. Тривога, яку він нездатен прийняти на себе, породжує образи, які не мають жодної основи в реальності; однак ця тривога не реагує на те, чого слід дійсно остерігатися. Це означає, що людина намагається втекти від приватних небезпек, хоча навряд чи вони реальні, і придушує в собі свідомість неминучої смерті, хоча це і є постійно присутня реальність. «Заміщений страх» є наслідком патологічної форми тривоги долі і смерті.

Така сама структура властива патологічним формам вини і осуду. Звичайна, екзистенційна форма вини спонукає особистість до спроб уникнути тривоги (званої зазвичай нечистим сумлінням), уникаючи вини. Моральна самодисципліна і звичаї повинні створити моральну досконалість, хоча людина й надалі усвідомлює, що ці засоби не дадуть змоги усунути недосконалість, яку задано самою екзистенційною ситуацією людини, її відчуженням від власного буття. Невротична тривога націлена на те саме, але тільки обмеженим, фіксованим і нереалістичним способом. Тривожне відчуття власної вини, страх відчуття себе відчуженим настільки сильні, що роблять майже неможливими відповідальні рішення і будь-який вид моральної дії. Але повністю уникнути рішень і дій неможливо, і тому їх зводиться до мінімуму, однак цей мінімум сприймається як сама досконалість, а та сфера, у якій ці рішення і дії здійснюються, захищається від будь-яких спроб вийти за її межі. Відрив від реальності і в цьому випадку веде до того, що усвідомлення вини зміщується, стає «заміщеним». Невротик, який зробив мораль засобом самозахисту, бачить вину там, де її зовсім нема, або ж там, де вона має опосередкований характер. А усвідомлення реальної

вини і той самоосуд, який тотожний з екзистенційним самовідчуженням людини, придушується, оскільки мужність, здатна прийняти їх в себе, відсутня.

Патологічні форми тривоги порожнечі і відсутності смислу виявляють ті самі особливості. Екзистенційна тривога сумніву спонукає особистість створювати собі певність за рахунок тих систем смислу, які опираються на традицію і авторитет. Такі способи створення і збереження впевненості зменшують тривогу всупереч тому елементу сумніву, який заданий кінцевою природою людської духовності, і всупереч тій загрозі відсутності смислу, яка задана відчуженням людини. Невротична тривога будує тісний замок впевненості, який можна захищати і який в дійсності захищається з крайньою впертістю. У цьому замкненому просторі здатність людини запитувати не допускається до актуалізації; а якщо виникає загроза її актуалізації за рахунок запитань ззовні, то невротик захищається фанатичним відкиданням запитання. Однак замок впевненості, що не піддається сумніву, побудований не на скелі реальності. Неготовність невротика до повноти зустрічі з реальністю робить його сумніви, як і його впевненість, нереалістичними. І його сумніви, і його впевненість — «заміщені», вони спрямовані не туди, куди слід. Невротик сумнівається у тому, що практично безсумнівне; він проявляє впевненість там, де доцільно було б сумніватися. І найголовніше, невротик не допускає запитання про смисл у всьому його універсальному і радикальному значенні. Звичайно, саме це питання — в ньому, адже це питання є присутнє у кожній людині як людині в умовах екзистенційного відчуження. Але невротик не може допустити цього питання, оскільки він не володіє мужністю прийняти на себе тривогу порожнечі чи сумніву і відсутності смислу.

Аналіз патологічної тривоги у її співвідношенні з екзистенційною тривогою виявив наступні принципи:

1. Екзистенційна тривога має онтологічний характер, її неможливо усунути, а мужність бути повинна прийняти її на себе.

2. Патологічна тривога є наслідком невдалої спроби Я прийняти тривогу на себе.

3. Патологічна тривога веде до самоутвердження, яке має обмежену, фіксовану і нереалістичну основу, і вимушеного захисту цієї основи.

4. Патологічна тривога, співвідносячись з тривогою долі і смерті, породжує нереалістичну надійність; співвідносячись з тривогою вини і осуду – нереалістичну досконалість; співвідносячись із тривогою сумніву і відсутності смислу – нереалістичну впевненість.

5. Патологічна тривога, якщо її діагностовано, стає об'єктом лікарської допомоги, екзистенційна тривога – об'єктом допомоги духівника. Не можна сказати, що лікар чи священник діють тільки суворо дотримуючись своїх професійних функцій: пастор може виявитися цілителем, а психотерапевт духівником, і кожна людина може стати і тим і другим для свого «ближнього». Однак не слід змішувати ці дві функції, а членам цих професій не слід намагатися підмінити один одного. Їхнє спільне завдання – допомогти людям досягти повного самоутвердження, набутти мужности бути.

Переклав Андрій Кирчів





мішель
фукo



ВЕЛИКИЙ
страх



У XVIII столітті неможливо було точно зрозуміти зміст «Племінника Рамо». Однак вже навіть у той час, коли було написано роман, щось відбулося, щось, що вістувало великі переміни. Цікава річ: відсторонений в ізоляції безум раптом знову з'являється, сповнений нових небезпек і ніби наділений новою владою піддавати сумніву. Проте XVIII століття спочатку бачить у ньому не таємне запитання, а лише соціальне лахміття: подертий одяг, пихатість у веретищах, зухвальство, з яким доводиться миритись, змушуючи замовкнути його тривожні сили потішною поблажливістю. XVIII століття не змогло б упізнати себе в племіннику Рамо, та воно цілковито було присутнє в тому «я», що слугувало йому співрозмовником і так би мовити «показувачем», потішним і з глухою тривою: бо ж уперше після Великого Ув'язнення божевільний стає персонажем соціальним, уперше з ним вступають у розмову і задають запитання. Безум знову з'являється як тип — це не має надто великої ваги; однак він все-таки з'являється і поволі займає своє місце у звичному соціальному пейзажі. Саме тут за років десять до Революції наткнеться на нього Мерсьє, не виявивши ніякого здивування: «Заходите в інше кафе, і якийсь чоловік спокійним, виваженим тоном каже вам: — Ви не можете собі уявити, пане, якою чорною невдячністю платить мені уряд, і який він сліпий — не бачить власної вигоди. Вже тридцять років як я, занедбавши свої особисті справи, закрався в кабінеті і міркую, мрію, обраховую. Я придумав проект, як сплатити усі державні борги, а згодом іще один, що забезпечить королю дохід в 400 мільйонів, і нарешті третій, як раз і назаваще покінчити з Англією, сама згадка про яку викликає в мені обурення ... І мене, що, поглинутий з головою тими масштабними планами, які вимагають крайнього напруження думки

генія, крізь пальці дивився на злигодні у себе вдома, якісь невсипущі кредитори запроторили на три роки у в'язницю ... От бачите, пане, що значить бути патріотом: умреш усіма забутим мучеником за свою вітчизну». Здалека здається, що такі персонажі звідусіль оточують Племінника Рамо; проте вони не сягають його величини, і тільки з погляду колориту можуть годитися йому в епігони.

А втім, вони — щось більше, ніж просто один із соціальних профілів, карикатурних силуетів. У них є щось дотичне до безуму XVIII століття. Їх балаканина, тривожність, непевна маячня, і глибинна туга, зустрічалися досить часто, в житті реальних людей, слід яких ще й досі помітно. Про них, як і про розпусників, гвалтівників кінця XVII століття, важко сказати, чи то безумці, хворі, чи то пройдисвіти. Мерсьє і сам не знає, до кого їх зачислити: «Отож є в Парижі достойні люди, економісти й антиекономісти; гарячі серцем, вони дбають про загальне добро, та, на жаль, *хворі на голову*, бо не бачать далі свого носа й не розуміють ні в який час живуть, ні з якими людьми мають до діла; вони нестерпніші від дурнів, бо маючи гроші й нібито освіту, відштовхуються від якоїсь неймовірної засади, а далі міркують хибно, хоча цілком послідовно». Усі ті «хворі на голову вигадники проектів» існували реально, створюючи навколо міркувань філософів, проектів реформ, навколо планів і конституцій глухий супровід безуму; для раціоналізму епохи Просвітництва це було як криве дзеркало, як невинна карикатура. Та хіба не в тому головне, що в пориві потісної поблажливості, на світ Божий випускають персонажа безуму, саме тоді, коли гадали, що його ізольовано якнайдалі? Так ніби класичний розум знову допустив сусідство, відношення, майже подібність між собою і ликами безуму. Так ніби саме у мить свого триумфу

він викликає і пускає на край порядку персонаж, маску якого змайстрував як насмішку над собою — щось на кшталт двійника, в якому водночас і впізнає себе, і заперече.

Страх і туга, проте, були не за горами: замість ізоляції шок — вони знову з'являються, та вже з подвоєною силою. Колись боялися, та й досі бояться, ізоляції; в кінці XVIII століття Сада ще буде переслідувати страх перед тими, кого він називає «чорними людьми», вони чатують на нього, аби знищити. Та тепер простір ізоляції набув своїх власних прав; він і сам став осередком зла і відтепер зможе сіяти його, викликаючи жах іншого виду.

У середині XVIII століття, упродовж лише декількох років, раптом виринає страх. Страх цей можна сформулювати у термінах медичних, та в глибині своїй він зумовлений цілим моральним мітом. Люди бояться якоїсь загадкової хвороби, що нібито поширюється з місць ізоляції, і скоро заповнить міста. Усі говорять про в'язничну лихоманку; згадують, як містом їхали вози з закованими у ланцюги в'язнями, залишаючи за собою заразу; цинзі приписують якусь нібито заразність; передрікають, що зіпсуте заразою повітря заповнить нею цілі житлові квартали. Знову повстає образ великого середньовічного жаху, і його метафори породжують ще одну паніку. Ізолятор вже не просто лепрозорій далеко за межами міста, він відтепер — сама проказа, що насувається на місто: «Жахлива виразка на тілі суспільства, велика, глибока, кривава, яку можна уявити лише відвернувши погляд. Усе, навіть зсмердюче повітря, яке відчуваєш вже за 400 туаз, усе свідчить про наближення до місця насильства, до обителі занепаду і злиднів». Багато тих святилищ ізоляції було споруджено на місці колишніх лепрозоріїв;

і крізь віки зараза ніби передалася новим мешканцям. Вони перейняли герб і сенс тих місць: «Надто велика проказа на столицю! слово Бісепт ніхто не вимовить, не відчувши при тому бозна якої відрази, жаху і зневаги... Воно стало вмістилищем усього, що є в суспільстві найогиднішого, наймерзеннішого».

Зло, яке спробували загнати в місця ізоляції, на превеликий жах публіки з'являється знову, у фантастичній подобі. Народжуються і галузяться навсібіч чутки про якусь недугу, фізичну і моральну водночас, яка поєднує у тій своїй невизначеності туманні сили руйнування і страху. Панує недиференційоване уявлення про якесь «гниття», що стосується як зіпсутости моралі, так і розкладу плоті; до нього долучаються і відрази, і жаль, які відчувають до ув'язнених в ізоляторах. Недуга насамперед починає бродити в обмеженому просторі місць ізоляції. Вона має усі ті властивості, які хемія XVIII століття приписувала кислоті: її дрібні і колючі, як голки, частинки, проникають у тіло і серце з такою легкістю, як би ті були частинками лугу, пасивними і пухкими. Суміш зразу ж закипає, виділяючи шкідливу пару та їдку рідину. «Сії палати — жахливе місце, де зібрані докупи злочини бродять, поширюючи так би мовити навколо себе, в процесі бродіння, заразну атмосферу, яку вдихають ті, хто там перебуває і просякають нею...» Ті гарячі випари згодом підіймаються вгору, переносяться повітрям і врешті опадають десь поблизу, проникаючи в тіла і заражаючи душі. У таких образах знаходила втілення ідея зараження тією гниллю. Переносник епідемії — повітря, те повітря, яке називали «зіпсутим», туманно розуміючи, що воно не відповідає чистоті своєї природи і виступає стихією, що переносить порок. Досить згадати медичну і водночас моральну цінність, якої приблизно у той самий час набуло сільське

повітря (здоров'я тіла, міць душі), аби зрозуміти увесь набір протилежних якостей, що ними наділяли зіпсуте повітря лікарень, в'язниць, божевілень. Та насичена хвороботворними випарами атмосфера загрожує цілим містам, мешканці яких поволі просякають гниллю і пороком.

І то не лише зупинені на півдорозі моральні й медичні міркування. Слід, звичайно, врахувати втілення тієї теми в літературі, використання підсвідомих страхів в патетиці, а може й політиці. У деяких містах була паніка, така ж реальна і така ж чітко окреслена в часі, як ті великі напади страху, що потрясли, бувало, Середні віки. У 1780 році в Парижі поширилася якась епідемія: твердили, що походила вона з Загального притулку; говорили навіть, що добре було б спалити будівлі Бісетру. Начальник поліції на вимогу ошалілого населення міста посилає слідчу комісію, до якої увійшли кілька лікарів-керівників лікарень, декан медичного факультету і лікар Загального притулку. Комісія визнає, що у Бісетрі лютує «гнилісна лихоманка», зумовлена поганим повітрям. Проте у своєму звіті комісія заперечує, що першопричиною недуги були самі ув'язнені й інфекція, яку вони поширюють; причина просто в поганій погоді, вона зумовила поширення епідемії в місті; симптоми, які можна було спостерігати в Загальному притулку, «відповідають характеру пори року і точно збігаються з тими хворобами, що спостерігалися з того ж часу в Парижі». Отож слід заспокоїти населення і зняти звинувачення з Бісетру: «Чутки, що почали поширюватися, про заразну хворобу в Бісетрі, якою може заразитися уся столиця, безпідставні». Звіт, певно, не поклав край тривожним чуткам, бо невдовзі лікар Загальної лікарні складає ще один, в якому повторює ті ж докази; він змушений визнати, що Бісетр в поганому

санітарному стані, однак «якщо по-правді, то справи не сягнули тієї жорстокої крайності, яка перетворила б притулок нещасних у розсадник хвороб неминучих і значно сумніших від тих, що вимагають ліків настільки ж швидких, як і ефективних».

Коло замкнулося: усі ті форми безуму, що в географії хвороби посіли місце прокази і були вигнані на якнайбільшу соціальну відстань, стали тепер проказою видимою і виставили свої поточені рани перед самісінькі людські очі. Присутність безуму знову стає відчутною, проте тепер на ньому уявний знак хвороби, який надає йому сил страху.

Отже безум стикається з хворобою і зближається з нею не в рамках строгої медичної думки, а в просторі фантастичного. Ще задовго до того, як було сформульовано проблему, якою мірою нерозумне є патологічним, у просторі ізоляції засобами властивої йому алхемії утворилася суміш жаху безуму і старих маній хвороби. Тут вже вкотре, з глибин віків, зіграли свою роль античні плутані уявлення про проказу; саме живучість тих фантазій стала першим чинником синтезу між світом безуму й універсумом медицини. На перших порах вони лучилися через фантазми страху, поєднуючись у пекельній суміші «порчі (*corruption*)» і «пороків». Важливим, а може й вирішальним, щодо місця божевілля у сучасній культурі є те, що *homo medicusa* було викликано у світ ізоляції не як *arbitra*, аби відокремити злочин від божевілля, зло від хвороби, а радше як *сторожа*, аби захистити інших від неясної небезпеки, що сочилася крізь стіни ізолятора. Легко повірити в те, що непідробний, ширий жаль пробудив цікавість до долі ув'язнених, а медицина, більш чесна й досвідчена, змогла розпізнати хворобу там, де з холодною байдужістю карали за провини. Насправді не все було так доброзичливо



й нейтрально. Звернутися до лікаря, попросити в нього допомоги змусив страх. Страх перед незрозумілою хемією, що панувала в стінах ізолятора, страх перед силами, що там зароджувалися і загрожували вирватися назовні. Лікар прийшов лише тоді, коли відбулося перетворення в уяві, і зло перетворилося в туманні чуттєві образи Бродіння, Зіпсуття, шкідливі випари, розкладену плоть. Те, що традиційно називають «прогресом» на шляху надання божівіллю медичного статусу, насправді стало можливим через дивне повернення в минуле. У плутанині фізичних і моральних зараз силою символіки Нечистоти, такій поширеній у XVIII столітті, дуже давні образи сплили на поверхню людської пам'яті. І саме завдяки цій реактивації образів, більшою мірою, аніж через удосконалення знання, безум стикнувся з медичною думкою. Парадоксальним чином, через повернення того фантастичного життя, що змішується з сучасними уявленнями про хворобу, позитивізм незабаром оволодіє безумом, чи радше відкриє нову причину від нього берегтися.

Йдеться поки що не про ліквідацію ізоляторів, а про те, як їх нейтралізувати як можливу причину нової недуги. Треба їх облаштувати, очистивши. Це стане першопричиною великого реформістського руху, що розгорнеться у другій половині XVIII століття: зменшити заразність, усунувши нечистоти і випари, приглушивши усі ті процеси бродіння, не дати хворобам і злу псувати повітря і поширювати заразу в атмосфері міст. Усі місця ув'язнення — лікарню, гамівний будинок (*maison de force*) — слід ліпше ізолювати, треба, щоб навколо них було чистіше повітря: у ті часи виникла ціла література про провітрювання лікарняних приміщень, яка лише здалеку зачіпає медичну проблему зараження, зате докладніше розглядає тему зараження морального. У 1776 році постановою

Державної ради призначено комісію, яка мала розглянути «в якій мірі можна поліпшити умови в різних лікарнях у Франції». Незабаром В'єлю буде доручено реконструювати камери-одиночки у Сальпетрієрі. Починають мріяти про притулок, який, зі збереженням його основних функцій, було б облаштовано так, щоб недуга могла там вегетувати, ніколи не поширюючись; притулок, де безум був би надійно ув'язненим і де його могли б споглядати глядачі, не наражаючись ні на яку небезпеку, де він міг би слугувати повчальним прикладом, не несучи в собі ризик зараження. Одне слово, знову той самий, що й колись притулок-клітка. Саме про такий «стерильний», якщо вжити цей анахронічний термін, ізолятор ще у 1789 році мріятиме абат Десмонсо у своєму невеличкому трактаті, присвяченому «*національному благочинству*»; він плекатиме задум зробити з безуму інструмент педагогіки — повчальне видовище згубних наслідків аморальності: «Сі примусові притулки ... настільки ж корисні як і необхідні... Вигляд сих похмурих місць і злочинців, що в них ув'язнено, дуже сприятиме, аби уберегти від подібних учинків надто вже розпущену молодь; отож батькам і матерям слід би подбати і ще в ранньому віці показати своїм дітям ті страхітливі й ганебні місця, місця, де злочин заковано в ланцюги ганьби і нищоти, де людина, що втратила людську подобу, втрачає, і часом назавше, здобуті в суспільстві права».

Ось такі мрії, у них мораль у змові з медициною пробує захистити себе супроти небезпек, яких утримувано в ізоляторах, проте ненадійно заперто. Однак ті ж небезпеки водночас заворожують уяву, породжують бажання. Мораль мріє дати собі з ними раду; та є в людині щось, що змушує мріяти, як би ті небезпеки пережити самому, хоча б до них наблизитися і звільнитися від їх фантазмів. Жах, що оточує тепер фортеці

ізоляторів, має ще й нездоланну притягальну силу. Ту нічну тьму люблять заповнювати недосяжними втіхами; розбещені, поточені хворобою обличчя стають ликами любострастя; у тих похмурих пейзажах народжуються видива — біль і розкоші, — те ж, що й у Ієроніма Боша з його маячними садами. Там вже давно шепчуть про таємниці, що вирвалися з «120 днів Содому»: «Найнищі безчинства творяться там над самою особою в'язня; нам розказують про деякі пороки, яким часто віддаються, і навіть у загальній палаті в'язниці у всіх на очах, зокрема пороку, який благопристойність теперішніх часів не дозволяє нам назвати. Кажуть, що велика кількість в'язнів стають *similimi feminis mores stuprati et constupratores*; що вони повертаються *ex hoc obcoeno sacrario cooperti stupri suis alienisque*, утративши усякий сором і готові на будь-які злочини». А Ларошфуко-Ліанкур і собі згадає тих «Старих жінок» і «Дівиць» з виправних палат Сальпетрієра, серед яких від старих до молодих передаються одні й ті ж таємниці, одні й ті ж утіхи: «Коли ми навідалися у Виправну палату, — приміщення Дому, куди відправляють за велику кару, — там було 47 дівиць, в основному молоденьких, радше необачних, аніж винуватих... І завше суміш різного віку, завше та вражаюча мішанина легковажних молодих дівиць з закостенілими в пороці жінками, що не можуть навчити їх нічому, окрім мистецтва найрозгнуданішої розпусти». Довго ще ті візії вперто блукатимуть пізніми вечорами XVIII століття. На мить їх вирве з темряви безжальне світло творів де Сада і розташує у строгій геометрії Бажання. Вони виринуть у тьмяному світлі «Дворіку Причинних», або в сутінках «Дому Глухого». Як до них подібні обличчя зі «Снів»! Знову зринають цілі уявні простори, винесені на поверхню Великим Страхом перед ізоляцією.

Класицизм ув'язнив не лише абстрактний безум, у якому поєдналися божевільний і розпусник, хворий і злочинець, а й величезний пласт фантастичного, заснулий світ потвор, якого, гадали, поглинула ніч Ієроніма Боша, та, що одного разу їх вивергнула. Так ніби фортеці ізоляторів, окрім суспільної ролі відокремлення й очищення, виконували ще й цілком протилежну культурну функцію. На поверхні суспільства вони відокремлювали розум від безуму, а в глибині зберігали образи, у яких один і другий змішувалися й перепліталися. Вони виконали функцію великої пам'яті, що тривалий час мовчала; вони тримали в тіні ту могутність уявного, що здавалася заклятою; споруджені новим класичним порядком, вони, всупереч тому порядку і попри час, зберегли заборонені образи і без змін передали їх з XVI століття в XIX. І в часі, що утратив силу, «Brocken» надогнав на тих самих просторах уявного «Божевільну Марго», а Нуарсей — велику легенду маршала де Ре. Ізоляція зробила можливим, викликала цей спротив уявного.

Та образи, що виходять на волю в кінці XVIII століття, не цілком ідентичні тим, які намагалося стерти століття XVII. У темряві звершилася робота, що вирвала їх з того позамежного світу (*arriure-monde*), звідки слідом за Середніми віками черпало їх Відродження; вони посіли місце у серці, у прагненнях, в уяві людей; вони вже не виставляють перед очі грубу присутність безглузлого, вони залишають глухою дивну суперечливість людських бажань: співучасть жаги й убивства, жорстокости і спраги страждань, зверхности і рабства, зневаги і приниження. Великий космічний конфлікт, перипетії якого в XV-XVI століттях викрило Безглуздя, в самому кінці епохи класицизму змістився до такої міри, що став діалектикою без посередництва серця. Садизм — не назва, яку врешті-решт

присвоїли старій, як і сам Ерос, практиці; це масове культурне явище, що виникло саме в кінці XVIII століття і є одним з найбільших перетворень західної уяви: безум став маренням серця, божевіллям жаги, безглуздим діалогом любови і смерти в безмежній пихатості жадоби. Садизм виникає саме в той момент, коли вже більш на століття ув'язнений і приречений мовчати безум, знову з'являється і вже не як лик світу, не як образ, а як дискурс і бажання. І зовсім не випадково садизм, як індивідуальне явище, що носить ім'я конкретної людини, народився з ізоляції і в ізоляції, зовсім не випадково усю творчість де Сада підпорядковано образам Фортеці, Камери, Підземелля, Монастиря, Недоступного Острова, що ніби творять природне середовище безуму. Не випадково й те, що уся фантастична література божевілля і жахів – сучасниця творів де Сада – вибирає місцем дії головним чином святилища ізоляції. Усе це раптове перетворення західної пам'яті в кінці XVIII століття разом з наданою їй можливістю повернути, zdeформували, і наділивши новим змістом, звичні для пізнього Середньовіччя образи, – чи ж не було воно зумовлено тим, що вогнище фантастичного підтримувалося й не гасло у тих самих місцях, де безум змусили замовкнути?

Переклав Юрій Дубленич





Юлія
Крістева



СИЛИ
ЖАХУ

есеї про відразу



Чого боятися

*Царственна душа, у мить забуття,
краб розпусти, восьминіг безхарактерности,
акула особистої нищоти, удав відсутньої моралі,
вироджений равлик ідіотизму!*
Лотреамон, Пісні Мальдорора

Об'єкт — окраса тривоги

Коли психоаналіз говорить про об'єкт, він говорить про об'єкт бажання, яким він вибудовується в едіповому трикутнику. У цій фігурі батько — основа влади, а мати — прототип об'єкта. Це на матір спрямовані не тільки всі потреби виживання, але насамперед перші міметичні вдихи. Вона — інший суб'єкт, об'єкт, що гарантує моє існування як суб'єкта. Мати — мій перший значущий і бажаний об'єкт.

Ця теза, тільки-но сформульована, відразу розривається від власних протиріч і крихкості.

Чи немає *до того* (хронологічно і логічно) якихось якщо не об'єктів, то принаймні передоб'єктів, полюсів притягання для позначення потреби в повітрі, у харчуванні, у русі? Чи немає також у процесі конституювання матері як іншого серії *напів об'єктів*, що дають напрямок переходові від стану невизначеності до стану визначеності (суб'єкт/об'єкт): щоб бути точним, так звані «перехідні» об'єкти, за Віннікотом¹? Чи немає, нарешті, цілої *градації* модальностей відділення: реальне *відлучення* від грудей, гадана *фрустрація* у стосунку до такого дару, як зв'язок з матір'ю, і, нарешті, символічна *кастрація*, що стосується до едіпальної стадії? Градація, що встановлює, як це блискуче сформулював Лакан, об'єктне відношення тією мірою, якою воно завжди є «інструментом маскування, прикрашання фундаментальної основи страху» («Семінари», 1956-1957)?

Питання про об'єкт змушує вагатися, або сумніватися, всю фрейдівську конструкцію. Нарцисизм: починаючи з чого або коли він дозволяє сексуальному потягові, що є потягом до іншого, переповнити себе? Вітиснення: який тип витиснення породжує символізацію, а, отже, значущий об'єкт, і який інший тип, навпаки, спинає шлях символізації і підштовхує потяг до безоб'єкта асимволічного або в автооб'єкт соматичного? Відношення між несвідомим і мовою: яку участь бере мова або мовленнєва діяльність у конституюванні і змінах об'єктного відношення?

Фрейд із найбільшою ясністю розглядає це вузлове для конституювання суб'єкта питання про об'єктне відношення у зв'язку з фобією маленького Ганса². Страх і об'єкт, схоже, відразу об'єдналися. Хіба це випадково? Напевно не нескінченні і невизначені ідентифікації *істеричок* з'ясували для Фрейда це питання. А от *нав'язливе* переживання — яке не перестає створювати знаки для ліпшого захисту в сімейному склепі сакрального об'єкта, якого бракує — воно, без сумніву, добре послужило для з'ясування цього питання. Але чому саме фобія дозволяє ліпше зрозуміти питання про об'єктне відношення? Чому страх і об'єкт?

Коли ми, дорослі, стикаємося зі станами розпачу, які у нас викликає дитина, — вона може змусити почути себе, але не може змусити себе зрозуміти — ми вживаємо слово «страх». Травматизм народження, за Ранком, або порушення рівноваги тієї інтеграції потягів, що її вироблено материнським вмістилищем (Біон) під час утробного життя, завдяки «нормальній вагитності», є теоретичними артефактами: вони раціоналізують «нульовий стан» суб'єкта, як, імовірно, нульовий стан теорії в порівнянні з невисловленим дитини. У такий спосіб *страх* у першому своєму значенні міг бути *розривом*

рівноваги біологічних потягів. Структура уявлення про об'єкт була б тоді відтворенням страху, що чергується з оптимальними, але хисткими станами рівноваги. Так і йдуть вони, страх і об'єкт, пліч-о-пліч, поки один не витіснить іншого. Але кому з нас удається це повною мірою?

Ганс боїться неназваного

Однак страх, про який можна говорити, отже, той, що має значущий об'єкт, є продуктом більш пізнім і більш логічним, який вбирає в себе всі попередні хвилювання примітивного, неуявленого страху. Страх висловлений, який є результатом мови, і, за необхідністю, включений на едіпальній стадії, виглядає як страх неправдоподібного об'єкта, який виявляється заміною іншого. Іншого «об'єкта»? Так думає Фройд, вислуховуючи історію маленького Ганса, який боявся коней. Він виявляє тут страх кастрації: статевого органу, «відсутнього» у матері, втрати свого власного, злочинне бажання довести батька до тієї ж езекуції або навіть до смерті, і так далі.

Це напрочуд правдоподібно, але не більше. Те, що вражає у випадку Ганса, при тому, що він такий маленький, — це його неймовірна вербальна спритність, і Фройд не перестає з цього дивуватися: він засвоює і творить мову з приголомшливою жадібністю і талантом. Бажаючи усьому дати ім'я, він стикається... з неназваним: шумом вулиць, з безнастанним рухом візків з кіньми перед будинком, наполегливістю, з якою його батько, недавно навернений у психоаналіз, цікавиться його тілом, його любов'ю до маленьких дівчаток, його розповідями і сновидіннями, яким він (батько) легко надає сексуального характеру; і ледве вловима, ледве помітна присутність його матері... Усе те, що вже сповнене змісту для Ганса, не

знаходячи свого означення, безсумнівно розподіляється, як говорив Фройд, між нарцисичним потягом і потягом сексуальним. Усе це неодмінно кристалізується в епістемофілічний досвід Ганса, що бажає знати про самого себе і про все; знати, зокрема, про те, чого, здається, немає у його матері і може зникнути в нього.

Узагалі фобія коня стала ерогліфом, що конденсує всі страхи, від неназваних до названих. Від архаїчних страхів до тих, що супроводжують засвоєння мови, а також разом з ним тіла, вулиці, тварин, людей... Вираз «боятися коней» — це ерогліф з логікою метафори і галюцинації. Він за допомогою означника об'єкта фобії, «коня», вказує на економію потягу в стані браку об'єкта: це конгломерат страху, повнірвання і фрустрації без назви, що, власне і говорить про неназване. Об'єкт фобії приходить на місце безоб'єктних станів потягу³ і вбирає в себе усі форми потягу як незадоволеного або відверненого від свого об'єкта бажання.

Метафора, покликана представити брак як такий, конституюється під впливом символізаційної інстанції. Ця символічна влада не обов'язково належить до влади *над-Я*, але може так само проникати в моє *Я* і *Я-ідеал*.

Фобія — метафора відсутнього браку

Метафора браку як такого, фобія несе в собі риси слабкості системи означника суб'єкта. Треба зрозуміти, що ця метафора пише себе не у словесній реториці, а в гетерогенності психічної системи, створеної з уявлень потягів і з уявлень предметів, пов'язаних з вербальними уявленнями. Молодість маленького Ганса зовсім не пояснює цю слабкість системи означника, що зобов'язує метафору обертатися потягом, і навпаки. Треба думати також, як стверджують дорослі, які страждають на фобію, що щось у символічній владі, пов'язаній з функцією

батька, залишається незрозумілим на едіпальній стадії, яка формує суб'єкта. Чи не відіграє батько Ганса занадто велику роль, яка затьмарює матір? Чи не занадто він заклопотаний своїми знаннями? Якщо фобія – це метафора, яка помилилася місцем, залишила мову заради потягу і видіння, то це означає, що батько не дає собі ради, нехай це батько суб'єкта чи його матері.

Фройд чудово це розумів. Після перших розповідей батька Ганса він підказує цьому Гермесу відновити себе в пам'яті його сина і спробувати, нехай це буде лише на підставі його вусів і бінокля, зайняти місце коней.

Лікування було явно вдалим, у всякому разі, до того моменту, поки Ганс не ввійшов у гру і не кинувся створювати... інші метафори свого страху перед неназваним, у реториці, що вихлюпується в моменти потягу або, сказати б, робить їх істеричними. Справді, страх відступає, поступаючись місцем відразу до малинового сиропу, один тільки колір якого гострий як ніж...

Але чи дійсно зникла фобія? Здається, ні. Принаймні, з двох причин.

Насамперед, фройдівське лікування, відсилаючи до полюсів сімейного трикутника, що для нас виглядає як страх перед неназваним – страх перед браком і кастрацією? – насправді повертає фобію. Це лікування надає тому, хто страждає на фобію, підставу. Фройд дає Гансу підставу: ти не можеш не боятися кастрації, на твоєму страху я засновую істину теорії. Тим самим він раціоналізує цей страх і, хоча ця раціоналізація буде насправді, завдяки трансферові, певною обробкою, страх залишається почасти контрнавантаженням фобії. Певна підтримка психоаналітичного курсу може виявитися протифобійним лікуванням, якщо тільки цей курс утримається на рівні фантазму і не опуститься на рівень більш тонких механізмів

метафоричної обробки, який він уже пройшов: назване й «об'єкт» фобії, у тому сенсі, що це уявлення потягу, а не наявного об'єкта. Справді, як першим про це заявляє Фройд, механізм психоаналізу виявляється не на рівні цього фобійного згущення, оскільки він не в змозі його розгорнути: «Коли фобія конституюється за допомогою несвідомих думок, відбувається згущення, й ось чому курс психоаналізу ніколи не може йти за розвитком неврозу»⁴.

Ця констатація, мабуть, лише встановлює розходження між психоаналітичним процесом і процесом невротичного згущення. Але це можна також зрозуміти і як неухважність лінійної і трансферної тактики психоаналізу (тим більше що вона часто ведеться на рівні уявного і навіть над-я) до механізмів згущення, що передують діяльності фобії. Щоби взятися за ці механізми, вони вимагають поновлення роботи інтродукції, а також особливої уваги до переміщень і згущень означального ланцюга.

Натомість узяти до уваги цю метафоричність означало б розглядати того, хто страждає на фобію, як суб'єкта в стані браку метафоричності. Нездатний створити метафори за допомогою одних тільки знаків, він творить їх у самій тканині потягу, і тоді виявляється, що єдина реторика, на яку він здатний, – це афект, часто спроектований в образи. Тоді для психоаналізу мова йтиме про те, щоб повернути пам'ять, а отже і мову, неназваним і названим станам страху, особливу увагу приділяючи першим, оскільки вони становлять собою найменш доступну частину несвідомого. Йтиметься також про те, щоб у той самий час і в тій самій логіці показати аналізованому порожнечу, на якій побудована гра з означаннями і первинні процеси. Ця порожнеча і довільність цієї гри є найбільш справжнім еквівалентом страху. Але чи не зводить це процес психоаналізу до літе-



ратури, навіть до стилістики? Чи не вимагає це від психоаналітика займатися стилем, чи не вимагає «письма» замість «інтерпретації»? Чи не пропонує це поставити перед розбещенням страхом фетишистський заслін слова?

У розгортанні фобії є характерний фетишистський епізод. Коли суб'єкт виступає проти штучності об'єктного відношення, що стає на місце браку, який лежить в основі цього відношення, фетиш, очевидно, неминуче стає тим необхідним рятувальним колом, примарним і слизьким. Чи не мова якраз є нашим останнім і невід'ємним фетишем? Оскільки вона ґрунтується безпосередньо на фетишистській відмові («я не знаю точно, але однак», «знак не є річчю, але однак», «мати це неназване, а проте я говорю» і под.), то й визначає нас за нашою сутністю істоти, яка говорить. Фетишизм «мови», будучи основою аналізу, можливо, виявляється єдиним неаналізованим.

Письмо, мистецтво взагалі, стане тоді єдиним — ні, не лікуванням, але «ноу-хау» обходження з фобією. Маленький Ганс стає режисером-постановником в опері.

Нарешті, і це друга причина того, що фобія не зникає, а ховається за мову, — об'єкт фобії є протописьменним, і навпаки, будь-який мовленнєвий вияв, однаково пов'язаний з письмом, — мова страху. Я маю на увазі мову браку як такого, браку, що розставляє на місця знак, суб'єкт і об'єкт. Який не жадає обміну повідомленнями чи об'єктами, що передаються відповідно до соціального договору про комунікацію і бажання по той бік браку. Це мова браку і страху, що підступає до нього й обмежує його. Той, хто пробує говорити про це «ще не місці», починає, природно, зі зворотнього, тобто з підпорядкування лінгвістичного і риторичного коду. Але як до останньої інстанції він звертається до страху: жахливе і потворне посилан-

ня. Ми стикаємося з цим дискурсом у наших снах або у нашому дотику до смерті, коли вона змушує нас втратити той стан упевненості, у якому нас тримає автоматичне використання мови, впевненості в тому, що ми це ми, тобто безгрішні, незмінні, безсмертні. Але письменник стикається з цією мовою постійно. Письменник, який страждає на фобію, якому вдається метафоризувати, щоб не вмерти від страху, а воскреснути в знаках.

«Я боюся бути вкушеним» чи «я боюся вкушити»?

Однак хіба страх не ховає агресію, насильство, що повертається до свого джерела з протилежним знаком? Що було спершу: брак, відсутність, первинний страх або жорстокість відкидання, агресивність, смертельний потяг до смерті? Фройд розірвав це зачароване коло причини і наслідку, курки і яйця, відкриваючи складну істоту, зовсім далеку від ангелоподібної дитини Руссо. Одночасно з відкриттям едіпальної стадії він відкрив дитячу сексуальність, поліморфну перверзію, що завжди несе бажання і смерть. Але він доповнив, і це майстерний хід, цю «даність» символічною причинністю, що так само, як фундаментальний детермінізм, фактично забезпечує не тільки рівновагу, але і руйнування. Мова йде про модельну, в останній інстанції визначальну, роль мовного, символічного відношення. Від відсутності, яку переживає дитина через відсутність матері, до батьківських заборон, заснованих на символіці, це відношення супроводжує, формує й обробляє агресивність потягу, що ніколи не виявляється у «чистому» вигляді. Инакше кажучи, брак і агресивність хронологічно розділені, але сумісні логічно. Агресивність виявляється нам як заперечення першовідсутності, якої зазнають під час так званого «первинного нарцисизму»; вона

тільки мстить за початкові фрустрації. Але що можна знати про їхнє відношення — це що брак й агресивність співмірні між собою. Говорити тільки про брак значить нав'язливо відмовлятися від агресивності; говорити про одну агресивність, забуваючи про брак, значить перетворювати трансфер у параною.

«Я боюся коней, я боюся бути вкушеним». Страх і агресивність, які повинні мене захищати від одного чи іншого, ще не локалізованого, проєктуються і повертаються до мене ззовні: «я під загрозою». Фантазм поглинання, за допомогою якого я намагаюся вийти зі стану страху (я поглинаю частину тіла моєї матері, її груди, і в такий спосіб я утримую її), виявляється не меншою загрозою, тому що символічна і батьківська заборона вже живе в мені, оскільки в той самий час я вчуся говорити. Під тиском цієї другої, символічної загрози я пробую іншу операцію: я не той, котрий пожирає, мене пожирає той, третій.

Пасивування

Це синтаксичне пасивування, що виявляє здатність суб'єкта зайняти місце об'єкта, — радикальний етап у конституюванні суб'єктивності. Скільки історій навколо «дитину б'ють», скільки зусиль для того, щоб навчитися вибудувати фрази пасивними формами в тих наших мовах, де вони є. Зазначимо тут, що логіка конституювання об'єкта фобії також вимагає цієї операції пасивування. Аналогічно до конституювання означальної функції, фобія, яка теж опиняється під тиском цензури і витіснення, інвертуючи, зміщує знак перед метафоризацією (активне стає пасивним).

Тільки після цієї інверсії «кінь» або «собака» може стати метафорою мого порожнього рота-поглинача — що буде дивитися на мене, загрожуючи, ззовні. Наддетерміновані, як усі

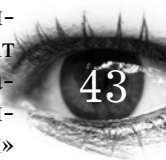
метафори, цей «кінь» і ця «собака» містять також швидкість, хід, утечу, рух, вулицю, вуличний рух, машини, прогулянки, — весь цей світ інших, до якого вони спрямовані, щоб сховатися, і де намагаюся сховатися я сам, щоб урятуватися. Але обвинувачене, заборонене, «я» повертається, «я» відступає, «я» знову впадає у страх: «я» боїться.

Чого?

Тільки у цей момент з'являється *quid* — щось, вагоме у всіх розуміннях об'єктних і передоб'єктних відношень, із усім притяганням для корелятивного «Я», а не як порожній знак. Тобто конститується об'єкт, що становить собою галюцинацію. Об'єкт фобії — це складна обробка, яка вже містить логічні і лінгвістичні операції, що є спробами інтроєкції потягу, починаючи невдачу від інтроєкції поглинань. Якщо поглинання накреслює шляхи конституювання об'єкта, то фобія є поразкою супутньої інтроєкції потягу.

Пожирання мови

Фобія маленької дівчинки, прокоментована на семінарі Анни Фройд³, дає нам привід оцінити значення орального в цій справі. Той факт, що мова йде про дівчинку, яка боїться бути з'їденою собакою, може бути зовсім не зайвим в акцентуванні орального і пасивованого. Крім того, фобія є результатом розлуки з матір'ю, потім возз'єднання, коли мати належить вже іншому. Цікаво, що чим більше Санді одержима фобією, тим більше вона говорить: спостерігачка констатує, що вона розмовляє із сільським акцентом, що балакуча, що для трьох з половиною років «вона багато говорить, має великий словниковий запас, легкість вираження і забавляється повторенням дивних і важких слів».



...Я обробляю цей брак і супровідну агресивність ротом, який я наповнюю словами, а не матір'ю, якої мені не бракує як ніколи, – розмовляючи. Виходить, що в даному випадку оральна активність, яка продукує лінгвістичний означник, збігається з темою пожирання, пріоритет якої передається в метафорі «собаки». Але ми можемо припустити, що будь-яка вербальна діяльність, називає вона об'єкт фобії чи ні, маючи стосунок до орального, становить собою спробу інтроєкції поглинань. У цьому сенсі вербалізація завжди стикається з «потворним» (об'єктом) – об'єктом фобії. Засвоєння мови відбувається як спроба привласнити схований оральний «об'єкт», перекручена галюцинація якого загрожує нам ззовні. Зростаючи разом із тим, як посилюється її фобія, інтерес Санді до мови, вербальні ігри, яким вона віддається, наближаються за інтенсивністю до вербальної діяльності маленького Ганса, про якого ми говорили.

Можна протиставити цьому відношенню до фобії і до мови в дитини загальне дослідження дорослого фобійного дискурсу. Мова дорослих, що страждають на фобію, також характеризується крайньою спритністю. Але ця запаморочлива спритність, що котиться, не торкаючись нічого і сама недоторкана, із усією швидкістю над безоднею, ніби без змісту, – лише афект моментами з'являється подати йому навіть не знак, а хоча б сигнал. Мова стає тоді контрфобійним об'єктом, що не відіграє більше ролі елемента невдалої інтроєкції, яка може, у фобії дитини, викликати появу страху первинного браку. Аналіз цих структур повинен пройти через плетиво не-сказаного, щоб доторкнутися до змісту настільки заплутаного дискурсу.

Дитини в епізоді фобії немає. Її симптом, оскільки вона про це говорить, є вже обробкою фобії. Завдяки тій логічній і лінгвістичній

роботі, якою вона зайнята у той самий час, її симптом дістає складну і двозначну обробку. Галюцинаторна фобія опиняється тоді на півдорозі між визнанням бажання і контрфобійною конструкцією: ще немає надкоординованого дискурсу захисту, який знає занадто багато і чудово маніпулює своїми об'єктами; але немає і визнання об'єкта браку як об'єкта бажання. Об'єкт фобії, якщо говорити точно, – це відхилення від вибору, він намагається якомога довше утримувати суб'єкта від ухвалення рішення, і все це не за допомогою блокування символізації інстанцією над-Я, і не за допомогою асимболії, а навпаки, згущенням інтенсивної символічної діяльності, що приводить до того гетерогенного агломерату, яким є фобійна галюцинація.

Галюцинація нічого

Про цю метафору ми вже говорили. Мало того, до рухів зсуву і згущення, що передують її утворенню, додається вимір потягу (про який сигналізує страх), який має анафоричне значення індексації, що відсилає до іншої речі, до не-речі, до непізнаного. Об'єкт фобії є, у цьому сенсі, галюцинацією нічого: метафора – як анафора нічого.

«Що значить «нічого»? – запитує сам себе психоаналітик. Щоб після «відсутности», «фрустрації», «браку» і под. відповісти: «материнський фалос». Це, з його погляду, не помилка. Але ця позиція припускає, що для того аби збудити страх, зіткнення з неможливим об'єктом (цей материнський фалос, якого немає) трансформується у фантазм бажання. Ідучи за своїм страхом, я знаходжу, таким чином, своє бажання, і чіпляюся за нього. Залишаючи на рейді ланцюг дискурсу, за допомогою якого я вибудував свою галюцинацію, свою слабкість і свою силу, своє багатство і свій крах.

Саме тут письмо стає на чати біля дитини, що страждає фобією, якою виявляємося всі ми, принаймні тоді, коли мова йде тільки про страх. Письмо трансформує зіткнення з потворним (об'єктом) зовсім не у фантазм бажання. Воно, навпаки, розгортає звідси стратегії логіки і психології потягу, що становлять метафору-галюцинацію, невдало названу «об'єктом фобії». Якщо ми усі страждаємо на фобію в тому розумінні, що страх змушує нас говорити за умови, що хтось забороняє, то зовсім не всі будуть боятися великих коней або ротів, що кусають. Ганс просто написав раніше за інших, або навіть поставив п'єсу у творі, що охопив увесь його життєвий світ, з усіма його статистами, змусивши втілитися як живих (коня) ті логіки, що конституують нас як істот, гідних відрази і/або як істот символічних. Він був «письменником» скороспілим і... невдалим. Дорослий письменник, успішний чи ні (але який, можливо, ніколи не губить з поля зору ці дві можливості), постійно повертається до механізмів символізації в самій мові, щоб знайти в цій операції нескінченного повернення, і не в об'єкті, який вона називає або творить, виділення страху перед... нічим.

Фобія нарцисизму

Фобія буквально розігрує нестабільність об'єктного відношення. Ця нестійкість «об'єкта» у «компромисі» фобії — яка спостерігається також у деяких психотичних структурах — може привести нас до розгляду того формування, про яке йде мова, з погляду не об'єктного відношення, а його протилежного корелята, нарцисизму. Тут теж ми стикнемося з труднощами теорії психоаналізу, пов'язаними цього разу з постулатом первинного нарцисизму, що є результатом автоеротизму, а також із усевладдя думки, що відсилає суб'єкта до цього архаїчного

пралінгвістичного нарцисизму, а врешті-решт до симбіозу мати-дитина. Фройд висловився за ці труднощі: постулюючи існування двох типів потягів — сексуальні потяги, спрямовані до іншого, і потяги Я, спрямовані на самозбереження, — він, здається, допускає перевагу цих останніх у симптомі фобії.

«Хай якою яскравою була б перемога сил, протилежних до сексуальності у фобії, сама природа цієї хвороби — бути компромісом — припускає, що те, що було витіснено, там не залишиться»⁶.

Отже, навіть якщо сексуальні потяги візьмуть гору у Ганса, з нав'язливою і нав'язаною допомогою батька і психоаналітика, ми присутні при перемозі «сил, протилежних до сексуальності». Цей нарцисизм ставить, принаймні, дві проблеми. Як можна пояснити його силу, що відхиляє потяг до об'єкта? Як відбувається, що при усьому відхиленні, яке йому властиво, він не переходить в аутизм?

Якось біологічна структура, загадкова, але її можна уявити, могла б дати частину відповіді на перше питання. Це поразка відношення у трикутнику — єдиного відношення, що встановлює існування об'єкта, — і тут виявляється під сумнівом. В останній інстанції так званий нарцисичний потяг домінує, тільки якщо нестабільність метафори батька заважає суб'єктові визначитися в структурі тріади, що надає об'єкт для його потягів. Це значить, що об'єктність потягів є більш пізнім феноменом, тобто несутнісним. Не випадково Фройд підпорядковує питання про об'єкт потягу — заспокоєнню, якщо це не є згасанням, потягу.

«Об'єкт потягу — це те, у чому або для чого потяг може досягти своєї мети. Він — найбільш мінливий з елементів потягу, він не властивий йому спочатку (підкреслюємо); але він долуче-



ний винятково завдяки своїй особливій здатності уможливити задоволення»⁷.

Це досить легко зрозуміти, якщо взяти об'єкт, у повному розумінні слова, як корелят суб'єкта в символічному ланцюзі. Тільки інстанція батька може генерувати такі, у повному розумінні, об'єктні відношення, оскільки вона вводить символічний вимір між «суб'єктом» (дитина) й «об'єктом» (мати). Без цього те, що називається «нарцисизмом», не будучи завжди й обов'язково консервативним, — це неприборканість потягу як такого, без об'єкта, що загрожує будь-якій ідентичності, у тім числі й ідентичності самого суб'єкта. Тоді ми опиняємося перед психозом.

«Об'єкт» фобійного бажання: знаки

Але інтерес до галюцинаторної метафори у того, хто страждає на фобію, ґрунтується саме на тому, що, представляючи перемогу «сил, протилежних до сексуальності», вона знаходить собі певний «об'єкт». Який? Це не об'єкт сексуального потягу, мати, ані її органи, ані її частини, але і не якийсь неутральний референт, це... сама символічна діяльність. Попри те, що вона часто виявляється еротизована, фобія в цьому випадку не торкається одержимого і не змінює оригінальності структури. Вона ґрунтується ось на чому: це символічність як така збагачується потягом, який не є ні об'єктним, у класичному його розумінні (тобто мова не йде ні про об'єкт потреби, ні про об'єкт бажання), ні нарцисичним (він не повертається, щоб звалитися на суб'єкт або щоб звалити його). Оскільки ця символічність не сексуальна, вона заперечує питання сексуального розрізнення, і суб'єкт, який обживається в ній, може дати симптоми гомосексуалізму, залишаючись у стосунку до них фактично байдужим: він не доходить до цього. Якщо правильно, що це наван-

таження символічного як єдине пристановище потягу і бажання є способом захисту, то очевидно, що захищається в такий спосіб зовсім не дзеркальне *Я* — відображення материнського фалоса: навпаки, *Я* тут, радше, страждає. Але дивним чином виникає суб'єкт, незважаючи на те, що він є корелятом метафори батька, — на руїнах своєї опори: суб'єкт, отже, як корелят Іншого.

Представник функції батька зайняв місце відсутнього правильного материнського об'єкта. Мова замість гарних грудей. Дискурс замінює материнську турботу. Батьківство більш ідеальне, ніж над-*Я*. Можна видозмінювати конфігурації, у яких це відчуження Іншого, що замінює об'єкт і набуває визначення нарцисизму, творить галюцинаторну метафору. Страх і зачарування. Тіло (мого *Я*) й об'єкт (сексуальний) містяться тут цілком.

Відраза — перехрестя фобії, нав'язливості і перверзії — поділяє ту саму економію. Неприйняття, яке дозволяє зрозуміти себе, не набуває істеричного характеру: останнє — це симптом такого *Я*, яке змучене «поганим об'єктом», відвертається, давиться ним, вивергає його. У відразі протест цілком всередині істоти. Мовної істоти. На противагу до істерії, що провокує, бойкотує або спокушає символічне, але не творить його, суб'єкт відрази — це чудовий творець культури. Його симптом — заперечення і реконструкція мов.

Скероване на апокаліпсис: видіння

Говорити про галюцинації з приводу цього нестабільного «об'єкта» значить негайно вимагати оптичного навантаження у міражі фобії і спекулятивного навантаження у потворному. Цей не-об'єкт, який ховається, вислизає і збиває з пантелику, може бути схоплений лише як знак. Він підтримується через уявлення, тобто

— видіння. Візуальна галюцинація, яка в останній інстанції об'єднує інші (слухові, дотикові...) і яка, вторгаючись у символіку, звичайно спокійну і нейтральну, представляє бажання суб'єкта. Відсутньому суб'єкту, знаку. Бажанню цього браку, візуальної галюцинації. Мало того, навантаження погляду, паралельне до панування символічного, яке звеличує нарцисизм, часто призводить до вуаеристських «додатків» до фобії. Вуаеризм — структурна необхідність конституювання об'єктного стосунку, він виявляється кожного разу, коли об'єкт переноситься у потворне, і стає справжньою перверзією лише через неможливість символізувати нестабільність суб'єкта/об'єкта. Вуаеризм супроводжує письмо про відразу. Зупинка цього письма перетворює вуаеризм у перверзію⁸.

Укріплений замок

Об'єкт фобії як спроектована чи галюциаторна метафора привів нас, з одного боку, до межі психозу, з іншого — до могутньої структуровальної сили символіки. І з того, і з того боку ми опиняємося перед межею: вона перетворює речисту істоту в окрему істоту, яка говорить, лише відокремлюючи, завжди відокремлюючи, від фонематичного ланцюга і до логічних та ідеологічних конструкцій.

Як встановлюється ця межа без того, щоб перетворитися на тюрму? Якщо радикальний ефект основоположного поділу полягає у розділенні на суб'єкт/об'єкт, то як добитися того, щоб ці промахи не призвели або до потаємної замкнутості архаїчного нарцисизму, або до індиферентного розпилення об'єктів, які відчуються як хибні? Погляд, який ми кинули на симптом фобії, зробив нас свідками болісної і розкішної у її символічній складності появи знака (вербального) у його зіткненні з потягом (страх, агресивність) і видінням (проекція Я на

іншого). Однак психоаналітична реальність, чутлива до того, що звучить таким, «що не піддається аналізу», здається, викликає появу іншого симптому, який виникає навколо того самого вельми проблематичного поділу суб'єкт/об'єкт, але на цей раз немовби напроति вагу фобійної галюцинації.

Бар'єр, який конститує суб'єкт/об'єкт, стає тут широкою і непрохідною стіною. Я, смертельно поранене, забарикадоване і недоторкане, зачалося десь, ніде, поза місцем, яке можна було б виявити. Що ж до об'єкта, воно викликає фантоми, привиди, приводи: наплив хибних Я і, через це, хибних об'єктів, двійників Я, які накидаються на небажані об'єкти. Поділ існує, мова також — часом навіть у знаменитий спосіб, з чудовими інтелектуальними результатами. Однак взаєморозуміння немає: це розшарування чисте і просте, провалля без можливості перекинути міст поміж двома берегами. Без суб'єкта немає об'єкта: закріплення з одного боку, фальш з іншого.

Встановити взаєморозуміння у такому «укріпленому замку» означає викликати бажання. Але у процесі трансферу швидко помічаєш, що бажання, якщо воно раз виникає, є лише подобою пристосування до соціальної норми (хіба бажання є чимось іншим як прагненням певної ідеалізованої норми, норми Іншого?). Мимохідь пацієнта спіткає виникнення відрази з того, що для інших буде бажанням. Вона (відразу) виявиться першим автентичним відчуттям суб'єкта, що зайнятий конституюванням самого себе, вибираючись зі своєї тюрми назустріч тому, що стане, тільки пізніше, об'єктами. Відразу до самого себе: перше наближення до себе без цього замурування. Відразу до інших («я хочу вирвати матір'ю»), до психоаналітика, — єдиного, хто міцно зв'яже зі світом. Порушення анальної стадії, що охоп-



люють потяг до іншого, настільки солодкий, скільки й заборонений: потворне.

Вибух відразі, без сумніву, лише момент лікування межових ліній. Ми говоримо тут про це тому, що він займає ключове місце у динаміці конститування суб'єкта, який є не що інше, як повільний і важкий результат відношення до об'єкта. Коли укріплення межової лінії (borderline) раптом бачать, як розсипаються його стіни і як незліченні псевдо-об'єкти починають втрачати свою маску нав'язливості, поява суб'єкта – швидкоплинна, делікатна, однак автентична – відчувається у появі цього проміжного стану – відразі.

Психоаналіз не збирається – та, мабуть, і не здатен, пропустити цю появу. Наполягати на цьому було б підштовхувати хворого до параної або, у ліпшому разі, до моралі; отже, психоаналітик не думає, що він тут для цього. Він іде, або повертає, в напрямку до «правильного» об'єкта – об'єкта жадання, яке є, попри все, згідно з нормативними критеріями Едіпа, фантазмом: жадання, скероване на іншу стать.

Відразі межової лінії (borderline) там немає. Вона просто підняла загороду нарцисизму і переробила стіну, що його захищала, у межу проникну, а тому небезпечну, жакливу. Отож, немає ще іншого, об'єкта: лише потворне (аб'єкт). Що ж робити із цим потворним? Скерувати його на лібідо, щоб конститувати з нього об'єкт бажання? Чи на символічне, щоб зробити з нього знак любови, ненависти, ентузіазму чи осуду? Питання може залишитися нерозв'язним.

На це нерозв'язне питання, що логічно постає перед вибором сексуального об'єкта, з'являється релігійна відповідь про потворне: сором, табу, гріх. Мова йде не про те, щоб, розглядаючи ці поняття, їх реабілітувати. Мова йде про те, щоб прояснити всі варіанти стосунку

суб'єкт/об'єкт, які пропонували релігії, обходячи у розмові про це як відсутність поділу, так строгість розщеплення. Іншими словами, мова йтиме про те, щоб вивчити ті рішення для фобії і психозу, які були дані у релігійних кодах.

Безсилля зовні, неможливість усередині

Прикордонна лінія (borderline), побудована, з одного боку, інцестуозним бажанням своєї матері і, з іншого боку, занадто грубим розривом з нею, так, щоб бути укріпленим замком, проте – порожній замок. Відсутність або слабкість батьківської функції для того, щоб зробити єдиний штрих між суб'єктом і об'єктом, робить тут цю дивну фігуру задушливої всеохопності (вмістище, що затискає моє Я) і в той же час спустошення (брак іншого як об'єкта, нульовий продукт на місці суб'єкта). Я включається в гонки за втішливими ідентифікаціями нарцисизму, ідентифікаціями, що суб'єкт буде сприймати як значущий-значущі-не-значущі, «порожні», «незначні», «нежиттєві», «маріонеткові». Порожній замок із зовсім не смішними привидами... «неспроможний» зовні, «неможливий» усередині.

Цікаво звернути увагу на переноси цього витіснення Імени Батька в мову. Яка пов'язана з межовою лінією (borderline), часто абстрактна, створює стереотипи, які не позбавлені змісту: він має на увазі ясність, повернення до себе, розуміння у дрібницях, яке легко викликає нав'язливі роздуми. Мало того, ця надстійка шкаралупа означника не перестає дробитися, доки не дійде до десемантизації, до стану, коли схоплюється лише «чистий означник», як ноти, музика, щоб знову скроїти і ресемантизувати знову. Дроблення, яке зводить нанівець метод вільної асоціації і яке розпилює фантазм раніше, ніж той сформується. У результаті зведення

дискурсу до «чистого означника», яке підтверджує роз'єднання між вербальними знаками, з одного боку, й уявленнями потягу – з іншого. І саме на цій межі мовного розщеплення значиться афект. У проміжках, які розділяють окремі теми (як, наприклад, частини розчленованого тіла), або через вагання означника, який, заляканий, утікає від свого означуваного, психоаналітик може почути ознаку цього афекту, який бере участь у мовному русі і зникає у повсякденному мовленні, але на межовій лінії (borderline) розсипається і падає. Афект виражається спершу як кінестезичний образ болісної фіксації: межова лінія (borderline) говорить про заціпеніле тіло, про неслухняні руки, про паралізовані ноги. Але також як метафора руху, пов'язана зі значенням: запаморочення голови і вічний пошук... Тоді мова йде, починаючи із трансферу, про те, щоб підібрати рештки значущої векторизації (те, що фіксує і стабілізує метафора батька у «нормальному дискурсі» нормативного Едіпа, який тут відсутній), надаючи їм значення бажання і/або смерті. Загалом їх орієнтують на іншого, на інший об'єкт, можливо, на іншу статтю, і – чому ні – на інший дискурс: текст, життя, перероблене наново.

Чому мова постає як «инорідна»

Врешті, втрата батьківської функції заторкує те, що у знаку приходить на зміну згущенню (або метафорі): здатність звукового сліду відновити (у сенсі *Aufhebung*) тільки в дискурсі іншого суб'єкта як означник, який передбачає стосунок до слухача як перцепцію, так і кінестезичне уявлення стосунку до об'єкта. На межовій лінії (borderline) розривається той вузол, який становить собою чинний вербальний означник у той самий час, що й афект. Наслідком цього роз'єднання, що заторкує самі функції мови із психічної економії: вербалізація, як він сам го-

ворить, йому инорідна. Несвідоме значення межової лінії (borderline) розкривається тільки через означник, більшою мірою, ніж у невротика. Метафора лише зрідка включається у його мову, і коли вона там присутня, тоді вона є чимось більшим, ніж у будь-якого письменника: її належить розуміти як метонімію неназваного бажання. «Я зміщуюсь, отже, асоціюйте і згущуйте», говорить такий аналізований, вимагаючи в результаті від психоаналітика, щоб той збудував йому уявлюване. Вимагаючи бути спасеним як Мойсей, народитися як Христос. Сподіваючись на відродження – аналізований це знає, говорить нам про це, – яке прийде до нього із наново здобутого, немовби воно йому належало, мовлення. Лакан це бачив – метафора відтворює у несвідомому увесь шлях містерії батька, роблячи це навмисне, як той сонний Вооз, який дає приклад метафоричности у «Рукописах». Але на межовій лінії (borderline) значення не впливає із не-значення, хай яким метафоричним чи спіритуальним воно було б. Навпаки, не-значення прокреслює знаки і значення, і маніпуляція словами, яка у результаті виходить, є не грою духа, а справді відчайдушною спробою зачепитися за крайні перешкоди чистого означника, спустошеного метафорою батька. Тут це безумна спроба суб'єкта, якому загрожує опуститися у порожнечу. Порожнечу, яка не є ніщо, але у своєму дискурсі означає виклик символізації. Називаємо ми її афектом чи знову відсилаємо до інфантильної семіотизації – для якої передозначальні артикуляції були лиш рівняннями, а не символічними еквівалентами об'єктів, ми повинні вказати на необхідність психоаналізу. Ця необхідність, підкреслена для даного типу структури, полягає у тому, щоб не звести психоаналітичне слухання мови до її слухання у філософському ідеалізмі і в лінгвістиці, що є його

продовженням: навпаки, мова йде про те, щоб встановити гетерогенність значення. Само собою зрозуміло, що не можна нічого сказати про цю гетерогенність (афективну чи семіотичну) без гомологізації лінгвістичного означника. Але це безсилля й підкреслюють «пустий» означник, розпад дискурсу і фізичне страждання цих пацієнтів у пробілі Слова.

«Знак» за Фройдом

Сила, отже, повертається у теорію Фрейда про мову. І, повертаючись до точки відриву від невропсихології, ми констатуємо гетерогенність фрейдівського знаку. Цей знак артикулюється як встановлення відношень між Уявленням слова та Уявленням об'єкта (яке стане Уявленням речі з 1915). Перша – вже гетерогенна замкнута множинність (образ звуковий, образ слабко висвітлений, образ письмовий, образ мовленнєвої моторики), така сама і друга, тільки відкрита (образ акустичний, образ тактильний, образ візуальний). Тут, очевидно, привілей належить звуковому образу, представленому словом, який пов'язаний з візуальним образом, представленим об'єктом, щоб нагадати, докладно, матрицю знаку, притаманну всій філософській традиції, яку наново актуалізувала семіологія Сосюра. Однак інші елементи зібраних у такий спосіб множин було швидко забуто. Саме вони становлять оригінальність фрейдівської «семіології» й обґрунтовують його інтерес до гетерогенної економії (тіла і дискурсу) речистої істоти (й особливо до психосоматичних «криз» слова).

Можна подумати, що пізніший інтерес Фрейда до дискурсу невротика сконцентрував його рефлексію на єдиному відношенні звукового/візуального образу. Однак дві речі дозволяють сказати, що фрейдівські шукання залишили відкрити питання про гіпотетичне стикування

«чистого означника», який могла би взяти на себе, наприклад, кантівська філософія: з одного боку, відкриття Едіпа, і, з іншого, відкриття розщеплення мого Я та іншої топіки, дуже важливої для гетерогенного (потягу і думки) символу заперечення. Хоча такий редукціонізм виявляється справдешнім каструванням фрейдівського відкриття, не варто забувати про переваги, які дало центрування фрейдівського знаку на знакові Сосюра. Вони принципово сходяться на короткому формулюванні питання, яке цікавило Фрейда з моменту його відкриття Едіпа.

Знак – згущення

Що забезпечує існування знаку, тобто відношення, яке є згущенням між звуковим образом (з боку уявлення слова) та образом візуальним (з боку уявлення речі)? Насправді мова йде про згущення (і про це свідчить логіка сновидіння), коли елементи різних рівнів сприйняття знову збираються або коли відбувається скорочення. Реторична фігура метафори лише актуалізує цю операцію, яка генетично і діяхронічно утворює знакову єдність не менш ніж двох складників (звукового і візуального) у синхронічному використанні дискурсу. Речистий суб'єкт насолоджується можливостями цього згущення, насамперед будучи вписаним в едіпів трикутник. Цей запис, починаючи не лише з так званої едіпової стадії, але з його появи на світ, який завжди є вже світом дискурсу, ставить його у підлегле становище щодо батьківської функції. Отож коли Лакан використовує Ім'я Батька як ключ до будь-якого знаку, смислу, дискурсу, він вказує на необхідну умову тієї єдиної операції, яка визначає, що правильно, знакову єдність: це згущення гетерогенної множинности (словесного уявлення) з іншим (предметним уявленням) виявлення одного в

иншому, забезпечення «єдності ознак». Таке поставлення проблеми дозволяє несподівано зекономити на метафізиці, розвиваючи, вслід за Д.С. Міллом, про якого згадає Фройд, фрейдівські поняття «репрезентації». Акцент переноситься з термінів (образів) на функції, які їх зв'язують (згущення, метафоричність і, якщо говорити точніше, функція батька) аж до вивільнених (єдність ознак) простору, топології.

Проте коли ця функція згущення, яка визначає знак, згасає (і в такому разі ми завжди маємо ослаблення зв'язків в едіповому трикутнику, який становить її основу), відповідність звукового образу/образу візуального, раз порушена, дозволяє через це розщеплення проявитися спробі прямої семантизації кінестезії — акустичної, тактильної, моторної, візуальної і под. Вона з'являється у мові, скарга якої відрікається від загального коду, потім вибудовується в ідіолекті, і, врешті-решт, розряджається у раптовому вибуху афекту.

Жах усередині

Внутрішнє тілесне, у такому разі, компенсує крах кордонів всередині/ззовні. Ніби шкіра, тонке вмістилище, більше не забезпечувала цілісності «власного», але, здерта чи прозора, невидима чи натягнута, вона не витримує викиду вмісту. Тоді урина, кров, сперма, екскременти виявляються потіхою суб'єкта у стані браку його «власного». Відразу до цих впливів зісередини несподівано стає єдиним «об'єктом» сексуального жадання — справжній «об'єкт», потворне, у якому налякана людина долає свій страх перед материнським лоном, у цьому зануренні, завдяки якому їй вдається уникнути зустрічі з іншим, вона позбувається ризику кастрації. У той самий час це занурення дає йому всевладність володіння, якщо не існування, поганим об'єктом, що живе у материнсь-

кому тілі. Відразу притягує його до місця іншого, даруючи йому насолоду, часто єдину на межовій лінії (borderline), яка, у зв'язку з цим, перетворює відразу у місце Іншого. Той, хто перебуває на тій межі, — метафізик, який поширює дослідження неможливого до есхатології. Коли жінка відважується на подібні виправи, то, в основному, для того, щоб втамувати, дуже по-материнськи, прагнення потворного, яке визначає життя (тобто сексуальне життя) чоловіка, чий символічний авторитет вона визнає. Сама вона у цій відразі часто відсутня (що цілком логічно): вона про це не думає, зайнята зведенням поррахунків (очевидно анальних) зі своєю власною матір'ю. Рідко коли жінка пов'язує своє бажання і своє сексуальне життя з цією відразою, яка приходить до неї від іншого, внутрішньо закорінює її в Іншому. Коли це відбувається, кажуть, що вона добивається цього за допомогою хитрощів письма і що їй завжди залишається подолати певний шлях в едіповому лабіринті, щоб ідентифікувати себе з власником пеніса.

Образа материнського

Проте вона, як і він, — шанувальники потворного — не перестають шукати в тому, що ховається від «суду сумління» іншого, внутрішнє материнське тіло, жадане і потворне. Бо що опускається у них в ідентифікації з матір'ю як із батьком, щоб втриматися в Іншому? Поглинаючи матір через неможливість піддати її інтродекції, насолоджуватися тим, що вона виявляє, через неможливість її визначити: урина, кров, сперма, екскременти. Запаморочлива постановка абортів, завжди невдалих самостійних пологів, і, вертаючись до початку, надія відродитися замикається тим самим розщепленням: явище власної ідентичності вимагає влади,

яка спотворює, тоді як для насолоди потрібна відраза, у якій немає ідентичності.

Цей еротичний культ потворного змушує замислитися про перверзію, але треба відразу розрізнити те, що просто спритно втікає від кастрації. Позаяк навіть якщо той, хто перебуває на межі, як і будь-яка речиста істота, суб'єкт кастрації, оскільки має справу з символічним, фактично ризикує набагато більше за інших. Йому загрожує втратити не частину себе самого, хай якою життєво важливою вона була, а життя взагалі. Щоб уберегтися від різанини, він готовий до більшого: спливання, витікання, кровотечі. Смертельної. Фройд загадково завважує про того, хто страждає на меланхолію: «рана», «внутрішня кровотеча», «діра у психіці». Еротизація відрази і, можливо, всяка відраза, оскільки вона вже була еротизована, — це спроба зупинити кровотечу: поріг перед смертю, зупинка чи передпокій?

¹ Див.: *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris: Payot, 1970; *Je et Realite*, Paris: Payot, 1975.

² Див.: *Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans* (1909), у: *Cinq Psychanalyses*, PUF (1966). Згодом, згадуючи «енігматичні фобії раннього дитинства», Фройд експліцитно визначив їх як «реакції на небезпеку втрати об'єкта». Фройд припускає, що тут мова повинна йти про найбільш (фантазматично?) архаїчні реакції, і розглядає зв'язок між дитячою фобією, наприклад, малих тварин чи грози, і «слабкими слідами вродженої готовності до реальних небезпек, виразно розвинутої в інших тварин». Однак із цього він робить висновок, що «людина прийняла лише одну частину цього архаїчного спадку — втрату об'єкта» (*Inhibition, Symptome,angoisse*, 1925), що, очевидно, схиляє до дослідження фобії у проблематичному полі об'єктного відношення. Залишається з'ясувати його залежність від функції символічного і, зокрема, мови, яка забезпечує як саму можливість такого відношення, так і всі його розмаїті варіанти.

³ «Цілком імовірно, що до чіткого розрізнення Я і Воно, до формування над-Я психічний апарат використовував інші способи захисту, сягнувши певної стадії організації», — пише Фройд в *Inhibition, Symptome,angoisse* (op. cit., p. 93-94). Вказуючи попередньо, що термін захисту, на відміну від більш конкретного — витіснення — включає всі процеси захисту Я перед вимогами потягів. Фройд, здається, у цьому висловлюванні рухається до сфер, де працюють інші модальності захисту, що відрізняються від витіснення, без того, щоби Я існувало як таке. Чи мова йшла про захисні можливості первинного витіснення? Чи про єдину здатність символічного бути завжди на місці, але діяти у своїй дознаковій, дозначеннєвій (транзнаковій, транзначеннєвій), а для нас «семіотичній», модальності? Чи не виявиться на цьому шляху, який накреслив Фройд, об'єкт фобії як потворне (аб'єкт)?

⁴ *Le Petit Hans*, in *Cinq Psychanalyses*, op. cit., p. 151.

⁵ Див.: *Schnurmann Anneliese, Observation of a Phobia (expose au seminaire d'Anna Freud, 1946)*, in *Psychoanalytic Study of the Child*. Vol. III/IV, p. 253-270.

⁶ *Le Petit Hans*. Op.cit., p. 192.

⁷ *Pulsions et destins des pulsions* (1915), in *Metapsychologie*, Gallimard, coll. «Ides», 1968, p. 19.

⁸ «Буаеризм — це момент нормального розвитку на догенітальних стадіях, які допускають, якщо він залишається у певних рамках, найбільш прогресивне руйнування едіпового конфлікту. Перетворення у перверзію парадоксально є результатом його поразки у його страхувальній функції проти можливого руйнування об'єкта». (Fain M. *Contribution a l'analyse du voyeurisme*, in *Revue francaise de psychanalyse*, XXVIII, avril 1954).

Переклала Наталка Римська





петер л.
бергер
бриджи *t*
бергер



Влада



Робити те, що я насправді не хочу робити: переживання влади

Щоденне життя сповнене досвідом переживання влади й відмінностями у володінні владою різними людьми. Надзвичайно сильно це виявляється у мікросвіті індивіда. У рамках сім'ї, школи чи на роботі індивід безнастанно усвідомлює, що він не може робити все, що йому хотілося б, і здебільшого перепони у цьому йому чинять інші люди. І навпаки, індивід завжди знає, кого з числа інших людей він може змусити робити те, що вони не бажають, вдаючись для цього чи до фізичного примусу, чи до підлегування. Ці мікроскопічні вираження влади, звичайно, можуть бути дуже значними для індивіда особливо в дитинстві. Однак дорослий має власне більш значне переживання влади у численних стосунках з інститутами макросвіту. Домінантну позицію серед цих інститутів займає держава чи керівництво, щупальці якого сягають практично кожного аспекту щоденного життя.

Хто ці люди?

У нижчих стратах суспільства цей досвід влади особливо добре виражений категорією «вони». Саме «вони» принципові, приймають реальні рішення, які впливають на життя індивіда. «Вони» реально проштовхують справи. «Вони» смикають за ниточки. «Вони» знають, що реально відбувається. Соціальна територія, яку охоплює ця категорія, не ідентична з областю політичних інститутів, однак «вони» займають на ній панівне становище. Від міських рад до Вашингтону існують різноманітні втілення «їх», що протистоять індивіду проявами влади, які дуже часто видаються йому довільними й навіть містичними. Мірою просування в стратифікаційній системі цей досвід дотичності до влади, у порівнянні з безвладдям, певним чи-

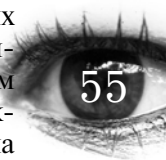
ном зменшиться. У кожному разі індивіди середнього класу мають більше організаційних уявлень про те, хто такі «вони» (хоча, завважимо, це зовсім не означає, що ці уявлення цілком правильні) й навіть деякі ідеї щодо того, як можна було б «їх» замінити. Втім, навіть тут є певна доля неясности про владні стосунки в більш масштабних за розміром спільнотах. Особлива невизначеність існує з приводу того, як співвідносяться формально засновані інститути політичного порядку з іншими інститутами, зокрема економічними. Які з тред'юніонів мають найбільший вплив у міській раді? Які економічні інтереси представляють ті чи ті законодавці? Які з аспектів американської зовнішньої політики продиктовані інтересами корпорацій? Саме з таких питань стає зрозуміло, що категорія «теми» не обмежується тільки нижчими стратами. Дуже небагато соціологів мають можливість проникнути в ті вищі рівні суспільства, на яких влада реально стає ділом радше «нас», аніж «їх». І все ж у нас може залишатися потаємна підозра, що навіть на цих розріджених висотах можуть час від часу виникати сумніви щодо того, хто ж належить до «нас» і чи не можуть існувати якісь зловісні сили, що приховуються в засаді як «вони».

Веберівський аналіз

Ймовірно, досить буде сказати, що базовими категоріями соціологічного аналізу влади все ще є ті, що їх створив Вебер¹. Основними категоріями, що конституюють цей аналітичний каркас, є авторитет і легітимність.

Перше: влада навіть усупереч спротиву

Вебер визначає владу як ймовірність того, що індивід чи група буде здатна виконувати свою волю навіть всупереч спротиву. Це не залежить від засобів, якими долається спротив.



Предмет спротиву тут дуже важливий. Він слугує тому, щоби відрізнити феномен влади від того, що зазвичай називається «лідерство». Ця відмінність стає особливо очевидно з пункту бачення щоденного життя. Майже всі людські спільноти мають лідерів того чи того типу. Припустімо, що група студентів у гуртожитку радиться, як провести вечір. Можуть бути висловлені різні ідеї. Ймовірно, у такій групі можуть бути один чи два індивіди, чії ідеї підтримає більшість. Ймовірно навіть, що ідеї, які висловлюватимуть інші, фактично декларуватимуться як пропозиції (колишній президент Ніксон назвав би їх «опціонами»), звернені до лідерів. Здебільшого врешті рішення лідерів буде тим, що реально надасть групі руху. Слушно назвати такого роду процес вираженням влади. Зовсім інша ситуація виникає тоді, коли, скажімо, один із членів групи вперто дотримується власної ідеї, всупереч рішенню, що його прийняли лідери. В такому разі пропозиції непокійного члена групи буде делікатно (чи в багатьох випадках не дуже делікатно) протиставлено обіцянку «якщо ж ні, то...». Після чого він буде змушений скоритися рішенню лідерства, «якщо ж ні, то», йому доведеться зіткнутися з різними реальними чи уявними наслідками своєї незгоди, які можуть сягати від погрози бути побитим чи прогнаним зі спільноти до вербальної атаки. В цьому пункті варто поговорити про владу. Фраза «реальними чи уявними» у зв'язку з наслідками активного спротиву вказує на розмаїття засобів, які можуть лежати в основі сприйняття влади. Деякі з них справді можуть бути доволі реальними, включаючи як засіб застосування фізичної сили. Однак цілком імовірно, що влада базується на засобах примусу, які існують лише в уяві. Маленький хлопчик може робити на ігровому майданчику все, що йому заманеться, позаяк сподівається на

підтримку свого дорослого брата. Він дозволяє собі таку поведінку, бо може покликати на допомогу брата. Проте, можливо, дитина кличе на допомогу брата, якого взагалі не існує. Те саме відбувається на макрорівні. Тут також можуть бути реальні старші брати, чи брати, що існують лише в уяві. Насмішкуватий коментар, що його приписують Сталіну, який висловився, коли згадали про владу католицького Папи: «А скільки в Папи дивізій?» – виявляє брак соціологічної обізнаности в російського диктатора. Зайве казати, що в Папи взагалі немає дивізій, але влада в нього дуже велика – над тими, хто в це вірить. Незабаром ми повернемося до цього пункту.

Запобігання відхилень і виконання рішень: соціяльний контроль і влада

Категорія влади, звичайно, тісно пов'язана з категорією соціяльного контролю, яку ми обговорювали щойно. В обидвох випадках маємо справу з явищами, що передбачають примус стосовно до непокійних груп чи індивідів. Хоча існує й важлива відмінність. Соціяльний контроль є ніби негативною категорією. Він належить до соціетальних механізмів, які створюють для того, щоб відвернути девіантну чи руйнівну поведінку. Владу має більш позитивний сенс: вона не є справою відвернення когось від того, що не є бажане для суспільства, радше вона виступає виконанням волі індивіда чи групи. Мало того, категорія соціяльного контролю передбачає якийсь тип – уніфікованої соціяльної системи, яка намагається утримувати індивідів групи у своїх власних рамках. З іншого боку, категорія влади передбачає наявність конфлікту. Воля до влади одного індивіда може зіткнутися з волею іншого, те саме можливе для цілих груп. Тому, коли поліція садить за ґрати злочинця, слушно говорити про соціяль-

ний контроль. Але коли два злочинних синдикати воюють за територію, немає сенсу провадити мову про владне зіткнення, проте дуже мало сенсу в тому, щоб підвести це явище під категорію соціального контролю. З тієї самої причини категорію соціального контролю полюбляли саме ті соціологи, які, роблячи акцент на конфлікті у суспільстві, намагалися використовувати поняття «влади».

Якщо навіть це так, то так само, як неможливо досягнути функціонування суспільства без соціального контролю, неможливо уявити собі якогось типу суспільства без наявності влади, — це означає владу з веберівським «якщо ж ні, то...». Були, звичайно, і такі уявлення про суспільство, де вже не існувало між людьми різниці у владі і де структури влади вже мали зникнути, поступившись місцем вільно досягнутому консенсусу. Таке уявлення можна реалізувати в малих групах. Хтось може вірити в можливість його реалізації на більшій соціетальній шкалі в майбутньому. Досі таких емпіричних прикладів не було. Всі відомі нам у людській історії суспільства характеризувалися структурами влади і боротьбою за неї. Більшість соціологів, можливо, скептично ставилася до ідеї, що це в найближчому майбутньому може змінитися.

«Ймовірність», що влада домінуватиме

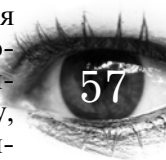
Варто наголосити на ще одному веберівському визначенні влади. Це поняття «ймовірності». Проте жодне сприйняття влади не є чимось таким, у чому ми абсолютно впевнені. Завжди існує можливість, що якимось буде запропоновано тест типу «якщо ж ні, то...» — й у цьому пункті завжди існує можливість того, що перевірку не буде пройдено. Однак зрозуміло, що така абсолютна впевненість, оскільки вона недосяжна, не є необхідною. Для більшості практичних завдань тим, хто бажав би отримати

владу, досить усвідомлювати, що вони діють у межах імовірності. Так чи так, це розуміння передбачає щось надзвичайно важливе у стосунку до влади, а саме — властиву їй внутрішню надійність. Це слушно як для мікросвіту, так і для макросвіту. Будь-який забіяка на майданчику одного чудового дня може програти свій матч. Те саме може трапитися і з будь-яким диктатором. Ніхто не може бути абсолютно впевненим у тому, наскільки цей день відтермінований. Ця думка може пригнічувати забіяк і диктаторів; і це може бути втіхою для всіх решта.

Друге: звичка підкорятися й авторитет

Вебер визначає авторитет, знову-таки, з позиції такого типу ймовірності, а саме — це ймовірність того, що такий-ось конкретний порядок зустрине послух з боку конкретних індивідів і груп. Сутнісна різниця між владою й авторитетом полягає у тривалості останнього. Влада навіть у найвищих своїх виявах може бути нетривалою: задано порядок, якому слід підлягати, всупереч спротиву, і так само він може бути припинений. Таке сприйняття влади, очевидно, не може довго впливати на суспільство. Щоб впливати, потрібно, аби влада випробовувалася довго і систематично. Це означає, що люди звикають до цього сприйняття влади чи, інакше кажучи, поведінка людини перебуває під контролем тривалої дисципліни. У цьому випадку влада стає не лише загальною загрозою, що це панування буде нав'язане, а впорядкованим сприйняттям, через яке конкретні люди звикають до підпорядкування конкретним командам.

Звичайно, це, знову-таки, не зовсім надійно. Як показує історія, авторитет може впасти одного чудового дня (тобто бути поваленим, або наштотвхнутися на успішний спротив), навіть



після доволі тривалого існування. Як і сама влада, авторитет ненадійний. І все ж, якщо авторитет успішно нав'язували якійсь спільноті протягом тривалого часу, ймовірність його підтримки зростає. Причиною цього є звичка. Вона виступає важливим фактором саме тоді, коли старий авторитет повалено, а на його місці прагне утвердитися новий. Так, революційні уряди бувають украй слабкими у своїй здатності до утримання влади в період, що приходить безпосередньо після її захоплення. Звичайно, важливо, що саме вони роблять у цей період. Але навіть коли вони не роблять нічого, окрім як намагаються утримати владу (тобто, з точки зору Вебера, якщо вони далі розвивають свою авторитарність), їхній шанс на виживання з часом зростає; люди звикнуть до них. Будь-хто, хто бажатиме використати свою владу, хай на чому вона би базувалася, для того, щоб виявити тривалу дію на суспільство, стикається з основною проблемою трансформування цього авторитету у владу.

Третє: легітимність

Звикання — це не єдиний фактор, за допомогою якого авторитет стає владою. Другим вирішальним фактором стає легітимність. Під легітимністю Вебер розуміє впевненість людей, що авторитет, який стоїть над ними, не просто звичайний факт, а факт, наповнений моральним змістом. Інакше кажучи, коли ми говоримо, що конкретний авторитет «легітимний», це означає, що наше сприйняття влади якраз таке, що ті, котрі посідають владу, наділені нею слушно. Процес, за допомогою якого набувається легітимності, називається легітимацією. Якщо авторитет не зумів успішно себе легітимізувати, його виживання не є очевидним. Авторитет, позбавлений легітимності, мусить постійно знову й знову підтверджувати свою владу

шляхом використання фізичної сили. Це дуже неекономно. Нормальний хід справ у суспільстві не може бути дуже хорошим, якщо кожного треба бити по голові. З таких практичних причин ті, що утримують владу, ймовірно, старатимуться завоювати сприйняття принаймні більшості людей, над якими вони владарюють. Однак тривале використання фізичної сили не лише неекономне, але і спрямоване проти самого себе. Воно породжує спротив. Висловлюючись точніше, якщо воно не може здобути легітимності, хоча би в очах більшості населення, то породжує спротив. Тільки за такої умови воно може протистояти будь-якій меншості, яка чинить опір.

Легітимність дуже чітко відбивається у свідомості. Повертаючись до вже згаданого прикладу з питанням Сталіна про кількість дивізій у Папи Римського, легітимність існує лише тоді, коли існують ті, хто в неї вірить. Тому вона так фундаментально ненадійна за своєю фундаментальною природою. Ганс Келсен, австрійський філософ права, ввів у вжиток фразу «нормативна влада фактичності». Під фактичністю тут він мав на увазі прості факти політичної ситуації. Поняття «нормативна» є синонімом до веберівського «легітимна». Інакше кажучи, Келсен стверджує, що факти генерують легітимність. Основоположним механізмом цього є, знову-таки, справа звички. Тому, хоча легітимність ясно відбивається у свідомості, її можна визнати не лише за допомогою переконливої пропаганди, але й змусивши людей погодитися з певними фактами. Наприклад, в американському суспільстві ті, що протистоять расовій інтеграції, можуть піддатися дії якоїсь ліберальної пропаганди, що буде їм навіювати, ніби ліпше з цим погодитися. Цілком можливо, що на декого це вплине. Проте було виявлено у низці галузей (наприклад, у військовій і в житловому про-

ектуванні), що найбільш ефективним способом зміни свідомості людей щодо расової інтеграції є просто зміна фактів. Так, упереджений білий, що має необхідність співпрацювати з чорним, перебуває під тиском щодо перегляду своєї позиції. Досвід показує, що перебуваючи під таким тиском, він набагато швидше вчинить так, аніж під дією самої лишень пропаганди. Отож зв'язок між владою і легітимністю складний. З іншого боку, таке сприйняття влади продукує легітимність. Наприклад, оцінюючи громадянські війни (в Індокитаї чи ще деінде), деякі коментатори стверджували, що найсуттєвіше — це «завоювати серця і уми людей», тобто переконати людей, що одна зі сторін легітимна, а інша ні. Ще одні коментатори казали, що тут важливе щось інше, а саме: одна зі сторін володіє силою, яка врешті-решт здатна перемогти. Важливо зрозуміти, що ці два погляди жодним чином не суперечать один одному. Політичні інститути підтримують владу через тонку взаємодію між твердими фактами влади і способами зміщення, за допомогою яких цю владу сприймають і оцінюють у свідомості люди.

¹ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Oxford University Press, 1947, pp. 152ff., pp. 324ff.

Переклала Мирослава Лемик





ЛЕОНІД
ГОЗМАН
АЛЕКСАНДР
ЕТКІНД



КУЛЬТ
ВЛАДИ



Структура тоталітарної свідомости

Жахливе вимагає пояснень. Сталін і Пол Пот. Грім овацій в країні, перетвореній на філію НКВД. Мільйони життів, що втратили сенс та ціну. І смерть, що стала буденним явищем, універсальним засобом розв'язання проблем між людиною і владою.

У чому полягає сенс цих кривавих вистав? Чому вони мали такий успіх у сучасників? І де та межа терору, за якою тиран перестає бути привабливим для співгромадян, — а чи геноцид, як і довершеність, не має меж? Про що думали, що відчували ті, хто голосував за диктатора, не знаючи — чи знаючи? — що завтра опиняться в камері тортур? У що вірили десятки мільйонів, які чекали своєї долі, в той час як мільйони вже були знищені на очах у всіх? Чи можна уявити інший кінець диктатури, крім смерти самого диктатора? І нарешті, найважливіше і найважче питання: де шукати гарантії, що все це не повториться знову?

Намагаючись зрозуміти, що ж трапилось з країною (яка була тоді і нашою), думка, немов зачарована, завмирає перед подробицями кривавого терору, багатозначними цифрами втрат і зловісними постатями убивць. Гнів і страх паралізують нас, і замість аналізу ми чуємо прокльони. Тут потрібна не наука, тут потрібен Нюрнберг. Але засудити терор і поставити пам'ятники його противникам і жертвам не досить. Пам'ятники можна знищити, можна забути, кому їх поставлено. Тільки аналіз і розуміння можуть зірвати з тоталітарної влади її містичне покривало і дати якщо не гарантію, то хоча б шанс на те, що минуле не повернеться.

Будь-яка стабільна влада тому й стабільна, що психологічно вона влаштовує багатьох. Щоб зрозуміти владу, а не тільки звинувачувати її, необхідно усвідомити, які ж людські потреби задовольнялись у такий патологічний спосіб?

Без цього будь-який новий ентузіаст тоталітаризму зможе воскресити його під незвичною оболонкою, і ми надто пізно збагнемо, що заборони на алкоголь чи паління можуть не так уже й сильно відрізнятись від сумнозвісної люльки та любови до добрих грузинських вин. Безумовно, важливо зрозуміти, що «Сталін умер вчора», але ще важливіше розпізнати, чому Сталін «живий» і сьогодні.

Офіційну версію советської історії було опрацьовано на ХХ з'їзді КПСС. Культ особи — так охарактеризовано суть політичної системи 30-50-их років. Нікіта Хрущов та його колеги вбачали в обожнюванні керівника не лише ідеологічне обґрунтування терору, але й пряму його причину. Історичні події пояснювались психологічним феноменом. Згодом чимало дослідників намагались знайти відповідь на питання, чи були у цих процесів якісь об'єктивні соціально-економічні причини, а чи механізм загибелі мільйонів і незліченних матеріальних втрат був суто духовним, свавільним і суб'єктивним, як культ особи, створений на забаганку цієї особи... Так чи інакше, слово було сказано і виявилось вдалою ідеологічною знахідкою. «Культ» — означає міт, містифікація, щось на зразок «опіуму для народу». «Культ» — це щось варварське, поганське, нехристиянське...

Події, які не змусили на себе чекати, показали, що ідеологічну проблему, поставлену десятиліттями советської історії, не було розв'язано ХХ з'їздом. Тиран вмер, міт про нього розвінчано, труп його винесено з мавзолею... Крови і страху стало значно менше, але чи менше стало брехні та лукавства, підлости й заздрости, приниження і залежності? Нікіта Хрущов зруйнував імперію смерти, створену ж нею систему влади — і не збирався.

Знову приймалися свавільні і бездумні рішення, знову аплодувала їм преса і одного-



лосно підтримували різноманітні збори; знову незгодні опинялися за ґратами в'язниць і психлікарень; знову ті, хто стояв біля влади, користувалися казковими привілеями; знову — геронтократія, і, здається, лише смерть спроможна позбавити вождя його влади.

Особа Сталіна насправді виявилась приватним предметом культу, який має значно ширшу природу.

Політична система сталінізму справді створила культ. Будь-яка тоталітарна система створює такий культ. Але справжнім і головним об'єктом його виступає не людина на прізвище Джугашвілі чи Шкільгрубер, а влада як так. *Культ влади* — у цьому полягає сутність сталінізму, як, утім, і інших авторських версій тоталітарної системи.

В умовах тоталітарного режиму влада є цінністю абсолютного, вищого порядку. Хто має владу — має все: розкішне життя і підлабузництво оточення, найкращих жінок і свободу чинити з ними що завгодно, можливість висловлювати судження з будь-якого приводу, задовольняти кожну свою забаганку, захищатися від ворогів і підозріль... Хто ж не має влади, не має нічого — ані грошей, ані безпеки, ані поваги, ані права на свою думку, смаки і почуття. Все, що спроможна досягти людина, вона досягає, отримуючи це від влади й у вигляді влади. Талановита людина може робити свою справу лише тоді, коли стане завідувачем лабораторії чи директором інституту. Гарний робітник, лікар, учитель може заробляти трохи більше, ніж поганій, лише з особливого дозволу начальства, а значно більше — тільки якщо сам стане начальником. Працівник апарату добре усвідомлював: щоб ліпше жити, треба посісти місце свого начальника — будь-яке інше переміщення означатиме падіння життєвого рівня і самоповаги...

Проте суб'єктам прагнення до цілковитого контролю невтямки, що їхня мета — недосяжна. Витрати на тотальний контроль з дивовижною постійністю перевищують потенційні вигоди від такого контролю. Власне необхідність в ньому породжується тими ж процесами, які він сам і викликає до життя. Чудово сформулював цю непросту думку майже два століття тому декабрист Ніколай Лунін, що вирізнявся глибиною мислення: «Народ мислить, незважаючи на глибоке мовчання. Мільйони витрачаються на те, щоб підслухати думки, які йому заборонено висловлювати». Тотальний контроль, отже, виявляється самовартісною маніфестацією влади.

Визначальною ознакою тоталітарного суспільства є контроль над всіма без винятку сферами соціального життя. Жодна сфера життя не залишається недосяжною для влади. Все просвічено її променями і схоплено її шупальцями. Блокується будь-яка можливість утечі людини від контролю держави: чи то в родинних, приятельських чи інтимних стосунках, в особистих смаках, думках та звичках. Поза тим, втручання держави у духовне життя громадян обмежується технічними можливостями влади, юридичних чи етичних норм для тоталітарного контролю не існує. Скажімо, прослуховувати телефонні розмови можна, але не всі — для цього не вистачить слухачів. Можна регулярно промивати мізки літераторам, але чинити це на настільки ж високому та всеохопному рівні зі селянами — дещо важче.

Один із багатьох парадоксів тоталітаризму полягає в тому, що, маючи все, носій влади не має нічого, принаймні нічого свого. Розкішний будинок, авто, дача, «пайок» належать не йому, а владі, і, збуваючись владі, він позбувається всіх вартісних для нього цінностей. У нього немає друзів, близьких — будь-які міжособис-

тісні зв'язки небезпечні для вищого начальства, тож від них слід відмовитись. Можливо, з цієї ж причини у нього немає й сім'ї — дружини багатьох сталінських сатрапів були ув'язнені в таборах. Подейкували, що секретар Сталіна Поскрьобишев власноручно оформив документи на арешт своєї дружини, а у себе вдома, увечері того ж дня, застав незнайому жінку, з якою і прожив решту життя. Все, що тільки може бути дорого для людини, ці люди обміняли на владу.

Влада виявилась універсальним еквівалентом, джерелом і носієм усіх життєвих благ. Ті нечисленні цінності, які навіть у тоталітарній системі влада не може дати людині, — здоров'я, талант, щастя — знецінюються, позбавляються сенсу і привабливості. Влада може дати все, а те, що не може дати, — і не потрібне. Влада — це і є життя. Усунення від влади — це смерть, тож воно стає можливим лише через смерть, природну чи іншу.

Влада містифікацій

Створюючи свій культ, тоталітарна влада містифікує всі владні функції, безмежно перебільшуючи їх значення, засекречуючи ті величезні кошти, якими вони забезпечуються, і заперечуючи роль будь-яких об'єктивних обставин. Ціла країна знала, що Сталін у своїх турботах про неї працює ночами, але ніхто, крім найближчого оточення, не знав, що він спить до обіду. Надлюдина має владу над усім, в тому числі й над своїм тілом, своєю фізіологією. Партийний функціонер приписував власному вмілому керівництву аграрні досягнення регіону, в якому, порівняно з іншими, ліпший клімат чи більше орних земель. Для нього, а точніше для влади, не існує нічого об'єктивного, нічого, що відбувається само по собі, без її керівництва, втручання і контролю. Та сама

практика має місце і в інших країнах з тоталітарними режимами, незалежно від їх знаку.

Тому тоталітарна влада так вороже налаштована до науки — фізики, географії, біології, не кажучи вже про психологію і соціологію. Адже нормальна наука розповідає про те, якими явища і люди є самі по собі, а владі потрібен опис того, якими вони можуть стати завдяки її втручанням. Так замість науки про суще з'являються «вчення» про те, що «мусить» бути, — суміш народних забобонів, господарських навичок, утопійних мрій і специфічних слів, що були колись термінами нормальної науки... Приблизно такий самий характер мала алхімія — не наука про речовини, якими вони є, а вчення про те, як зробити з них золото.

Насилля над людиною плавно переходить у насилля над природою. Будь-які явища розглядаються як успіх лідера чи свідомо завдана йому шкода. Подейкують, що Берія напередодні випробувань ядерної бомби говорив Курчатову, мовляв, «якщо ця штука не вибухне, він сам йому голову відірве». Безумовно, він вірив, що у такий спосіб впливає на хід випробувань, а може, і на процеси в самій «штуці». Нескінченні реорганізації сільського господарства ґрунтувалися на тій самій вірі, що влада може безпосередньо впливати на об'єктивні процеси, що відбуваються між людьми і природою. Безплідність цих реорганізацій мало впливала на владу: будь-який провал можна знову пояснити суб'єктивними факторами — шкідництвом, поганою організацією, браком ентузіазму тощо.

Тоталітарна влада поєднує впевненість у безмежність своєї могутності із запереченням усього, що від неї не залежить. Ще маркіз де Кюстен, описуючи Росію часів Ніколая I, звернув увагу на дивне для європейця і дуже знайоме нам явище — цензура не пропускала до друку повідомлення про катастрофи і стихійні лиха



на території імперії. Цар, що взяв на себе абсолютну владу, прийняв і абсолютну відповідальність, в тому числі і за повені, землетруси тощо. Підданим слід було знати лише дві причини будь-яких явищ — воля государя і, в деяких випадках, підступи його ворогів. Оскільки ураган не може вважатися результатом змови темних сил, ліпше вважати, що жодного урагану не було. Инакше відповідальність за нього може лягти на самого монарха.

Містика влади є невід'ємним елементом тоталітарного режиму. Але навіть тоді, коли режим впав, ті ж шаманські «прийоми» застосовуються для його пояснення. Говорити, що мільйони загинули внаслідок поганої вдачі чи фаз хвороби Сталіна — значить піддаватися такому ж культу його особи, як і проголошувати його генієм всіх часів і народів.

Тоталітарний режим — це щось на кшталт природного явища в житті суспільства, природного такою ж мірою, як хвороба організму. Хворобу слід лікувати не вигнанням злих духів, а терплячим дослідженням і точною та акуратною дією на її причини. Причини, а не симптоми. Це не така хвороба, як чума, якою заражаються ззовні, а така, як рак, яка є порушенням внутрішнього розвитку організму. Хірургічне втручання може бути корисним, але недостатнім. Агресивний пошук зовнішніх причин хвороби — чергового вигаданого внутрішнього чи зовнішнього «ворога» — позбавляє суспільство моральної відповідальності. Віра в безмежну здатність верхів чи чужинців нав'язати народу свої порядки виражає старі забобони культу особи.

Тоталітарний режим, здатний до нав'язливої пропаганди свого культу і цілковитого контролю над усіма без винятку підданими, неможливий без високого технічного розвитку засобів масової комунікації, армії і транспорту. Як іде-

ся у відомому анекдоті, народженому в часи «перестройки», якби в Наполеона була наша преса, ніхто б не довідався про Ватерлоо. Тому, хоча ідеологія й естетика тоталітаризму існували з непам'ятних часів, послідовна його реалізація стала можливою лише у ХХ столітті. Сталін і тут ішов незваним шляхом. Його попередники могли лише створювати окремі тоталітарні анклавні — імператорський двір, військові поселення тощо, але не могли поширити таку систему на цілу країну. Декабрист Ніколай Лунін дорікав цареві в тому, що замість «культу законів», який сповідували його побратими-декабристи, він створив «культ особи» (і це було написано на сибірській каторзі майже два століття тому!). Але зберігання царських шат у храмах як реліквій так само «не дотягує» до рівня всюдисущої пропаганди режимів ХХ століття, як і методи роботи III відділу — до можливостей НКВД чи гестапо.

Культ влади виявився значно життєвішим від культу особи. Ми давно вже навчилися критично ставитись до самовозвеличення влади, усвідомлюючи мізерність чи відносність її реальних успіхів. Але звільнення від тоталітарної мітології полягає в іншому — у розумінні мізерності реального значення влади порівняно з процесами самоорганізації суспільства. У довірі до цих стихійних, але розумних і справді людських процесів і в прийнятті особистої відповідальності за ці процеси можна вбачати психологічну альтернативу до культу влади.

Мітологія тоталітаризму

Об'єктивно життя в тоталітарному суспільстві є важким і небезпечним. Людину залякують зовнішніми і внутрішніми ворогами, їй насправді загрожують голод і раптовий арешт. У неї немає дому, майно її зведене до мінімуму, її зв'язки із зовнішнім світом від неї не залежать,

і ніщо в її житті не є забезпеченим від втручання держави.

Усвідомити світ тоталітарної системи, якою вона є насправді, означає назавжди втратити спокій і впевненість в завтрашньому дні. Звісно, незважаючи на глобальну брехню пропаганди, найцікавіші і внутрішньо незалежні люди зберігають власну точку зору на суспільство і свою долю в ньому. Свідомість людей значно важче зробити одноукладною, аніж їх буття. Незгодні трапляються за будь-якої диктатури. Перед ними два шляхи — героїчний шлях боротьби з системою або ж своєрідний автизм, коли людина, цілковито усвідомлюючи, з чим має справу, намагається уникнути будь-яких контактів зі суспільством.

Але більшість обирає інший шлях захисту — психологічний. Щоб уникнути страху і болю, досягти внутрішньої рівноваги, людина готова йти на глибокі і радикальні викривлення реальності. Поділяючи з владою її картину світу, людина здобуває не тільки надію на виживання, але, що значно важливіше, можливість щастя. Цей специфічний досвід захопленого злиття з владою є, вочевидь, настільки вартісним і неповторним, що і через десятиліття людям, які відчували його, важко відсторонитися від цього пережиття і поставитися до нього критично. Ззовні радісний ентузіазм тоталітарної особистості видається сліпим і нерозумним. Зсередини ж він є досконалим, сповненим сенсу і не потребує жодного раціонального обґрунтування, ані тим більше критики. Так само, як не потребує їх дитяча гра.

Справді, тоталітарна свідомість, яка дозволяє людині не бачити очевидного і вірити в неймовірне, багато чим нагадує свідомість дитини. Фіксація почуттів на батьківських постатях і нестійкість емоційних оцінок решти світу, некритична залежність симпатій та антипатій до

людей від ставлення до них батьків — все це цілком природно для маленьких дітей. Песик гарний, допоки не покусає; вкусив — і став поганий. Хлопчик поганий, бо б'ється. Перестав битися, дав цукерку — і став хороший. У дорослих людей такого бути не повинно. Але піддані тоталітарних імперій з легкістю і частково щиро проклинають як заклятого ворога того, хто ще вчора був прибічником, соратником вождя. Вони готові вбачати друга в тому, від кого вчора очікували нападу, і ворога в потенційному союзнику, як це трапилось в СРСР та Німеччині 1939 року.

Однак зводити тоталітарну свідомість до відсталості та інфантилізму, як це іноді роблять, було б великим спрощенням. На відміну від інфантильної свідомості, яка поступово дорослішає, тоталітарна свідомість з реальністю не пов'язана зовсім, і, отже, не несе всередині можливості до зміни. Дитина, яку лякають собаками, боїться їх не тому, що її колись покусає собака, а тому, що вірить мамі. Але, здобуваючи власний досвід спілкування з тваринами, вона може випрацювати власну оцінку, незалежну від ставлення батьків. У дорослих, що живуть при тоталітарному режимі, такої можливості немає: з об'єктами своєї любові і ненависті — з вождями і ворогами народу — вони практично не стикаються. Серйозний виняток — надзвичайні обставини. Під час війни чи за інших надзвичайних подій (наприклад, під час великих стихійних лих), коли виникає потужний стихійний рух людської солідарності і вимагається концентрована організація виконавчої влади, тоталітарна свідомість мимоволі стає більш реалістичною і тому частково руйнується. Чи не розумінням небезпеки цього процесу для влади була викликана післявоєнна хвиля сталінських репресій?

Картина світу тоталітарної свідомості не обмежується відносинами між народом і владою. Вона включає в себе і глибинні уявлення про причину й наслідок, природу явищ, про час, про людину... Прийняття цієї мітології — не тільки наслідок пропагандистських маніпуляцій. Забезпечуючи істотну психологічну вигоду, будучи найкоротшим шляхом до щастя за наявних умов існування, тоталітарна мітологія приймається добровільно і з вдячністю. Більше того, навіть коли від неї відмовляється сама влада, носії мітології, немов наркомани, які вже не можуть жити без наркотика, тримаються за звичні уявлення про світ.

Жодна мітологія не має конкретного творця. Картина світу тоталітарної свідомості також не має авторів. Тирани не можуть претендувати на це авторство. Радше навпаки, вони самі є її породженням. Становлячи найпростішу картину світу з усіх можливих, тоталітарна мітологія не потребує для свого створення ані таланту, ані специфічної праці. Її носії відтворюють її кожен для себе. У порівнянні з більш розвинутими ідеологіями — авторитарними, ліберальними, демократичними, — вона немов ембріональна поза, яку ми іноді прибираємо уві сні. І під час зіткнення з невизначеністю чи небезпекою будь-яке суспільство ризикує регресувати до цього рівня на зразок того, як кожен з нас, стикаючись із труднощами життя, не від того, щоб знову стати маленькою дитиною, про яку потурбується мама.

Носіями мітології тоталітаризму є як люди, що належать до владної еліти, так і ті, що не належать до неї. Звичайно, на кожному рівні соціальної ієрархії ця система уявлень набуває своїх специфічних відтінків. Однак ми спробуємо описати основні елементи тоталітарної картини світу, не зупиняючись на специфіці уявлень різних соціальних груп.

Віра у простий світ

Центральною характеристикою тоталітарної свідомості видається віра у простоту світу, у те, що будь-яке явище може бути зведене до легкого в описанні, наочного поєднання кількох первісних феноменів. У психології є поняття когнітивної комплексності. Це вимірність тієї системи координат, в якій людина описує для себе інших людей і все, що її оточує. Що більше осей у цій системі, то складнішу, суперечливішу (а отже, реалістичнішу) картину світу здатний відобразити суб'єкт. Проста, одно-двовимірна модель призводить до того, що випадкові і багатозначні зв'язки між явищами закріплюються довільно, один варіант їх проголошується правильним, всі решта — дев'яцями. Класичним наслідком віри у простий світ є національні забобони, дуже, до речі, характерні для тоталітарної свідомості. Німець — отже, методичний і акуратний, зате педант. Китаєць — терплячий, працьовитий. Росіянин — «душа народохрист», багато п'є. Таких схем — чимало, вони широкі й відомі.

Стереотипи можуть бути позитивними або негативними — це залежить від конкретно-історичної ситуації і від носія стереотипу, — але вони завжди становлять собою фатальне зuboжіння реальної розмаїтості світу, в тому числі — будь-якого етносу. Віра у простий світ не дозволяє відчувати ані власної індивідуальності, ані індивідуальність близької людини — спроба категоризації всіх людських властивостей і вчинків згідно з якоюсь нескладною схемою і відносинами між людьми зводить до реалізації таких схем. Однак спрощення світу має не лише очевидні моральні, але й — можливо, менш очевидні — політичні наслідки.

Віра в те, що світ в основі своїй простий, призводить до поширення характерної для всіх тоталітарних режимів негативної налаштованос-

ти стосовно знань узагалі та інтелігенції як її носія зокрема. Якщо світ простий і зрозумілий, то праця науковців є бездумним витрачанням народних грошей, а їхні відкриття і висновки – спробою закрутити людям голову. Найбільше поширення отримує примітивна науково-популярна література і просвітницькі лекції, які, ілюструючи архаїчні стереотипи нікому непотрібними відомостями, сприяють випрацюванню у читача впевненості, що йому все ясно, за винятком того, чому з настільки очевидними питаннями не можуть дати собі раду фахівці. Уявлення про закони суспільного розвитку набувають просто карикатурного характеру.

На відміну від раціоналістичної науки, яка заперечує непізнаваність, тоталітарна свідомість непізнаваності не приймає. Будь-що незрозуміле є зловмисним заплутуванням стрункого, позбавленого будь-яких істотних таємниць світу. Це не тільки прагнення до тотального контролю, але й своєрідна естетика.

Вчений, та й будь-яка письменна людина, вже своїм існуванням заперечує цю примітивну «перемогу розуму». Навіть якщо вона не є політичним противником режиму, до неї однаково ставляться як до ворога, до чужого – це противник у речах значно серйозніших, аніж політичні суперечки сьогодення. З нею, хоч і доводиться співпрацювати, слід завжди бути напоготові, їй ніколи не можна цілком довіряти. Для всіх тоталітарних режимів характерною є апологетика «простої» людини, яка «університетів не закінчувала», проте саме тому є носієм справжньої моральності і добра.

Віра у простий світ відповідальна за прийняття катастрофічних за своїми наслідками управлінських рішень. Носії цієї віри не здатні розглянути явище в єдності його позитивних (наприклад, корисних для людини) і негативних рис і тяжіють до однозначних оцінок, які далеко

не завжди доречні. Якщо вже щось погане, то воно погане у всьому, якщо ж гарне – то також у всьому. А отже, будь-яка соціальна подія чи природний феномен повинні бути об'єктами всеохопної підтримки або ж безкомпромісної боротьби.

Якщо світ простий, то дії, спрямовані на його поліпшення, повинні бути такими ж простими, якщо й не з технічної точки зору, то хоча б з точки зору ідеї. Брак води розв'язується поворотом рік, брак грошей – друкуванням нових, демографічні проблеми – заборонаю абортів, поширення дисидентства – переповненням психлікарень.

Ілюзія простоти створює й ілюзію всемогутності – будь-яка проблема може бути розв'язана, досить лише віддати правильні накази. Результат, щоправда, зазвичай протилежний до того, якого прагнули, та й ціна заходів, що проводяться, у багато разів перевищує можливі вигоди, але й тут є пояснення – підступи ворогів. Проста картина світу стосується не лише природи, але й суспільства. Вона диктує особливий спосіб розв'язання соціальних проблем, послідовно розділяючи соціум на наших і ненаших, гарних і поганих. До нескінченної боротьби між ними зводиться фактично весь історичний розвиток. А якщо у світі немає нічого, крім персоніфікованого добра і зла, що не допускає півтонів, то неминучими є і ті соціальні експерименти, якими жахнуло нас ХХ століття: цілі народи проголошувались «непотрібними» чи шкідливими, одна група населення знищувалась для того, щоб іншій групі чи її віддаленим нащадкам жилося краще, «неабстрактний» гуманізм зводив вартість людського життя до нуля.

Віра у простий світ проявляється і в ставленні людей до політичної системи, у віддаванні переваги тому чи іншому способу організації суспільства. Якщо світ простий, то немає



потреби в неминуче складних і навіть неповоротких демократичних процедурах. Характерно, що утопісти пропонували не лише вкрай просту систему управління суспільством, але й архітектура їхніх вигаданих міст також тяжіла до простих форм: в центрі – будинок правителя, решта будинків розташовані на концентричних колах, що перетинаються радикальними дорогами і под. Естетика тут явно підпорядкована політиці – таким містом простіше управляти, воно доступне для тотального контролю, милує око, якщо дивитись згори...

Простота влади означає і її єдність. Пропагандистські кліше, що декларують єдність народу і влади, є настільки ж обов'язковими в тоталітарній системі, як і портрети диктатора. Принцип поділу влади та інші складнощі – чужі для носія тоталітарної свідомості; так, як для дитини в дитсадку добра вихователька є гарантією від усіх неприємностей. Об'єднання всього і всіх видається універсальним рецептом для лікування будь-якої хвороби.

Демократія – вибори, голосування, обговорення – потрібна тоді, коли світ є складним, а отже – як мінімум неоднозначним. Якщо ж воно зрозуміле і безальтернативне, потрібен лише вождь, мудрість якого дозволить уникнути помилок, а сила – забезпечить перетворення рішень в життя.

Віра у незмінність світу

І влада, і народ тоталітарної системи змінюються, як і решта світу. Соціальний, культурний, технічний розвиток можна загальмувати або прискорити, але загалом воно просувається вперед, що б там з ним не чинили. Офіційна ідеологія всіх, здається, тоталітарних суспільств орієнтується на бурхливий розвиток економіки, науки і техніки, вона під'юджує цей розвиток будь-якими доступними їй пропагандистсь-

кими засобами. А однак, на щодень тоталітарне суспільство вражає своїм консерватизмом. Це добре відомо з прикладу советського суспільства минулих років. Усі елементи громадського життя – лідери, інститути, структури, норми, стилі – застигли нерухомо. Новації побуту і культури ігноруються доти, допоки не починають імпортуватися у таких кількостях, що сприймаються як давно відомі. Винаходи не використовуються, відкриття засекречуються. Паспортна система прив'язує людей до місця мешкання, а трудове законодавство прихильно налаштоване до тих, хто ціле життя провів ще й на одному й тому ж робочому місці. Стабільність цін і прибутків всупереч здоровому глузду видається за досягнення влади. Нелегко збагнути, як все це поєднувалось з економікою насильницького ривка і теорією соціальної революції, яка начебто «змінює світ».

Явна суперечність між невпинною боротьбою за гальмування прогресу і проголошеною метою всебічного розвитку переконує нас у тому, що боротьбою цією рухає глибоко підсвідома, ірраціональна система вірувань, надій і переваг. Віра і незмінність світу, як і віра в його простоту, не обмежується викривленням соціальної реальності, а активно нав'язує себе, формує реальність згідно із засвоєними раз і назавжди еталонами. Віра в те, що влада і суспільство – незмінні, що вони були створені раз і назавжди у якійсь нульовій точці (наприклад, у точці Октябрської революції 1917 р.), провадять, ясна річ, до систематичного підчищення історії. Реальні зміни, яких зазнало суспільство, заперечуються або ж пояснюються тимчасовим відступом від генеральної лінії, яка завжди була однією й тією самою. У романі Орвела «1984» Міністерство правди працює лише над тим, щоб змінювати всі примірники урядової газети «Таймс» за всі роки випуску –

відповідно до кожної нової зміни політичного курсу. Так, коли Істазія з противника стала союзником, а Евразія, навпаки, противником, то газети минулих років почали розповідати, що все завжди було так, як зараз.

Минуле в тоталітарній свідомості має точний початок, відзначений приходом до влади чинного режиму. Майбутнє, навпаки, є невизначеним і відкладається у нескінченність. Завдяки відтермінуванню далекі цілі і нездійснені плани поєднують у собі ідеали суспільного прогресу із закостенілою моральністю. Сьогоднішнє життя проголошується неістотним у порівнянні зі щастям майбутніх поколінь.

У 1983 р. ленінградського соціолога Алексеєва було виключено з партії за те, що він проводив серед робітників опитування на тему: «Чи очікуєте ви змін?» Питання про очікування змін було неприпустимим порушенням мовчазної згоди між владою та суспільством, що звикли одне до одного. Все суще розумне; як було, так все і буде; найліпша новина — відсутність новин... Саме таке ставлення до змін, часу, історії було й у багатьох з-поміж нас. Навіть природне розуміння того, що вожді-довгожителі також смертні, не пов'язувалось із можливістю змін. Та й чи було воно, те розуміння?

Вожді, очевидно, старіли, але їхні портрети не змінювались. Фантастична історія Доріяна Грея сотні разів відбувалася в нашій дійсності у перевернутому вигляді. Там портрет, старіючи, розплачується за гріхи людини; тут — символ виявляється настільки важливішим за реальність, що здійснюється нове диво і людина сприймається як вічний нестаріючий символ. Із Брежнєвим це не вдалося — телебачення завадило, — а Сталіна люди десятиліттями сприймали як людину того самого 50-річного віку зрілості і мудрості.

Все, що ми знали про вождів, було спрямовано і на те, щоб навіяти нам якщо не впевненість у їхньому безсмерті, то максимально відтермінувати у нашій свідомості це прикреджерело нестабільності, — здається, єдине, що його не змогла подолати система. Євгенія Гінзбург у книзі «Крутий маршрут» пригадує дивне почуття, що охопило її, коли вона почула по радіо бюлетень про стан здоров'я Сталіна: у нього, виявляється, є сеча... Шок, що охопив тоді країну (згодом демографи цілком серйозно говорили про те, що спад народжуваності у 1954 р., можливо, пояснювався реакцією на смерть батька народів), пов'язаний був із цілковитою неочікуваністю цієї смерті після десятиліть правління, яке здавалося вічним. У тоталітарній свідомості незмінність світу може забезпечити тільки безсмертя вождя. Ця абсурдна віра лише продовжує культ влади, доводячи до логічної межі ідеї виключності і всемогутності першого керівника. Не виключено, що й самі лідери розділяють ці ідеї, хоча ніхто не дізнається про те, наскільки вони усвідомлюють їх. Не випадково, мабуть, мало хто з керівників тоталітарного зразка потурбувався про наступника.

Віра у незмінність світу тягне за собою недовір'я до змін. Зараз ми спостерігаємо цей феномен і зліва, і справа. Для одних реформи — це ілюзія, позір, косметика, а насправді все залишається по-старому. Для інших зміни — викривлення все тієї ж лінії, і рано чи пізно все знову піде як раніше. Психологи знають, що буденна свідомість загалом схильна переоцінювати інваріантність і передбачуваність людських вчинків, недооцінюючи водночас вплив ситуації і внутрішню здатність до розвитку. Схожі засади діють і в політиці...



Віра у справедливий світ

Всесвіт тоталітарної особистости схожий на яйце і складається з двох дуже різних частин, що вкладені одна в одну. У зовнішній частині панує первісний хаос: дикість, агресія, експлуатація, безробіття, стихія конкуренції і мідяка, злидні гарних людей і пороки грошових тузів. Внутрішня частина, навпаки, впорядкована і мудро організована. У ній був би цілком ідеальний порядок, якби зовнішнє оточення не порушувало його постійним, але завжди несподіваним втручанням. Імен у порядку чимало: мудрість вождів, советська планова економіка, соціальна захищеність тощо.

Інтегральним поняттям для позначення цього соціального порядку є справедливість. Царство справедливости, яке було предметом тисячолітніх утопічних мрій, здійснюється в кожному тоталітарному режимі. Комунізму ще немає, побудувати його заважає оточення, але соціальної справедливости вже досягнуто. Щоправда, одразу ж знаходяться люди, які, з якихось особливих причин, не гідні скористатися плодами загальної справедливости. Їх виокремлюють у вакуолю, в якій діють особливі закони і надзвичайні комісії. Вакуоля розростається, дедалі більше підпираючи межі жовтка... Але нас цікавлять ті, що живуть у просторі тотальної справедливости, поміж зовнішнім оточенням, де панує хаос, і ядерною вакуолею, у якій правлять закон концтабору.

Зклопотаність людей пошуком справедливости за силою і всеохопністю важко порівняти з будь-яким іншим людським мотивом. Навіть щодо самозбереження чи про продовження роду чимало людей, цілі суспільства та історичні епохи виявляли значно менше турботи. В ім'я справедливости здійснювались найчудовіші і найстрахотливіші справи.

Як правило, масова свідомість, і не тільки в тоталітарних системах, розмірковує так: якщо людину спіткало нещастя, значить, вона сама винна в цьому. Для обґрунтування цього переконання може заперечуватись навіть очевидна реальність. Віра у справедливий світ – так назвав цей феномен канадський психолог М. Лернер. Під час одного з його дослідів піддослідні спостерігали за маніпуляціями, які проводилися з іншими людьми. Для підсилення враження застосовувались удари струмом, які завдавали цим людям очевидного болю (насправді, звичайно, ці реакції імітувалися). Одна група піддослідних могла, на свій розсуд, змінити процедуру, скасувати покарання струмом, і справді, всі вони скористалися такою можливістю. Іншій групі піддослідних такої можливости не було дано, і жертва страждала у них на очах. Після завершення процедури піддослідні висловлювали свою думку щодо вдачі, поглядів і здібностей тих, яких піддавали покаранню у них на очах. Ті піддослідні, які мали змогу полегшити долю жертви, ставились до неї прихильніше, аніж ті, що були безсилі їй допомогти. Останні у своїх оцінках продемонстрували доволі різку антипатію до жертв експерименту, так, немов вони справді заслуговували на таку долю.

Подібна віра провадить до визнання справедливости будь-якого покарання, фактично до виправдання будь-якого прояву сили і влади.

Образ справедливого світу неминує централізований, він передбачає наявність вищої інстанції, яка здійснює справедливість незалежно від особистої волі та зусиль конкретних осіб. Ідея «справедливости для всіх», за логікою речей, передбачає розділення суспільства на мудрих і всесильних суб'єктів цієї справедливости, яким дано її здійснити, захищаючи своїх підданих від первісної несправедливости навко-

лишнього світу, і рядових громадян, яким залишаються віра та ідеї. Так «справедливість для всіх» обертається несправедливістю для більшості.

Мистецтво дає чимало прикладів того, як задля бажання досягти нереальної загальної справедливості здійснювалися акти конкретної особистої несправедливості. Такі самі, тільки в сотні і мільйони разів масштабніші дії здійснювали диктатури всіх часів і народів. Хай як би уявляли собі майбутнє суспільство тотальної справедливості Робесп'єр і Гітлер, Сталін і Пол Пот, однак усі вони вважали для себе слухним, задля її досягнення, здійснювати «окремі» її порушення. Сьогодні навіть масова свідомість починає критично ставитись до такого права влади.

Справді бо, віра у справедливість — воістину трагічна для людської історії особливість масової свідомості. Чи не цією вірою пояснюється незбагненна відсутність співчуття до жертв політичних процесів і масових репресій 30-50-их років, яка досі не знаходить в істориків розумнішого пояснення, аніж «сталінський гіпноз»? Віра в доброго царя — політичний різновид віри у справедливий світ — загострюється тоді, коли влада стає особливо жорстокою, політика — незрозумілою, а життя небезпечним. Для того й закручуються гайки, щоб гвинтики не розхитувалися, а твердо сиділи на своїх місцях. Твердо і — добровільно.

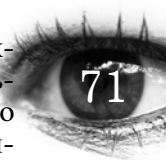
Якщо мого батька чи мою дружину, друга і сусіда, улюбленця партії чи такого ж простого хлопа, трударя, студента, як я, — якщо їх всіх забрано з життя несправедливо, якщо вони ні в чому не винні, адже те саме будь-якої миті може статися й зі мною! Ні, цього не може бути; значить, вони у чомусь винні, їх покарали справедливо, а отже, мене не покарають, бо ж я знаю, що ні в чому не винен. Віра в доброго

царя є тим більшою, що більшим є страх перед його каральною десницею.

Справа тут не лише в страху, але і в справжній неможливості чи винятковій важкості будь-якої адекватної дії. Адже несправедливість, що відбувається на моїх очах, закликає втрутитися, допомогти стражденному, боротися за справедливість. Сприйняття несправедливості — один з найважливіших стимулів соціальної активності. І навпаки, віра в те, що все відбувається правильно, законно, відповідно до вищих і моїх власних інтересів, звільняє людину від особистої відповідальності — почуття, за яке в умовах тоталітарної влади карають важче, аніж за будь-яке інше.

На жаль, непередбачувана жорстокість може бути надійним способом викликати віру в справедливість влади. Утворюється страхітливе коло, в якому жорстокість влади викликає довір'я народу, а загальна віра в справедливість репресій призводить до дедалі більшої жорстокості. Щоб вирватися звідти, потрапивши одного разу, потрібні незвичайна мудрість і мужність. Пригадаймо хоча б біблійного Йова...

Сподіватися на справедливість влади значно простіше, аніж усвідомлювати особисту відповідальність за власну позицію, за те, що відбувається в безпосередньому оточенні кожного з нас, за те значне чи незначне, на що ми реально можемо вплинути. При цьому додаткові «затрати» на те, щоб бачити життя таким, яким воно є, зовсім не повинні винагороджуватись. Вважати, що важкість життя людини, яка не поділяє ілюзій більшості (наприклад, віру в справедливість), врешті-решт буде «винагороджена сторицею», означає потрапити в ту саму пастку, від якої вона хотіла б звільнитися. Мужність і реалізм мають самостійну цінність, вони не винагороджуються і, що найголовніше, не потребують винагороди.



Віра в чудесний світ

Найбільшою мірою відірваність тоталітарної свідомості від реальності проявляється у вірі в чудесні властивості світу. У вичерпний образ світу, в якому дива здійснюються насправді, щось з'являється з нічого, а причинно-наслідкові зв'язки порушуються, підпорядковуючись волі ентузіастів. Пастухи в пустелі, не маючи навіть цвяхів, зводять вітряну електростанцію, яка негайно розв'яже всі їхні проблеми. Вітряк будується за допомогою дива і повинен творити дива. Тільки у такий спосіб можна виконати план заготівлі м'яса і молока, який настільки не пов'язаний з реальністю, що сам фактично є планом чудес. Планування чудес було пересічною практикою сталінських п'ятирічок. Завищені плани коректувалися в бік зростання, а після провалу констатувався успіх.

Здійснюючи індустріалізацію, влада була кровно зацікавлена у створенні культу техніки. Чудесам прогресу приписувано магічні властивості, які повинні негайно виправдати вкладені в них більш, ніж реальні витрати, що перевищують будь-які розумні межі. Пересічні для ХХ століття технічні явища ставали певними сакральними предметами, напряду пов'язаними з найбільшими «святощами» культу влади. Лампочка Ілліча, Біломорканал ім. Сталіна, найбільший у світі літак «Максім Горькій», який, до речі, недовго літав... Потрібні і непотрібні завоювання технічного прогресу несли в кожен дім віру у всемогутність влади і повинні були сприйматися саме в цій магічній якості.

Звісно, індустріалізація, впровадження небаченої техніки за будь-якої системи породжують психологічні проблеми. Бували в історії і страх, і недовіра, й агресія. Десь руйнували машини, десь відмовлялися від них, вбачаючи в техніці втілення сил зла. Однак американський фермер перебував у цілком інших, ніж советський

колгоспник, відносінах з машиною, навіть якщо обидва однаковою мірою не тямали в тому, як вона облаштована. Фермер сам купував і розпоряджався нею, сам був споживачем усього, що вироблялося за її допомогою. Він був господарем, у нього були свої цілі, а машина була всього лише засобом. За таких умов обожнювання техніки, а отже, і покладання на неї невинуватих надій було малоімовірним дивацтвом. Советському селянинові пропонувалося бачити в тракторі відшкодування всіх його безмірних втрат, а сам він виявлявся живою деталлю цього трактора. У цій ситуації йому нічого не лишалося, як або протестувати проти нав'язаного йому божка, або ж повірити в нього. Вживали ті, хто повірив.

Однак кредит цієї віри – не безмежний. Ось уже трактори є в кожному колгоспі, а достатку не видно. Владі доводиться обіцяти нові чудеса. Електрифікація, хемізація, меліорація... Іноді раціональні, виправдані за певних умов справи неминуче перетворювались на свою протилежність, коли використовувались як засоби легітимізації влади, а не підвищення ефективності землеробства.

Влада стимулює й експлуатує віру в чудесний світ, але віра ця існує і попри культ влади, і попри культ техніки.

Ми застали вже пізній етап переродження віри, коли і влада, і техніка, і офіційна культура не тільки втратили свою чудотворну силу, але взагалі перестали приваблювати до себе увагу і сподівання. Розпад тоталітарної свідомості, що відбувався в брежнєвську епоху, відзначався незвичайним розквітом ірраціональних вірувань – йоги, кришнаїзму, спиритизму тощо. Подейкували про екстрасенсів, які виконували функції Распутіна біля старіючих диктаторів останнього покоління, і всі вірили цим чуткам. Закономірним наслідком руйнування

монотейстичного культу владі, поряд із збереженням інфантильної потреби в чудесах, стала поява розмаїтих хитромудрих вірувань та забобонів. Слід зауважити, що в карикатурно-містичному вигляді описувано і роль партії у житті суспільства. Постійне протиставлення помилок і злочинів керівників якійсь іманентній рації, що начебто властива партійній лінії, перетворює цю партію з політичної організації на магічну силу. Її втручання повинно автоматично розв'язувати всі проблеми. «Советські люди знають: там, де партія, там успіх, там перемога!»

Але у віри в чудесний світ є дещо тонші прояви, аж ніяк не подолані досі. У багатьох стародавніх культурах величезне значення надавалося йменню божества. Деякі народи вірили, що вимовити вголос ім'я нечистої сили означало отримати владу над нею. Інші, навпаки, вважали, що гарантією безпеки є замовчування певних імен та слів. За всім цим стоїть уява про те, що слово само по собі може змінити реальність. Як це не дивно, з чимось схожим ми часто-густо зустрічаємось в щоденному житті. Замовчування одних сюжетів і нав'язливе повторювання інших відображало примітивну віру тих, хто керував пропагандою, що частота вживання певних слів впливає на громадян більше, аніж все те, що вони бачать на власні очі. Та не слід забувати, що розповіді про погане, хоча це й необхідно, так само недостатньо для того, щоб змінити його, як недостатньо мовчати про нього для того, щоб його не стало.

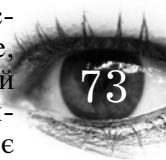
Віра, надія, любов

Віра визначає характер сприйняття світу. Якщо все ж таки світ виявляється іншим і викривити його відповідно до віри неможливо, до справи залучаються інші механізми. Віра тоталітарної свідомості доповнюється надією й любов'ю. Якщо у певній емпіричній ситуації

світ лякає людину своєю складністю, незбагненною змінністю, несправедливістю, відсутністю потрібних чудес, залишається надія на те, що все це лише тимчасовий і випадковий відступ від справжньої сутності буття. З іншого боку, супутницею віри і надії завжди є любов — висока і упереджена оцінка саме тих варіантів буття (тобто форм людської поведінки, суспільних інститутів, художніх творів і всього іншого аж до явищ природи), які відповідають первісним віруванням. Простому віддається перевага перед складним, старому — перед новим, чудесному — перед буденним. У результаті дії цих соціально-психологічних механізмів вірування тоталітарної свідомості, підсилюючи один одного, не просто викривлюють реальність, вони перетворюють її. Вважаючи, що світ повинен бути саме таким, яким він видається, — простим, справедливим, незмінним, чудесним і жодним іншим, — носії тоталітарної свідомості таким чином підводять реальність під свої уявлення. Система має для цього масу можливостей.

Найлегше реалізується любов до простоти. Світ — тепер вже реальний світ, а не уявлення про нього — катастрофічно спрощується, стає повсюдно однаковим. Міста, що будуються за єдиним планом, схожі одне на інше. Національна своєрідність проголошується вигадкою реакціонерів і придушується. Сільське господарство регіонів стає монокультурним, у всіх озерах безмежної країни розводиться один і той самий сорт риби.

Здійснити тотальну справедливість розумним управлінням зазвичай не вдається. Тут, щоб підігнати реальність під нормативні уявлення про неї, влада іде на пряме насилля. Несправедливими є каліцтва і злидні тих, хто став інвалідом, захищаючи Батьківщину, — Сталін піддає їх забуттю. Несправедливими є привілеї началь-



ства у виснаженій війною країні — дачі обгороджуються парканами, зате згадки про пайки і розподільники стають державною зрадою. У результаті таких хірургічних операцій факти несправедливості до свідомості не потрапляють і емпірична реальність справді видається справедливішою.

Раніше йшлося про те, що вся практика тоталітаризму спрямована на перетворення динамічного і мінливого світу в незмінний та застиглий. Слід визнати, що в певних межах це вдається — життя не змінюється, кошмар здається вічним. Однак жодна влада не спроможна скасувати закони природи, зробити світ чудесним. Уявлення про чарівний світ і головного чарівника — владу — руйнується під час зіткнення з дійсністю. Сталін обіцяв виграти війну «малою кров'ю, жорстоким ударом», тобто дивом. Насправді ж за перемогу довелося заплатити ціну, яку можна зіставити лише з масштабністю злочинів самого Сталіна. Диво, — коли з нічого утворюється щось, — є порушення законів збереження. На якийсь час диво можна замінити фокусом. Однак обман не може бути довготривалим — цифри втрат, незважаючи на їх засекречування і применшення, врешті-решт стають відомі. Дива не було, була некомпетентність, трагедія, був і є світ, закони якого сильніші за волю будь-якої надлюдини.

Прагнення спростити світ, створити зручну для огляду зверху економічну систему, в якій усе заплановане і контрольоване, призводить насправді до неймовірного хаосу, з яким не здатні дати раду не лише вожді, але й найкомпетентніші фахівці. Звісно, — що замкнутішим є світ тоталітарного режиму, то довше можна закручувати людям голову. Головне — позбавити їх можливості перевірити те, що їм говорить вождь, зіставити це з реальністю. Тому, головні вороги тоталітарної влади — не агресори, змов-

ники і дисиденти, а власне природа. Природа речей і природа людини.

Тоталітарна особистість

І все ж влада змінює і природу, і людей. Вибіркові репресії, підбір і розстановка кадрів, виховання народу призводять до того, що нова політична система створює новий психологічний тип, який стає домінуючим у суспільстві. Ключові посади в партії, в управлінні країною, в армії, в органах інформації, в школах обіймають люди, які найбільшою мірою відповідають практиці тоталітаризму, підтримують її і готові її здійснювати. Кадрова політика диктатури спроможна в історично короткий період часу змінити людей, що стоять на численних щаблях влади, і привести їх типаж у відповідність до ідеології, і ще більшою мірою — до практики керівництва в нових умовах. Одночасно спостерігається і зворотний вплив — люди, сформовані владою, вимагають від владної еліти відповідності тоталітарному канону. За умови стабільності цей вплив навряд чи є суттєвим, але в період соціальних змін, особливо реформ зверху, цей консервативний тиск може виявитись потужним гальмівним фактором.

Любов до влади, така характерна для тоталітарної свідомості, не є владолюбством. Якби кадри режиму прагнули влади, вони б понижили один одного у конкурентній боротьбі. Це характерно для «смутних часів» початку і кінця режиму, але не для його розквіту. Тут лідер — поза конкуренцією. Тоталітарна особистість, попри всю привабливість, якою наділена в її уяві влада, не прагне до неї. Режим підбирає і виховує такі кадри, які суміщають пристрасну любов до влади з цілковитою відсутністю власного прагнення до неї. Культ влади включає в себе глибоке переконання підлеглих, що влада — це настільки складна, відповідальна і прегар-

на річ, що дати раду з нею може тільки людина, наділена надзвичайними, надлюдськими здібностями. Якщо влада є надцінністю, то володіти нею гідна лише надлюдина. Прості ж люди, тобто всі члени суспільства, окрім вождів, зобов'язані відмовитися від будь-яких прагнень і мрій про владу. Будь-які прояви такого роду розглядаються як кар'єризм і амбіції. Вони підлягають покаранню і є безумовним протипоказанням до того, щоб людина, що проявила їх, отримала підвищення по службі.

На початку ХХ ст. один з перших реформаторів психоаналізу А. Адлер визнав потяг до влади основною рушійною силою людської поведінки. У тоталітарної особистості прагнення до влади витісняється у підсвідомість. Тим сильнішим є її захоплення і віра в надлюдські властивості можновладців. У цьому полягає корінна психологічна відмінність тоталітарного режиму від інших типів влади. Будь-яка політична система, стурбована своєю ефективністю, дозволяє людині відверто висловити своє прагнення до влади і заохочує конкуренцію за неї, що ґрунтується на порівнянні ділових якостей претендентів. На протиполож до цього, для кадрової політики тоталітарного режиму головною позитивною рисою людини називається «скромність». «Скромність» була найпомітнішим штрихом у парадних портретах Сталіна і Брежнєва, вона майже незмінно фігурувала у вихвалюваннях і некрологах великих і малих вождів, спосіб життя яких, звичайно, був далеким власне від скромності. Культ влади виявляється і культом псевдоскромності.

Скромністю в даному випадку називається поведінка, яка створює у начальства впевненість в тому, що підлеглий не бажає посісти його місце. Не просто прикидається, а щиро не хоче, вважає себе негідним. Людині важко прикидатися, тим більше що начальник не дурніший за

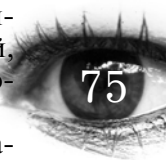
підлеглим, сам був на його місці і має багату інформацію щодо його поведінки. Тому за інших рівних можливостей перевагу отримує той, хто справді чи принаймні на рівні своєї свідомості не прагне підвищення по службі.

Здібну людину, яка прагне просунутись, засуджують іноді суворіше, аніж нездару, що посідає чуже місце. Людина, яку розглядають як претендента на підвищення на посаді, робить все, щоб ніхто не подумав, що вона щось для цього зробила, що вона цього бажає і навіть те, що вона про це знає: рішення начальства повинно впасти як грім з небес.

Від магії до реалізму

Об'єктивно тоталітарна влада є однією й тією ж для всіх. Підлегли рівні у безсиллі і безправ'ї. Але сприйняття влади, психологічний сенс держави для індивіда може бути різним: більш реалістичним, або ж навпаки більш культовим і магічним. У суб'єктивному образі влади, що формується у кожній людині, якій довелося жити в тоталітарному суспільстві, співіснують три способи пояснення своїх взаємовідносин з владою: любов, згода і насилля.

Цілковитого успіху в маніпулюванні свідомістю, а отже, і загальної любові до диктатора влада досягає далеко не одразу. Люди живуть не в інкубаторах, цілком перекрити контакти людини зі світом не вдається, а отже, і віра тоталітарної свідомості у значній частині випадків не є абсолютною. Характерно, що люди фізичної праці, які безпосередньо стикаються з немінучими законами природи, в цілому є стійкішими щодо тоталітарної демагогії, аніж чимало інтелігентів, що примудряються прожити життя у світі текстів. Селянин повірить у таємничих шкідників на заводах чи в уряді, в хаос, що панує за межами священних рубежів, але він



ніколи не погодиться з тим, що врожай може подвоїтись завдяки мудрим вказівкам згори.

Але на самій лише силі режим встояти не може, у всякому разі встояти довго. Недарма Наполеон говорив, що на багнетах можна прийти до влади, але на них не можна сидіти вічно. Навіть окупаційні режими прагнуть створити такі структури влади, які включають часткове самоуправління, — щоб трохи звузити зону застосування прямого насилля.

Апарат насилля може бути залучено у будь-який момент. Але влада завжди зацікавлена в тому, щоб люди не чинили опору.

Якщо мета влади не зводиться до знищення, для неї необхідним є будувати й інші механізми, окрім насилля. В основі державної влади, як мріяв ще Руссо, повинна лежати згода громадян на те, щоб ними управляли певним чином. Але для такої згоди потрібні аргументи, а аргументи — справа ризикована. Їх можна піддати сумніву, оспорити, навіть відкинути. Тоталітарна влада ніколи не вдається до обговорення своїх дій. І все ж один доказ на свою користь, «на всякий випадок», вона має завжди — небезпечна ситуація, що загрожує власне існуванню народу і суспільства: зовнішня загроза, реальна, вигадана чи спровокована; або ж важкість економічних та соціальних проблем, що стоять перед країною, які приписуються внутрішнім ворогам чи надзвичайним обставинам; або, нарешті, відсталість, нерозвинутість населення. Все це, з точки зору прихильника диктатури, вимагає пильності, єдності, різких ривків у розвитку і безумовної довіри до влади. Порушення прав людини розглядаються як неминуча, адекватна і мало не справедлива плата за безпеку і прогрес.

Зона згоди поширюється не стільки на методи, скільки на цілі, що проголошуються владою.

Для багатьох жертв тоталітарних режимів означені цілі стояли так високо, що вони готові були пробачити владі використання будь-яких засобів для їх досягнення, в тому числі й насилля над собою. Таке вирізнення чогось одного як надцінності і проголошення всього іншого неістотним є однією з форм спрощення світу, характерних для тоталітарної свідомості. Режим недарма стурбований тим, щоб піддані широчинно вірили в базові ідеологічні постулати, ніколи не піддавали їх сумніву, — вибудовується ієрархія вартостей, в якій усе, навіть власне життя, вартує мізерно мало порівняно з чимось на зразок родового тотему, яким розпоряджається влада.

Ідеологи тоталітарних режимів затратили масу сил на те, щоб у кожному конкретному випадку довести, що ситуація є надзвичайною. Щоправда, їх противники вважали, що власне ці надзвичайні обставини створюються владою у її власних інтересах. Але й ті, й інші погоджуються, що надзвичайні ситуації, якщо вже виникли, вимагають надзвичайних заходів. А надзвичайні заходи — це і є тотальна влада над людиною. Отже, є обставини, за яких тоталітарний режим — ефективніший за демократичний. Таке уявлення є одним з тих мітів, які щедро створює тоталітарна система у пошуках самовиправдання і залякування.

Якщо авторитарний спосіб управління, тобто прийняття рішень без обговорення з підлеглими, за певних обставин є ефективним і тому виправданим, то тоталітарна влада, яка прагне до цілковитого контролю над усіма сферами людського життя, прагматичних обґрунтувань не має. Доказом цього є доля тоталітарних режимів у всіх частинах світу. Надзвичайні ситуації приходили і відходили, а результатом у всіх випадках був занепад культури, розвал економіки і розчарування народу.

Щоправда, трапляється, що ті, хто захопив владу, утримують її зброєю і залякуванням і є носіями чужої населенню ідеології та культури, не соромляться визнати, що їхня влада нав'язана народові і тримається на силі. Досить пригадати міркування Сталіна про партію як про орден мечоносців. Положення вульгарного марксизму, згідно з яким будь-яка держава є апаратом насилля (а не координації, впливу, узгодження інтересів тощо), також добре попрацювало на виправдання тоталітарних режимів.

Усвідомлення насилля стосовно себе — це єдина вірна картина соціальної реальності. Тоталітарна влада день за днем і година за годиною творить насилля над людиною. Навіть якщо тебе не піддали арешту чи тортурам, твоя поведінка визначається постійною їх загрозою. Ти ніколи не був за кордоном не тому, що не бажав, а тому, що не пускали. Ти не читав заборонених книг тому, що вони були недоступні, ти не змінював фах тому, що це було неможливо, і, можливо, не розлучився тому, що це далось б взяти на кар'єрі. Ти майже нічого не робив у житті за власним вибором. Визнати те, що ти підпорядковуєшся владі виключно через фізичну необхідність, — означає зробити перший і дуже важкий крок на шляху до збереження моральних вартостей, громадянської гідності, а можливо, й активної боротьби проти тоталітарного режиму. Але це означає також втрату спокою і щасливого почуття розчинення серед інших, таких самих, як ти. Розплата за реалізм, за відмову від тоталітарних вірувань — важка: це самотність, страх, і, дуже ймовірно, пряма зустріч з насиллям. Реалістичне сприйняття влади як джерела насилля — найважчий вибір для підданого. Щоб перерости і зламати внутрішній панцир тоталітарної особистості, потрібні мужність та інтелект, доступні небагатьом.

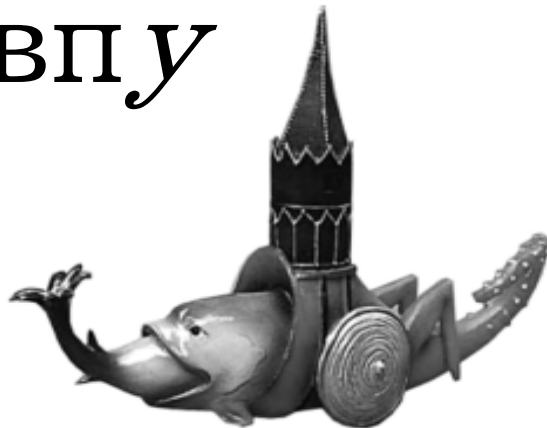
Переклала Зоряна Курдина





огюс *тен*
кабане *s*
леонард
насс

революційний
невроз
інс *тинк ти*
натовпу



Заразливість страху

«Дух керує матерією». Цим висловом відомий історик Французької Республіки Тьер резюмував сутність свого філософського світогляду.

Однак це суто догматичне положення радше підходить для психологічного трактату, ніж для історії революцій, де його, на жаль, застосувати не можна.

До діаметрально протилежного висновку прийшов би, очевидно, і сам Тьер, якби поставив собі за мету більш точно визначити психологічні, чи то пак психопатологічні, елементи, які управляли французьким суспільством у 1785-1793 роках. Якщо б він встановив належне розумове спостереження за народною масою того часу, і до того ж поставив собі завдання виявити та викрити справжні мотиви її вчинків, то це привело б його, як і нас, до висновку, що по суті людина владарює над революційними подіями лише фіктивно, насправді ж вона переживає їх без будь-якої реальної можливості впливу на них чи управління ними; що навпаки, людський розум у такі моменти панує над подіями менше, аніж за інших обставин; і що, зрештою, людина ніколи не буває більшим рабом сліпих і нездоланих законів випадковості, ніж у періоди історичних переломів життя народу.

Ми спробуємо довести, що в період революцій у суспільстві цієї країни зазвичай спостерігається значне зниження розумових потуг, з одного боку, і переможне пробудження первісних, суто тваринних інстинктів – з іншого боку, і що суспільство в такі періоди повністю перебуває під владою стихійних поривів і чинників.

З-поміж інстинктів, що опановують суспільством у ці моменти, перше місце належить панічному страху.

У всіх діях, за які відповідає лише анонімний натовп, страх, безсумнівно, відіграє видатну роль. У часи воєн, як зовнішніх, так і внут-

рішніх, так само як і в часи революцій, почуття страху нерідко визначає хід подій у найменш передбачуваний спосіб, заганяючи їх у таке ричище, з якого немає вороття. Історія всіх воєн та революцій – це історія панічних страхів натовпу. Ці народні рухи змінюються у своїх симптомах і врешті відповідні особливостям кожної епохи, але майже завжди однакові за своїми зовнішніми проявами.

Навіть під час франко-прусської війни 1870-1871 рр. ми ще могли спостерігати, як розвивався цей беззмістовний панічний жах, проти якого безсилні навіть величезна енергія та найбільша хоробрість. З цілої низки фактів, що підтверджують це, досить навести приклад хоча би Бомона. Під час облоги Парижа серед його мешканців панував незвичний особливий невроз, що схожий на епідемічну лихоманку. Перед очима населення раптом постала грізна мара зради і, наче важезний нічний жах, душила народ, якому зраджувало воєнне щастя.

Щодня виникали найнеймовірніші, найбезглуздіші чутки. Вони поширювалися як блискавка і нагнітали атмосферу глибокої зневіри. У такі хвилини народ, здавалося, був готовий прийняти неможливі рішення, які йому підказував відчай... Однак, згодом, із плином часу, виявилось, що роздмухана до гігантських розмірів новина була лише порожньою вигадкою, яка немає жодної реальної основи, і паніка влягалася до наступного випадку...

Зазираючи в історію середніх віків, епоху, коли особливо лютували фізичні і моральні епідемії, на зразок чуми, в епоху забобонів, віри в чаклунство тощо, ми і там спостерігаємо, як багато разів паніка, поширюючись, як епідемія, оволодівала натовпом, навіюючи невимовний жах в душі забобонного населення Європи. Нерідко вибухали найнеймовірніші випадки всезагального безумства; страх перед уявною



небезпекою переходить у марення переслідування, а позаяк переслідувані у певних випадках легко перетворюються у переслідувачів, то на цьому ґрунті розігрувалася ціла низка жорстоких дій та жахів, що нічим іншим не пояснюються.

Щоби зупинити поширення чуми, наприклад, планували, не більше й не менше, як спалити місто Динь з усіма його мешканцями! У Лотарингії матері пожирали власних дітей, при цьому ділилися своєю страшною їжею поміж собою і встановлювали фатальну чергу.

Прокажені мали печальну властивість викликати особливий страх серед населення. Їх звинувачували в отруєнні джерел і криниць, що начебто робилося, аби помститися суспільству, яке виганяло їх зі свого середовища.

Скільки судових злочинів, не кажучи вже про судові помилки, здійснювалося тоді виключно зі страху?

Інші парії людства, євреї, також не раз були приводом для людської люті. Обґрунтуванням для спалення їх цілими натовпами було, наприклад, абсолютно безглузде звинувачення їх у тому, що вони, начебто навмисно, отруюють і заражають повітря шкідливими міязмами. Можна сміливо стверджувати, що головною підставою систематичного побиття євреїв була не так релігійна чи економічна ворожнеча, як саме той незрозумілий страх, який вони навіювали забобонному та малодушному населенню своїм особливим і прихованим життям.

Панічний страх перед чарами уявних чаклунів інколи теж охоплював неосвічені маси і виступав як помста за переслідування, яких зазнавали нещасні чаклуни.

У сфері моральній мали місце ті ж самі явища і з тими самими наслідками. Страх перед 1000-им роком залишається знаменитим в історії, хоча тут він виявився не в насиллі, що

притаманне тому часу, а у містичному настрої, що охопило всі народи Європи. У приступах набожності всі схиляли коліна, молилися і смиренно очікували кінця світу, а особливо воскресіння мертвих та страшного суду, що, як і було обіцяно, мав наступити після цього і звільнити людство від усіх земних страждань та печалей. Одне слово, не підлягає ані найменшому сумніву, що панічний страх був характерною рисою умів середньовічного суспільства.

З Великою революцією у Франції знову прокинулася громадська паніка, яка з часів Вольтера і Дідро вважалася похованою навіки.

На жаль, цей грубий, але безсумнівний факт є очевидним і ще раз свідчить нам про те, що якщо насильницькі революції, з одного боку, дарують свободу рабам і знімають тягар із плечей знедолених та пригнічених, то водночас це також моменти морального регресу натовпу, загального занепаду розумових та економічних сил країни і вибух нищих і грубих інстинктів народних мас.

Мимоволі виникає питання: чи не можна було б досягнути таких самих благих результатів швидше і надійніше, без зайвого побоювання якоїсь реакції, шляхом мирних, безкровних революцій? На це ми, зі свого боку, можемо дати лише таку відповідь: якщо подібні мирні перевороти і можливі, то хіба лише у північних країнах, у народів з холодним темпераментом, наприклад, у північних американців або ж норвежців; але їх навряд чи можна уявити у палкої романської раси, яка, щойно ступивши на арену політичної діяльності, відразу ж наповнює її пристрасними, божевільними криками, які так довго лунали, наприклад, в італійських республіках аж до самого їх занепаду.

Безсумнівним є те, що під час революції страх відігравав у Франції доволі значну роль. Населення постійно тероризували злодії та роз-

бійники, які нерідко існували виключно у збудженій фантазії народу.

У центрі Франції у той час панувала своєрідна епідемія, що відома за назвою «Великий страх», і майже у кожному місті повторювалася одна й та ж історія.

Одного чудового вечора містом ширилася чутка про наближення до його стін незчислених полчищ розбійників, які на своєму шляху залишають лише розвалини після погромів та руйнувань...

Як раптом у спекотний день у безхмарній синяві неба несподівано з'являється чорна грозова хмара, так само зростає і поширюється містом така чутка про напад, наповнюючи серця й уми мирних мешканців невимовним жахом. Хтось прибіжить і божиться, що на дорозі, яка веде до міста, буквально за декілька миль від міста, на власні очі бачив стовп пилюки, який вочевидь здійняв не хто інший як загін розбійників. Інший переконаний, що чує звуки набату, які лунають зі сусідніх сіл. Сумнівів нема. Всім зрозуміло, що за годину-другу місто зазнає нападу. Всі негайно озброюються. Рушниці, штики, піки, сокири і навіть робочий інструмент — все збирається, щоб протиставити ворогу гідну оборону. Формується міліція; найбільш хоробрі утворюють передовий загін, який вирушає назустріч супротивнику...

Чи повернуться ці сміливці?.. Тим часом, у тривожному очікуванні, жінки, тремтячи від страху за долю своїх дітей, ховають у схованки, закопують в землю найбільш цінне майно. Минає година, друга... Настає ніч, що ще збільшує тривогу і сум'яття. Вулицями ходять патрулі, горять факели, що освітлюють своїм зловісним червоним світлом найтемніші закутки. Тим часом до міста юрбами збігаються селяни з навколишніх сіл, які також охоплені панікою.

Несучи із собою свої скромні пожитки, вони поспішають сховатися за стінами міста.

Маємо цілісну картину міста, яке готується відбити напад ворога. Та раптом загін, який поїхав вперед, повертається з вісткою, що не бачив ніде жодних ворогів. Страх спадає. За декілька днів він зникне зовсім й у містах та селах знову лунатиме веселий сміх і пісня.

Такі поселення як Овернь, Бурбоне, Лімузен і Форе свого часу переживали такі напади незрозумілого «Великого страху». У деяких містах такі епізоди залишали яскравіші враження, аніж інші найбільш значні події революції, і створювали у кожному краї свою еру. Потім ще довго говорили: «він народився в день «Великого страху», подібно як в інших місцинах говорили, що хтось народився «у день взяття Бастилії».

Епідемія (без сумніву, таку повсюдну безпричинну паніку можна порівнювати лише з епідемією) зробила рух по колу, з північного заходу на південний схід.

Вона не оминула ні Дофіне, ні Ельзас, ні Франшконте, ні Нормандії і Бретані, хоча у цих місцях вона з'являлася з меншою силою і регулярністю.

Не уникли її навіть парижани. У ніч на 17 червня 1789 р. містом прокотилася чутка, що якісь озброєні полчища підступають до Парижа з боку Монморансі.

Паніка миттєво охопила все населення, яке було наелектризоване бастильськими подіями, що відгрімилі лише три дні перед тим. Звуки набату одночасно пролунали у всіх 60 парафіях столиці Франції. Міська міліція вирушила у сміливу вилазку супроти очікуваного ворога. Однак єдиним її супротивником виявився...заець, що одразу ж і поліг на міському пагорбі від пострілу одного зі сміливців — захисників вітчизни. Втішені таким вдалим завершенням



походу, всі розсипалися полями та городами, перетворившись на мирних мисливців. Однак на звуки їх пострілів з міста маршем прибула кавалерія, а на заставах вишикувалися резерви піхоти.

Нам не уникнути нудних повторень, якщо б задумали передати на цих сторінках численні епізоди епохи «Великого страху», тим більше, що за невеликими винятками, всі вони на диво схожі між собою. Хоча у ці дні не відбувалося жодних бунтівницьких чи злочинних маніфестацій, цьому не сприяв всезагальний настрій. Зазвичай справа обмежувалася тим, що організовувався енергійний захист міста, який мобілізував усі сили для жорстокого опору мітичному ворогу. Навпаки, у 1792 р. ми вже бачимо, що населення Парижа, якому загрожувала подвійна небезпека: з одного боку — зовнішня війна з Прусією, а з другого — змова аристократів, — вважало за доцільне спершу позбутися домашніх ворогів, а потім уже всіма силами боротися проти иноземців.

У селах і селищах паніка «Великого страху» набувала більш серйозних форм. Селяни окремих селищ, усвідомлюючи свою нечисельність, почувалися зовсім беззахисними перед уявними нападами.

У їхній уяві біди, які чинять фантастичні розбійники, поставали такими неминучими, що зі заходом сонця все довкруг набувало найбільш грізних і вигадливих обрисів.

Тремтячи від найменшого шуму, вони, як діти, налякані страшною казкою, підозріло вдивлялися у темне узлісся, що освітлювалося місячним сяйвом. Варто було якомусь незвичному звукові порушити нічну тишу, як у ту ж мить жах охоплював всіх, навіть найменших боягузів з-поміж обивателів. «Досить було, — пише Тен, — якійсь дівчині зустріти кілька невідомих облич, як відразу ціла парафія кидала-

ся шукати порятунку у найближчому лісі, залишаючи напризволяще майно. А подекуди приводом для всезагальної втечі служив стовп пилуки, що здіймався від диліжанса, що проїжджав неподалік». Місцеві священики наперед відпускали всі гріхи своїй пастві, ніби наближався кінець світу.

Скрізь наприкінці липня й у першій половині серпня 1789 р. страх породжує масу неймовірних непорозумінь, що їх вчиняло безумне селянство. Можна було подумати, що у Францію повернулися похмурі і зловісні дні 1000-ого року.

Яке ж істинне походження цього «Великого страху» і де шукати причини його виникнення?

Сутність цього явища алежить від багатьох сучасних психологічних факторів.

Передусім, не можна не визнати, що у деяких місцевостях страх почасти викликали поважні причини, такі як насилля та грабунки, які траплялися щораз частіше. Крайні злидні населення, яке було цілком розорене дворічним голодом, зумовленим неврожаєм і бездарним управлінням державою, повна безкарність придорожніх розбійницьких зграй, що грабували господи, немало сприяли тій масі злочинів, якими «прославилась» епоха Великої Французької революції.

Поки що ми говоримо лише про липень 1789 року, коли погроми поміщицьких садіб і замків тільки починалися.

У селах, де ці руйнування вже звершилися, не можна дивуватися страху, що охопив населення. Воно жорстоким самосудом виливало на мертві камені дворянських замків віковічні кривди, що доводилося терпіти, а потім впадало у сумніви й боялося кари та відповідальности і знемагало від невідомости — чим же закінчатся для нього всі ці подвиги?

Ціла Франція була заповнена юрбами жєб-раків і волоцюг; відомо, як побоюється селянин цього елемента. У своїх супліках селяни, разом із скаргами на сваволю чиновників, поміщиків, вказували і на цю кочівну небезпеку, яка заохочувалася версальським і паризькими подіями, ставала з кожним днем все зухваліша і вимагала більшого. Потолочене зерно, витоптані ниви були прямими наслідками набігів зграй злидарів, і знамениті розбійники та грабіжники, кількість яких поголос вимірював багатьма тисячами, насправді склалися лише з людської потлочі, що об'єднувалася у зграї з 50, а великі – зі 100 осіб.

Тим більше важко пояснити, чому ж виникав таких панічний жах перед ними? В інший час на них безсумнівно влаштовували б облави, їх цькували б повсюдно й повсякчасно, як диких звірів, і нікому іншому, а їм самим довелося б шукати порятунку у лісах. Тому, якщо розбійники й подавали якийсь привід для паніки, то в її основі все-таки були інші, глибші причини.

Досить серйозні історики пробували пояснити таке повсюдне виникнення цих, здавалося б, безпричинних страхів змовою проти революції, якою керувала якась таємнича рука; припускалося, що таке поширення паніки начебто мало за мету повернення влади поваленому уряду.

Ця змова почергово приписувалася то двору, то орлеаністам, то партіям Лафєта чи Мірабо. Однак такі припущєння необґрунтовані і не витримують найменшої критики.

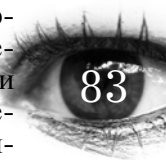
Справді, хто б міг бути тією людиною, яка б належала до відомої партії і володіла такою прозорливістю, такою обізнаністю з різноманітними місцевими умовами, такою безмежною сміливістю і величезним авторитетом і, зрештою, таким багатством і значущістю, щоб у су-

ворій таємниці створити грандіозний комплот та поширити його у всі найглухіші закутки держави і повсюдно досягти таких блискучих результатів? Якщо згадати хоча б тільки засоби зв'язку, які були на той час у Франції, то неймовірним є те, що одна людина могла спричинити такий величезний повсюдний і одночасний рух, що є нелегким завданням навіть у добу електрики і пари.

На наш погляд, «Великий страх» був виключно безпосереднім продуктом душевного настрою революційного суспільства.

Воно було охоплене панікою саме тому, що насильницьким шляхом звільнилося від мороку, в якому його віками тримало королівське самодержавство, воно було засліплене несподіваним яскравим сонцем свободи. У першу мить воно начебто розгубилося і, не відчуваючи над собою залізної руки, остовпіло. Не дивно, що у такому ступорі на перших порах йому почали ввижатися всілякі неіснуючі і фантастичні страхи й небезпеки.

Революційне суспільство першого періоду деякою мірою можна порівнювати з юрбою школярів, які таємно втекли від вихователя у найближче поле. Спершу вони бігають, пустують, бавляться і галасливо радіють хвилини свободи... Але настає вечір і дітей охоплює невиразне почуття тривоги перед мороком невідомого майбутнього. Ще трохи – і вони боязливо туляться один до одного, налякано переглядаються між собою. Потім раптом зі всіх сил кидаються назад до школи, де їх чекає догана і навіть покарання, але де вони все-таки почувують себе в безпеці. Від цього, звичайно, ще далеко до того, щоб селяни і міщани 1789 р. схилили свої голови назад під деспотизм. Думати так, означало б заперечити те, що революція була неминучим, природним і навіть цілком обдуманим результатом подій, що їй



передували, і допустити, що вона була не більше, ніж випадковим продуктом раптового пориву.

Тепер є досить багато документальних доказів для спростування такого припущення. Однак, зрозуміло, що тоді ніхто зразу не міг би передбачити, до якої межі дійде її розвиток чи передбачити її кінцевий результат... Ніхто, можливо, тоді ще і не наважувався відкрито глянути в очі небезпеки, що насувалася...

Стіни Бастилії впали з таким пекельним гуркотом, що його відгомін гучно прокотився до останньої вбогої хатинки цілої Франції. Найбільш затурканий селянин у цю хвилину зрозумів, що звершилося щось важливе, велике, щось, що надовго порушило одноманітний плін історії. Все минуле впало з усіма своїми столітніми традиціями, і народ, який був захоплений зненацька таким крахом, мимоволі запитував себе: що ж йому принесе найближче завтрашній день? Чи не стане цей день днем цілковитого торжества анархії, днем перемоги юрби обшарпанців і жебраків, цієї виразки суспільства, утримати яку не зможе жодна влада?

Ті, хто вважає, що «Великий страх» був саме таким побоюванням забезпечених класів перед пролетаріатом, що народжувався, що він був продуктом побоювань, які охопили забезпечене середовище, яке почало усвідомлювати, що революція з буржуазної волею долі перетворюється в соціальну, що мала б неминуче здійснити економічний переворот і перемістити накопичене багатство з одних кишень в інші, — навряд чи назвуть подібне тлумачення містичним чи фантастичним. Не підлягає сумніву, що кожен, хто володів хоч найменшим моргом землі чи взагалі якимсь статком, не міг не боятися, що босяки заберуть у нього його останній скарб. Однак ми все-таки переконані, що для виникнення і поширення поміж народу «Вели-

кого страху» повинні були бути — і таки були — поміж інших, суто психологічні причини.

Всезагальне сум'яття, що охопило країну, дуже яскраво характеризує душевний настрій натовпу у 1789 році і дає точні вказівки на подальший ріст цього настрою у близькому майбутньому. Воно поки що не веде за собою жахів, якими супроводжувалися наступні «страхи», однак вже дає основи для їх очікування і передбачення.

Пізніше, наприклад, у 1791 році, коли на святі федерації у натовпі раптом поширювалися якісь зловісні чутки, і під «вівтарем вітчизни» знайшли двох людей, які заховалися, і народ без суду і слідства тут-таки з ними розправився. У травні 1792 року французькі війська в Лілі, коли дізналися про поразку при К'єврені і Турні, відкрито кричать про зраду, і їх, як і чернь, що до них пристала, охопив панічний страх.

Вони схопили генерала Теобальда Дільйона, інженерного офіцера Бертоа, які потрапили під гарячу руку, й одразу ж умертвили, без жодних підстав.

Навіть якобінців одного разу охопив панічний жах. Несподівано поширилася необгрунтована чутка, що зал засідань клубу замінований і що з хвилини на хвилину він може злетіти в повітря. Одразу ж було призначено комісію для ретельного огляду колишнього Яковитського монастиря, однак вона незабаром повернулася зі заявою, що нічого підозрілого не виявлено.

Можна набрати велику кількість подібних характерних фактів, суто психологічного характеру, що походять із того часу. Одні з них ґрунтуються на забобонах, що властиві тому часу, інші на підозрілості, що зростала з кожним днем і є неминучою між противниками і суперниками, які жадібно виривають один в одного владу-годувальницю, і сьогодні можуть йти

побіч однією дорогою, а завтра готові звести наклеп, знищити і розтерзати один одного.

Ця підозріливість, що зароджувалася на дуже сприятливому революційному ґрунті, з кожним днем розросталася, наче отруйне дерево, що огортає країну непроникною тінню терору і ненависти, і породжувала «Великий страх» не тільки серед осіб, які байдужі до подій революції, але й подекуди навіть у душах найвизначніших її діячів.

Садистичне безумство

Причиною вересневих убивств (1792 р.), без сумніву, була народна паніка. Масове побиття у тюрмах «підозрілих» жертв терору повсталою голотою було результатом не якогось хитрого плану, а радше божевільного жаху, що охопив натовп зі звуками набату і вистрілами вістової гармати, — коли народ раптом вирішив, що йому загрожує небезпека з боку аристократів, які можуть звільнитися, і що жирондисти залишили їх напризволяще. Паризька голода кинулася ріками крові заливати раптову пожежу, а жах, що її охопив, поспішив перейти у суто садистичне безумство. Давно відзначено, що озвірілий натовп передусім охоплює безмежна розбещеність та розгнузданість. Цей загальний закон підтверджено численними історичними прикладами, і серед людських емоцій жорстокість і пристрасть завжди ідуть разом. Як виродок, що безчестить поезію кохання тортурами, натовп також нерідка підсилює мерзенність вбивства огидною безсоромністю, а інколи доходить навіть до канібалізму.

Чи можливо точно визначити причинний зв'язок між жорстокістю загалом і садизмом зокрема? Чи варто у ньому вбачати залишки минулого, тих печерних століть людства, коли серед людей любов здобувалася лише насиллям, як у тваринному світі? Насолода, що по-

лягає в катуванні коханої істоти, як інстинктивне явище атавістичної властивості, очевидно, може бути наслідком тих часів, вважає Ломброзо («L'homme criminel»). Такий інстинкт може однаково повторюватися як в окремих суб'єктах, так і в масах, бо соціальна група є не чим іншим як такою ж одиницею, що володіє власним мисленням і своїми специфічними якостями, вадами і характером. Така гіпотеза, однак, може не зовсім задовольняти вчених психологів. Тому ми обмежуємося лише спрямованістю на всезагальність цього закону, не намагаючись проникнути у таємницю його походження.

У будь-якому разі безсумнівним залишається те, що хтивість і кров викликають в людині почуття, що схоже на оп'яніння і здатне зупинити останні проблиски розуму; звір, що зірвався з ланцюга, завжди лютий і хтиво очікує моменту, коли зможе насолодитися муками своєї здобичі. «Садизм, — пише авторитетний спеціаліст з цього питання доктор Моль, — характеризує статеву схильність, яка виражається у намаганні бити, катувати й ображати коханого суб'єкта» («Des perversions de l'instinct genita», Paris, 1891).

Однак це визначення дещо однобоке, бо найчастіше саме кохання не відіграє при цьому жодної ролі. Порок може виявлятися на будь-якому суб'єкті: на жінці чи дитині, на живому чи мертвому, і навіть на тварині. Тому ми надаємо перевагу наступному визначенню доктора Лясера: «Садизм — це збочене сексуальне почуття, яке характеризується схильністю вбивати, мучити, катувати, ображати, оскверняти істоту, яка виступає об'єктом генетичного бажання, причому реалізації цієї схильності зазвичай буває досить для виникнення почуття сексуального задоволення у розпусника» («La perversion sadique». Th. Bordeaux, 1898). «У такому збоченні

чуттєвості обов'язково поєднуються хтивість і жорстокість, саме це і є характерною ознакою садизму».

Хіба не тому садистичне безумство й захоплює народні маси у революційні періоди?

Справді, не можна не звертати уваги, що кожен раз, коли народ стає об'єктом кривавих переворотів, війн чи бунтів, у його історії можна завжди відзначити типові приклади явної сексуальної психопатії.

Коли натовп уперше проливає кров, то у цей момент відчуває відразу, однак якщо він вчасно не зупиниться, а впорається з цим першим неприємним відчуттям, то відразу з'являється пристрасна насолода; натовп стає жорстоким, як алкоголік, що мучить свою жертву, і весь, як одна людина, тремтить від солодкого захоплення.

Під час різанини прокажених на Сіцилійській Вечірні, у Варфоломійську ніч, під час тюремних побиттів чи під час недавньої вірменської різанини і єврейських погромів цей тваринний інстинкт пробуджується завжди з однаковою жорстокістю і кровожерливістю.

Осквернення і спотворення трупів, насильство над жертвами і їх тортування, а подекуди і випадки людоїдства, — ось неминучі наслідки таких вибухів тваринного дикунства. Варфоломійська ніч рясніла такого роду інцидентами.

На першому місці стоїть спотворення трупа адмірала Колінї, якому натовп шалених фанатиків обрубав руки і ноги, виривав статеві органи і проходить процесією до Монт-Фокона, нанизавши на піки ці жахливі трофеї. Далі йдуть осквернення тіла протестанта Квеленек, якого задушили у дворі Лувру: з нього летючий загін убивць Катерини Медичі зірвав увесь одяг, щоб переконатися у його статі, що підлягала сумніву. На кожному перехресті відбувається пістолетна

стрілянина, чутно брязкіт шпаг і кинджалів, удари дрючків. Убивці, сп'янілі від потоків крові, відчувають невимовну насолоду, здійснюючи свою роботу. Три століття по тому вересневі нелюди революції також насолоджуються своїми подвигами над беззахисними жертвами терору.

Протестанти у виявах жорстокості не відставали від католиків. У 1568 році, при взятті Нюри, вони захопили католицького священника, розпороли йому живіт, відрізали статеві органи і били ними по обличчю інших полонених священників. Потім, підійшовши до однієї з жінок, яка оплакувала свого чоловіка, набили її піхву порохом, підпалили, «порвали їй у цей спосіб живіт і витягли назовні кишки», — як описує сумлінний сучасник.

Таких самих тортур зазнала маркіза де Кйовр, мати прекрасної Габрієли д'Есте. У ці тривожні часи досить було однієї іскри, щоб розпалити садистичний вогонь, який постійно тліє у душі натовпу. Одразу після вбивства Генріха IV народ роздер тіло Равальяка на куски і з'їв його м'ясо. Коли придворна інтрига позбавила влади маршала д'Анкр і повалила його мертвим біля сходів Лувра, то наступного дня після його похорону натовп кинувся на свіжу могилу, викопав труп, волік його болотом, повісив, а тоді зірвав зі шибениці і приволік рештки тіла для показу юному королю Людовику XIII. П'яний від почуття помсти, вбивця Кончіні наказав засмажити його серце на вугіллі і з'їв його, у той самий час інший публічно продає на вуличній торговлиці його вуха. Подрібнені рештки цього нещасного викинули в Сену.

Війни також мають здатність будити садизм у людині-звірі, переможці й дотепер поводяться з підкореними народами найжорстокішим способом. Пограбування міст, які було взято штурмом, тільки зовсім недавно було заборо-

нено міжнародними договорами. Вся воєнна історія надає незліченну кількість прикладів найближчого родинного зв'язку між жорстокістю і хтивістю.

Коли Великий Конде чи Цезар Борджія вели свої війська переможеною країною, то неважко було встановити їх шлях. Всюди, де вони пройшли, потім зустрічалися скалічені люди, відірвані і розкидані органи людських тіл, зґвалтовані й замучені жінки; чоловіки, які помирали під розвалинами згорілих домів або ж знемагали від ран. Якщо жителі рятувалися в печерах або підземеллях, то солдати спалювали солому біля входу і викурювали нещасних, як борсуків, пише Е. Пельтан («Decadance de la monarchie francaise»).

Чи треба згадувати погром Палатината, коли французькі війська виявили таку саму мерзенну розпушеність?

Набіги козаків у 1815 р., які рубали чоловіків шаблями і гвалтували жінок, донині є легендарними у Франції. Всі ці приклади свідчать, наскільки впасти може людський натовп, коли переступає межі свого нормального мирного існування. Золя майстерно окреслив цей збуджений стан духу народної маси на сторінках роману «Жерміналь», сповнених грубого реалізму, глибокої спостережливості і правдивості, що розриває серце.

Сцени такої жорстокості доведеться спостерігати і нам, коли ми подумки перенесемося у революційні дні. Всі ці дні, навіть найбільш славні, наприклад, взяття Бастилії 14 липня, були осквернені такими ж дикими витівками, що пояснюється тільки садизмом натовпу.

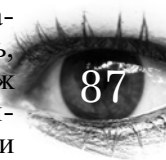
Взяття Бастилії послужило першим сигналом для спалаху такого істерично-сексуального збочення. Збуджений несподіваною перемогою народ накинувся на тих, кого вважав винуватцем своїх бід. Губернатора Бастилії де Лоне,

було виведено на вулицю, йому відразу завдали удару шпагою в плече. На вулиці св. Антуана йому стали виривати волосся; захищаючись, він ударив одного з нападників ногою. У ту ж мить його пронизали шпагами, кинули у грязюку, а чоловікові, якого він вдарив, надали право відрубати йому голову, що той відразу ж і сповнив. Голову, відокремлену від тулуба, настромили на вила і процесія рушила через Пале-Рояль на Новий міст, де натовп підніс свої жертви до монументу Генріха IV.

Це був перший випадок під час Великої Французької революції, коли народ насолоджувався виглядом крові і віддавався знущанням над трупами ворогів. Подолавши природну відразу, він став п'яніти від невідомої досі пристрасти вбивства. 23 липня над інтендантом Фулоном звершуються ще більш жорстокі тортури. Однак, варто зазначити, що цей натовп складався не лише виключно з покидьків та голоти; навпаки — більшу його частину становили заможні і пристойні буржуа, торговці і рантьє.

Однак і в цій раптовій люті, поряд з варварськими традиціями режиму, що руйнувався, нерідко проглядалися рештки якогось страху.

Розсудливі люди, звичайно, шкодували за таким шаленством. Наступного ранку після вбивства Фулона і Бертє Бабеф писав своїй дружині: «Я бачив голови тестя і зятя, які ніс тисячний натовп озброєних людей; ця процесія займала всю вулицю Сан-Мартинського передмістя, вона проходила повз 200000-ний натовп глядачів, які весело сміялися й обмінювалися жартами з військом під звуки барабанів. Яке страждання спричинив мені цей веселий настрій народу? Я почувався одночасно задоволеним і невдоволеним: я розумію, що народ вчинив акт правосуддя, але як я можу схвалювати таке правосуддя, якщо йому досить простого



покарання винних. Вважатимемо, що важко у такі хвилини не бути жорстоким. Страти, четвертування, катування, вогнища, шибениці по всій країні – все це не могло сприяти пом'якшенню цієї натури. Вчителі, замість того, що навчити нас, зробили нас дикунами, тому що вони самі дикі люди. Тепер вони споживають плоди своєї праці, тому все, що відбувається, повір, моя бідна дружинонько, закінчиться жахливо; ми ще тільки починаємо». Як справдилися ці пророцтва чесної людини, яка тверезо, без захоплення, дивилася на майбутнє? Під час вересневих убивств тваринні інстинкти натовпу не знали стриму, вони не чують голосу розуму й цілком охоплюють масу.

Щоби чіткіше усвідомити психологію цих сумних днів, необхідно простежити зміну вражень, яка відбувалася у революційних умах, починаючи з 10 серпня цього ж року.

Після народної перемоги, що закінчилася падінням королівської чести, незвичайна паніка охопила уми, налякані швидкими успіхами пруської навали на Францію. Лонві було зрадливо здано ворогу, Верден не міг більше тримати облогу, дорога на Париж була відкрита, роялісти були одностайними ворога – справа революції мала б безславно згинуть. Варто було тільки такій паніці поширитись, як усі уми перелякалися. Чи могла буржуазія і робочий клас вийти назустріч зовнішньому ворогу, залишивши на ласку аристократії своїх беззахисних дружин і дітей? Першим заходом безпеки були масові арешти всіх підозрілих осіб. Однак цього було замало, тому що люди в тюрмах дотримувалися попереднього способу мислення, тобто співчували іноземцям. Чи був розрахунок утримувати їх під замком в очікуванні близького звільнення, яке було обіцяне йому герцогом Бравншвейзьким, що переможно наближався на чолі пруського війська. Стає очевидним, як

у головах, охоплених панічним страхом, непомітно стихійно зароджується думка про всезагальне побиття небезпечного елемента.

Подібний настрій нерідко був вихідним пунктом найбільших побоїщ, що ганьблять історію людства. Садизм є у другій черзі: вигляд пролітої крові, п'янить навіть найбільш поміркованих, пробуджує в натовпі пристрасно-жорстоку хтивість. Вересневі злодії (найбільш жорстокі належали до зграї Майяра) виявляють при цьому жахливу непослідовність і суперечність.

Вони наче не зовсім позбавлені почуття жалю, співчуття і навіть справедливості.

Шалений Майяр прагне надати побиттю аристократів начебто законної форми і встановлює подобу хоч якогось судилища, вироки якого ухвалюються одразу ж на місці верховною владою народу-самодержавця. Відомо, у чому полягає це прискорене судочинство: всі-бо пам'ятають неймовірні сцени жаху, увічнені пензлем Рафе, які розігрувалися в імпровізованих тюремних судилищах. Аби не бути свідком надричних криків засуджених, Майяр, наприклад, замість того, щоб виголошувати «смерть», промовляв: «звільнити», «в абатство», а інколи «в Кобленц». Його люди добре знали значення цих слів. Після виходу зі зали суду арештантів або просто душили, або ж заколювали кинджалами, або, зрештою, рубали на шматки шаблями. Хоча інколи оголошувалися і виправдані вироки, і треба було бачити, з яким захопленням вітали самі кати такі акти милосердя. Аристократ Журньак де С. Меар надав суду свідчення про свої громадянські чесноти і заявив, що своєю бездоганною поведінкою він здобував любов своїх солдатів. Майяр його помилував, й у відповідь на цей вирок з натовпу миттєво пролунали шалені вигуки захвату: «Хай живе нація!». Всі по черзі обнімали і вітали підсудного.

Иншого виправданого натовп урочисто супроводив додому. Люті душогуби перетворюються на покірних теляток і виявляють бажання бути свідками їх сімейної радості. А кілька хвилин по тому знову віддаються найжахливішій різні.

Серед щасливчиків, яким поталанило врятуватися, був молочний брат Марії-Антуанетти, який потім розповідав, що довелося пережити у ці жахливі дні. «Як тільки гвардійці, — пише він, — підняли свої капелюхи на вістрях шабелі і вигукнули: «Хай живе нація!» — пролунали шалені оплески; жінки, які помітили, що я був у білих шовкових панчохах, грубо зупинили двох солдатів, які вели мене попід руки, і сказали їм: «Обережно, ви ведете пана стічною канавою». Вони мали слухність, канава була переповнена кров'ю. Таке розуміння з боку цих мегер мене дивувало ще більше, тому що кілька хвилин перед тим вони з шалом аплодували, коли били моїх товаришів по ув'язненню. Помилуваних народним судилищем, як правило, відводили до церкви св. Катерини Культурної, яку народ дотепно назвав «Складом невинних».

Однак помилуваних було не так уже багато, їх налічують не більше п'ятдесяти осіб. Навпаки, незліченні і справді огидні сцени вбивств доводять, що самозванцями-суддями керували пристрасть і жорстокість. Наведемо хоча б один із численних прикладів. У ніч з 2-го на 3-тє число одна жінка зазнала страшених тортур. Це була відома у Пале-Рояль квітницарка, яку арештували за те, що вона покалічила свого коханця, національного гвардійця, зробивши йому операцію в дусі Абеяра. Більша частина пале-рояльських торговок залишалися роялістками, на згадку про минуле, коли знать була до них дуже щедра. Її звинуватили в тому, що вона вчинила злочин не з ревнощів, а з роялістичних міркувань, виступивши в особі революцій-

ного солдата проти самої революції. Квітницарці, як ляльці, запхали у піхву сніп соломи, а потім, голу, зморену пекельним болем, прив'язали до стовпа, прибили за ноги цвяхами, на решті відрізали груди, а тоді підпалили солому.

Наступного дня той самий натовп розгромив браму жіночої лікарні Сальпетрієр. Почали з того, що вбили п'ятох чи шістьох старих жінок, не маючи для цього жодної причини, окрім їхньої старости, тоді кинулися на молодих арештанток і публічних жінок і перебили їх осіб тридцять, одночасно гвалтуючи як живих, так і мертвих. І цим справа не закінчилася; вони проникли до спалень сиротинського відділу, вчинили наругу над силою-силенною маленьких дівчат, а деяких навіть забрали зі собою для подальшої забави.

Вересневі злочинці (і судді, і кати), які немов дикі звірі кидалися на беззахисних жертв, є втіленням жорстокого цинізму. У хвилини відпочинку вони пиячили, байдуже дивилися на трупи своїх жертв, що купами валялися на підвір'ях і вулицях.

Деякі наче «вгамовували спрагу кров'ю». Тут варто зазначити: чи не звідси бере початок легенда про те, що дівця Сомбрейль випила заради спасіння батька склянку людської крові. Ймовірніше, що її просто змусили випити склянку вина, яку подали закривавленими руками, «за здоров'я нації». Однак хіба уже сам факт, що першій версії могли повірити, не є свідченням, до яких меж доходив садизм під час вересневої бійні? Та й хіба могло бути поіншому у такий винятковий час, коли всі людські пристрасті змішалися і переплуталися, коли людина стала наче звір — то покірна, то люта, то готова плакати від чуттєвості, то вбивати без жалю? Гарячий мозок відмовляється служити розуму, втрачає будь-яку здатність до роздумів, його охоплює настирливе фантастичне

марення, у приступі якого людина здійснює найдикіші вчинки. Отож революційний невроз, навіть за сприятливих обставин, неминуче призводить до найжахливіших криз. Ніхто із найбільш пристрасних прихильників Законодавчих Зборів і Конвенту не виправдовує вересневих вбивств. Сам Жорес погоджується, що «побиття беззбройних в'язнів може свідчити лише про затуманення розуму та притуплення всіляких людських почуттів». Розглядаючи цю криваву справу як характерний вияв нищих інстинктів людини-звіра, ми, не виправдовуючи і не засуджуючи їх, можемо вважати це продуктом масового божевілля. Ми охоче б повірили, що під блиском цивілізації сучасний громадянин уже цілком скинув зі себе всі рештки варварства, за які він так суворо засуджує своїх предків. Однак насправді варто лише йому потрапити у бурхливий натовп — і ці варварські інстинкти відразу пробуджуються, особливо якщо цей натовп охоплений релігійним чи політичним екстазом. Масові злочини, коли вони стають набутком історії, можуть для нас бути дорогоцінним повчанням: ми повинні користуватися цими жорстокими історичними уроками. Але якщо ми засуджуємо безапеляційно, то як же нас повинні обурювати вчинки людей, які холоднокровно і виважено, ховаючись за жалюгідною пародією на правосуддя, стали під час революції неблаганними постачальниками гільйотин, прагнучи прикрасити свою жорстокість жалюгідною личиною законності? Хіба з цієї точки зору Фук'є-Тенвіль і Дюма не повинні нести незрівняно більшу відповідальність, ніж люті безумці Мальярівської зграї? Останні, принаймні, керувалися виключно тваринними інстинктами.

Переклала Оксана Дащаківська





данієль
арас

гільїотина
і
портрет



Гільйотина звертає нашу увагу на одну частину тіла — нею є голова. З тієї обмеженої єдності, поділеної на два, розчленованої проходженням ножа, тільки «верх» стає об'єктом спостереження і розважання. З ідеологічної точки зору метою декапітації (обезголовлення), що її застосовували яacobінці, було знищення репрезентації політичного тіла, де *керівник* («верх») своїм власним тілом уособлював народ; гільйотина відділяла цю голову від тіла і, показуючи її в цьому особливому стані справді королівського усамітнення, символічно позбавляла її репрезентативності.

Однак, остаточний ефект несподіваний: відокремлюючи таким чином голову гільйотинованого, щоби показати її очам глядача, ця машина для відтинання голів одночасно стає портретисткою, яка наганяє жах, справжньою «машиною для знімання портрету». До речі, відомий англійський опис з 1793 року, що приписує гільйотині подобу мольберта художника (This destructive instrument is in the form of a painter's easel); порівняння видається вдалим: між жердинами цих велетенських мольбертів фактично створюються картини, до яких пора нарешті придивитися.

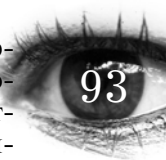
Розмова про гільйотину як *про машину для портретування* перегукується з однією автентичною практикою періоду Терору. Серед різноманітних грав'юр часів Революції *портрет згільйотинованого* — це, безсумнівно, один із найбільш розповсюджених жанрів (у сенсі, який цей термін отримує в теорії класичного малярства) художнього твору; це такий жанр, в якому економіка зображення виникає з турботи про іконографічну точність і підпорядковується виразному інтерпретаційному кодові.

Від нейтрального тла самої пластини, у просторі геометрично окресленої внутрішніми рам-

ками, відтинається голова, інколи показана у профіль, інколи у три чверті.

Два іконографічні мотиви дозволяють з першого погляду ідентифікувати її як згільйотиновану голову, а не як б'юст чи звичайний портрет: краплини крові, що спливають з рівно втятої шиї, вписуються у біле тло пластини; темне передпліччя, що тримає голову за волосся для показу її глядачеві, є натяком на кінцевий жест в театральному ритуалі езекуції. Таку фігуру (в сенсі графічної конфігурації) супроводжує повторюваний текст: «Його нечиста кров зрисила наші поля», який виділяє не стільки анекдотичну чи фактографічну, скільки власне іконографічну вартість крапель крові, оскільки мотив (краплина крові) є тут репрезентацією теми (нечистої крові зрадника). Інші надписи, значно більш здиференційовані, розміщені по-різному (деколи внизу, інколи у верхній частині картини), виражають алегоричний зміст, який може стосуватися представленої згільйотинованої особи.

Ця картина, що значно відрізняється від революційної грав'юри, яка показувала останній момент сцени відсікання, не має документального характеру; вона дійсно є портретом згільйотинованого, тобто ми маємо справу з картиною з таким значним ступенем структуризації, яким відзначався королівський портрет епохи *ancien régime*, і яка не меншою мірою, ніж той портрет, могла би бути предметом чіткого теоретичного аналізу. Про когерентність цієї системи, зрештою, свідчить факт, що однакові засади зображення використано як у портреті «Згільйотинованого Робесп'єра», так і «Згільйотинованого Людовіка XVI»: політичне застосування машини спричинилося до виникнення виду картини, яку варто проаналізувати в її різноманітних варіантах.



Ось перша характерна риса: картина проводить радикальну елімінацію тіла – і ката, і жертви, – і вже тільки це дозволяє визнати портрет згільйотинованого своєрідним іконографічним жанром. Таким чином, через виключення з простору презентації тіла, через концентрацію виключно на двох фрагментах (передпліччі і голові) і протиставлення деталей їх конфігурації ця картина свідчить, що тут знайшла своє справжнє відображення влада, характерна для відомої їй революції. Голова відтята і неповторна настільки, наскільки відрізняють її гримаса вуст і вираз лица, умовно показані «з натури», це голова людини, принесеної в жертву з метою повалення влади, іманентною рисою якої було власне втілення в неповторну і надзвичайну єдність королівського тіла; передпліччя, зовсім не конкретизоване, анонімне, не є рукою того чи іншого ката, а рукою нейтральної особи, *представника виконавчої влади*, якому народ довірив здійснити виконання закону.

Абстрагована від шуму, який супроводжує таку подію, картина показує нову владу. Жест ката, виконаний на ешафоті в кульмінаційний момент ритуалу, асоціювався з жестом Персея, що показує голову Медузи Полідектові; на картині і в межах того, що можна назвати іконографічним корпусом теми, такий жест отримує інше звучання, походження якого чисто релігійне. Адже з цим жестом ми стикаємося вже на грав'юрі зі збірки емблем відомого у XVIII столітті голандського художника Якоба Катса: бачимо на ній сцену усікновення, для якої використано одну з багатьох попередниць гільйотини; рука ката підкладає голову засудженого під ніж, але ось із хмар висувається передпліччя і долоня Бога, затримуючи рух ножа, що, врешті, обґрунтоване назвою поеми, з якою пов'язана емблема: «Гріб для живих або Емблеми, зачерпнуті з Божого слова». Через асоцію-

вання жесту Божої руки з рукою абстрактного ката виявляється одна з найістотніших цінностей, які яacobінська містика приписує жестикуляції свого судового виконавця: гільйотина *секуляризує* божественність, а рука ката наповнює її *суспільною свідомістю*. Але уявляючи себе на місці Божої влади, влада, що представляє суспільство, приймає властивий для тої першої вимір, тобто (як постійно повторював у своїх промовах Робесп'єр) удостоюється обожевлення – деїфікації.

Поданий тут контекст надає змістовності одному з найстаранніше продуманих картин циклу – портретові «Згільйотинований Кюстін». У глибині над відтятою головою видно виконаний великими літерами надпис: «ESSE CUSTINE». Не дуже переймаючись можливим спротивом проти такого порівняння з муками Христа, творець картини експлуатує релігійне звучання формули через пародіювання: Ессе homo перетворюється на Ессе Custine, і така пародія показує тріумф світського права (але святого); крім того, тут використано дійстичну вартість євангельської формули, показуючи й оголюючи підлість зрадника виставлянням його голови на показ.

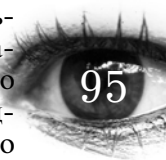
Ця голова з'являється, зрештою, в самому центрі цілої сітки написів, що роблять її точкою перетину для системи конкретних значень, виражених за допомогою складної системи трансформування висловлювань. Різні назви картини виникають, по суті, з ідеологічних зв'язків між «одниною» і «множиною», в яких знаходить своє відображення лексична опозиція «окремі особи – народ», фундаментальна в політичній площині. Перегукуючись між собою двома головними написами, розмішеними по діагоналі поза картиною («За душі наших померлих братів, принесених у жертву Зрадником, / Тож нехай шезнуть Зрадники Вітчизни»),

множина та однина репрезентують нову ідеологічну структуру політичного тіла: зрадник приніс у жертву братів, зрадники будуть принесені у жертву на благо Вітчизни. Між однією і другою «одниною» — Зрадник і Вітчизна — відбувається трансформація, яка забезпечить тріумф республіки: «однина», що стосується Зрадника, означає «окремішність», тоді як «однина» щодо Вітчизни означає «колективність», бо стосується загальної волі та Народу. І, нарешті, всередині, тобто в межах картини, тему продовжують присвійні займенники, щоби метафорично і символічно виразити певну теорію (*його* кров / *наші* поля), причому формула «його кров зросила наші поля», що пригадує останню строфу національного гімну, є відповіддю на алюзійний характер пародійованої євангельської формули: «Ессе Custine». Знову між двома написами відбувається значна трансформація: іменникове визначення «Ессе Custine» стосується безпосередньої сучасності, теперішньої голови Кюстіна, котру показує глядачеві рука ката, тоді як дієслівна фраза заміняє постулатний вираз із «Марсельези» («Нехай нечиста кров зросить наші поля») формою минулого часу, чим фактично проголошується остаточний тріумф республіки над зрадником.

Портрет «Згільйотинованого Кюстіна» є, очевидно, одним з найбільш досконалих у своєму жанрі; внизу на пластині інший напис, виконаний курсивом, уточнює: «*28 серпня 1793 року, на другому році Республіки, єдиної і неподільної, о годині 10.30 вранці*». Таким чином, ця картина має бути відтворенням факту: показує обличчя, зображене «з натури», або точніше (скористаймося на цей раз мовою судових актів) обличчя, зображене у той страшний момент, коли «жертву застає смерть». Напис підтверджує, що картина може вважатися свідомством того, яким було у цей момент обличчя зрадника. Картина

стає престижною як портрет, але визначається як жанр, що служить для представлення людської особи; на відміну від зображення, виконаного без позування, портрет дає зрозуміти, що художник і модель одночасно перебували в одному й тому ж місці. Стосовно традиційного портрета це *hic et nunc* особи, яка позує, і художника надають творові «майже божественної» сили експресії: якщо портретована особа виглядає «як жива», то це означає, що художник зумів зрозуміти життя особи, котру представив, і завдяки магії пензля часточку цього життя йому вдалося перенести на полотно. Доречним буде твердження, що згідно зі своєю жанровою належністю портрет згільйотинованого також претендує на цей багатовіковий престиж; він свідчить, що виник у момент екзекуції, у присутності увічненої особи, і в будь-якому разі те, що представляє такий портрет, хоче вважатися конкретним і специфічним відтворенням того «тут і тепер», на якому ґрунтується структура кожного портрета.

Це спостереження частково пояснює одну з причин багатолюдної участі у спектаклі, яким є екзекуція з допомогою гільйотини. Як ми вже сказали, глядач не має великих шансів, стоячи на місці, добре придивитися до цілого видовища: відстань, перешкоди в полі зору, кати, котрі на ешафоті заступають дрібні деталі, — ці всі обставини роблять неможливою добру видимість. Однак, там завжди присутній натовп роззяв; в кінцевому підсумку їм, звичайно, залежить не стільки на певному баченні даної події, скільки на тому, щоби *там бути*, щоби ділити з іншими місце і час екзекуції, щоби бути присутнім при жертві і отримати (через сам факт присутності) певну користь завдяки своєрідному проникненню; ми тут маємо справу зі світською переробкою християнської теми благословіння.



З іншого боку, портрет згільйотинованого, який відтворює це *hic et nunc* даної події, має ту велику заслугу, що увічнею останній вираз обличчя і водночас дозволяє побачити зблизька те все, що здалеку важко було зауважити; він дозволяє тому, хто розглядає картину, безперестанку зауважувати у формі лица ознаки «внутрішнього болю», муки чи останньої думки...

Це ще не все.

Цей останній портрет «потвори» одночасно є його справжнім портретом, як підказує напис «Esse Custine». Справжність завдячується самому процесові виникнення. Графічна техніка грав'юри ефективно виключає можливо ілюзорний чар кольору і його риторику; мистецтво грав'юри — це майстерність рисунка, прояв «честности мистецтва»; як казав Інгрес, відтворюваний нею вираз обличчя не виникає з жодного фальшивого наміру. Зображений на портреті не може тут впливати власною волею, жодного впливу не має також художник чи його рука, швидка до різних інтерпретацій і найрізноманітніших деформацій. Виключаючи невпевненість, характерну для «людського чинника», простий механізм гільйотини створює черговий раз, як один з ефектів механічної дії, такий образ, в якому ми розпізнаємо зображеного зрадника.

Будучи плодом імітації, котра виключає будь-яку риторику деформації з боку змалюваної особи і з боку художника, портрет згільйотинованого власне тому є ніби революційним дублікатом *хустки Вероніки*, на вивороті якої чудесним способом відбилосся, щоби проявитися на лицевій стороні, без участі людини, справжнє обличчя Христа, його справжній портрет, *vera icona*, далекою від правди імітацією якого є всі намальовані Христові обличчя.

Вражає те, що гільйотина-мольберт ставить жертву у дивне становище: проходячи через

«вікно», голова ніби видобувається з вивороту, щоби з'явитися після від'єднання від тіла на лицевому боці прозорого полотна, створеного рамою махيني...

Останній вираз обличчя, схоплений «з натури», вимальовується на лиці виступленим потом у своїй кінцевій правді — таємничій, але все ж проявленій. Таким чином, «Esse Custine» — це правдивий образ Кюстіна, підданий найбільш вірогідній транскрипції завдяки вирізуванню безбарвного контуру на мідній пластині, а потім механічному копіюванню.

Через цю двояку механічну артикуляцію, яка виключає (з ідеологічної точки зору) суб'єктивну дію автора, естамп портрета згільйотинованого може претендувати на більшу автентичність, ніж мальований портрет. Його позиція нагадує досконале художнє імітаторство, про яке мріяв у 1690 році Фенелон: твір без митця, мистецтво малювання, в якому «не бере участі оператор зображення» (Деморіс), а виконується операція майже фотографічного фіксування рис моделі на ґрунті картини. «У всій країні не було жодного художника; якщо хтось хотів мати портрет друга [...], наливали воду у великі золоті чи срібні посудини, потім встановлювали цю воду напроти об'єкта, котрий хотіли малювати. Вода незадовго застигала, ставала схожа на дзеркальне скло, і образ даного об'єкта ставав незнищеним». Обмежуючи «час позування» в ході застигання до однієї миті і увічнюючи вираз обличчя через дію, що характеризується незаперечною об'єктивністю, гільйотина створює певною мірою ідеал класичного портрета. Згідно з класичною концепцією, вдалий портрет є не чим іншим, як синтезом: з одного боку — слідів, які залишила на обличчі історія, а з іншого — квінтесенції суб'єкта, яка розпізнається з його «фізіономії», є незмінною, скритою під будовою обличчя. Найповнішим портретом,

який дозволяє найліпше побачити цілу особу, може бути тільки останній портрет, зроблений у момент смерти, коли робиться підсумок історії відповідно до того, як вона відбилася на обличчі людини. Оскільки портрет показує завжди тільки смерть, навіть смерть того моменту, в якому я, там і тоді, опинився в «тут і тепер» даного портрета, то гільютина фактично створює ідеал будь-якого портрета: вона дозволяє побачити, увічнити обличчя в останній момент життя, маску, в котрій конденсується і резюмується як вся історія життя, так і його сенс.

Термін «маска» особливо адекватний до типу зображення, яким відзначається портрет згільютинованого, оскільки ці портрети деколи виконувалися на підставі посмертних масок, на яких поспішно увічнювали обличчя перед тим, як вкидали все — голову і тіло — до рову. Цей термін вводить одночасно нову, дуже суттєву проблематику, значення якої розміщене серед таких трьох понять: маска, фігура і обличчя, — портрет згільютинованого є ніби фігурою, що об'єднує маску й обличчя...

«Отже, не бракує на світі славних постатей, про які нічого не відомо. Славою користується маска — обличчя залишається майже невідомим». Автор зовсім забутого твору «Маски й обличчя у Флоренції та в музеї Лувру» Роберт де Ля Сізан наближається тут до думки, яка у своїй сучасній формулі означає, що маска є «тим, що перетворює обличчя на витвір суспільства і його історії». Відкриваючи сенс того, що вона репрезентує, маска обминає індивідуальну неповторність деталі, інколи випадкової, щоби стати «сенсом в абсолютно чистому стані», як у випадку портрета негра, «народженого рабом», котрий є «оголеною суттю рабства». Така сама справа, мусимо ствердити, з портретом згільютинованого, де маска просто демаскує зрадника, показуючи його як прозору

постать, постать, роль якої однозначна, чітко описана з допомогою різних образливих коментарів напису. А ось майже зайва примітка: конфігурація картини робить сенс абсолютно чистим; портрет тут демаскує зрадника в його посмертній масці, котра є його справжнім обличчям зрадника; він заслужив тільки на такий портрет, бо за Робесп'єром — «маска патріотизму» ревно «перекручує підлими пародіями величну драму революції».

Через свою специфіку портрет згільютинованого цим дуже наближається до фотографії.

Не треба дивуватися, що стосовно фотоапаратів дев'ятнадцятого століття використовувався термін «гільютина», який означав певний тип обтюратора (затвора фотоапарата), механізм якого, відмінний від механічних обтюраторів «з діяфрагмою», служив особливо для виконання портретів... Також нема нічого дивного в тому, що (застосовуючи професійний жаргон) ката, що стоїть передом до рами гільютини і зобов'язаний точно розмістити голову засудженого в оточуючому шию «малому віконному отворі», з того моменту ніби заткнутому, інколи називали «фотографом»; чорний гумор потрапляє «в яблучко». Це не звичайний збіг обставин, коли в описі певної фотографічної процедури Ролан Барт використав терміни, дуже наближені до тих, якими описують відповідне розміщення людини на ешафоті: «Дивлячись на фотографію, я також неминуче думаю про той момент, навіть найкоротший, коли існуюча річ нерухомо завмерла перед очима. [...] На фотографії щось *розмістилося* перед малим отвором і залишилося там вже назавжди». А страх, який може викликати фотографія, дорівнює страхові, викликаному гільютиною: «[...] фотографування трупів. Однак, якщо фотографія стає тоді жахливою, то тому, що засвідчує (назвемо це так), що труп оживлений, як труп». Фотогра-



фія повторює захоплення, яке пробуджує вмираюча, жива, а вже мертва голова, саме та, котру увічніює спотворена іконографія портретів гільйотинованих людей: «28 серпня, о годині 10.30 вранці...» Гільйотина і фотографія — це сестри, оскільки своїми портретами «з натури» гарантують «Те-що-було». Ще більшій мірі, ніж фотопортрет, портрет згільйотинованого претендує на подвійне свідоцтво: «Ессе Custine» означає не тільки образ Кюстіна, згільйотинованого о годині 10.30 вранці, але також і Кюстіна, яким він був сам у собі: картина показує суть зрадника, маска якого завдяки гільйотині стає нарешті прозорою.

Представлена тут подібність гільйотини і фотографії має не тільки теоретичне обґрунтування; суспільна історія та історія криміналістики зуміють дістати з неї користь: відколи фотографію визнано за не менш придатний, ніж гільйотина, соціотехнічний інструмент та інструмент контролю за суспільством, вони змовилися і справді співпрацюють. Якщо під кінець XIX століття фотографували голови гільйотинованих осіб, то не з наміром демаскування зрадника, а, без жодного сумніву, для ідентифікації маски справжнього злочинця, суспільного виродка. Мета полягала в тому, щоби через поступове створення колекції облич/масок виявити їхні найприхованіші риси, що, у свою чергу, мало служити розкриттю правди, таємничого закону, котрий, як припускалося, був у них записаний. Портрети злочинців, портрети згільйотинованих, навіть рисунки їх черепів після розтину трупів, портрети хворих людей, істериків; в останній чверті XIX століття з запалом займалися масовим портретуванням стятих і розтятих голів, при чому найбільш характерною спільною рисою такої продукції та проведення досліджень була їх повторюваність, акумулятивність і серійність.

Відверто кажучи, ця маніякальна практика мала на меті вивчення фізіономічних законів, яким мало підпорядковуватися кожне лице, що було тільки однією з масок, в котрих відшукували ознаки хвороби або вродженої злочинності та котрі намагалися зрозуміти з допомогою чогось, що з тих часів претендує на звання «науки про зображення». Шарко зі своєю «Іконографією шпиталю Сальпетрієр» (1875), Ломброзо зі своїм «Атласом злочинця» (1878), Галтон з описом людських схильностей (*Inquiries into Human Faculties*, 1883) і нарешті Бертілон зі своїми працями, що стосуються судової фотографії, які створили підвалини сучасної антропометрії (1890-1893), — всі вони рухалися в одному напрямку і спиралися на одну гіпотезу: їм залежало на тому, щоби у масці з лица, «скорочений до хворобливих рис», відкрити антропометричні закони стосовно вигляду, встановити код сигналів, які би дозволили (завдяки аналогіям) розпізнати людину — порушника закону за його обличчям, окреслити особу як кримінальну.

Термін «антропометрія» з'явився у французькій мові біля 1750 року; в 1792 він ще означав дослідження пропорцій людського тіла. Тільки з 1871 року, коли комунари спалили гільйотину, а версальці порадили сконструювати її поліпшену версію, термін «антропометрія» почав означати певну специфічну техніку вимірювання, котра незадовго здобуде славу у своєму судовому втіленні.

Таким чином, навіть історія мови могла б доказати, що машина для відтинання голів — цей чудовий інструмент виконання вироків закону — спричинилася до переміни естетичної науки про пропорції в поліцейську науку ідентифікації. Приводом цього дефінітивного визначення не була «машина доктора Гільйотена», а «якобінська махіна», котра діяла в масових масштабах і у своїй об'єктивності привела до

створення цілої серії картин — доказів. Від свого народження політична гільйотина є інструментом розпізнавання добрих і поганих людей, тоді як серія портретів згільйотинованих людей не могла не привести тоді до думки про загальну подібність лиць, тих масок, котрим судовий вердикт забезпечив приналежність до цієї ж серії — зрадників і виродків.

Про те, що з 1793 року натхненником іконографії гільйотинованих осіб були органи переслідування, свідчить останній лист Шарлотти Корде. Пояснюючи дивне, як для ув'язненої особи, але надзвичайно знаменне бажання позувати для портрета, вона приводить два мотиви. Перший — це традиційна причина для портретованих людей: вона прагне залишити своїм друзям пам'ять; другий мотив виявляється більш складним, як на ті часи, тобто пристосованим до революційних обставин: надати матеріал для роздумів усім тим, кого цікавить фізіономія злочинця. Лист Шарлотти Корде, котру через кілька годин було ганебно упокорено на місці езекуції, містить натяк на переднауковий престиж, яким користувалася фізіономіка як інструмент, що дозволяє визначати експресивну вартість постійних рис обличчя.

Поєднуючи приватний мотив, дружбу з суспільним мотивом, злочинністю, Шарлотта Корде засвідчує щось, що буде характеризувати, між іншим, фотографію: це *усуспільнення приватного*, якому Ролан Барт «через необхідність опору» прагне протиставити «відокремлення того, що суспільне, від того, що приватне», щоби «виявити внутрішнє, не відкриваючи інтимного». Це вже гільйотина зробила суспільною власністю ту найбільш приватну мить, коли кожен залишається самотнім: момент смерті; і власне гільйотина, яка, за словами Цельснера, проститує приреченого на смерть, виставляючи його на «огляд натовпу», розповсюджує за

посередництвом портрета згільйотинованого найбільш зіндивідуалізований вираз обличчя: його вигляд у мить смерті.

Тоді логічно були би стверджувати, що до такого усупільнення приватного привела гільйотина. Одна з фундаментальних яacobinських моральних засад зводиться до (як ми переконалися) жертвування приватного в ім'я суспільного добра, до позбавлення особистості її особливості, щоби можна було приглядатися до даної людини, вишукуючи ілюстрацію дії того чи іншого правила. Будучи насамперед інструментом політики, а вже у другу чергу соціотехніки, гільйотина привела також до формування візії та правил того, що через певний час ставало недосяжним ідеалом демократії, а тепер є симптомом здоров'я міщанського суспільства — всеохопного уподібнення.

Закінчуючи цей аналіз, відмітимо щось, що впливає з вищенаведених роздумів, але деколи з'являється вже на самому їхньому початку, а саме: надзвичайну «здатність формування/інформування», яку має машина для відтинання голів. Вона формує тіло (фізичне) в тому конкретному значенні, що жорстоко надає йому розтятої форми, і одночасно інформує нас про приховане значення того нового образу тіла (громадського чи політичного), яке сама співформує.

З ідеологічної точки зору, можливо, найбільш широким поняттям, яке здатне, як мені здається, визначити більшість реакцій і уявлень, пов'язаних з цією машинерією, є поняття загальности, буденности — посполитости, сучасне розуміння якого датується тільки з останньої чверті XVIII століття. В епоху *ancien régime* воно означало обов'язок людей визнавати привілейовану позицію суверена, який демонструвався сплатою данини; перед самою Великою Революцією відбулася заміна значення, його почали



відносити до чогось, що розповсюджене, спільне для більшості, серед якої ніхто не має особливих привілеїв. Це семантичне зміщення означало одну з більш глибоких цілей Революції: щоби суверенна влада перейшла з особи та однієї касти на найчисельнішу посполитість — народ.

Не виключено, що здатність гільйотини до надихання найрізноманітніших уявлень з'являється тому, що вона зводить смерть і людське тіло до рівня правової норми: у момент смерти кожна людина усвідомлює собі в глибині свого ества, власне через гільйотину, остаточну мету, таку ж нестерпну, як і неминучу — останню і найбільшу звичайність.

Переклала Любов Козак





андрій
рєпа

ідеологія
тероризму



Якщо СНІД був невиліковною жажливою «чумою» ХХ століття, то не буде перебільшенням назвати Тероризм політичним СНІДом для століття ХХІ-го. Не треба залишати осторонь цю сентенцію як просто красиву метафору серед безлічі інших масмедійних красунь, якими переповнені сьогодні ЗМІ; можливо, ми ліпше зрозуміємо речі, які з нами відбуваються, якщо буквализуватимемо деякі метафори. Назад до речей — назад до літери! У вирі постмодерних мовних ігор, коли одні лишень карколомні метафори та конотації іще гарантують нашу ідентичність, відчужене буквально значення може несподівано прислужитися думці своєю радикалізованою метафоричністю.

Як і СНІД, терор існував вічно й був невиліковний, однак саме постмодерній епосі судилося узяти на себе усю відповідальність за боротьбу з ним та понести покарання за гріхи універсалізму та імперіалізму. Як і СНІД, терор для західної людини (насамперед для неї) демонізується та баналізується, постійно перебуває тут поруч та надто далеко, стосується всіх (а значить нікого конкретно) та особисто мене і моїх близьких. Терор перетворився на упревілейоване місце, у якому концентруються безперервні інвестиції фінансів, знань, емоцій, сил, бажань, відраз, страждань, ненависти, глупства, зубожіння, зрештою, часу — часу, який несе з собою страх та безсилля, віру та біль, нестерпну тривогу за життя жертв та свиняче отупіння часу, проведеного перед екраном телевізору.

Звісно, терор вкрав більшість часу і у глядачів, і у акторів на підмостках суспільства Спектаклю. І ось тут пряма паралель терору зі СНІДом уривається, оскільки тероризм — це «чума» віртуальна, уявна, спекулятивна. І не хочеться — з простого людського відчуття солідарності, що мовчазно об'єднує усіх тих, хто гидує маскараром Терору-спектаклю — брудни-

тися та витратити свій час на це істеричне видовище, що тероризує світ, розподіляє його на чорне та біле, зомбує, залякує та викрадає його у самого себе. Однак варто наголосити ось на чому: терор — це насамперед ідеологія антагоністичних машин Влади, котрі будь-що прагнуть перенести внутрішній конфлікт владних капітало-перерозподілів назовні — буквально на *зовнішність* політики, культури та суспільства. Трагедії та жертви тероризму віддані на заклання цій зовнішності: теракти є завжди публічними, експресивними, символічними. Й про тероризм треба говорити насамперед як про ідеологію спектаклю.

Тероризм — це тавтологічна ідеологія панівних класів постсучасних суспільств, спрямована на поглиблення зубожіння політичної уяви мас. Іншими словами, це — ідіотія машин Влади, машинерії, котра згубила власне виправдання, однак нагадує про себе надмірним перенапруженням та порожньою активністю. На вихідному конвеєрі цієї м'ясорубки надібуємо нагромаджені палімпсестні купи брехні та скривавлені інцестні трупи «випадкових» перехожих. Ідеологія тероризму, що продукується панівними класами, підміняє власну тавтологічність намаганнями піднести до рівня політичної фатумної симетрії злочинне співкладання, з одного боку, спектакулярної брехні, а з іншого — *затероризованих* тіл мирних жителів (цікаво, що громадяни, народ, люди в контексті ідеології тероризму розглядаються виключно як *тіла* — неважливо, чи то як профанний м'ясо-матеріал, чи то як сакральний ангелічний Народ-тіло). Однак такої всеохопної та незалежної симетрії поміж владним дискурсом та трупами не існує й ніколи не існувало, оскільки вона є частиною спланованої тавтологічної *брехні* з боку влади. Ще Еліас Канетті у розвідці «Маса та влада» показав, що «трупи, нагромад-

жені перед палацом, є постійною інституцією» Влади.

Чому тероризм є ідеологією тавтологічною? Вочевидь, тому що організується він за структурою бінарних опозицій. Хтось у цій структурі завжди буде «терористом», а хтось «анти-терористом». Якщо змінити перспективу, гравці обмінюються протилежними значеннями. Існує два терори: терор «терористів» та терор Держави, й обидва матеріальною платформою своїх ігрищ обирають ніяк з ними не пов'язане суспільство. Суспільству ці два тавтологічні терори нав'язані, перепрошую, тавтологічним тероризмом ідеології «тероризму». Ми не будемо тут виявляти — викривати — складові характеристики цієї ідеології (сьогодні цим займаються, здається, усі масмедії, адже її «критика» становить невід'ємну частку гегемонічної самопрезентації ідеології тероризму), радше нас турбує це питання з того боку, де ця ідеологія «працює», тобто залишається невидимою та максимально ефективною, — а саме у площині суспільства.

Отож: суспільство не пов'язане з тероризмом. Влада ідеології тероризму полягає у тотальному розчиненні своїх форм в суспільному тілі. Так би мовити, Влада нав'язує свої проблеми суспільству, точніше, репрезентує їх як завжди-вже інтеріоризовано «ваші» проблеми й на основі такої суб'єктивізації перерозподіляє загальні права та обов'язки. Фундаментальне питання «що він/вона хоче від мене?», питання, яке структурує комунікативне напруження суб'єкта й Іншого, перехоплюється владним дискурсом «боротьби з тероризмом» для нав'язування образів безкінечного Ворога як «твого особистого радикального Іншого». Ворог («терорист») — це той, хто є найвіддаленішим від тебе, однак він водночас є й найближчим твоїм: ним може виявитись будь-хто, його порожнє місце завжди вакантне для несподіваної з'яви;

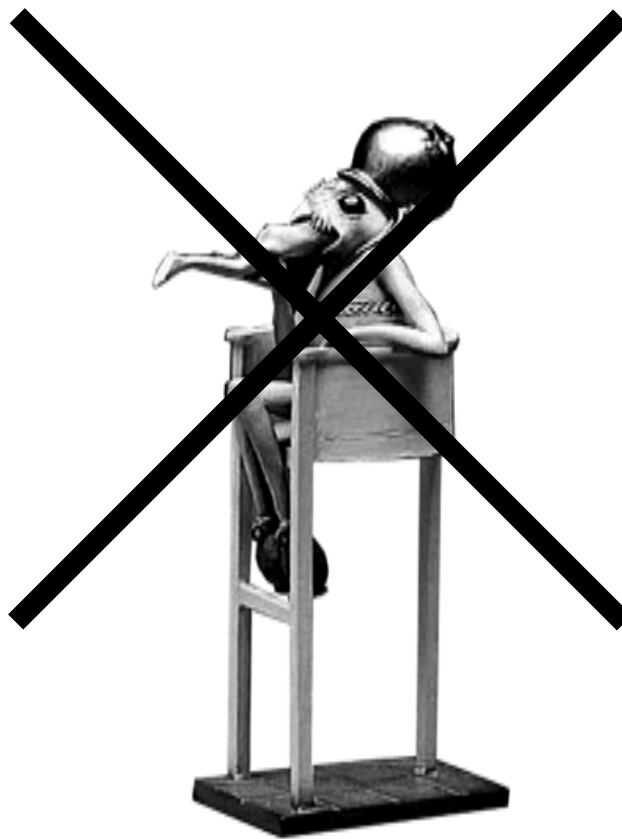
можливо, врешті-решт, це ти і є ним (два приклади: «Je est l'autre» Артюра Рембо (я-об'єкт у третій особі — *i* поет, *i* крамар, однак ці «я» не перетинаються), а також «Fight Club» Чака Поланіка — історія про дружбу та фантазматичну лімінальність терору: тероризм як простір для мрій самотніх параноїків). Дія ідеології тероризму, цього політичного вірусу сьогодення, полягає в розщепленні свідомости громадян, прищепленні, інтеріоризації образу Ворога як радикально непізнаваного Іншого в осередді персональної уяви. Життя зовсім не змінюється, все тягнеться як завше, однак щось таки змінилось — фундаментальне політичне та інтимне питання «чого вони хочуть від нас?» віднині адресується не будь-кому, наділеному раціональною індивідуальністю, а «бестіальному» Ворогові а ргіогі.

Цьому психічному станові відповідає юридична категорія *надзвичайного стану*, й особливо це посилюється у той момент, коли Джорж Буш-Молодший оголосив надзвичайний стан для усього світу як арени «війни зі світовим тероризмом». Війна розпочалася де-інде (конкретні добре відомі країни), викликавши цілком природний рух опору та партизанську активність населення, проте ситуація надзвичайного стану охопила увесь — без винятку — «мирний» світ. Поза історією, поза часовими рамками, війна стає повсякденністю, рутиною. Антоніо Негрі та Майкл Гардт у книзі «Імперія» пишуть про моторошне повернення у «постсучасну» політику категорії *bellum justum*, «справедливої війни»: «Традиційне уявлення про справедливу війну стверджує її буденність й водночас підносить в якості інструменту етики. Однак політична думка сучасності та міжнародна спільнота національних держав рішуче відкинули і те, й інше. Обидві ці характеристики знов виникають в нашому постсучасному світі: з одного

боку, війна зводиться до статусу звичайної поліційної акції, з іншого боку, відбувається сакралізація нової влади, котра може за допомогою війни легітимно виконувати етично обґрунтовані функції... Сьогодні ворог, як і сама війна, — трохи нижче висновують автори, — одночасно баналізується (зводиться до рівня об'єкта звичайних поліційних репресивних заходів) і абсолютизується (як Ворог, абсолютна загроза моральному порядку)». Проблема полягає в тому, що багатоманітна, як саме життя, плюралістична Політика (буття-разом суспільства) навмисне перетворюється у тавтологічну Поліцію, у однорідну машинерію легко замінних і обернених елементів (владний світ контролю та репресій супроти «бойовиків» та «фанатиків»).

Тероризму не існує. Його не шукають, — якщо перефразувати слова Пікассо, — його знаходять. Бойовики, визволителі, жертви, — цей бездарний театр жорстокості Влади нічого іншого запропонувати нам не здатен. Окрім хіба що нових жертв, які у цей театр якраз не грають. Тероризм існує лише для тих, кому він вигідний — для своєрідних «спеціалістів» Тероризму. Вони й витворюють, нав'язують і прищеплюють цю істеричну ідеологію суспільству заради виправдання та вибачення своїх вчинків. Щоби протистояти цьому, суспільство має повернутися назад до самого себе. Назад до суспільства — назад до політики.

Мало-помалу, як ми бачимо, суспільство відшукує засоби боротьби зі СНІДом, й звісно, в цьому людям допоможуть висококваліфіковані спеціалісти; однак у питаннях політичних суспільство може вилікуватись від «чуми» тероризму, лише звільнившись від моторошних «спеціалістів» (від політиків-поліцейських до політиків-бойовиків), що головно кваліфікуються на ураженні цією ідеологічною хворобою усього суспільства.





крістіане
бассюні

ВИХОВАННЯ
НАРОДОВБИВЦЬ



«Такий стан — це, безумовно, нещастя, і життя того, хто став тираном, є важчим, ніж життя, яке ти вважав найважчим для людини. [...] і, правду кажучи, справжній тиран насправді є рабом [...] він стає правдивим бідняком, якщо хтось зуміє поглядом охопити його душу. Все своє життя він переповнюється страхом, він здригається від болю і мучиться [...].»

Платон «Держава»

Ідеалізація сили як збочення

У процесі розвитку анально-невротичного характеру страждання, які пережила покарана, залякана дитина, витісняються. Дитина втрачає пам'ять про емоції (обурення, протесту, спротиву, а також страху, ненависти, муки, відчаю), які вона мала до того, коли її позбавили самостійності.

Згодом, вже з позиції сильної, вона сама когось гнобить і губить, вона не усвідомлює, що діє як гнобитель, а тлумачить свої дії як необхідні і правильні. Так, у Третьому Райху владні манери, які вселяють страх, жорстка, невблаганна поведінка вважалися показником міцного душевного здоров'я: суворість, жорстокість, демонстративна байдужість до власних страждань і страждань інших вважалися ознаками сили і влади, що гідні захоплення і наслідування. («Хай славиться все те, що робить твердим».)

Ідентифікація з владою означає витіснення почуття слабкості, незначимості і безпорадності, душевних страждань, непевності і страху. В основі ідентифікації з сильним пригноблювачем має бути закладено ідею, що колишньої дитини з її власним сприйняттям справедливості більше не існує. Її здорове реактивне почуття обурення, бунту проти жорстокого нелюдського ставлення, проти смертельного страху «перестало існувати».

Це означає, що при ідентифікації з загрозливими способами поведінки, які вселяють страх, підкоряючись владі своїх вихователів, дитина переносить «смерть пам'яті про свої почуття».

Це означає, що спів-переживання з нерішучими жертвами агресії, які «живуть у злиднях» (такою дитина сама була раніше і такою більше ніколи не буде), переживання, які нагадують про страшне і тяжке — не проявляються більше ніколи, або ж здаються незначними.

Це може привести до того, що людина, яка стала безпорадною і потребує підтримки, буде зазнавати з боку іншого, який тепер виконує функцію сильного, такого ж жорстокого, позбавленого почуттів ставлення, яке той змушений був терпіти в дитинстві. Тому що тоді таке ставлення було визнано обґрунтованим — при відмові від протесту і спротиву і при витісненні власних почуттів. Звідси «... виникає відчуття побиття, духовного приниження і жорстокості, яке кожен раз повторюється, і немає виходу, і ніхто не запропонує допомогти, тому що ніхто не вважає це пекло пеклом; постійне або ж знову і знову повторюване переживання такого стану, при якому наприкінці не може бути вигуку полегшення і яке можна забути лише шляхом витіснення» [A. Miller, 1980, с. 203].

При ідентифікації слабкого з сильним болючі почуття дитини мають бути подавлені. Відповідно, страждання залежної істоти, якою колись була людина, треба визнати незначними: «примус — це зовсім не примус»; «жорстокість — це зовсім не жорстокість»; «невблаганність і безжалісна дисципліна — це чесноти»: «Таке життя!»

Згідно з цими переконаннями діє людина з анальним характером, яка виживає за допомогою «сили і влади».



Однак, страх перед переслідуванням, тобто перед можливою втратою влади, домінує над його вчинками: «Ніхто не хоче знову стати безсильним і цій небезпечній діаді».

Запобігти цьому — ось основна ідея боротьби за існування. Хто стане головним? — Боротьба нескінченна!

У кожній новій ситуації, при кожній новій конфронтації доводиться знову вирішувати постійне питання про перемогу або ж загибель (це і є головна характеристика пруської ери).

В основі виникнення цього типу невротичного характеру є та обставина, що при я-синтонній інтеграції (тобто при інтеграції, яка сприймається як правильна і гідна наслідування), набувається усвідомлене уявлення про життя, у якому примус та гноблення є чимось невіддільним і самозрозумілим.

Той, хто висловлює сумнів у цьому, може накликати на себе незадоволення добродесних громадян, тому що «веде себе підозріло, розхитуючи світовий порядок». Якщо від нього не відмахуються як від «утопіста чи фантазера з дитячим мисленням», то за деяких умов ця людина як така, «що є загрозою для світового порядку», може відчувати підозру та ворожість суспільства, що страждає колективним неврозом. Тепер старий дух покори владі стає помітним у тенденції (тут і проявляється незрілість і нездатність мислити у повноті своєї абсурдності) викривити суть руху за мир, надати йому «образу ворога», і зобразити його «небезпечно близько до тероризму».

Той самий спосіб мислення, що виник на ґрунті примусу і пристосуванства, колись майже не піддавав сумніву «державну владу» Гітлера, а незадовго перед тим — необхідність озброєння могутніх правлячих верхів.

Це відношення, що пробуджує ненависть і прагнення до руйнування, які були витіснені, однак і надалі зберігаються як деструктивний потенціал, з позиції сильного сприймається а ргіогі як «нормальне», і так само а ргіогі беззаперечно воно приймається, якщо людина потрапляє у «позицію слабкого» (до прикладу, при хворобі, у похилому віці).

Я хотіла б ще раз вказати на те, що ми повинні зважати на ідею боротьби за владу з метою виживання, яка є у підсвідомості кожного, кого у дитинстві виховували за принципом насильницького придушення його волі.

Еккехард фон Браунмюль вказує на те, що ставлення до дітей у наш час все ще засновується переважно на «вихованні за старим зразком позбавлення прав і позбавлення сили»: «Небагато батьків усвідомлює, що у результаті застосування цих принципів виховання, які орієнтовані на дисципліну, послух, пристосування і підкорення вони забирають у дітей основне право на розвиток особистості. Цей процес обмеження, постійної регламентації, а, отже, позбавлення прав загрозово продовжується і в школі через тотальний нагляд педагогів за життям дітей та підлітків». [E.v.Braunmuehl, 1978]

Зменшення здатності до навчання у «вимушеній соціалізації», тобто нездатність засвоювати нове мислення і перелаштовуватись, коли цього потребує нова реальність, Арно Грюн розглядає як наслідок нашого «страху перед свободою», який виникає після того, як ми, підкорившись, змушені були відмовитися від неї. «У нашому пристосуванстві побоювання вселяє не лише те, що всі ми певною мірою живемо, підкорюючись іншим не з власної волі. Небезпека полягає в тому, що в той момент, коли ми живемо, так би мовити, поза нашою

тілесністю, матеріальністю, ми починаємо боятися свободи, яка несподівано пробуджується в нас внаслідок пориву почуття власної гідності» [А. Gruen, 1984, с. 36].

Для попередніх поколінь бажаним ідеалом виховання з метою збереження існуючого співвідношення сил був вихователь, який не має емоцій, слухняний виконавець, який через відсутність зв'язку з власним світом почуттів беззастережно допомагає втілювати руйнівні плани влади існуючих.

Концепція сліпого підкорення з її обов'язковою для всього народу вимогою придушення волі дуже зручна для виховання співучасників, які без жодних емоцій спостерігатимуть і без сумнівів дозволять використовувати себе для нелюдських діянь.

Цього ідеалу виховання, очевидно, у багатьох випадках було досягнуто. Як інакше можна пояснити умови, які були в концентраційних таборах Третього Райху, або ж ті, які існували в тоталітарних державах.

Не минуло ще й п'ятдесяти років з того часу, коли ці максими виховання були обов'язковими.

Беззаперечне самозречення при абсолютному послууху, при підкоренні невблаганній батьківській інстанції, яка позбавляє сили через загрозу смерті, знаходить свій вираз в характеристиці Адольфа Гітлера, яку дав Герман Герінг: «Той, хто хоч трохи знайомий з нашими умовами... знає, що кожен з нас володіє точно такою кількістю влади, яку йому бажає дати фюрер. І тільки з фюрером, стоячи за ним, можна бути по-справжньому сильним і тримати в руках могутні засоби держави, але проти його волі (і навіть просто без його бажання) можна одразу ж позбутися влади. Одне слово фюрера — і падає кожен, кого він хоче усунути. Його престиж,

його авторитет безмежні...» [J. Fest. Das Gesicht des Dritten Reiches. 1963, с. 109].

У зв'язку з захопленням влади Адольфом Гітлером Альберт Айнштайн у 1933 році сказав про фашизм: «Як і кожен індивідуум, кожен суспільний організм також може виявитися психічно хворим, особливо у важкий для існування час» [з «Мой образ мира», А. Einstein, 1934, с. 81]. І ситуацію у тодішній Німеччині він пояснював як «стан психічного захворювання мас», причини якого він вбачав у «насиллі» і «мілітаризмі».

Арно Грюн наводить показовий приклад того, наскільки далеко і в наш час може зайти зрада собі при послууху владі відповідно до заповіді «Все, що робить начальство — на благо»: «...Однак, коли ідеологія влади приймається громадянами за вихідну реальність, то автономія гине і панує абстракція. Цей процес наглядно ілюструє газетне повідомлення в «Нью-Йорк Таймс» від 3 липня 1970 р. У зв'язку з процесом, для якого ще треба було обрати присяжних, суддя запитав одного з кандидатів, чи не вважає він підсудного винним. Відповідь була така: «Якщо б він нічого не зробив, його б тут не було». (Судити мали члена організації «Чорні пантери», тодішнього руху негрів.) Коли суддя сказав: «Уявімо, що візьму під арешт Вас», — тоді кандидат відповів: «Це означало б, що, очевидно, щось накоїв». [А. Gruen, 1984, с. 62]

«Будь-який злочин, вчинений проти людини, суперечить логіці людського співжиття і викликає потрясіння, які проявляються лиховісним, не завжди зрозумілим чином. У даному випадку це безсердечне ставлення до дитини, яку грубо відштовхують оточуючі, якій ніхто не пропонує співпраці й близькості. Вона виростає з почуттям помсти суспільству...»

Альфред Адлер «Психотерапія і виховання»

Воля до влади

Жага влади і параноїдальний страх позбутися її обумовлюють один одного і перебувають у нерозривному зв'язку.

Я хотіла б звернути увагу на те, що цей страх, як і страх переслідування малої дитини, що несвідомо діє у дорослого, — не плід фантазії, а реальне переживання, що виникає за умов садистичного виховання примусом і за допомогою фізичного покарання, анальної муштри тощо. Яскравим прикладом є поведінка одного вчителя минулого століття, який наводить Ллойд де Моз: «Він відчував... радість, коли бачив муки маленької жертви, яка тремтіла і тріпотіла на лаві. Він завдавав ударів холоднокровно, повільно, обдуманно... він вимагав у хлопчика зняти одяг і лягти на лаву... і почав бити шкіряним ременем...» При цьому він виправдовував таке покарання, адже воно на користь дитині: «У кожній людині є добрий і злий дух». Добрий дух має своє певне місце — це голова; злий дух також має своє місце — те, по якому я тебе б'ю» [L. de Mause, 1977, с. 25].

Після того, як відбулася ідентифікація з агресором, з сильним в образі батька, природно очікувати переслідувача, який хоче відібрати владу. Будь-яка слабка людина тоді є небезпечною, оскільки від неї очікується, що вона має таку саму потребу вийти зі свого безправного становища, у якому ще недавно перебував силь-

ний до свого самозречення. Після ідентифікації з владою, кожен є потенційним ворогом, зокрема (і особливо) той, хто перебуває у більш слабкому становищі.

У моєму дитинстві, в часи Гітлера, зусилля були спрямовані на пошуки меншини, яка, відповідно до викладеної ідеї, обов'язково повинна бути десь поряд і протидіяти дисбалансу влади і безсилля.

Меншину було знайдено в особі «євреїв як потенціальних узурпаторів влади». Відповідно до головного принципу анальності («хто має владу — той має життя, а влада — це власність і володіння»), їх звинувачували у бажанні «захопити владу» за допомогою грошових інвестицій у німецькі фірми. У дитинстві я часто чула подібні висловлювання.

А у Третньому Райху пригноблення (слабкого) ворога перетворювалося в його законне знищення.

Для ілюстрації наведемо образ ідеальної молоді, що його створив Гітлер і хотів втілити його в життя: «Моя педагогіка сувора. Слабкість треба вибити з душі. У моїх орденських замках виростає молодь, перед якою здригнеться світ. Мені потрібна жорстка, владна, безстрашна молодь, яка вселяє страх. Молодь повинна втілювати в собі все це. Вона повинна зносити біль. У ній немає бути нічого слабкого і ніжного...» (цит. за А. Miller, 1980, с. 169).

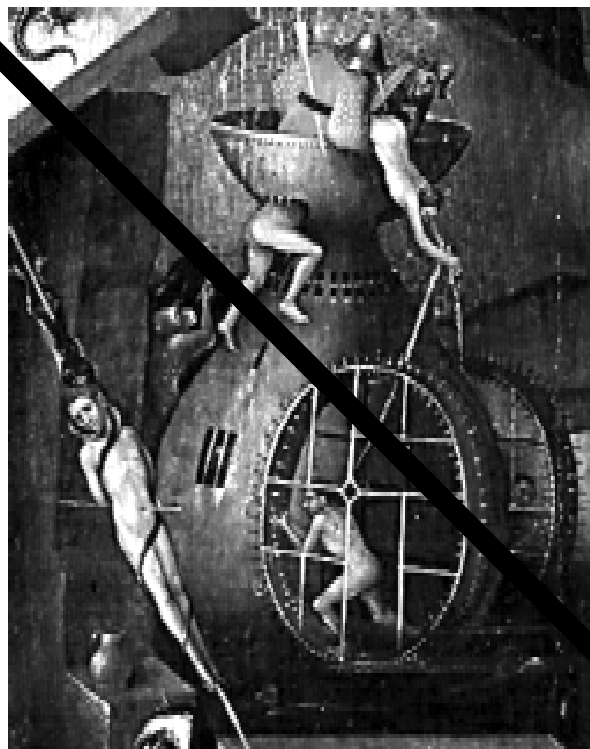
Однак страх перед новою втратою влади залишається.

Його можна відчути у нападах марення у Гітлера, де проривається його витіснений панічний страх перед жорстоким батьком: «Дехто з близького Гітлерівського оточення розповідав мені, що він (Гітлер) прокидається вночі з істеричним криком. Він кличе на допомогу... Страх так ним кидає, що тремтить все ліжко. Ця людина розповіла мені таку сцену, в яку я б

ніколи не повірив, якби вона виходила не з такого надійного джерела. Хитаючись, він стояв в кімнаті, безтямно озираючись докола. «Він! Він! Він! Він був тут», – задихався він. Його губи посиніли. Піт стікав з нього... Потім він нестямно закричав: «Там, там! В кутку! Хто там стоїть?» [Н. Rauschning. 1973, с. 273].

Смертельний жах перед поразкою в архаїчному балансі сили і безсилля накопичується у підсвідомості особи, що наділена атрибутами влади (згадаймо пруський мілітаризм), особи, яка прагне війни, щоб остаточно вирішити це питання.

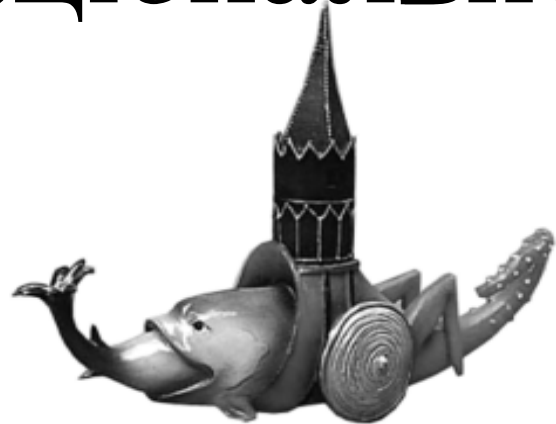
Переклала Оксана Дацаківська





ерік
робрертсон
додс

греки
та *страх свободи*
іраціональне



Страх свободи

«Найбільші труднощі людина починає відчувати тоді, коли стає спроможною робити все, чого забажає».

Томас Генрі Гакслі

Перед тим, як перейти до завершальної частини книги, мені необхідно в чомусь зізнатися. Коли загальна ідея лекцій, що увійшли до цієї книги, вже оформилась у мене в голові, то дотримуючись її, я мав намір проілюструвати ставлення греків до проблем ірраціонального протягом усього проміжку часу від Гомера до останніх неоплатоніків-язичників, тобто охопити період майже такий самий за тривалістю, як і той, що віддаляє нас від античності.

Але коли матеріал вже було зібрано і я почав писати лекції, стало зрозуміло, що здійснити задумане неможливо — або ж я повинен поступитися глибиною аналізу на користь поверхневого і загального опису проблеми. У результаті книга охопила лише третину із задуманого спочатку часового проміжку, до того ж зі значними прогалинами. Більшу ж частину задуманого розповісти мені так і не вдалося. Все, що я можу тепер зробити, — це лише охопити поглядом тих вісім століть античної історії, які залишилися нерозглянутими, і спробувати в загальних рисах відповісти на запитання, які зміни відбулися у поглядах людей на ірраціональне і чому. Не маю певности, що лаконічність тут допоможе мені дати точні і вичерпні відповіді. Але якщо мені вдасться хоча б адекватно описати суть проблеми, знайти для цього потрібні слова, — вже цього буде достатньо.

Свій огляд я розпочну з епохи, коли грецький раціоналізм востаннє підвівся на небачену височінь, з великої епохи інтелектуальних відкриттів, яка розпочалася із заснування Ліцею

335 року до Р. Х. і тривала до кінця III століття до Р. Х. Цей період характеризується перетворенням грецької науки з хаотичного зібрання окремих спостережень, змішаних з апіорними припущеннями, на систему методичних дисциплін. В абстрактних науках, таких як математика й астрономія, досягнуто рівня, що його не вдалося перевершити аж до XVI ст. Зроблено першу організовану спробу систематичних досліджень в багатьох інших галузях: у ботаніці, зоології, географії, історії мови, літературознавстві, суспільних науках. Але дана епоха вирізняється творчими досягненнями не лише у сфері науки. Так, немов раптове розширення просторового обрію в результаті завоювань Александра Македонського розширило водночас і обрії грецької свідомості. Незважаючи на втрату політичної незалежності, грецьке суспільство III ст. до Р. Х. багато в чому було значно ближчим до так званого «відкритого» суспільства (1), аніж той світ, у якому ми живемо, і ще більшою мірою ближчим, аніж всі ті суспільства, які відділяють епоху елінізму від Нового часу. Традиції та інститути давнього «закритого» суспільства, поза всяким сумнівом, залишалися ще доволі сильними та впливовими: включення поліса до того чи іншого еліністичного царства зовсім не означало краху полісних вартостей. Але хоча місто-держава ще існувало, стіни його, на чийсь влучну думку, було назавжди зруйновано: стародавні інститути виявились беззахисними перед раціональною критикою, традиційний спосіб життя зійшов зі сцени і розчинився в загальній космополітичній культурі. Вперше у грецькій історії місце народження людини і її предки перестали щось означати: серед людей, що визначали інтелектуальне життя Атен у цей період, Арістотель, Теофраст, Зенон, Клеант і Хрисип були

иноземцями; лише Епікур був атенським громадянином, але і він походив з колонії.

Поряд із втратою значущості просторових детермінант, що означала свободу пресування у просторі, відбулася аналогічна втрата значущості часових детермінант, що означала нову свободу свідомості мандрівок у часі й обрання за власним бажанням в минулому тих елементів, які можна вдало пристосувати та використати в даний час. Людина почала свідомо використовувати традицію замість цілковитого її підпорядкування, як це було раніше. Найбільш виразно це можна побачити на прикладі елліністичних поетів, позиція яких з цієї точки зору нагадувала позицію сучасних поетів та людей мистецтва взагалі. «Якщо ми сьогодні говоримо про традицію, — зазначає Оден, — то більше не маємо на увазі те, що мали на увазі у XVII ст., — спосіб поведінки, що передається від покоління до покоління. Ми маємо на увазі осмислення всіх минулих епох в теперішньому часі. Оригінальність більше не означає невеличку особисту зміну досягнень безпосередніх попередників. Це означає здатність відшукати в будь-якому творінні будь-якої епохи і країни ключі до розв'язання проблем сьогодення». Те, що це твердження справедливе майже для усієї елліністичної поезії, не вимагає особливих доказів. Саме ця обставина пояснює, крім всього іншого, як слабкі, так і сильні сторони творів на зразок «Аргонавтики» Аполонія Родоського чи «Еції» Калімаха. Те саме можна сказати і про елліністичну філософію: те, що Епікур використовував вчення Демокріта, а стоїки — вчення Геракліта, загальновідомо. Як покаже подальша розповідь, щось подібне мало місце і в сфері релігійних вірувань.

Зрозуміло, що саме в цей період віра греків у людський розум повинна була досягти найвищого рівня. Нам варто відкинути, каже Арі-

стотель, старі життєві правила, які вимагають від нас покори і змушують людину про все думати лише з позиції людини (*thneta phonein ton thneton*); оскільки в людині є дециця божественного — її розум — тією ж мірою вона здатна жити і на цьому рівні реальності, наслідуючи безсмертних. Засновник стоїцизму йде ще далі: згідно з Зеноном, розум людини не просто близький до божественного, але він і є бог; тобто власне божественна субстанція у своїй чистій і безпосередній формі. Навіть Епікур, хоча він нічого подібного і не говорив, вважає, що постійне роздумування над філософськими істинами робить людину «подібною до бога серед людей».

Але звичайне людське життя, звичайно, далеке від цього ідеалу. Арістотелю було добре відомо, що жодній людині не дано постійно жити життям розуму — в ліпшому разі це можливо лише в дуже короткі проміжки часу. Він і його учні, ліпше за будь-кого іншого в Греції, розуміли необхідність вивчення ірраціональних факторів людської поведінки, якщо ми прагнемо реалістичного розуміння людської природи. Стисло я вже проілюстрував тверезість і делікатність розуміння, властиві цьому підходові, на прикладах ставлення перипатетиків до проблеми катарсичного впливу музики та їхньої теорії сновидінь. Я б із задоволенням присвятив окремих розділ арістотелевому дослідженню ірраціонального. На щастя, така необхідність відпала завдяки чудовій, хоч і невеликій книзі панни Круасан «Арістотель і містерії» (*Croissant. Aristote et les Mystères*), яка цікаво і ґрунтовно досліджує якщо не всі аспекти даної проблеми, то її найважливіші, ключові аспекти.

Арістотелів підхід до емпіричної психології, особливо психології підсвідомого, на жаль, не знайшов розвитку після того, як зійшли зі сцени представники першого покоління його по-

слідovníків. В той час, як природничі науки віддалилися від філософії, що мало місце вже на початку III ст. до Р. Х., психологія, навпаки, цілковито опинилась в руках філософів; ця ситуація, на мою думку, мала місце аж до останнього часу. А догматичні раціоналісти еліністичної епохи, здається, не проявили жодного зацікавлення до об'єктивного вивчення людини — такої, яка вона є; їхня увага була зосереджена на створенні прекрасного образу людини, якою вона може бути, — на ідеалі «мудреця» чи «святого». Прагнучи зробити цей ідеал ще довершенишим, Зенон і Хрисип відступили далеко назад, у період до Арістотеля і Платона, — до наївного інтелектуалізму V ст. до Р. Х. Досягнення моральної досконалості, говорили вони, не залежить ані від природних нахилів, ані від звичок; воно цілком визначається вправами розуму. Для «ірраціональної душі» просто не залишилося місця: так звані пристрасті почали трактуватися як прості помилки розуму чи як потрясіння свідомості, що випливають із цих помилок. Виправ помилку — і пристрасті автоматично припиняються, залишаючи розум не скаламученим ані радістю, ані сумом, ані надією, ані страхом, «безприсрасним, байдужим, досконалим».

Цю фантастичну психологію прийняли і вона протрималась протягом двох століть, але не завдяки своїм позитивним якостям, а тому, що була необхідна для системи суспільної моралі, покликаній до альтруїзму і такої, що навчала важливості лише зовнішньої сторони людського спілкування. Посидоній, як відомо, повстав проти цієї системи, вимагаючи повернення до Платона: він відзначав, що теорія Хрисипа суперечить як спостереженню, яке показує, що вдача людини — це внутрішня якість душі, так і моральному досвіду людей, який недвозначно говорить їм про те, що глибоко в людській при-

роді закорінені ірраціональні і злі елементи, які можна так-сяк контролювати лише за посередництвом «катарсису». Але обурення Посидонія виявилось безсилем; ортодоксальні стоїки продовжували говорити про людину в суто інтелектуальних термінах, хоча, можливо, з меншою переконаністю. Мало чим відрізнялося ставлення до ірраціонального в епікурейців та скептиків. Обидві ці школи також намагалися прогнати пристрасті з людського життя. Ідеалом обох була *атараксія* — свобода від емоцій, цілковита незворушність. В одному випадку малось на увазі досягнення цього стану за допомогою правильних поглядів на людину і на бога, в іншому — відмова від будь-яких поглядів взагалі. Епікурейці, як і стоїки, зверхньо заявляли, що без філософії жодне щастя неможливе (2). Подібних висловлювань до дозволяли собі ані Арістотель, ані Платон.

Така раціональна психологія і етика відповідали поширеній на той час раціоналізованій релігії. Для філософа сутність релігії не була більше пов'язана з культом, але полягала в мовчазному вдивлянні у божественне і в здійсненні безпосереднього зв'язку з ним. Стоїк вдивлявся у небеса і бачив там вираження тієї самої раціональної і моральної мети, що її він відкривав у собі. Епікуреєць, в чомусь навіть більш одухотворено, ніж стоїк, вдивлявся у невидимих богів, що утвердились непорушно між нижчим і вищим світами, шукаючи спосіб наблизитись до них. Для обох шкіл боги перестали бути синонімом вищої сили, що керує світом, і перетворились натомість на втілення раціонального ідеалу. Така трансформація була підсумком теорій, створених грецькими мислителями класичної епохи, особливо Платоном. Як справедливо відзначав Фестюжер, стоїчна релігія — це прямиий наслідок платонівських «Тимея» та «Законів». Навіть Епікур іноді

значно ближчий до Платона, аніж він готовий визнати.

Водночас, всі елліністичні школи — навіть скептики — були, як і Платон, занепокоєні небезпеками, що випливають з їхнього розриву з традиційними формами культу. Зенон, щоправда, заявляв, що храми не потрібні: істинним храмом Бога є розум людини. Йому втोरую Хрисип словами, що представляти богів у людській подобі безглуздо. Поза тим, стоїцизм надав антропоморфним богам особливого статусу, розглядаючи їх як алегорії та символи. Коли у «Гімні» Клеанта ми віднаходимо стоїчного Бога, якому адресовані епітети і атрибути гомерівського Зевса, гадаю, це щось більше, аніж просто стилістична формальність — це серйозна спроба наповнити старі форми новим змістом. Епікур, здається, також прагнув, зберігаючи форму, очистити її від попереднього змісту. Наскільки відомо, він ретельно дотримувався всіх тонкощів численних культів, кажучи при цьому, що під час здійснення обрядів єдине, чого слід позбутися, це — страху перед богами і надії отримати від них у відповідь на добродесність матеріальну винагороду. Для Епікура, як і для Платона, засада *do ut des* у релігії — гірша за будь-яке богохульство.

Було б неслухним вважати, що такі спроби очистити традицію справили значний вплив на народні вірування. За словами Епікура, «те, що я знаю, юрба заперечує, а те, що вона стверджує, мені невідомо». Однак, сказати напевне, що саме стверджувала і в що вірила юрба у часи Епікура, нелегко. Тоді, — як, утім, і тепер, — проста людина зізнавалася собі у своїй вірі, як правило, лише на смертному одрі — про це свідчать написи на гробах. Однак, і вони не завжди гарні свідки. Надгробки, що збереглися від елліністичної епохи, все ж менш потайні, аніж надгробки більш ранніх епох, і свідчать,

наскільки це можливо, що традиційні погляди на Аїд поступово відходять в минуле і на їх місце часто приходять або відмова від будь-якої віри в загробне життя взагалі, або ж надія, що небіжчики вирушають в якийсь інший, ліпший світ — на «острови блаженних», до «богів» і навіть у «вічний космос» (3). З приводу останнього різновиду епітафій я б утримався робити далекосяжні висновки: всім відомо, що згорьовані родичі рідко замовляють вдалі написи на надгробках, і вже тим більше рідко зустрічаються написи, які б адекватно відображали справжнє вірування небіжчика. І все ж, загалом елліністичні епітафії недвозначно показують, що розпад «спадкового конгломерату» вступив тоді в нову фазу.

Що стосується публічної, або громадянської, релігії, то слід очікувати, що вслід за втратою громадянської і політичної автономії вона зазнала значних втрат, оскільки в місті-державі традиційна релігія і суспільне життя були так тісно переплетені між собою, що крах одного елементу неминуче означав крах другого. Те, що публічна релігія в Атенах через пів століття після битви при Хероней справді переживала глибокий занепад, ми дізнаємося із гімну Гермокла, адресованого Деметрію Поліоркету: в жодному з попередніх періодів гімн, що виконувався публічно з урочистої нагоди за великого напливу людей, не міг проголошувати привселюдно, що боги міста чи то збайдужили до його долі, а чи й зовсім не існують, і тому тепер їх замінено новим, «справжнім» богом — Деметрієм. Можливо, лестощі в гімні не цілком щирі, але скептицизм, що пронизує його, поза сумнівом, — щирий; вірогідно, його поділяло чимало громадян, оскільки відомо, що гімн Гермокла користувався великою популярністю. Те, що елліністичне прославляння царів і правителів було *завжди* нещирим, що воно зумов-

лювалось лише політичними мотивами і нічим іншим, — з цим, гадаю, навряд чи погодиться кожен, хто уважно спостерігає поступове зростання в наші дні масового вшанування диктаторів, королів і, за відсутності тих та інших, — спортсменів (4). Коли відходять в небуття старі боги, спорожнілі п'єдестали волають про їхніх наступників, і за відповідного зусилля, а чи й зовсім без зусиль (5), будь-який тлінний клунок кісток, обтягнутих плоттю, може претендувати на вакантне місце. Культ правителя, що має для людини безсумнівний релігійний зміст, і його аналоги (6), давні і сучасні, є, наскільки я розумію, передусім вираженням безпорадності людини і прагненням знайти захист і заступництво. Але той, хто вважає іншу людину богом, себе починає сприймати як дитину чи тварину. Аналогічні переживання, як мені здається, знайшли вияв в іншій характерній рисі ранньої елліністичної епохи — значному поширенні культу Тюхе, «Талану» чи «Фортуни». Даний культ, за словами Нільсона, є «останньою стадією секуляризації релігії»; не маючи жодного позитивного об'єкту релігійного вшанування, людина, що потребує об'єкта, від якого була б залежною, почала вірити в суто негативну ідею незрозумілого і непередбаченого, втіленого в Тюхе.

Мені б не хотілося, щоб склалося хибне враження про ситуацію через те, що я надто спрощую її. Публічне вшанування полісних богів, без сумніву, тривало в тих самих формах, що й раніше. Це була загальноприйнята форма громадського життя, загальновизнана форма вираження громадянського патріотизму. Однак взагалі, як мені здається, було б справедливим сказати, що це була лише, «більшою чи меншою мірою, соціальна рутинна, що не виявляла істотного впливу на життєві цілі». З іншого боку, прогресивний занепад традиційних

культів змушував релігійних людей вільно обирати власних богів, на зразок того, як поети почали вільно обирати свій власний стиль. Анонімність життя і самотність у нових великих містах, де людина почувала себе цілковитим нулем, могла посилити у людей потребу в божественному помічникові і захисникові. Відомий вислів Вайтгеда про те, що «релігія — це те, що кожен з нас робить зі своєю самотністю», при тому, що він (вислів) — дуже загальний, все ж надзвичайно точно характеризує релігійну ситуацію в античному світі, починаючи з епохи Александра Македонського. Одним зі шляхів втечі від самотності в цю епоху було створення невеликих приватних клубів з метою вшанування тих чи інших богів, старих чи нових. Написи повідомляють про існування розмаїтих «аполлоніастів», «герместів», «йовакхів», «сарапіастів», але сказати про них щось певніше — неможливо. Єдине, що можна стверджувати — це те, що ці асоціації слугували і соціальним, і релігійним завданням, причому в кожному окремому випадку була своя пропорція: деякі з них навряд чи являли собою щось більше, ніж прості клуби для обідів вскладчину, інші були реальними повнокровними організаціями, що давали своїм членам справжнє почуття спільноти, мали свого божественного патрона і свій власний культ, і так заміняли собою загинулу місцеву общину старого закритого суспільства.

Такими в загальних рисах були відносини між релігією та раціоналізмом в III ст. до Р. Х. Дивляючись в загальну картину духовного життя того часу, уважний спостерігач, який жив приблизно в 200 році до Р. Х., міг би, не замислюючись, напророчити, що через одне-два покоління відбудеться цілковитий і остаточний розпад «спадкового конгломерату» і наступить досконале царство Розуму. Але це було б по-

милкою, як помилковими були аналогічні процеси раціоналістів XIX ст. Можна тільки уявити, яким було б здивування грецького раціоналіста епохи раннього еллінізму, якби він дізнався, що через 500 років після його смерти вдячний народ все ще підноситиме в дар Атені нові шати, що в Мегарі все ще приносять в жертву биків на честь героїв, полеглих в перських війнах вісім століть перед тим, що старовинні табу ритуальної чистоти все ще будуть ретельно дотримуватись в більшості міст античного світу.

Жоден раціоналіст неспроможний хоч трохи задовільно пояснити *vis inertiae* (лат. – сила інерції), що проявляється у всьому цьому, і яку Метью Арнольд назвав «надзвичайною сповільненістю ходу явищ» (7). Боги відходять в небуття, але їхні ритуали продовжують жити, і ніхто, за винятком жменьки раціоналістів, навіть не помічає, що за цими ритуалами більше ніщо не стоїть. У матеріальному сенсі «спадковий конгломерат» зовсім не зникає після свого розпаду. Його уламки все ще продовжували певний час височіти, ваблячи людей радше своєю ветхістю, аніж привабливістю фасаду, допоки християни не зруйнували одного разу цей фасад і не виявили, що реально за ним нічого немає, крім запліснявілого місцевого патріотизму і прив'язаності до старовини. Принаймні, так було в містах. Що стосується сільського населення, від латинської назви якого – *paganī* – походить власне поняття «язичники», то в цьому середовищі давні ритуали завжди відігравали і досі відіграють важливу роль, хоча і в неабияк зміненому вигляді.

Описана перспектива сильно вразила б людину III ст. Але ще менш приємним було б для неї довідатися, що грецька цивілізація вступить незабаром не в епоху Розуму, а в тривалий період повільного інтелектуального занепаду,

який, з урахуванням нетривалих періодів відносного піднесення і окремих успіхів, все ж закінчився падінням Візантії під натиском турків. Цю людину, без сумніву, травмувала б звістка, що за шістнадцять століть, на які було відстроєно крах грецького світу, ця цивілізація не породила ані поета, що міг би зрівнятись із Теокритом, ані вченого, рівного Ерастофену, ані математика, рівного Архімедові, і що філософія залишиться однією хоч трохи гідною уваги школою – трансцендентальний платонізм.

Зрозуміти причини цього розтягнутого в часі краху – одне з головних завдань всесвітньої історії. Але нас приваблює, головним чином лише один аспект цієї проблеми, який можна було б назвати «поверненням ірраціонального». Втім, і він настільки широкий, що я можу лише проілюструвати на окремих типових прикладах, що саме я маю на увазі, коли кажу про «повернення ірраціонального».

У попередніх розділах ми бачили, як тріщина між вірою інтелектуалів і вірою простих людей, помітна вже в ранніх творах давньогрецької літератури, поступово розширюючись, перетворилася до кінця V ст. до Р.Х. на глибоку прірву між двома світоглядами, і як раціоналізм інтелектуалів, що перейшов усякі межі, спровокував регресивні симптоми, що уразили народні вірування. У «відкритому» елліністичному суспільстві, при тому, що прірва залишалася неподоланою, зміни в соціальній стратифікації і допуск до освіти ширших прошарків населення, створили сприятливіші умови для контактів між двома згаданими групами. Ми вже відзначали, що в Атенах III ст. до Р. Х. скептицизм інтелектуалів почав проникати і в сферу народного світогляду; те саме згодом відбулося в Римі. Але після III ст. до Р. Х. характер зв'язків між освіченими прошарками і простим народом корінним чином змінився, що знайшло вира-

ження головним чином у появі величезної кількості псевдонаукової літератури, в основному анонімної, яка часто претендувала на своєрідне божественне одкровення. У цій літературі були перемішані дуже давні вірування Сходу і дещо сучасніші фантазії елліністичної епохи, одягнуті в шати грецької науки і філософії. Така література отримала широке визнання у більшій частині освіченого класу. Асиміляція, таким чином, протікала в двох напрямках: в той час, як раціоналізм, у своїй обмеженій і негативній формі, поширювався в нижчих прошарках суспільства, антираціоналізм проникав у вищі прошарки, де з часом став панівним.

Найтиповішим прикладом схожих псевдонаук є астрологія. Можна сказати, що вона «уразила елліністичну свідомість, немов нова хвороба, що несподівано вражає мешканців якогось віддаленого острова». Втім, це порівняння, наскільки відомо, не цілком відповідає реальним фактам. Вигадана у Вавілоні, астрологія незабаром проникла до Єгипту, де з нею, вірогідно, зіткнувся Геродот. У VI ст. до Р. Х. Евдокс повідомляє про вавілонську астрологію, відзначаючи її успіхи. Та все ж він ставився до астрології скептично, і взагалі непомітно, щоб греки в той час запозичали її, хоча Платон у «Федрі» і дозволяє собі декілька варіацій на астрологічні теми (8). Приблизно у 280 році до Р. Х. детально розповів грецьким читачам про астрологію у своїх працях вавілонський жрець Берос, але, здається, на греків тоді це не справило великого враження. Справжня пристрасть до астрології прокинулася в них у II ст. до Р. Х., коли значне поширення отримав цілий ряд популярних посібників зі складання та тлумачення гороскопів. Особливо відомим був один з цих посібників — «Одкровення Нехенсо і Петосиріса», написаний начебто від імени якогось вигаданого фараона. По цілому Середзем-

номор'ю почали блукати мандрівні астрологи, доходючи впритул до Рима (9). Чому це відбулося саме тоді, а не раніше? Власне ідея не була новою. Її інтелектуальні підстави були вже давно підготовлені астральною теологією платоніків, патетиків та стоїків. Лише Епікур говорив про небезпеку схожих ідей. Можна припустити, що поширення астрології було зумовлене політичними причинами: у неспокійні десятиліття перед римським завоюванням Греції було особливо важливо знати наперед, що станеться в той чи інший момент. Можна також припустити, що вавілонський грек, який зайняв у той період кафедру Зенона, став натхненником такої собі «*trahison des clercs*» (фр. — зрада вчених): на той час Стоя, завдяки своєму впливу, вже перетнула поширення геліоцентричної гіпотези Аристарха Самоського, яка, у разі її загального прийняття могла б сильно похитнути засади і астрології, і стоїчної релігії. Але за цими безпосередніми причинами, цілком можливо, приховуються причини значно глибші та менш вловимі. Понад століття життя в умовах інтелектуальної свободи призвело до того, що людина злякалася і повернула назад: жорсткий детермінізм астрологічної Долі — ліпший за ярмо щоденної особистої відповідальності. Раціональні люди на зразок Папетія і Цицерона намагалися напоумити людей своїми осмисленими доказами проти астрології; пізніше такі ж спроби робив Плотин. Проте жодного результату їхні зусилля не дали: мотиви, якими керувалися люди, що вірили в астрологію, лежали поза сферою раціональних доказів.

Окрім астрології, II ст. до Р. Х. вирізняється розвитком інших ірраціональних доктрин, що виявили глибокий вплив на думку пізньої античності і середніх віків, які спиралися на теорію окультних якостей та сил, властивих начебто певним тваринам, рослинам та доро-

гоцінним каменям. Хоча витоки цієї теорії, вірогідно, дуже давні, систематично її вперше уклад приблизно в 200 році до Р. Х. Бол Мендеский, якого вважали послідовником Демокріта. Його вчення тісно пов'язане з магічною медициною та алхімією, а також з астрологією, являючи собою немов додаток до останньої. Зірки завжди були недоступні як для молитов, так і для магії, — ця обставина була вкрай незручною. Та якщо кожне небесне тіло має свого земного представника у царстві тварин, рослин та мінералів і пов'язане з ним за посередництвом окультної «симпатії», як твердив Бол, то на небесні тіла можна діяти, здійснюючи певні маніпуляції з їх представниками на землі. Будучи по суті поверненням до первісних уявлень про світ як магічну єдність, ідеї Бола справили потужний вплив на стоїків, які й раніше сприймали космос як єдиний організм, частини якого утворюють спільноту (*sympatheia*). Починаючи з I ст. до Р. Х., Бола починають цитувати як визначний науковий авторитет, рівний Арістотелю і Теофрасту (10), а його вчення стає невід'ємною частиною загальноприйнятої на той час картини світу.

Чимало дослідників розглядали I ст. до Р. Х. як вирішальний період зламу епох (*Weltwende*), коли раціоналізм, стрімкий потік якого вже за століття до цього помітно ослаб, остаточно втратив свою силу і почав здавати позиції. Без сумніву, всі філософські школи в цей період, за винятком епікурейської, прийняли новий напрямок розвитку. Давній релігійний дуалізм свідомості і матерії, Бога і Природи, душі і тіла, який раціоналісти вважали подоланим, воскрес у новій подобі і почав заявляти про себе з новою силою. У новому неортодоксальному стоїцизмі Посидонія цей дуалізм дав про себе знати як боротьба протилежних начал у рамках єдиного космосу і єдиної людської природи Давньої

Стої. Приблизно в той самий час внутрішня революція в Академії поклала край суто критичній фазі у розвитку платонізму, перетворивши його на більш спекулятивну філософію, яка зрештою привела до Плотина. Не менш важливим в ту епоху було відродження, після двох століть майже цілковитого забуття, пітагорейства, але не як формальної школи, а як своєрідного культу і особливого способу життя. Нове пітагорейство відверто ґрунтувалося на авторитеті, а не на логіці: Пітагор зображався богонатхненним Мудрецем, грецьким аналогом Зороастра або Остана; йому і його найближчим учням приписувались численні апокрифи. Те, чого стали навчати від імені Пітагора, являло собою стародавню віру в непохитну магічну «самість», з точки зору якої світ — це місце мороку і кари, і в необхідність катарсису. Але тепер ці уявлення були об'єднані з ідеями, запозиченими з астральної релігії (яка, втім, була тісно пов'язана вже з давнім пітагорейством) (11), з Платона (який вважався головно пітагорейцем), з окультизму Бола, і з багатьох інших різновидів магічної традиції.

Всі ці процеси були радше симптомами, аніж причинами загальної зміни інтелектуального клімату в Середземномор'ї. Найближчою історичною аналогією цього феномена можна, мабуть, вважати романтичну реакцію проти раціоналістичної «натуральної теології», що мала місце на початку XIX ст. і досі виявляє потужний вплив на нашу цивілізацію (12). Захоплення видимим космосом і почуття єдності з ним, що знайшли найяскравіше вираження у ранньому стоїцизмі, у свідомості багатьох людей почали поступатися місцем відчуттю, що фізичний світ — принаймні, земна його частина, — перебуває під впливом злих сил і що душам слід шукати не єдності з ним, а порятунку від цього світу. Люди дедалі більше почали розміркову-

вати над методами індивідуального порятунку. Одні з них при цьому спиралися на «священні» книги, нібито знайдені в храмах на Сході чи продиктовані Богом якомусь натхненному про-року, інші шукали одкровення в оракулах, снах чи видіннях, треті, як в старовину, вдавалися до ритуалу, приймаючи посвячення в «містерії», кількість яких також раптово зросла, або ж звертаючись за допомогою до якогось приватного мага. З'явилась небувала потреба в окультизмі, який по суті являв собою спробу матеріальними засобами захопити Царство Небесне; Нільсон вдало назвав окультизм «вульгарною формою трансценденталізму» (13). Філософія розвивалась у паралельному напрямі, хоча й на дещо вищому рівні. Більшість філософських шкіл в цей період остаточно перестали цінувати істину тільки заради неї самої, а в епоху імперії всі вони, за рідкісним винятком, вже цілковито відмовились від інтересів інтелектуального пізнання і набули подоби посередників у порятунку людських душ. Філософ не лише почав вважати свою аудиторію лічницею для хворих душ; в принципі, в цьому не було нічого нового. Філософ був уже не просто психотерапевтом. За словами Марка Аврелія, він став ще й «таким собі жерцем, помічником богів». Філософські вчення почали розглядатися не з наукової точки зору, а з точки зору їх релігійної вартості. «Кінцева мета Платонової філософії, — говорив християнський апологет у II ст., — контемпляція Бога». Решта знання цінувалося лише тією мірою, якою воно сприяло цій головній меті. Сенека, наприклад, з великим схваленням наводить вислів, згідно з яким людям не слід пускатися в дослідження речей, пізнати які неможливо і від знання яких їм не буде жодної користі, наприклад, їм не слід допитуватися про причини припливів та відпливів і про принцип перспективи. У цих висловлюваннях

вже відчувається інтелектуальний клімат майбутнього середньовіччя. Саме в цьому кліматі зросло християнство, саме він зробив можливим триумф нової релігії, і до того ж залишив помітний слід у вченнях християнських отців. Але створили цей клімат аж ніяк не християни.

То що ж, врешті-решт, спричинилося до його появи? Намагаючись відповісти на це питання, ми стикаємося з перепоною, на сьогоднішній день непереборною, а саме: з відсутністю хоч трохи вичерпного і збалансованого дослідження всіх пов'язаних з цією проблемою фактів, які допомогли б нам пов'язати воедино ціле і його частини. У нашому розпорядженні є чудові дослідження багатьох окремих питань, якщо не всіх. Але взагалі ми володіємо лише нечіткими враженнями. Звичайно, після виходу в світ другого тому «Історії» Нільсона, довгожданих Гіфордових лекцій Нока з елліністичної релігії, нещодавно завершеної серії Фестюжера щодо дослідження історії релігійної думки, невдало названої ним «Одкровення Гермеса Трисмегістра», читачі, в тому числі і я, опинились в менш складній ситуації. Поза тим, читаючи ці праці, все ж слід із застереженням ставитись до деяких квапливих суджень їх авторів. Я ж на завершення хотів би висловити ряд власних зауважень щодо загальноприйнятих пояснень причин занепаду грецького раціоналізму.

Деякі з них лише заново тлумачать проблему, оголошуючи її розв'язаною. Немає сенсу говорити про те, що греки стали декадентами або що грецька свідомість була уражена східними впливами, допоки ми не пояснимо, чому так відбулося. Обидві гіпотези можуть в певному сенсі бути істинними, але, гадаю, найцікавіші сучасні дослідження ставляться до них радше з підозрою, аніж безумовно їх приймають, як це мало місце в минулому столітті. Навіть якщо ці гіпотези виявляться істинними, навряд чи вони



зможуть зрушити хоча б на крок розв'язання цілої проблеми, допоки не стане цілком ясною природа і причини гаданої дегенерації греків. Не може задовольнити як пояснення і факт расового змішання, оскільки, прийнявши його, ми неминуче почали б стверджувати, що основи культури передаються з генами або що змішані раси завжди примітивніші за «чисті».

Якщо ми спробуємо відшукати відповіді, які б нас задовольняли більшою мірою, тоді нам слід прагнути до того, щоб вони не суперечили фактам і не були продиктовані виключно нашими власними упередженнями. Коли, наприклад, один відомий британський вчений переконує мене в тому, що «безперечно, висока спеціалізація науки і розвиток широкої освіти народу в елліністичну епоху призвели до занепаду розумової активності», я відчуваю, що він просто проектує в минуле свій власний діагноз деяких сучасних громадських недуг. Сучасний рівень вузької наукової спеціалізації не був відомий грецькій науці в жодний період її існування. Достатньо поглянути на списки праць таких видатних людей як Теофраст, Ерастофен, Посидоній, Гален чи Птолемей, щоб зрозуміти, що вони аж ніяк не були вузькими спеціалістами. Не існувало також жодної широкої загальнодоступної освіти. Навпаки, елліністична думка страждала від браку широкої освіти простих людей, аніж від її надміру.

Далі, деякі поширені соціологічні пояснення не цілком відповідають істині історичних фактів. Так, наприклад, фактор втрати політичної свободи може частково допомогти пояснити зниження інтелектуальної активності, але навряд чи варто його розглядати як вирішальний фактор. Адже ж і великий вік раціоналізму — від кінця IV до кінця III ст. до Р. Х. — зовсім не був періодом політичної свободи. Неможливо також все пояснити війною та економічним

занепадом. Безперечно, такі умови сприяють зростанню інтересу до магії і різного роду ворожіння, на підтвердження чого існує безліч прикладів. Серед відносно недавніх слід назвати зростання популярності спиритизму під час і після другої світової війни. Тому я міг би охоче погодитися з тим, що погані умови життя у I ст. до Р. Х. сприяли початку процесу повороту від раціонального мислення, який завершився в III ст. Р. Х. Але якби цей фактор був єдиною рушійною силою зростання інтересу до окультизму, ми могли б очікувати, що I і II ст. нашої ери, які пролягли поміж цими двома датами — винятково довгий період громадянського миру, особистої захищеності і взагалі стабільного державного життя — повинні були б ознаменуватися новим поворотом до раціоналізму, замість того, щоб дедалі більше і більше поступатися місцем ірраціоналізму, що набирив сили.

Інші дослідники наголошують на суто внутрішньому краху грецького раціоналізму. «Його полум'я, — каже Нільсон, — згасло само по собі, як гасне вогонь, коли закінчується пальне. Коли наука вмирала в безплідних словесних баталіях і безглузких компіляціях, релігійна воля до віри набула справжньої життєвої сили». Фестюжер зазначає: «On vaît trop discuté, on était las des mots. Il ne restait que la technique» (фр. — «Надто багато було суперечок. Від слів втомилися. Залишилась лише техніка»). Для слуху сучасної людини цей опис являє собою сумнозвісне замкнуте коло, однак існує більш ніж достатньо античних свідчень, що підтверджують його. Але якщо ми підемо далі і запитаємо, чому грецькому раціоналізму не вистачило пального, то відповідь обох згаданих авторів буде дуже традиційною: грецька наука не змогла випрацювати експериментального методу досліджень. А якщо ми запитаємо, чому вона не змогла цього зробити, то нам скажуть, що грецьке мислення було

цілком дедуктивним, а в це чомусь не хочеться йняти віри. Ще химернішу відповідь пропонує марксизм: експериментальний метод наукових досліджень не міг розвиватися тому, що в епоху античності не було серйозної технології; серйозної технології не було тому, що людська праця була дешевою; людська праця була дешевою тому, що був надмір рабів. Таким чином, цей висновок недвозначно дає зрозуміти, що зростання елементів середньовічного світогляду цілком залежало від інституту розкладу рабства. Маю підозру, що багато що з цієї логіки вимагає щонайретельнішої перевірки фактами, однак я сам почуваюсь для цього недостатньо компетентним. Втім, ризикну зробити два невеликі зауваження. По-перше, якщо економічний аргумент ще якось може пояснити застій механіки після Архімеда, то як він пояснить застій медицини після Галена і застій астрономії після Птолемея? По-друге, якщо навіть загальний параліч наукової думки і може якось пояснити апатію інтелектуалів, він неспроможний пояснити, чому відбувся поворот у свідомості народних мас. Переважна більшість тих, що повірили в астрологію чи магію, переважна більшість митраїстів чи християн не були аж ніяк тими людьми, для яких стагнація науки могла стати *безпосередньою* причиною для нової віри. Не можу собі уявити, щоб релігійний світогляд цих людей зміг зазнати принципових змін через те, що який-небудь науковий винахід — скажімо парової машини — корінним чином змінив їхнє життя.

Якщо в майбутньому історики зможуть дійти до більш вичерпного пояснення повороту від раціонального в античності, то, гадаю, не ігноруючи ані інтелектуального, ані економічного фактору, їм це вдасться лише в тому разі, якщо вони приймуть до уваги мотиви іншого порядку — менш свідомі і такі, що меншою мірою

піддаються раціональному опису. Я вже відзначав раніше, що за прийняттям раціонального детермінізму стояв, окрім іншого, страх свободи — підсвідома втеча від тягара індивідуального вибору і особистої відповідальності, яку накладає на своїх членів відкрите суспільство. Якщо цей мотив прийняти за *vera causa* (лат. — істинна причина), — є всі підстави вважати, що, зокрема, в наш час він є саме *vera causa*, — то ми зможемо помітити його ознаки у більшості описаних процесів. Він простежується у перетворенні спекулятивної філософії на квазірелігійну догму, мета якої — навчити людину правил істинного життя, в страху перед незалежним від авторитету науковим дослідженням, помітним навіть у Клеанта та Епікура; пізніше, на більш популярному рівні, в необхідності мати пророка чи писання, а також, якщо узагальнити сказане, в патетичному схилинні перед авторитетом письмового слова, характерним для періоду пізньої Римської імперії і епохи середньовіччя — у готовності, як зауважив Нок, «прийняти ті чи ті твердження лише тому, що вони містяться в книгах, чи тому, що вони вважаються взятими з книг».

Коли люди просуваються до відкритого суспільства стрімко і заходять в цьому достатньо далеко, як це зробили греки в III ст. до Р. Х., то відкочування назад відбувається не відразу і не має універсальних форм для всіх суспільств і людей. Однак, для будь-якої людини воно не може пройти безболісно. За відмову від відповідальності у будь-якій сфері людям доводиться важко розплачуватися; як правило, трапляються неврози. Існує чимало яскравих свідчень того, що страх свободи — це не пуста фраза для величезного числа ірраціональних страхів і рязючих проявів невротичного почуття провини, які можна у великій кількості спостерігати на пізніших стадіях відкочування до ірраціональ-

ного (14). Все це не було чимось новим для релігійного досвіду греків: архаїчна епоха дає тому чимало красномовних прикладів, про що ми вже говорили вище. Проте століття раціоналізму послабили соціальний контекст традиційних проявів ірраціонального, і, отже, непрямими чином, їхній вплив на людину. Тепер ірраціоналізм явився у новій подобі, яка вимагала від людини значно більшої віддачі і підпорядкування. Прикладів, що підтверджують це, так багато, що, боюсь, не вистачить цілої книги, щоб їх просто перелічити; але щоб зрозуміти масштаби змін, достатньо навести один з них. Порівняймо «забобонну людину» Теофраста, яка є не більше, ніж педантичним і старомодним виконавцем традиційних табу, з ідеєю забобонної людини у Плутарха, в якого така людина «сидить у громадському місці, одягнута в руб'я чи в лахміття, або ж качається гола в багні, репетуючи, що несе кару за свої прогрішення». Описаний Плутархом релігійний невроз можна доповнити розмаїтими картинами, запозиченими з інших джерел. Велике враження справляє лукіянівський портрет Перегріна, який, прагнучи відкупити свої гріхи, навернувся спочатку в християнство, згодом захопився язичницькою філософією, а після видовищного самогубства перетворився на язичницького святого чудотворця, й автопортрет іншого непересічного невротика – Елія Аристіда. Існування розмаїтих страхів серед широких народних мас яскраво проявилось не лише в зростанні страху перед загробним покаранням, але й у постійному очікуванні безпосередньої магічної загрози, про що свідчать численні заклинання та амулети (15). І язичники, і християни пізньої Римської імперії рівною мірою молились про захист від невидимих злих сил: від вроків і одержимості демонами, від «лукавого демона» чи від «безголового пса». Один амулет обіцяв за-

хист «від всякої скверни страшних снів і від істот, що в повітрі», інший – «від ворогів, гонителів, губителів, жажів і страхів уві сні», третій, християнський – «від нечистих духів», що сховалися під ліжком, під дахом чи навіть у виходку. Повернення Ірраціонального, як можна бачити з наведених прикладів, було абсолютним.

На цьому мені слід було б закінчити свою книгу. Але спершу я зізнаюся в дечому. Я намагався всіляко уникати сучасних паралелей, тому що добре знаю, що такі паралелі допомагають так само, як і заважають у розумінні минулих епох. Але так само, як людина не може позбутися власної тіні, так жодне покоління не може розмірковувати над історичними проблемами, не думаючи при цьому, свідомо чи підсвідомо, про проблеми свого власного часу. Не хочу приховувати від читача, що коли я писав розділи цієї книги, особливо останній, я постійно думав про ситуації в сучасному суспільстві. Всі ми також переживаємо повільний розпад нашого «спадкового конгломерату», який почався в середовищі освічених людей, а тепер майже повсюдно дається взнаки у поведінці щонайширших мас, хоча, звичайно, він ще далекий від завершення. Ми також пережили велику епоху раціоналізму, відзначену науковими відкриттями, про які попередні епохи не могли навіть мріяти, і небувалим просуванням до суспільства більш відкритого, аніж будь-яке з відомих раніше. Але в останні кілька десятиліть років ми відчули й дещо інше – безсумнівні симптоми відмови від шляху, продиктованого успіхом раціоналізму. Видається, як нещодавно сказав Андре Мальро, що «західна цивілізація почала сумніватися у власних підвалинах» (16).

У чому полягає сенс цієї відмови від досягнень раціоналізму, цього сумніву у власних підвалинах? Чи є він лише проявом нерішучості

перед наступним стрибком, чи свідчить про початок панічної втечі від цивілізації? Я не знаю. На такі питання простий професор грецької мови відповісти неспроможний. Але щось він таки може. Він може нагадати своїм читачам, що колись, давним-давно, люди вже здійснили великий інтелектуальний стрибок — а потім відмовились від нього. І він може попросити їх ще раз уважно проаналізувати всі обставини цієї відмови.

Від чого відмовились тоді — від коня чи від вершника? У цьому полягає вирішальне питання. Особисто я вважаю, що від коня — іншими словами, від тих ірраціональних елементів людської природи, які незалежно від нас керують нашою поведінкою і становлять зміст нашого мислення. Гадаю, розділи цієї книги показали, що люди, які створили перший варіант європейського раціоналізму, зовсім не були — принаймні, до епохи еллінізму — «просто» раціоналістами. Іншими словами, вони глибоко відчували й усвідомлювали, яку силу, яке диво і яку небезпеку являє собою Ірраціональне. Але все, що лежало поза межами свідомості, вони могли описати лише міфологічною або символічною мовою. У них не було іншого інструменту для осягнення ірраціонального. Все, що вони могли — це лише більшою чи меншою мірою контролювати його. В елліністичну епоху чимало інтелектуалів здійснили фатальну помилку, коли вирішили, що можуть цілком ігнорувати ірраціональне. Сучасна людина, навпаки, прагне здобути інструментарій для осягнення ірраціональних сторін своєї психіки. Поки ці засоби далекі від досконалості, до того ж їх ще дуже невміло використовують. У багатьох галузях, в тому числі і в історії, можливості і межі нових методів вже прийнято до уваги і перевірено на практиці. Це, радше, вселяє надію: якщо ми навчимося мудріше їх

використовувати, то зрештою зможемо значно ліпше зрозуміти коня, на якому скачемо. А коли ліпше його зрозуміємо, тоді зможемо подолати його страхи. Коли ж страхи будуть подолані, — кінь і вершник одного разу здійснять рішучий стрибок, цього разу успішний.



1. Цілом «відкрите» суспільство, наскільки я розумію цей термін, — це суспільство, де поведінка людей визначається раціональним вибором між можливими альтернативами і де їхня адаптація у всіх своїх аспектах відбувається осмислено і свідомо, на противагу до цілком «закритого» суспільства, де адаптація людей відбувається несвідомо і де вони навіть не розмірковують над тим, що в них є можливість вибору. Ані одне, ані інше суспільство ніколи не існувало і не існуватиме. Але можна говорити про відносно «закриті» чи відносно «відкриті» суспільства, уявляючи історію цивілізації в її загальному вигляді як історію руху від відносно «закритих» суспільств до відносно «відкритих».

2. Сенека. Листи. 89.8: «Не може бути ані філософії без доброчесності, ані доброчесності без філософії». Пор. епікурейське джерело: «...філософія єдина навчає правильно чинити».

3. До кінця V ст. до Р. Х. грецькі епітафії дуже рідко містять які-небудь слова про долю всіх смертних. Якщо ж це має місце, то майже завжди зустрічаються вислови в дусі гомерівського Аїда. Вислови надії на особисте безсмертя починають зустрічатися з IV ст. до Р. Х. В елліністичну епоху таких епітафій стає дедалі більше, однак в них не простежується вплив якихось релігійно-філософських доктрин. Немає також жодної згадки про реінкарнацію. Підкреслено скептичні епітафії починають з'являтися в епоху александрійських інтелектуалів. Загалом немає жодних свідчень, які б суперечили зауваженню Арістотеля, що більшість людей питання про безсмертя душі залишають для себе відкритим.

4. Наша епоха в цьому сенсі аж ніяк не унікальна. У V ст. до Р. Х. з санкції Дельф «героїзували» атлетів та інших великих людей, головно йдучи назустріч бажанню широких мас. Хоча робили це лише після смерті

цих людей. Така тенденція, в тій чи тій формі, існувала у всі епохи, і лише надприродний погляд на явища утримував її в певних рамках.

5. Щойно було встановлено цей звичай, люди почали виявляти божественне вшанування спонтанно, особливо греки. В деяких випадках це дуже шокувало адресата вшанувань, наприклад, Антігона Гоната, який, коли почув, що його називають богом, різко відказав на це: «Той, хто виносить мій нічний горщик, цього не помітив».

6. Вшановували не лише царів, але й приватних осіб — благодійників міст, іноді навіть за життя. Епікурейська практика відгукуватися про засновника своєї школи як про бога сягає корінням в той самий світогляд: хіба Епікур не був для них більшим «благодійником», аніж будь-який цар? Платон, хоча після смерті його й не прославляли як бога, вже за життя свого небожа почав вважатися сином Аполлона.

7. Метью Арнольд у листі до Гранта Дафа від 22 серпня 1879 р.: «Щораз більше розумію надзвичайну повільність ходу явищ. Ми всі схильні думати, що в нашому житті все ще зміниться. Але це не так».

8. Душі людей, які повинні народитися, переймають дещо від характеру богів, яких вони «наслідують», і ці дванадцять богів-проводирів, імовірно, розташовуються у дванадцяти знаках зодіаку. Однак, Платон, на відміну від астрологів, ревно слідкує за тим, щоб не позбавляти людину свободи волі і можливості вибору. Я погоджуюсь з Фестюжером, що «астрологія» даного місця з «Федри» — не більше аніж наслідок прагнення Платона до образного висловлювання думок.

9. Катон зараховує «халдеїв» (астрологів) до «всякого наброду», з яким управляючий категорично не повинен радитися щодо господарських справ. Невдовзі, в 139 р. до Р. Х. «халдеїв» вперше, та не востаннє зазнали з Рима. Проте вже через століття астрологи заповнили Рим, і серед їхніх прихильників були тепер не тільки управителі, але й сенатори.

10. Нільсон зазначає, що «античність не робила різниці між природними й окультними силами». Однак, цілі і методи Арістотеля та його учнів настільки ж відрізнялися від мети і методів окультистів, наскільки наука відрізняється від забобонів.

11. Діоген Лаєртський. 8.27 і перше питання в пітагорейському катехизмі: «Що є Острови Блаженних? Сонце і Місяць». Не думаю, що пітагорейські вірування обов'язково зумовлені іранським впливом. Схожі висловлювання, здається, виникали незалежно одне від одного в різних частинах світу.

12. Типовими рисами романтичної реакції супроти природної теології є: 1) трансцендентальність, спрямована проти теології, яка, за словами Блейка, «називає князя цього світу «богом»; 2) вчення про реальність зла і «трагічне почуття життя», спрямоване проти оптимізму XVIII ст.; 3) уявлення про те, що релігія закорінена в почутті і уяві, а не в розумі, що відкривало дорогу до ширшого розуміння релігійного досвіду, а крім того — до відродження окультизму і забобонів, які подавалися як «мудрість Сходу». Нове розуміння релігійного життя, яке почалося в I ст. до Р. Х., можна описати в таких самих термінах, як і наведену характеристику романтичної реакції початку XIX ст.

13. Окультизм слід відрізнити від примітивної магії, описаної антропологами, яка є доннауковою, дофілософською, і, можливо, навіть дорелігійною, в той час як окультизм — це псевдонаука чи система псевдонаук, часто з опорою на елліністичну філософію, яка завжди експлуатує дезінтегровані пережитки більш ранніх релігій. Окультизм також слід відрізнити від сучасних психічних досліджень, які прагнуть звести окультизм нанівець, піддаючи «окультні» феномени суворому раціональному характеру і таким чином встановлюючи їх суб'єктивний характер або, якщо виявиться їх природне походження, інтегруючи їх в систему наукових знань.

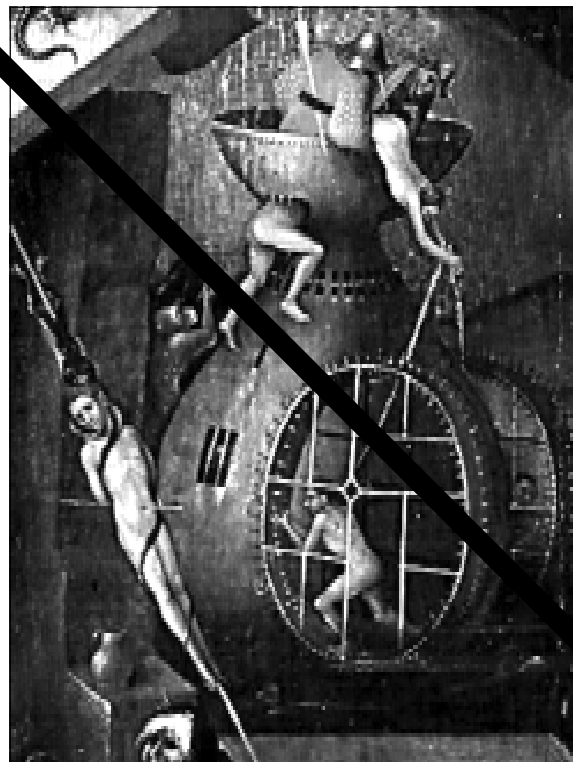
14. Те, що ми володіємо незначною кількістю свідчень про елліністичну епоху, вірогідно, пояснюється майже тотальною відсутністю прози в цей період. Проте історія все ж повідомляє про один цікавий приклад масового захоплення ірраціоналістичною релігією — йдеться про діонісійський рух в Італії, придушений в 186 р. до Р. Х. Судячи з описів, цей рух знайшов прихильників серед широких прошарків населення, «навіть дрібних та нікчемних люців».

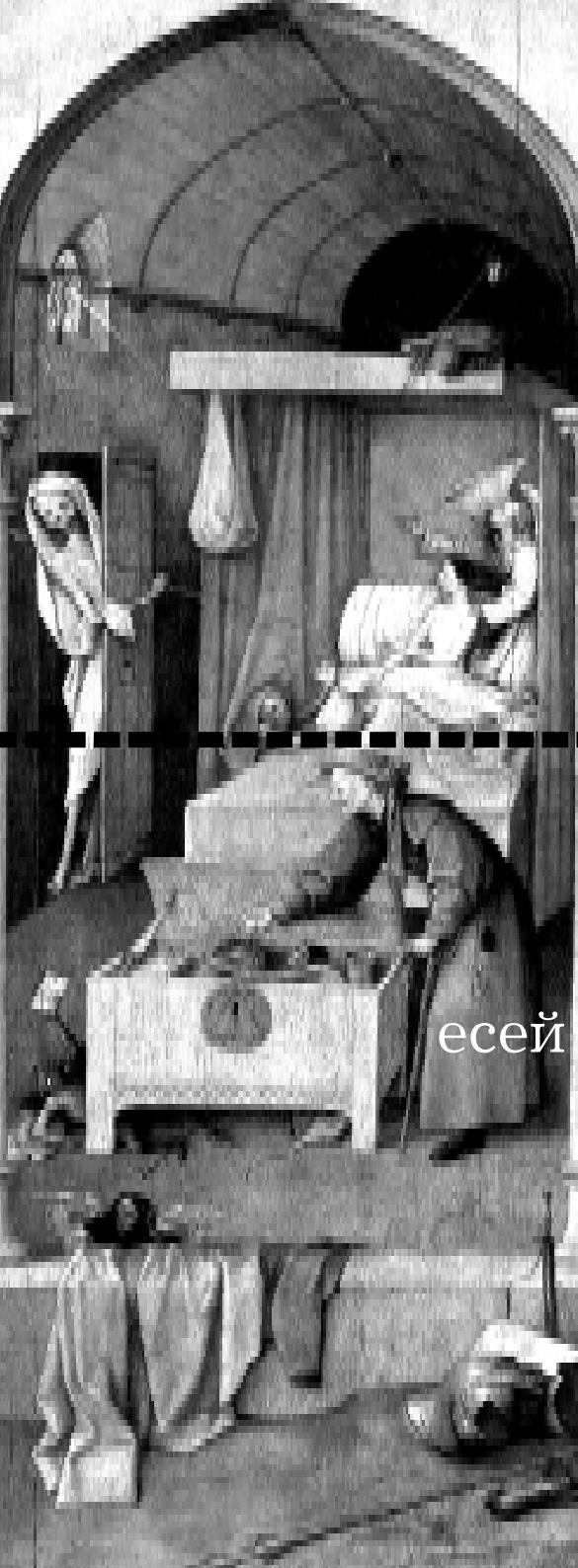
15. Див. зауваження Тертуліяна «Про душу». Задля справедливості слід зауважити, що і в III, і в IV ст. були раціонально мислячі люди, які протестували про-

ти цих забобонів (страхів перед демонами та пошуку порятунку від них в амулетах), але їх було вкрай мало. Християнська точка зору, що язичницькі боги насправді є злими духами, ще більше підсилювала страх. Нок говорить навіть про те, що «для апологетів взагалі і для Тертуліяна, в його апологетичних працях, хресний подвиг Христа означав радше визволення людей від демонів, ніж від «гріха».

16. Див. також спостереження Одена: «Неспроможність людського роду виробити звички, яких вимагає від нього відкрите суспільство для свого успішного функціонування, провадить до зростання числа людей, які вважають, що відкрите суспільство неможливе в принципі, і що, таким чином, єдиний порятунок від економічної та духовної кризи, що загрожує сучасності, — це повернутися, — і що швидше, то ліпше, — до суспільства закритого типу». А лише кілька десятків років перед тим Едвін Біван писав: «Ідея про те, що існує якась причина, котра просуває нас вперед на шляху прогресу, так закорінена в естві сучасної людини, що ми майже не можемо собі уявити иншого світу — світу, де б відсутня була ідея постійного зростання і розвитку».

Переклала Зоряна Курдина





ЖІЛЬ ЛІПОВЕЦКІ

ЕРА ПОРОЖНЕЧІ

есеї про сучасний індивідуалізм



Дика жорстокість, сучасна жорстокість

Тема жорстокості майже не привернула до себе уваги історичної науки, принаймні тієї, яка, попри нашарування більш чи менш випадкових подій, намагається підвести історичну базу під рух з великою амплітудою, побачити спадковість і її порушення, встановити віхи у формуванні людського суспільства. Поза тим, це питання вимагає глибокого осмислення: протягом тисячоліть, при виникненні абсолютно відмінних між собою суспільних формацій, насилля і війна залишалися головними *цінностями*, причому жорстокість однак існувала на законних підставах як елемент найвишуканіших насолод. Що ж змінилося? Яким чином суспільство, замішане на крові, могло замінити суспільство, в основі якого лежить доброта, де насилля щодо окремих осіб має анонімний характер, що принижує людину, а жорстокість — явище патологічне? Такі питання не заохочуються з огляду на зростання потуги сучасних держав в атмосфері взаємних погроз і гонки озброєнь. Все відбувається так, неначе після періоду, коли вся увага була прикута до суто економічних чи суто політичних проблем, революція в людських стосунках, зумовлена появою індивідуалістичного суспільства, мала залишатися другорядним фактором без жодного значення й зацікавлення для істориків. Невже після потрясінь двох світових воєн, після нацистських і сталінських таборів, повсюдного застосування тортур, а тепер ще й спалахів злочинної жорстокості чи тероризму, наші сучасники не бажають визнавати наявності тривалих змін, відмовляються розглядати нестримний рух до вмиротворення суспільства, відкидаючи гіпотезу про роль страху смерті і класової боротьби?

По-іншому чинили великі мислителі ХІХ століття, які, подібно до Токвіля і Ніцше, якщо назвати лише двох мислителів, без сумніву, не

знайомих між собою, хоча їх обидвох цікавив феномен зростання демократизації суспільства, не завагались би прямо сформулювати це питання, що було б цілком нестерпним для сучасних вчених-одноденків. Згодом у працях Н. Еліаса, а потім П. Кластера, різних за своїм рівнем, таке дослідження було поновлено. Тепер його варто продовжити, а саме — зрозуміти еволюцію жорстокості в її головних виявах: у діяльності держави, в тім числі в економіці, і в суспільстві, де ця жорстокість видозмінюється залежно від його структури. Сформулюємо концепцію насилля. Якщо абстрагуватися від механістичних праць, однаково — політичних, економічних чи психологічних, то можна визначити насилля як певний тип поведінки, властивий будь-якому соціумові. Щодо насилля й історії. Переступивши через скептицизм ерудитів і паніку статистиків, ми заглибимося в темряву віків, з'ясуємо логіку насилля і зробимо це, щоби окреслити, наскільки це можливо, межі сучасного насилля, хоча всюди стверджують про вступ західного суспільства в абсолютно нову епоху.

Честь і помста: дика жорстокість

Упродовж багатьох тисячоліть існування людського суспільства в умовах дикости жорстокість людей, яку не можна пояснити з утилітарної, ідеологічної чи економічної позиції, зумовлювалася двома взаємопов'язаними причинами. Це честь і помста, суть яких нам важко зрозуміти, позаяк вони не притаманні логіці нашого часу. Честь і помста — два імперативи, що існують з пропам'ятних часів, невіддільні від первісного суспільства, від «голістичних» (тоталітарних), а також егалітарних суспільств, де окремі члени підлягають колективному наказові і де «стосунки між людьми набагато важливіші й цінуються набагато вище, ніж стосунки між людьми й предметами»¹. Коли людина

й економічна сфера не існують автономно й підлягають соціуму, з його кодексом чести, що передбачає абсолютний примат суспільства, і звичаєм помсти, який по суті означає підпорядкування особистого інтересу інтересам групи, неможливість розірвати ланцюг, що з'єднує союзи і покоління, живих і мертвих, зобов'язання пожертвувати своїм життям в ім'я вищого інтересу клану чи суспільства. Честь і помста прямо вказують на пріоритет колективу.

Будучи рисами примітивного суспільства, честь і помста є кодексами крові. Там, де веде до честі, життя вартує менше, ніж повага суспільства; хоробрість, зневага до смерті, вміння кинути виклик противнику становлять собою чесноти, які цінують надзвичайно високо. Боягузтво ж усюди стрічає зневагу. Кодекс чести вчить чоловіка утверджуватися за допомогою сили, добиватися визнання своїх ближніх, перед тим, як він забезпечить їм безпеку, битися на смерть, аби завоювати повагу. В первісному суспільстві честь зумовлює насильство. Ніхто не сміє під страхом згубити своє обличчя чи стерпіти образу або зневагу: сварки, лайки, ненависть, ревність набагато частіше, ніж у сучасному суспільстві, призводили до фатального кінця. Войовничість примітивного суспільства не означала його некерованості та імпульсивності, вона зумовлена соціальною логікою, способом засвоєння на несвідомому рівні кодексу чести.

Сама війна в первісному суспільстві нерозривно пов'язана з кодексом чести, на основі якого кожний дорослий чоловік має бути мужнім воїном і не боятися смерті. Мало того, кодекс чести є рушійною силою, громадським стимулом при провадженні воєнних дій. Не економічна доцільність, а елементарне насилля в низці випадків стає їх причиною: війна заради престижу, як засіб добитися слави, для чого

захоплювали різні символи, здобич, коней, полонених, знімали скальпи. Отож, як завважив П. Кластр, примат чести міг призвести до створення військових братств, що цілком присвятили себе військовому ремеслу, змушених постійно кидати виклик смерті, творячи чуда хоробрости, влаштовуючи нові, щораз зухваліші кампанії, які обов'язково провадили їх до погибелі².

Війна у примітивному суспільстві часто пов'язана з кодексом чести і тією ж мірою пов'язана з кодексом помсти. Збройні конфлікти часто спалахували з метою помститися за образу, смерть свого родича чи навіть нещасний випадок, рану, хворобу, що її спричинили злі чари ворожого чаклуна. Кодекс чести вимагав пролити кров противника, вимагав мучити ворогів, таврувати їх або ритуально з'їдати. Саме кодекс чести вимагав, щоби полонений не намагався втекти, бо ж його родичі й друзі є достатнього хоробрими, щоби помститися за його смерть. А страх помсти з боку духів, принесених в жертву ворогів, зумовлював ритуальне очищення ката і його близьких. Мало того: помста мала поширюватися не лише на чоловіків ворожого племені, а й на їхніх дружин і дітей, яких треба було принести в жертву, щоб відомстити їм за смерть дорослого воїна. Треба наголосити на різниці між примітивною помстою і військовою, з якою вона не має нічого спільного. Наприклад, у племені тупінамба полонений міг десятки років вільно жити серед представників спільноти, що його схопила. Він міг одружитися, до нього прихильно ставилися його господарі і їх дружини, як до одного з односельців. Утім, це не позбавляло його неминучості стати ритуальною жертвою³. Помста є соціальним імперативом незалежно від почуттів, які мали індивід і його родичі, незалежно від особистої вини чи відповідальності; вона за-

безпечує порядок і дотримання «симетрії» в мисленні дикунів. Помста — це «противага всіх явищ, відновлення тимчасово втраченої рівноваги, гарантія того, що порядок у світі зберігатиметься⁴, і такий порядок речей ніде в світі не має бути порушений. Звичай помсти становить невід'ємну частину примітивного суспільства, помстою пройняті всі великі діяння, як індивідуальні, так і колективні; що ж до насильства, то помста — це те саме, що для «споглядального» мислення міти й системи класифікації. Всюди вона виконує однакову функцію — впорядковує космос і колективне життя в ім'я заперечення історичного начала.

Тому погляди, що їх стосовно насилля недавно висловив Р. Жерар⁵, видається нам, мають фальшиву основу: по суті, проголосити, що жертвоприношення — це спосіб перетворення нескінченного процесу помсти в засіб захисту, до якого вдається вся спільнота перед нескінченною круговертю насилля й контрнасилля, означає знехтувати основну турботу дикунів: почуття помсти треба не пригнічувати, а всіляко заохочувати. Помста перестала бути загрозою, жадливою реальністю, відвернути яку можна за допомогою жертвоприношення, що здатне покласти край насиллю, яке ймовірно дає вихід внутрішнім розладам за допомогою знеособлювальних методів. Такому уявленню про помсту варто протиставити помсту, якою її бачать дикуни, для яких вона є інструментом соціалізації, *цінністю*, і то настільки ж незаперечною, як і щедрість. Їх основне правило — дотриматися кодексу помсти, відповісти ударом на удар. У індійців яномама спостерігали таку сцену: один хлопчина через необережність перекинув іншого, і його мама поставила вимогу, щоб малюк побив незграбу. Ще здалеку вона закричала: «Помстися за себе, ну ж бо, помстися!»⁶. Хоча насилля не є, як у Р. Жирара, явищем

чужим для історії і біоантропології, однак, здійснюване з метою помсти, воно становить громадський інститут, а зовсім не «апокаліптичний» процес. Помста — це обмежене насилля, мета якого — встановити в світі рівновагу, добитися симетрії поміж живими й померлими. Треба ставитися до примітивних інститутів не як до машин для придушення чи відвернення трансісторичного насилля, а як до механізмів, здатних організувати й нормалізувати насилля. За таких обставин жертвоприношення є демонстрацією кодексу помсти в дії, а не тим, що чинить перепони його реалізації. Жертвоприношення за своєю суттю — це реалізація принципу помсти, вимога кровопролиття, насилля на службі рівноваги, вічного життя космосу й соціуму.

Класична картина помсти, яку ми знаходимо, приміром, у М. Р. Деві, нам уже не зрозуміла: примітивні групи «не мають ні розвинутої законодавчої системи, ні судів, ні трибуналів для покарання злочинців, і все ж члени цих спільнот живуть, зазвичай, безпечно й мирно. Тож який механізм у цьому випадку виконує функції, що відповідають їм у цивілізованому суспільстві? Відповідь на це питання ми знаходимо у практиці індивідуальної юридичної діяльності чи особистої помсти»⁷. Що ж, помста — це умова внутрішнього миру, еквівалент справедливості? Концепція доволі суперечлива, позаяк помста, переіменована в насилля, виправдовує репресії, озброює окремих індивідів, тимчасом як інститут правосуддя має завдання перешкодити особистій розправі. Помста — це механізм узагальнення шляхом насилля, в реєстрі насилля; ніхто не може полишити без кари злочин чи образу, ніхто не може зберегти за собою монополію на застосування фізичної сили, ніхто не сміє спротивитися імперативу пролити кров ворога, ніхто не має покласти



на іншого захист своєї безпеки. Хіба це не означає, що примітивна помста є дією, спрямованою проти держави, завдання якої перешкодити виникненню систем політичного домінування? Перетворивши помсту в борг, що не має терміну давности, всі люди стали рівними перед насиллям; ніхто не може монополізувати застосування сили чи відмовитися від цього; ніхто не може розраховувати на захист з боку особливої інстанції. Отже не тільки в результаті війни й через зумовлену нею відцентрову дисперсію примітивному суспільству вдавалося відвернути виникнення державного механізму придушення⁸. В силу кодексу чести й помсти, які протидіють бажанню людини шукати захисту, можливість померти й право на це не змогли знайти виходу.

Водночас, чинячи перепони становленню незалежної особистості, її власний інтерес переплітається з кодексом помсти. Тут відвертий пріоритет громадського начала; живі зобов'язані кров'ю скріпити солідарність із мертвими, стати одним цілим зі своїм кланом. Кривава помста заперечує поділ на живих і мертвих, існування окремої особистості, так вона стає знаряддям солідарності, подібним на право спадковості. Згідно з нею, культурі індивіда передається менше природних якостей, ніж може забезпечити об'єднавча роль суспільства і перевага колективу перед індивідом. Окрім того, дочкам і сестрам заборонено вступати в кровозмішувальні родинні шлюби.

Порівняння можна провадити й на іншому прикладі, пов'язаному з насиллям. Ідеться про церемонію посвячення юнаків, які входять у зрілий вік, яка супроводжується неймовірними ритуальними тортурами. Приносити страждання, мордувати — це звичаї примітивного суспільства, позаяк навіть коли йдеться про демонстрацію власного тіла, треба повністю

підкорятися окремому уявленню спільноти, а всім чоловікам, однаково якого віку — вищому, не всім відомому законіві. Ритуальні тортури — це останній спосіб підкреслити, що закон створили не люди, що з ним треба змиритися, не замислюючись і нічого не міняючи, це спосіб виділити онтологічне верховенство порядку, що зісланий згори і тому не підвладний людям, які не можуть його змінити. Піддаючи ініціанта мукам, його змушують на власній шкірі відчути неминучість і невблаганність соціальних законів і, крім того, не дозволити розвинутися в ньому свавіллю і бажанню здійснити радикальні переми⁹. Первісна жорстокість схожа на помсту, це об'єднавчий ритуал, спрямований проти самостійності індивіда, проти політичного розмежування, проти історії: подібно до того, як закон помсти вимагає, щоб люди ризикували своїм життям в ім'я солідарності й чести групи, посвячення вимагає від людей мовчки віддавати своє тіло на тортури заради трансцендентних законів суспільства.

Так само як при обряді посвячення, практика тортур демонструє глибокий сенс примітивної жорстокості. Жорстокість війни проявлялася не лише в набігах і вбивствах, але й у захопленні полонених, яким не тільки чоловіки, а й жінки й діти спричинювали нечувані страждання, не викликаючи при цьому ні жаху, ані обурення. На подібну жорстокість звичаїв давно звертали увагу, але слідом за Ніцше, який вбачав у цьому свято агресивних почуттів, що вирвалися назовні, та Батаєм¹⁰, який вбачав тут марнування сил на соціальну і політичну логіку насилля, під покривалом «енергетичних» проблем їх не могли побачити. Жорстокість у примітивному суспільстві не має нічого спільного із «задоволенням спричинювати страждання»; її не можна порівнювати з тим трепетним почуттям, яке відчуваєш, завдаючи комусь шкоди:

«Спричинення страждання приносило незмірну насолоду, яка компенсувала збитки й нудьгу від них — все приносило потерпілим сторонам додаткове задоволення»¹¹. Незалежно від відчуттів та емоцій, жорстокі страждання є ритуальною практикою, якої вимагає закон помсти, аби зрівноважити світ живих і померлих. Жорстокість продиктована соціальною логікою, а не логікою бажання. Сказавши про це, Ніцше побачив сутність проблеми, поклавши причини жорстокості на почуття *боргу*, навіть якщо цьому поняттю надати сучасного, матеріалістичного сенсу, що ґрунтується на економічному обміні¹². Фактично жах тортур не можна пояснити нічим, окрім цього своєрідного почуття обов'язку, який пов'язує живих з мертвими. Неоплатного боргу, по-перше, бо живі не можуть процвітати, не визнавши доброзичливого чи неутрального ставлення до себе з боку мерців, які наділені особливою могутністю, і становляють одну з найбільших загроз, і по-друге, тому що цей борг стосується до двох світів, які завжди перебувають під загрозою взаємного відчуження — світу видимого і невидимого. Однак потрібен *надлишок*, аби компенсувати дефіцит смерти, надлишок скорботи, крові і плоти (для бенкету канібалів), щоб виконати закон помсти, тобто для того, щоб розлад перетворити в згоду, щоб відновити мир і союз із мерцями. Примітивна помста і жорстокі соціальні системи мають багато спільного між собою, виступаючи як засоби відновлення незмінного соціального порядку.

Отож, надлишок тортур не чужий логіці обміну, в кожному разі того, що відбувається в стосунках поміж живими й мертвими. П. Кластер зумів показати, що війна зовсім не була випадковою помилкою в обміні, а першою структурою, головним завданням для члена примітивного суспільства, який переконався в необхід-

ності обміну і союзу¹³; проте, «реабілітувавши» політичне значення насилля, треба постаратися не зробити цей обмін байдужим інструментом війни, її звичайним тактичним прийомом. Зміщення пріоритетів не повинно приховувати того факту, що насилля зобов'язане обміну, а обмін — насиллю. У примітивному суспільстві чвари й обмін перебувають в гармонії, чвари невіддільні від суперечок про спадщину, які обов'язково пов'язані з війною.

Позаяк брутальне насилля йде пліч-о-пліч з помстою, очевидні зв'язки, що їх поєднують. Подібно до того, як існує зобов'язання бути щедрим, роздавати блага, жінок, харчі, так існує й зобов'язання щедро розпоряджатися своїм життям, дарувати її відповідно до імперативу помсти. Всі блага треба повернути; борг мерцям — борг кров'ю — має бути сплачений вповні, як і інші борги. Симетрії угоди відповідає симетрія помсти. Групова солідарність, що помітна при кругообігу багатств, виявляється аналогічно за посередництвом насилля і помсти. Отже насилля не суперечить закону товарообміну; порушення взаємних умов відбивається в рамках обміну між живими й померлими.

Проте, якщо насилля має структурну схожість з товарообміном, то останній, зі свого боку, не може бути в чистому вигляді уподібнений мирному інституту. Без сумніву, згідно з правилом спадковості й обов'язку, «примітивні» люди об'єднуються в союзи¹⁴. Це не означає, що обмін не має нічого спільного з війною. Мос не раз наголошував у своєму знаменитому висловлюванні, що насилля — це частина процесу обміну, що триває у процесі всієї цієї «війни за право власності», яку становить собою потlach (бенкет в індіанців Північної Америки). Навіть якщо протиставлення, суперництво не сягають такого масштабу, про який говорив Мос, все ж товарообмін «призводить

до раптових сварок, хоча його мета здебільшого полягає в тому, щоб їх уникнути»¹⁵. Инакше кажучи, такий обмін зумовлює нестійкий мир, який будь-якої хвилини може бути порушений. Варто зрозуміти, чому обмін з метою встановлення мирних стосунків наштовхується на перепони. Невже слід знову звернутися до гіпотези Леві-Строса, згідно з якою війна — це всього лишень випадкова невдача, результат невмілої згоди, чи в будь-яких взаєминах слід вбачати інститут, в основі якого лежить насилля? Друга гіпотеза нам видається правильною: осічка відбувається лише для вигляду, спадковість структурно присутня в логіці війни, позаяк союзи створюються на заздалегідь нестійкій основі. Правило залежності, оскільки вона виступає символічно, заради престижу, як боротьба, а не спосіб збагачення, спрацьовує завжди на грані конфлікту і зіткнення: при економічних і шлюбних обмінах, які відіграють вирішальну роль при виникненні союзів у яномами, «партнери постійно перебувають на грані розриву, але саме ця ризикована гра, це відчуття взаємної агресивності й приносить їм задоволення»¹⁶. Потрібно зовсім небагато, щоб друзі стали ворогами, мирний союз перетворився у військове протиборство; приношення дарів може виявитися доволі небезпечним звичаєм: досить раз його зрадити, щоб це було сприйнято як образа, як привід до війни. Будучи структурою, заснованою на агресивності, обмін є перепорою формування міцних дружніх стосунків, виникненню постійних зв'язків, які поєднали б спільноту з такими чи такими сусідами, врешті змусивши її втратити свою автономію. Якщо існує непостійність в міжнародному житті дикунів, якщо союзи в них регулярно виникають і розпадаються, то це пояснюється не лише імперативом війни, а рівно ж і тим типом взаємостосунків, які вони підтримували впродовж

всього обміну. Пов'язуючи групи не за інтересами, а згідно з якоюсь символічною логікою, взаємність руйнує дружні союзи так легко, як і створює їх. Жодна спільнота не застрахована від розв'язування воєнних дій. Не уподібнюючись до воєнної тактики, закон дії і протидії є соціальною умовою перманентної війни у примітивному суспільстві.

Непрямо обмін бере участь ще і в насиллі у примітивних «людей», позаяк він мобілізує їх в ім'я кодексу честі, заповідаючи їм бути самовідданими й щедрими. Так само як імператив війни, закон дії і протидії всіх зрівнює як для захисту честі, так і для насилля. Війна й обмін відбуваються аналогічно; примітивне суспільство, як завважив П. Кластер, «налаштоване на війну», навіть соціальні інститути, мета яких — встановлення мирних стосунків, вдалося створити лише з одночасним введенням їх в структуру елементу войовничості.

Окрім того, чи достатньою мірою виявлено зв'язки між обміном і чаклунством? Їхнє взаєміснування, широко відоме в світі дикунів, не є випадковістю; фактично, це два інститути, що тісно пов'язані. У примітивному суспільстві різні лиха, невдачі людей, як вважають, мають джерелом чаклунство, чи це недоброзичливість ближніх, чи чиясь зумисне бажання принести комусь лихо. Чи вкусить дитину скорпіон, чи полювання закінчиться невдало, випаде неврожайний рік, не загоюється рана — все це приписували чийсь злій волі. Без сумніву, в чаклунстві слід вбачати одну з форм цієї «конкретної науки», якою є примітивна думка, засіб приведення до порядку хаосу речей і найбільш точного пояснення людських лих. Однак не можна зовсім не завважити, що така «філософія» вносить елементи ворожнечі й насилля в уявлення про стосунки між людьми. Чаклунство — це керування війною різними способами. Подібно

до того, як кожна спільнота має своїх ворогів, так і кожен з її членів має особистого ворога, що відповідає за його біди. Будь яке лихо накладається магічним насиллям, згубною війною, тому та чи та особа може бути чи другом, чи ворогом, відповідно до схеми, подібної на ту, що її поклати війна чи обмін. Згідно з законом дії чи протидії, обмінюються подарунками, вступають в союзи. Якщо обмін подарунками припиняється, з'являються вороги. Примітивне суспільство, з одного боку, чинить перепони політичному поділу, з іншого боку, породжує антагонізм про загостренні стосунків між людьми. Жодної індиферентності, жодних нейтральних стосунків, які панують в індивідуалістичному суспільстві. З початком війни, обміну, чаклунства, сприйняття світу пов'язується з конфліктом і насиллям.

Попри цю паралель, чаклунство знаходить в обміні слушні соціальні умовини. Згідно з правилом дарування, люди змушені співіснувати і визначатися одне щодо одного. Вони не можуть собі уявити, що житимуть сепаровано¹⁷. Саме ця схема повторюється з точністю до навпаки при чаклунстві, позаяк все згубне, що відбувається з нашим *Я*, обов'язково пов'язане з іншими людьми. В обидвох випадках люди не можуть існувати незалежно; чаклунство — це зворотній бік таланту, згідно з яким людина існує лише у визначеному контакті з іншими людьми. Саме умови обов'язкового обміну дозволяють інтерпретувати нещасливі події в категоріях чаклунства: чарівництво — це не довільне розгортання неприрученої думки, це все ще правило взаємності, голістичний примат відносності, який становить його необхідне соціальне обрамлення. *Навпаки*, не існує жодного чаклунства в суспільстві, де індивід існує заради самого себе; зникнення чаклунства з нинішнього життя не можна відокремити від

нового типу суспільства, де наш ближній поступово стає для нас незнайомцем, якому чужа правда, властива нашому *Я*.

Варварський уклад

Із виникненням держави характер війни радикально міняється, бо з інструменту, що забезпечує рівновагу чи соціальний консерватизм, яким вона була за первісного ладу, вона перетворюється на засіб для завоювань, експансії чи захоплення. Причому всупереч кодексу помсти, порушуючи домінуючу роль обміну з померлими, для війни розкривається перспектива перетворитися на знаряддя завоювання і панування. Позаяк для всього суспільства борг перед померлими є вищою метою, а війна обмежена територіальним і священним принципом, то, саме завдяки використанню сили, йдеться про те, щоб усе залишалося без змін, як заповідали предки. Але після політичного розмежування, претензії на владу переміщуються на другий план, і ставлення до померлих, яке тепер визначається логікою взаємності, стає суперечливим, тимчасом як держава, в силу своєї асиметричності, вводить принцип антинормії зі світом обміну. Держава як така могла виникнути лише звільнившись від кодексу помсти, від боргу перед померлими й відмовившись ідентифікувати війну з помстою. Віднині утверджується принцип насилля заради завоювань; держава привласнює право вести війну, захоплювати території і рабів, зводити укріплення, створювати армії, вводити дисципліну і військові порядки. Тепер війна ведеться не проти держави, вона стає славною місією союзерена, його специфічним правилом. Починається нова ера культу сили, ера варварства, яка означає становлення режиму насилля в етатичних суспільствах.



Звичайно, перші держави не зовсім звільняються від принципу виконання обов'язку. Деспот зобов'язаний своїм становищем і своєю легітимністю винятково підтримці Церкви, яку він представляє чи втілює, залишаючись її боржником чи підлеглим. Держава може органічно залишатися такою лише щодо вищої і божественної влади, а не щодо душ померлих, що завдало б шкоди її видатному положенню, приносило би в очах суспільства, над яким вона панує.

Звільнена від кодексу помсти, війна входить у період *спеціалізації*, коли створюються регулярні армії з рекрутів чи найманців, а також особливі касти професійних військових, що зайняті винятково здобуванням слави і всю душу вкладають у завойовницькі походи. Відповідно більшість населення міст і сільські трударі усунені з цього клану й позбавлені можливості брати участь у війні. Це стає привілеєм дворянства, решта зобов'язані утримувати армію професіоналів. Такого роду масове роззброєння зовсім не означало для чоловіків відмову від усілякого там насилля чи від дотримання кодексу чести й помсти. З виникненням держави зберігається режим голістичної соціалізації, при якій на рівні зі збереженням військових кланів і неперервними війнами, утверджується жорстокість звичаїв. У Середньовіччі дотримання кодексу чести було причиною частих і жорстких зіткнень між окремими особами, що доходило до вбивств. Причому у таких сутичках брали участь не лише військові. Навіть у монастирях між абатами були випадки насилля аж до кровопролиття¹⁸; вбивства серед селян, вочевидь, були звичними¹⁹, та й жителі міст, не вагаючись, хапалися за ножа, щоб залагодити суперечку²⁰. Судові протоколи раннього Середньовіччя ще свідчать про те, що предметом частих з'ясувань були випадки насилля, сварки, бійки з нанесенням ран, а то й убивства, які

характеризували буденне життя міщан²¹. Після встановлення ерархічного поділу на стани — на військових спеціалістів і виробників товарів — з'явилося чітке демаркування між поняттями «честь дворянина» й «честь простолюдина», і той, і той мали власний кодекс чести, що обов'язково ставав причиною сутичок і вбивств.

Так само з кодексом помсти. Якщо війна і держава більше не вирішують питання боргу щодо померлих, то це зовсім не означає, що суспільство відмовилося від практики помсти. Зрозуміло, після того як держава почала зміцнювати свій вплив, їй довелося обмежити практику помсти з боку приватних осіб, замінивши її принципом громадської справедливості й видавши відповідні закони з метою боротьби з вільним тлумаченням кодексу помсти. Було скасовано закон відплати, право першої ночі, мита на операції. Було заявлено, що помста в принципі чужа державі, принаймні в період її розквіту. Ось чому її виникнення збігається з уведенням у дію судових і виправних систем, що представляють верховну владу й призначені для того, щоб покінчити з внутрішніми чварами в ім'я вищого закону. Проте сімейні розправи відбувалися доволі часто: з одного боку — через слабкість суспільних органів, з іншого — з причини легітимності, яку споконвіків мав кодекс помсти в голістичному суспільстві. У середні віки й особливо у феодальному суспільстві період *faide*²² завжди виступає як святий моральний обов'язок для всього суспільства зверху донизу, як для вищих лицарських родів, так і для простого люду; *faide* об'єднує людей в групи за родинною ознакою. Вбивство чи образа одного з членів групи карається смертю. Нескінченні вендети, що часто поставали з дріб'язкових сварок, могли тривати десятиліттями, гублячи десятки людей. Помста й голістичний соціальний порядок настільки рівнозначні, що

кримінальні закони часто лишень відтворюють їх форму. Таким чином грецьке законодавство чи закон Дванадцяти Столів у Римі заповідали принцип вендети і право творити самосуд, однак вжити заходів у відповідь на вбивство — за найбільш зацікавленою особою. Той самий судовий механізм ми віднаходимо в деяких регіонах у XIII ст., де у випадку зумисного вбивства злочинця віддавали в руки родичів за законом помсти. Отже, позаяк суспільство — незалежного від того існувала чи ні в ньому держава, функціонувало відповідно до голістичних коренів, приписуючи родинну солідарність, помста залишалася тією чи тією мірою обов'язком. Її законність зникне лише зі вступом суспільства в епоху індивідуалізму разом з його ж породженням — сучасною державою з узаконеною системою фізичного примусу, постійним і регулярним захистом членів суспільства.

Кодекси чести й помсти існували і після виникнення держави, поряд із жорстокістю звичаїв. Зрозуміло, поява держави з її ґерархічними порядками докорінно перемінила ставлення до жорстокості. Зі священного ритуалу, яким вона була в первісному суспільстві, жорстокість перетворилася у варварство, підкреслену демонстрацію особистої сили, публічне задоволення: згадаймо пристрасть древніх римлян до жорстоких видовищ боїв між дикими тваринами і гладіяторами, згадаймо войовничу пристрасть лицарів, розправи над полоненими й пораненими, вбивства немовлят, грабунки й калічення переможених. Тож як пояснити існування упродовж тисячоліть — від древности до середніх віків — жорстоких звичаїв, які звичайно збереглися в наш час, але які у разі їх вияву викликають всезагальне обурення? Варто обов'язково відзначити повну відповідність між жорстокістю звичаїв і голістичними (тоталітарними) суспільствами, тимчасом як жорстокість і інди-

видуалізм — поняття несумісні. Всі суспільства, які надають перевагу організаціям тоталітарного сенсу, тією чи тією мірою є системами, де панує жорстокість. Саме переважання ролі колективу перешкоджає надати життю й особистим стражданням ту цінність, яку ми в них знаходимо. Варварська жорстокість пояснюється не відсутністю негативного ставлення до неї чи соціального придушення, вона є безпосереднім наслідком виникнення суспільства, де його окремий елемент, підпорядкований колективним нормам, не знає, що таке визнана самостійність.

Жорстокість, тоталітаризм і войовничі суспільства, як соціально домінантна категорія, можливі лише там, де на першому місці стоїть воїнська відвага, незаперечне право сили і право переможця, зневага до смерті, хоробрість і витривалість, відсутність співчуття до ворога — цінності, для яких характерне бравування зовнішніми проявами фізичної міцці, знецінення як суто особистого, так і чужого досвіду сприйняття світу. Життя окремої особистості вважається незначущим порівняно зі славою, здобутою кров'ю, соціальним престижем, що його набули за рахунок атрибутів смерті. Жорстокість — це історичний механізм, який не можна відірвати від її значення для суспільства, що вважає війну архиважливою діяльністю: варварська жорстокість — дочка Полемосу²³, символ величчю стану воїнів-переможців; кривава зброя, що підтверджує свій образ, крайній засіб втілення голістичної і воєнної логіки.

Нерозривні зв'язки поєднують війну як вищий взірць поведінки з традиційною моделлю суспільства. Ті, що існували до епохи індивідуалізму, могли відтворювати себе, лише наділюючи війну вищим статусом. Чи варто довіряти сучасному економічному чуттю: війни імперіалістичні варварського чи феодального періоду, навіть якщо дозволяли захоплювати багатства,

рабів чи нові території, рідко провадилися лише з економічною метою. Війна й пов'язані з нею цінності швидше перешкождали розвиткові ринку й чисто економічних стосунків. Знецінюючи комерційну діяльність з метою отримання наварів, узаконюючи грабунок і захоплення багатств силоміць, війна чинила перепони поширенню обміну і створенню самостійної економічної сфери. Перетворення війни у вищу цінність не перешкоджає торгівлі, але обмежує ринок і грошовий оборот, робить другорядним нагромадження багатства шляхом обміну. Врешті, заперечуючи самостійність економіки, війна так само чинила перепони появі вільного індивіда, що супроводжує утворення вільної економіки. Саме тут війна виявила себе як невід'ємна частина елемента відтворення тоталітарного ладу.

Цивілізаційний процес

Спрямування історичної еволюції відоме: за декілька століть суспільства, створені кров'ю і керовані кодексом честі, включаючи помсту і жорстокість, поволі поступилися місцем суспільствам суто «поліцейського типу», де кількість актів насилля щодо окремих особистостей не зменшується, застосування сили не схвалюється, де жорстокість викликає осуд і жах, де насолода й насилля несумісні. Приблизно з XVIII ст. Захід увійшов у процес цивілізації і пом'якшення звичаїв, спадкоємцями і послідовниками чого є ми. Про це свідчить різке зменшення кількості кривавих злочинів, убивств, бійок, нападів, нанесення ран²⁴. Доказ — зникнення дуелей і різке зменшення вбивств дітей, які ще в XVIII ст. були доволі поширені; на це врешті вказує і скасування на межі XVIII і XIX ст. тілесних покарань, а з початку XIX ст. — зменшення кількості смертних вироків і страт.

Гіпотеза Н. Еліаса щодо гуманізації поведінки людей здобула широку популярність: від суспільства з войовничими звичаями і насилля над особою, перейшли до суспільства, де агресивна поведінка не зустрічає схвалення, позаяк вона не сумісна з «диференціацією» щораз важливіших соціальних функцій, з одного боку, й монополізацією системи фізичного примусу сучасною державою — з іншого. Коли немає монополії на ремесло військового й поліцейського й коли постійно не почувашся у безпеці, то агресивність стає необхідною. Натомість, із подальшим розділенням соціальних функцій і завдяки роботі центральних органів, що беруть у свої руки систему фізичного примусу, виникає розгалужена мережа, що гарантує щоденну безпеку, використання насилля з боку окремих осіб виявляється винятковим заходом, не будучи вже «ні необхідним, ні корисним, ані навіть можливим»²⁵. Надмірній імпульсивності суспільств, що передували абсолютистській державі, було протиставлено систему регулювання поведінки, «самоконтролю» індивіда; почався процес цивілізації, який супроводжувався умиротворенням життя на підконтрольній території.

Без сумніву, пом'якшення звичаїв невіддільне від процесу державної централізації; причому існує небезпека сприйняти її як безпосередній і механічний результат політичного умиротворення. Не можна сказати, що люди «витісняють» свої агресивні потяги, виходячи з того, що громадянський мир забезпечено й система взаємозалежності розширюється, не наче насилля лише корисний засіб збереження життя, беззмстовний засіб, немов люди «раціонально» відмовляться від використання насилля, після того, як їм буде гарантовано безпеку. Це означає забути, що споконвіків насилля було імперативом, яким розпоряджалася тоталітарна

організація суспільства, поведінкою, ґрунтованою на кодексі честі і на виклику, а не доцільності. Допоки загальні норми матимуть перевагу перед бажанням окремих осіб, кодекс честі й помсти збереже своє значення, а розвиток поліцейського апарату, вдосконалення техніки нагляду й зміцнення судових органів при всій їх доцільності, виявлятимуть лиш обмежений вплив на кількість злочинів проти особи. Підтвердженням слугує питання про дуелі: після королівських едиктів, що проголошені на самому початку XVII ст., дуелянство стає злочином, що зумовлює позбавлення всіх привілеїв і титулів, а також ганебну смерть винуватців. Однак на початку XVIII ст., попри швидкий і праведний суд, все ж існували дуелі й, виглядає, навіть частіше, ніж століття перед тим²⁶. Приборкання репресивного апарату держави змогло виконати свою роль в умиротворенні суспільства лише тією мірою, якою встановлювалися міжособистісні економічні стосунки й виникало нове тлумачення насилля. Процес цивілізації не можна розглядати ні як придушення людських пристрастей, ані як їх механічне пристосування до умов громадянського миру: цій об'єктивістичній, функціональній і утилітаристській картині слід протиставити світогляд, що побачив у спаді числа злочинів проти особи виникнення нової соціальної логіки — феномен, ще не відомий в історії.

Пояснення такого явища з економічних позицій є також непереконливим, позаяк воно також об'єктивістське й механічне: сказати, що завдяки збагаченню суспільства з відходом убогости й підняттям рівня життя відбувається оздоровлення звичаїв, це значить забути й історично доведений факт, що економічне процвітання саме по собі ніколи не було перепоною насиллю. Особливо це стосується до вищих класів, які цілком могли поєднувати любов до

розкоші зі схильністю до війни й жорстокості. Ми не маємо наміру заперечувати роль політичних і економічних факторів, які, звичайно, рішуче сприяли процесові цивілізації. Ми хочемо сказати, що їх роботу неможливо оцінити поза залежністю від їх історичного й соціального значення. Монополізація законного використання сили як така чи життєвий рівень, визначений кількісно, не можуть однозначно витлумачити таке явище, як пом'якшення звичаїв обивателів. При всьому цьому саме сучасна держава і її породження — ринок — разом і нероздільно сприяли виникненню нової соціальної логіки, новому значенню міжособистісних стосунків, зробивши з часом неминучим спад кількості злочинів проти особи, пов'язаних з насиллям. Саме спільні зусилля сучасної держави і ринку підвели нас до глибокого провалля, яке віднині відділило нас від традиційних суспільств, і зумовило появу такого виду суспільства, де індивід вважає себе пупом землі й живе лишень для самого себе.

За посередництвом ефективної і символічної централізації, яку вона провела, сучасна держава, починаючи з періоду абсолютизму, відігравала вирішальну роль у розриві і знеціненні колишніх зв'язків особистої залежності і в появі самостійного вільного індивіда, що порушив феодальні зв'язки, які поєднували людей, а потім збулася й іншого традиційного багажу. Крім того, розширення ринкової економіки, поширення системи обміну сприяло появі еґоїстичної особи, мета якої — утвердження власних приватних інтересів²⁷. Купівля і продаж нерухомості, придбання земельних ділянок стають доволі поширеною практикою; із розвитком торгового обміну, підвищенням заробітної плати, подальшою індустріалізацією й міграцією населення порушуються взаємини між індивідом і довоколишнім суспільством,

відбувається переміна, яку можна висловити одним терміном — індивідуалізм. Це явище супроводжується безпрецедентним потягом до грошей, інтимності, благополуччя, володіння власністю, безпеки й незаперечно порушує традиційну організацію суспільства. За наявності централізованої держави й ринку народжується індивід сучасного типу, який розглядає себе як ізольований об'єкт, відмовляється дотримуватися усталених правил і вважає за основний закон громадські інтереси.

Саме це порушення стосунків між індивідом і суспільством, які існували віддавна, виступатиме як ідеальний фактор умиротворення. Відколи на зміну інтересам соціуму виступили інтереси окремих партій, соціальні закони, які зумовлювали групову солідарність, окремий індивід перестав вважати для себе святим обов'язком дотримання законів кровної помсти, які віками приковували людину до її оточення. Покінчити з кодексом помсти державі вдалося не лише за допомогою законів і громадського порядку. Настільки ж радикальну роль відіграв процес індивідуалізації, який підірвав солідарність прибічників вендети. Якщо в період з 1875 до 1885 рр. у Франції траплялося одне вбивство на сто тисяч осіб, то на Корсиці їх було в чотири рази більше. Таку ж помітну різницю ми знаходимо між злочинністю в Північній і Південній Індії, де кількість вбивств є дуже великою: там, де сімейні традиції сильні, всупереч могутньому репресивному апаратові держави, вендета далі збирає свої страшні жнива.

У силу того ж процесу кодекс чести зазнає корінних змін: коли індивід усе більше визначається в своєму ставленні до речей, коли потяг до грошей, прагнення до благополучного життя і володіння майном переважають над суспільним статусом і соціальним престижем, то питання чести й агресивність відходять на дру-

гий план. Найвищою цінністю стає життя, імператив — не втратити чести — слабне. Вже не вважається безсоромним не відповісти на образ; мораль чести — причина дуелей, постійної і кривавої войовничості — змінюється мораллю утилітарності, розсудливості, що дозволяє людям зустрічатися одне з одним по суті під знаком *байдужості*. Якщо ж в традиційному суспільстві людина стикається з кимсь і відразу визначає, хто перед нею — друг чи ворог, то в сучасному суспільстві вона зазвичай знайомиться з особою, яка, можливо, й не варта того, щоб чинити щодо неї насилля. «Самоконтроль, уникайте крайнощів, старайтеся не приймати близько до серця образи, позаяк вони ніколи не бувають такими, якими видаються на перший погляд», — писав Бенджамін Франклін. Кодекс чести в нього поступився кодексові миролюбності для годиться. Вперше в історії встановлюються цивілізовані стосунки: заповідається не звертати вже увагу на виклик, думка про ближнього має менше значення від суто особистого інтересу, а суспільне визнання не асоціюється з силою, кровопролиттям і смертю, з насиллям і викликом. Найчастіше процес індивідуалізації спрямований на зменшення тертя в міжособистісних стосунках: логіка виклику невіддільна від примату тоталітаризму, який упродовж тисячоліть об'єднував окремих осіб і групи в антагоністичні табори, поступово зникає, набуваючи антисоціального характеру. Провокувати свого ближнього, насміхатися з нього, символічно нищити його — такий тип стосунків приречений на зникнення: кодекс чести поступається культові особистого зацікавлення і приватного життя. Із відсуненням на другий план кодексу чести головним ідеалом стає життя і його збереження, тимчасом як смертельний ризик перестає бути цінністю; воювати — це вже не славне заняття;

індивід, що полишений на самого себе, вже рідше влаштовує сварки, бійки, криваві міжусобиці — не тому, що перебуває під «самоконтролем», не тому, що більш дисциплінований, а тому, що насилля вже не має соціального значення, вже не є способом самоутвердження і визнання індивіда. Причому все це відбувається в такий час, коли святими цінностями вважається тривалість життя, ощадливість, праця, розсудливість. Процес цивілізації не є механічним наслідком дій влади чи економіки, він збігається з появою раніше невідомих соціальних цінностей, з індивідуалістичним розпадом соціуму, з новим значенням міжособистісних стосунків на основі байдужості.

Зі встановленням індивідуалістичних порядків кодекс кровної помсти втрачає своє значення, насилля губить в очах суспільства всю свою гідність чи законність; люди масово відмовляються від використання сили для врегулювання суперечностей. Стає зрозумілим істинний сенс цивілізаційного процесу: як уже показав Токвіль, хоча люди й ховаються у власну шкаралупу, турбуючись лише про себе самих, вони не перестають апелювати до держави з вимогою приділяти більше уваги їхній безпеці. Таким чином цивілізаційний процес, по суті, збільшує прерогативи й посилює вплив держави: створення політичної держави не тільки є наслідком самостійного розвитку «холодного страховиська», його появи *бажають* індивіди, що дотепер жили в мирній ізоляції, хоча й повсякчас жалілися на репресивний характер і ексцеси такої держави. Збільшення кількості законів про карні покарання, зростання можливостей і повноважень поліції, систематичний нагляд за населенням — це неминучі наслідки виникнення суспільства, в якому насилля знецінено, водночас посилюється потреба в суспільній безпеці. Сучасна держава

створила індивіда, ізолюваного від подібних до нього. Проте через цю ізоляцію, втрату войовничості і страху насилля виникли умови для постійного зміцнення сил правопорядку. Що вільніше почувуються обивателі, то голосніше вони вимагають надійного захисту з боку державних органів. Що більше ненавидять жорстокість, то до більшого посилення органів безпеки вони закликають. Гуманізація звичаїв віднині може розглядатися як процес, спрямований на те, щоб позбавити обивателя його принципів, які заперечують гегемонію тоталітарної влади, й віддати суспільство під опіку держави.

Однак нерозривний із сучасним індивідуалізмом цивілізаційний процес не варто списувати на рахунок демократичної революції, задуманої як розпад ерархічного світу і прихід царства рівноправності. Згідно з філософією Токвіля, саме «рівність умов», що ніби зменшує відмінності між людьми і встановлює всезагальне антропологічне панування, пояснює пом'якшення звичаїв і відмову від насилля в міжособистісних стосунках. В епоху нерівності ідеї братства не існувало; співчуття, увага до людей, які були набутом певної касты, мали мало шансів розвиватися; проте егалітарна динаміка, навіюючи думку рівності між людьми, рівноправними членами однієї і тієї ж сім'ї, що становила одне ціле, виступала за співчуття до бід і скорбот свого ближнього і при цьому чинила перепони до поширення насилля і жорстокості²⁸. Проти такого тлумачення, цінність якого в тім, що насилля аналізується з позиції логіки й історії, варто заперечити, що жертвами жорстокості і насилля в ерархічні часи ставали не тільки представники різних станів: «рівноправні» виявлялися ними зовсім не рідше, самі залишаючись не менш жорстокими. Хіба найкривавіші злочини не здійснювали найближчі



за походженням люди? Звинувачення в чаклунстві у XVI і XVII ст. висували майже винятково супроти осіб, яких обвинувачі добре знали — проти сусідів і людей свого кола; в дуелях і вендетах були замішані здебільшого близькі особи. Якщо насилля і жорстокість не були чужими для осіб однакового звання, то це означає, що такого роду злочин — наслідок рівноправності, яку сприймали як сучасну структуру стосунку до ближнього і до «самого себе», від якої слід відмежуватися, щоби зробити зрозумілим процес умиротворення індивідів. Цивілізовані стосунки встановлюються не разом з рівністю, а разом із соціальною роздрібленістю, з появою нових цінностей, висуненням на перший план ставлення до речей і супровідним до нього розчаруванням в кодексі помсти і чести. Не визнання подібності між людьми пояснює спад кількості злочинів проти особи; жорстокість наводить на нас жах, сварки стають ознакою здичавіння, коли культ приватного життя замінює тоталітаристські задуми, коли індивід знає своє і стає щоразу байдужішим до думки інших людей. Можна стверджувати, що гуманізація суспільства становить лише один із аспектів процесу десоціалізації, характерного для Нового часу.

Проте, пов'язавши ліберальність стосунків у сучасному суспільстві з демократичним процесом утвердження рівності людей, Токвіль зумів добратися до суті проблеми. Коли ми маємо справу з демократичним населенням, то кожний його представник спонтанно відчуває страждання іншого: «Даремно говоритимемо про чужинців чи ворогів; уява притьмом все ставить на свої місця. Вона додає щось особистого до жалощів і змушує людину страждати, коли мучать подібного до неї»²⁹. Всупереч думці Руссо, «жалощі» перебувають не поза нами, а попереду, вони є результатом того, що їх за-

перече, а саме індивідуалістичної роздрібненості. Втеча всередину себе самого, приватизація життя, зовсім не заперечуючи сопричастя з чужими бідами, стимулює жалощі. Сучасного індивіда треба сприймати в рамках процесу ідентифікації, істинний сенс якої в тому, що десоціалізація звільнила індивіда від його колективних і ритуальних прив'язаностей, втім, що його власне *Я* і чуже *Я* можуть зустрітися як самостійні особи, зіткнутися незалежно від раніше завданих соціальних моделей. Навпаки, завдяки перевазі, яку має будь-який соціум, тоталітарна організація чинить перепони ідентифікації суб'єктів. Позаяк міжособистісним стосункам не вдається визволитися від колективних уявлень, ідентифікація відбувається не між мною і чужим *Я*, а між мною і традиційним образом групи людей чи моделей. Нічого подібного не відбувається в індивідуалістичному суспільстві, де, як наслідок, стає можливою суто психологічна ідентифікація, тобто йдеться про приватних осіб чи образи внаслідок того, що більше ніхто не може однозначно наказувати, що робити, що говорити й у що вірити. Хоч як це парадоксально, але саме завдяки тому, що індивід ставиться до себе як до стороннього, живе для самого себе, він близько сприймає чужі біди. Що більше живеш як приватна особа, то гостріше відчуваєш чужі нещастя і скорботи; видовище крові, понівеченого тіла стає нестерпним. Страждання сприймається як відхилення від норми, яке вносить хаос і є скандальним, чуттєвість стає незмінною характеристикою *homo clauses*. Індивідуалізм зумовлює два взаємопротилежних і все-таки взаємодоповнювальних явища — байдужість до свого ближнього і відчуття його страждань. «У демократичні століття люди рідко турбуються одне про одного, але вони виявляють співчуття до всіх представників людського роду»³⁰.

Чи можна будувати економіку, ґрунтуючись на такій новій соціальної логіці, і зрозуміти процес пом'якшення покарань, що почався на межі XVIII і XIX століть? Без сумніву, такі зміни в каральній системі слід пояснити появою нових важелів влади, завдання якої полягає вже не в тому (як це було при виникненні держави), щоби шляхом прийняття жорстких заходів утвердити свою перевагу, свою безмірну могутність, а тому, щоби, навпаки, керувати суспільством «м'яко», вникаючи в його життя і розкладаючи його на полички аж до найменших деталей³¹. Проте карна реформа була б неможливою без конкретних змін у стосунках людей, спричинених індивідуалістичною революцією, народженням сучасної держави. У другій половині XVIII ст. майже всюди звучали голоси протесту проти жорстоких тілесних покарань, які ставали неприйнятними для суспільства й уподібнювалися до варварства. Все, що колись було само собою зрозумілим, почало шокувати; індивідуалістичний світ і невідступна увага до свого ближнього, яку він породжував, створили соціальні рамки, пристосовані для заборони узаконеної практики жорстокості. Варто було уникати проведення безхребетної політики, навіть розчленованої на короткі стратегічні відрізки: гуманізація пенітенціарної системи не змогла б отримати такої законодавчої підтримки, не змогла б розвиватися з такою логікою упродовж такого тривалого часу, якби вона чітко не збігалася з новими стосунками між людьми, зумовленими процесом індивідуалізації. Питання про пріоритети не стоять, позаяк держава й суспільство одночасно випрацьовували принцип пом'якшення покарань.

¹ Дюмон Л. *Homo aequalis** (Dumon L. *Homo aequalis*. Gallimard, 1977, p. 13. *Рівноправна людина.

² Кластр П. *Нещастя воїна-дикуна* (Claster P. *Malheur du guerrier sauvage* // *Libre*, 1977, # 2).

³ Метро А. *Релігії і магії індіанців* (Metraux A. *Religions et magies indiennes*. Gallimard, 1967, P. 49-53).

⁴ Кластр П. *Хроніки індіанського племені гуаяки* (Claster P. *Chroniques des Indiens Guayaki*, Plon, 1972, p. 164).

⁵ Жирар Р. *Насилля і священнодійство* (Girard R. *Violence et le sacré*, Grasset, 1972).

⁶ Лізо Ж. *Вогненний круг* (Lizot J. *Cercle des feux*. Ed. Du Seuil, 1976, p. 102).

⁷ Деві М. Р. *Війна у примітивному суспільстві* (Davie M. R. *La Guerre dans les sociétés primitives*, Payot, 1931, p. 188).

⁸ Кластр П. *Археологія насилля* (Claster P. *Arhéologie de la violence*, Libre, 1977, # 1, p. 71).

⁹ Кластр П. *Суспільство проти держави* (Claster P. *La Société contre l'Etat*, ed. du Minuit, 1974, P. 152-160).

¹⁰ Батай Жорж (1897 – 1962) – французький філософ і письменник.

¹¹ Ницше Ф. *Генеалогія морали. Друга дисертація*, § 6.

¹² Там само, § 4.

¹³ Кластр П. *Археологія насилля* (Claster P. *Arhéologie de la violence*, p. 162-167).

¹⁴ Сален М. *Кам'яний вік, вік достатку* (Sahlis M. *Age de Pierre, âge d'abondance*. Gallimard, 1976, p. 221-231).

¹⁵ Мос М. *Есеї про дарування* (Mauss M. *Essais sur le don* // *Sociologie et anthropologie.*, P.U.F., 1960, p. 173, # 2).

¹⁶ Лізо Ж. *Цит. твір*, с. 239.

¹⁷ Гоше М., Свен Ж. *Практика людського розуму* (Guachet M., Swain G. *La Pratique de l'esprit Humain*, Gallimard, 1980, p. 391).

¹⁸ Блок М. *Феодальне суспільство* (Bloch M. *La Société féodale*. Albin Mihel. Coll. «Evolution de l'humanité», p. 416).

¹⁹ Там само, с. 568.

²⁰ Еліас Н. *Цивілізація звичаїв* (Elias N. *La Civilisation des moeurs*. Coll. «Pluriel», p. 331-335).

²¹ Геремек Б. Волоцюги і злидарі (*Geremek B. Truands et miserables. Gallimard, coll., «Arhives», 1980, p. 16-22).*

²² *Faide* чи *faida* — від нім. *Fehde* (помста), що означає «ворожнеча», «міжособні чвари». По суті, це західноєвропейський варіант кровної помсти.

²³ Подем (Подемос) — уособлення війни в давньогрецькій мітології, бог битви, супутник Арея.

²⁴ Якщо говорити про злочини, вчинені у Парижі і його передмістях за період з 1755 по 1785 рік і які розглядав королівський трибунал, жорстокі насилля перевищували 2,4% всіх судових справ, вбивства становили 3, 1%, тимчасом як крадіжки перевищували 87% загальної кількості злочинів. «Помітна частка злочинів економічного характеру ставить Париж періоду 1750 — 1790 рр. у розряд типово злочинних метрополій нового часу» (*Petrovith P. Crime et criminalité en France aux XVII et XVIII siècles//A. Colin, 1971, p. 208).* Про зміни в характері злочинності в бік шахрайства в Нормандії, ймовірно, свідчать результати досліджень під керівництвом П. Шоню.

²⁵ Еліяс Н. Динаміка Заходу (*Elias N. La Dynamique de l'Occident. Calmann-Lévy, 1975, p. 195).*

²⁶ Біллакуа Ф. Паризький парламент і дуелі в XVII ст.//Злочини й злочинність у Франції в XVII і XVIII ст. (*Billacois F. Le Parlement de Paris et les duels au XVIIe siècle//Crime et criminalité en France aux XVII et XVIII siècles).*

²⁷ Відносини між державою, ринком та індивідом розглядають Марсель Гоше і Гледіс Свейн у книзі «Практика людського розуму» (*Gaushet M. et Swain G. La Pratique de l'esprit humain//Op. cit., p. 387-396*) і Гоше М. Токвіль. Америка і ми (*Gaushet M. Tocqueville, l'Amérique et nous//Libre, 1980, # 7, p. 104-106*)

²⁸ Токвіль А. Демократія в Америці/Пер. с франц. М.: Прогресс, 1994.

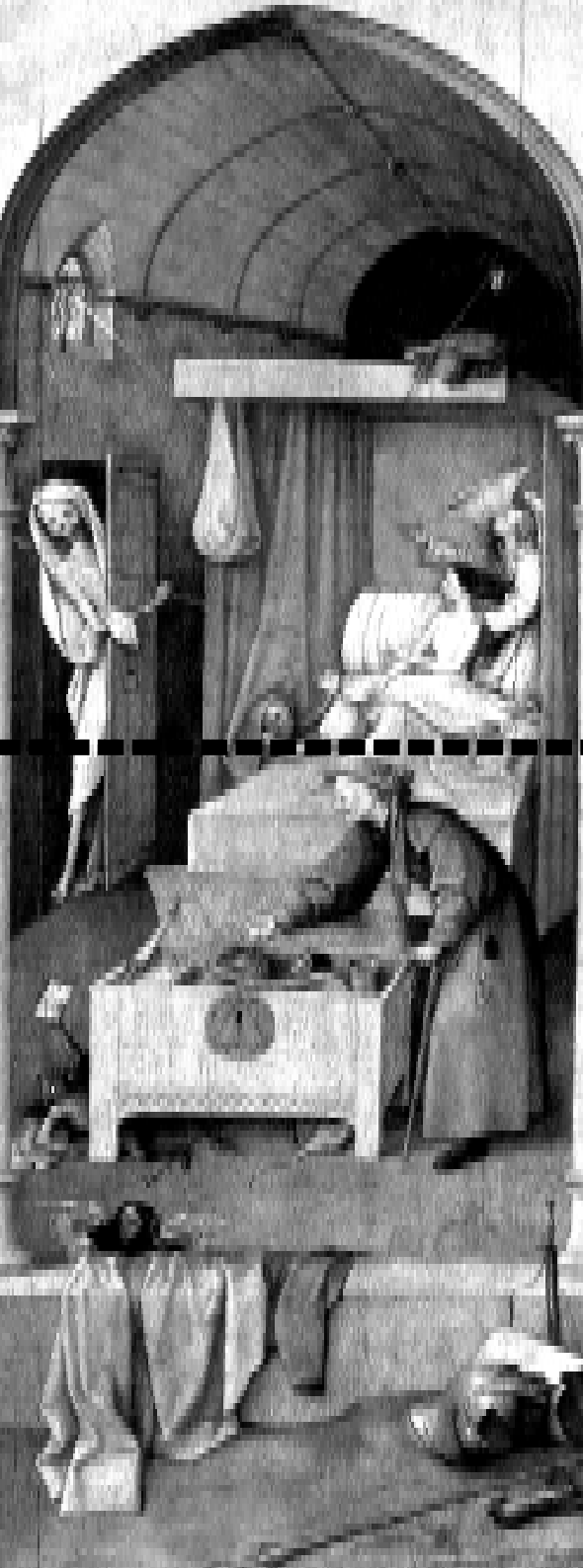
²⁹ Там само, с. 174.

³⁰ Там само, с. 174.

³¹ Фуко М. Спостережати й карати (*Foucault M. Surveiller et punir, Gallimard, 1975).*

Переклала Мирослава Лемик





Гюнтер
Андерс

про атомну
бомбу
і джерела
нашої сліпоти
до
апокаліпси

Перші страхітливі твердження

*Тим, що нині нескінченне, є ми,
Фавст мертвий*

Якщо у свідомості сучасної людини існує щось, що здається абсолютним і нескінченним, то це не сила Бога чи сили природи, не кажучи про нібито силу моралі чи культури, але наша сила. Місце всемогутности *creatio ex nihilo* зайняла її протилежність: *potestas annihilationis, reductio ad nihil* – і то як сила, що є в наших руках. Всемогутність, якої ми прагнемо з давніх давен, з часів Прометея, справді стала нашою часткою, хоч іншим чином, ніж ми сподівалися. Якщо ми маємо силу покласти кінець нашим дням, то ми – володарі апокаліпсису. Ми є тим, що нескінченне.

Легко так сказати. Однак, велич цього факту робить так, що всі попередні перемінні шляхи історії видаються у порівнянні з ним епізодами, а минулі епохи скорчуються до розмірів «підготовчої фази». Бо ми вже не тільки представники нового покоління в історії людства, але з точки зору повністю зміненого становища у всесвіті – істоти нового гатунку, звичайно, крім недоліків у анатомічній будові. Ми є істотами, які відрізняються від попереднього типу «людини» не менше, ніж в очах Ніцше надлюдина відрізняється від людини. Висловлюючись у позитивному значенні, і зовсім не метафорично, ми – титани, принаймні у більш чи менш довгий період, коли ми всемогутні, однак достатньо цього ми не використовуємо.

У короткий період нашого панування прірва, яка відділяє нас, титанів, від наших батьків, людей минулої епохи, стала такою величезною, що вони поступово стають для нас чужими. Коронним прикладом є образ, у якому останнє покоління наших предків розпізнавали свою «суть», тобто Фавст, який розпачливо прагнув стати титаном. Може, це прозвучить як свято-

татство, стосовно Гете і його твору (який, до речі, деградував святотатським чином до ролі об'єкта гордості і культурного багатства), моя підозра в найменшій мірі не скерована проти Гете. Мова йде про те, що образ Фавста став майже незрозумілим. Ми вже майже не можемо відчувати, що мала на увазі т. зв. фавстівська людина, коли скаржилася, що мусить бути «тільки скінченною». Нескінченна туга за нескінченністю, яка протягом майже тисячі років викликала найглибше терпіння і розігрівала до найпрекрасніших досягнень, згубилася під впливом «нескінченности», котру тримаємо в долонях, так раптово, що залишилося нам, властиво, тільки «знання» про неї, знання про те, що вона була. Те, що найважливіше для наших батьків, для «останніх людей», не стосується нас, синів – «перших титанів»; чужі нам їхні найближчі почуття, а дихотомії, з допомогою яких вони розумілися і давали вираз своєму існуванню, втратили значення¹.

Певний вид «нескінченної туги» існує також і сьогодні. Вона могла би навіть легко викликати епідемію, але це не туга, що збереглася дотепер, а туга, яка тільки народжується: безмежна ностальгія за «старими добрими» часами, коли ми були чемно скінченні. Це розпачливе машиноборче прагнення знову відкинути титанічність, яку ми в одну мить здобули (або яку нам накинули), щоби – майже як в *aetes aurea* вчорашнього дня – змогти знову стати людиною. Ця туга, як бачимо, надзвичайно амбівалентна і небезпечна, оскільки, залишаючись почуттям, вона буде ослаблювати того, хто її відчуває, одночасно зміцнюючи позицію тих, в чіх руках реальна всевладність.

Машиноборство зродилося колись з нестримного протесту голодуючих безземельних селян – наймитів проти обладнання, яке було для них конкуренцією. Хто ж міг тоді передба-

чити, що розпочата таким чином справа може досягти розмірів, які не можна буде виразити інакше, ніж через звернення до мітології? Важко було би окреслити теперішню тугу інакше, ніж за допомогою формули про «титана, який шалено хоче знову стати людиною».

Може, це звучить несподівано, але тільки в наших руках усемогутність стала справді грізною. Раніше завжди був якийсь Ной, якийсь Лот. Кожна попередня сила виявлялася доброю, незалежно від того, чи була вона в наших очах природною чи надприродною (навіть таке порівняння стало сьогодні другорядним); кожна загрозувала нам тільки частково, не знищувала всього: «тільки» людей, «тільки» міста, «тільки» держави, «тільки» культури. Однак, завжди милувала нас, якщо мати на увазі людство. Нічого дивного, що практично не існувало поняття тотальної небезпеки, за винятком небагатьох філософів природи, які роздумували над можливістю космічної катастрофи (наприклад, загибелі від холоду), а також невеликої групи християн, що все ще (але не знову!) очікують на кінець світу.

Можна сумніватися, якою мірою відбулися тут якісь зміни, тобто чи сучасне людство справді свідоме настання апокаліпсису. Без сумніву, він має статися. Бо ми не маємо особливих приводів очікувати, що вискочки всесвіту та узурпатори апокаліпсису, якими ми є, виявлять ласку, як інші сили, які виявляли її чи то через доброту або байдужість, чи, може, через випадок. Очевидно, ми не маємо для цього найменшого приводу, бо уява і почуття тих, хто фактично має владу над нескінченністю, не в стані дати раду з покликанням, яке впливає з такого стану володіння — так само, як і ми, потенційні жертви. Ці люди не здатні, не можуть бути здатні до того, щоби в майні, яким розпоряджаються, побачити щось більше, ніж

засіб для реалізації партикулярних інтересів, а може, навіть досить окреслених партійних цілей. Живучи в теперішньому часі, ми є першими людьми, які мають владу над апокаліпсисом, ми так само перші, хто живе під постійною загрозою. Оскільки ми є першими титанами, то ми також і перші карлики або пігмеї, чи як іще схочемо назвати наш загаль, що складається з істот з визначеним терміном. Ми смертні не як одиниці, а як група, і наше існування дозволено анулювати.

Місце вислову «Всі люди смертні» посів сьогодні инший: «Можна убити ціле людство»

Вже минули ті часи, коли природна смерть здавалася ненормальною, щонайменше небуденною; той, хто просто помирав, вартий заздощів, бо зумів уникнути загальної долі, тобто бути вбитим (звичайно, через секретні угоди з чужими силами всесвіту, що не підлягають диктаторському теророві), тому що навіть в період апокаліпсису міг дозволити собі гарантовану для мирних часів розкіш індивідуальної смерті. Навіть якщо тут і там можна було натрапити на таку абсолютно іншу перспективу, при якій природна смерть здавалася свідомою волею і незалежності, сестрою самогубства, проповіданого стоїками, а помираючий природною смертю — останньою суверенною людиною, також і з цієї точки зору «природною» вважали вже раптовою, неприродною смертю: першорядною формою смерті вважалося бути вбитим, а моделлю нашої скінченності був Авель, а не Адам.

Це стосувалося воєнних буднів, а тим більше винаходів, котрі після зникнення лінії фронту у традиційному, військовому значенні стали символом терору крайньої форми, або таборів знищення. Такі вбивчі машинерії працювали абсолютно безвідмовно, не залишаючи жодних

неохоплених решток життя. Завдяки їм слова «всі люди смертні», що викликали повагу, зовсім втратили значення, були остаточно висміяні. На дверях, що ведуть до камер смерті, розміщено напис «Душ», щоби забезпечити безперервність роботи. Якби замість нього там були вищенаведені слова, вони викликали би знущальний сміх, при чому у виконанні пекельного хору, який би складався з голосів кандидатів на смерть і солдатів, що їх на цю смерть супроводжують. Монополію на правду ці слова тепер вже передали виразові: «Всіх людей можна вбити».

Відтепер у цьому реченні укорінилася правда. І попри всі зміни, які проведено за останні десять років, вона живе в них до сьогодні — завдяки бомбі, що безперервно нам загрожує. Якщо щось і змінилося, то тільки на гірше, бо сьогодні можна вбити ціле людство, а не тільки «всіх людей».

Ця зміна започаткувала нову епоху в історії. Окремі історичні періоди варто би було окреслити наступним чином:

1. Всі люди смертні.
2. Усіх людей можна вбити.
3. Все людство можна вбити.

Місце Соломонового вислову «Все вже було» посяде вислів «Не було нічого»

Тільки тепер наша смертність стає справжньою смертністю.

Насправді і раніше також ніхто не ставив себе поза її рамки, але кожен розглядав свою смертність у межах більшого цілого — людського світу, який насправді ніхто не вважав за номінально безсмертний, але все ж за щось більш постійне, що переживе його самого. З огляду на існування власне цього простору, над смертністю чи безсмертям якого ніхто глибше не замислювався, простору, до якого

входилося через смерть, докладалися особливі зусилля, щоби самому вистояти, щоби завдяки славі здобути безсмертя. Щоправда, ці зусилля не приносили якихось більших ефектів, бо здобування слави серед безславних, а безсмертя серед смертних не є досить реальною метафізичною інвестицією. Так що навіть славні завжди нагадували пасажирів корабля з «Казок тисяча й однієї ночі», які на борту мали найбільшу репутацію, а в результаті були абсолютно анонімними, бо про сам корабель на суші зовсім не знали.

Але, попри все, та ситуація давала у порівнянні з нинішньою певну втіху. Для смертного майбутня слава, котру він називав «вічною», була компенсацією за вічність, слава *на кораблі* була для нього славою *корабля*. І власне цього корабля він нині позбавлений.

Неможливо сьогодні вгадати, кому сучасна людина має довірити депозит у вигляді спогадів про себе — сьогодні, коли страх перед смертю стосується цілого корабля, всього людства. Його катастрофа потягла би за собою у прірву всіх, хто може або міг би в майбутньому зберегти спогади про людину. Ніби її ніколи не було. І не тільки її, але й нічого, що не було би даремне: жодного народу, людини, мови, жодної думки, любови, боротьби, болю, надії, потіхи, жертви, зображення, пісні; одним словом — нічого, що не було би тільки «колишнім».

Навіть на нас, сучасних людей, які ще далі живуть в теперішньому світі, те, що було, що є тільки «колишнім», справляє враження мертвого. Однак, навіть таку смерть описувана тут катастрофа затягла би у свій вир, змусила б до того, щоби померти вдруге, щоби «колишнє» не було вже навіть «колишнім». Чим би відрізнялося те, що було, від того, чого ніколи не було, якщо би про це ніхто не пам'ятав? Катастрофа не змилювалася би навіть над майбутнім, яке

стало би мертвим ще до того, коли би пробив час його життя. Місце всеохопного вислову з приповідок Соломона, місце безнадійного «буде тим, що було» посів би ще більш безнадійний вираз «нічого не було», ніким не зауважений і тому повсюдно панівний.

Що запобігає запобігання

Припустімо, що бомбу би використали: говорити в такому разі про «дію» було б недоречно. Процес, який у результаті викликав би такого типу наслідок, був би настільки опосередкований, настільки непрозорий, складався би зі стількох окремих етапів і кроків на стількох шаблях, що жоден із них не був би остаточним кроком і в кінцевій перспективі кожен зробив би щось, але ніхто не зробив би того. В результаті тим кимось був би ніхто.

Щоби запобігти небезпечний крик сумління, сконструйовано витвори, на які можна скинути відповідальність, тобто механізовані пророцтва, автоматизоване та електронне сумління. Кібернетичне обладнання, яке є сьогодні символом науки (а тим самим технічного поступу і того, що безумовно моральне), не є чимось іншим: з тихим шумом переймає на себе відповідальність, тоді як людина, що стоїть поруч, вмиває руки наполовину із вдячністю, наполовину з тріумфом.

У момент, коли обладнання розпочинає розрахунки, для того, хто обслуговує його чи доручає обслуговування іншим, вже не відіграє жодної ролі, чи бере він на себе відповідальність за спричинений певною системою кінцевий результат і чи має цей результат будь-який сенс. Про це давно забули. Недовіра в цьому випадку означала би невіру в основний принцип науки; якими були би наслідки такого прецеденту? Обговорюване перенесення відповідальності на предмет, що вважається «об'єктивним», і замі-

на «responsibility» механічним «respons» означає заміну обов'язку лише тільки на шахову «правильність», а того, що заборонене, лише тільки на шахову неправильність. Така заміна не сповнює людину страхом, але має вирішальне значення. Адже результати роботи такого типу передбачень не можуть полягати в чомусь іншому, ніж у розрахунку, які засоби оплачується використати в ситуації, визначеній чинниками А, В, С, ... N, або які втрати оплатяться; однак, при розрахунку прибутків і видатків можна підставляти тільки скінченні величини, а значить, *eo ipso* підставляється також наше життя як скінченна величина, тобто така, яку можна зрівноважити. Цим ми піддаємося «знищенню» вже через сам метод ще перед тим, коли нас знищать насправді.

Однак, якби навіть не було автоматів, сам підготовчий процес, поділений на тисячі окремих етапів, сама складність новітньої організаційної структури полегшували би втілення в життя потворності. Це звучить парадоксально, але це не парадокс, оскільки заплутані стежки, якими рухається організаційний процес, послаблюють силу моральних пересторог, або просто її повністю абсорбують, виконуючи завдання, що нагадує силу електричного опору.

Крім того, організаційна чіткість автоматично веде до заміни ідеї моральної дії елементом безперебійної функціональності. Коли на даному підприємстві організація «в порядку» і діє бездоганно, то й результати роботи «в порядку» і бездоганні. І не тільки з точки зору доброго функціонування єдиного цілого, але й тому, що ціле як таке взагалі невидиме. Кожен працівник з незліченної решти включених у процес спеціалістів має перед очима тільки той елемент, виконувати який належиться йому; оскільки він доти буде вважатися сумлінним, доки сумлінно виконує власне цей елемент; він

ніколи, куди сягає око, не зауважує неморальності. Іншими словами: він ніколи ніде, куди сягає око, не зауважує неморальності, тому що для нього нема «куди сягати окові». «Бруд, поділений на тисячі частин, чистий» (вислів з «Балійських островів»).

Адже до свідомости працівника-спеціаліста не доходить, що фахова сумлінність може підсумуватися у вигляді потворного браку сумління, бо він не бачить зв'язку між виконуваною ним роботою і роботою інших. Звичайно, можна застосувати до такого «неусвідомлення» відоме поняття «браку сумління». Але воно не може означати, що дана людина робить щось проти свого сумління: можливість неморальності містила би в собі щось розрадне, людське, якби містила в собі якусь суть. Згадане поняття, однак, може означати тільки те, що людина вже не має доступу до сумління. У неї нема не тільки моральності, але й неморальності. Закид браку сумління був би стосовно неї безглуздом, як і закид боягузтва стосовно руки: суб'єкт, якого стосується вислів, взагалі не входить у гру як суб'єкт для такого типу висловів.

Таким чином, виробництву і використанню речі, про яку йде мова, нічого не стоїть на заваді: велика кількість учасників та складність апаратури — це чинники, які запобігають запобіганню. [...]

Головне джерело нашої сліпоти до апокаліпсису: «протетівська нерівність» — людина більша і менша від себе самої

Вже на початку говоримо про перше джерело, даючи таким чином зрозуміти, що вважаємо його за найбільш істотне. Мова йде про «протетівську нерівність». Що ми маємо на увазі, вживаючи цей вираз?

Факт, що всі наші вміння (робота, мислення, уява, відчуття, відповідальність) відрізняються між собою у зв'язку з наступним:

1. Кожне з них має тільки йому властиве відношення до величини і розміру. У них різний «вміст», «здатність розуміння», «продуктивність» і «сфера дії». Ось приклад: ми можемо сьогодні без проблем запланувати і зреалізувати знищення великого міста з допомогою вироблених нами засобів знищення. Але тільки невеликою мірою ми здатні уявити собі, охопити результат, який ми викличемо. — Попри все, така наша недосконала уява — невизначний образ диму, крові та руїн — це дуже багато у порівнянні з маленьким квантом того, що ми здатні відчувати та за що ми спроможні взяти відповідальність. Але кожне вміння має свою межу, після перетину якої воно перестає діяти або не може зростати. Радіуси дії окремих умінь не забезпечують себе поза собою. У вступі ми написали: «Ми можемо вбити тисячі, уявити собі можемо десять мертвих, але оплакувати чи жаліти будемо найбільше одного». Те, що стосується оплакування чи жалкування, стосується і всіх інших емоцій, в тому числі страху: страх не доростає до інших умінь. Намагаючись дорівнятися до інших, діяти «адекватним» способом, він підводить. Опанована страхом людина не справиться з завданням, яке може виконати продуктивна людина. Через це «людина менша за саму себе».

Можна заперечити, що «ця різниця давно відома»³. Йдеться про різницю між «абстракцією» (котра абстрагує від винятків і стосується загалу), і спостереженням, яке стосується конкретики й обмежується власним полем зору. Неможливо заперечити, що існує певний зв'язок між цією різницею і «феноменом нерівності», який ми маємо на увазі. Очевидно, здатність абстрагуватися можна зрозуміти тільки



в рамках сформульованої теорії нерівності. Однак обидві ці відмінності не ідентичні: знищення міста (яке, як бачимо, можна здійснити) — це не вміння абстрактного типу, а недоступне нам уявлення — це не акт спостереження.

Звичайно, сам по собі факт існування «нерівності» не є вадою. Навпаки, з біологічної точки зору, очевидно, було би навіть некорисно і просто без сенсу, якби окремі вміння мали однакові можливості, якби їх продуктивність і радіус дії накладалися. Те, що це не так, знаходить, без сумніву, обґрунтування у специфічних завданнях, які кожне з них повинно виконувати в житті.

Вирішальне значення має факт, що відмінності між окремими можливостями можуть надмірно розростатися, так що одна втрачає з поля зору інші. Наші вміння втрачають здатність стосуватися одних і тих самих предметів; зв'язок між ними розривається остаточно. Саме це відбувається сьогодні. Це засвідчує пілот бомбардувальника, який на поставлене йому питання, про що він думав під час польоту, дав чи то цинічну, чи то наївну відповідь: «Я не міг позбутися думки про 175\$, позичених на купівлю холодильника, які я ще не повернув». Така велика прірва відділяє сьогодні дію і сумління, такі різні в них об'єкти.

Кант навчав нас, що розум «обмежений», і то у певному значенні. Але ми переважно не здаємо собі справи з того, що і наша уява, а навіть і почуття, які здаються «безмірними» порівняно з інтелектом, межі якого Кант визначив по-новому, обмежені жорсткими бар'єрами і не в змозі ці бар'єри подолати. В той же час доля почуттів, як бачимо, подібна до долі розуму, очевидно, вони також мають визначену продуктивність (справді гнучку, але гнучку абсолютно). Це знову стосується не тільки страху, а й усіх інших почуттів.

Отже, вживаючи парафрази-формули, яка вже наводилася багато разів і є лейтмотивом наших роздумів, ми не в стані оплакувати чи жаліти десяткох убитих. Жаль не є настільки «безрозмірним», щоби «обійняти» десяткох убитих.

Можливо, ми зможемо собі їх уявити. У крайньому разі.

Але вбити — вбити ми можемо десятки тисяч. Безперешкодно. А зростання продуктивності не становило і не становить жодної проблеми.

Інший приклад: ми можемо боятися власної смерті.

А страх перед смертю десяти людей вже перевищує наші можливості.

Думка про апокаліпсис приводить до того, що душа починає страйкувати. Думка стає словом.

Цим повинна зайнятися якась «критика чистого почуття» — не в сенсі засудження моральних висновків, а в трактуванні Канта, тобто у формі опису обмеженої сфери нашого відчуження. На відміну від Фавста, нас не повинна сьогодні непокоїти думка, що ми не всемогутні чи не всезнаючі, а навпаки: у порівнянні з тим, що ми знаємо і можемо зробити, надзвичайно мало можемо собі уявити і відчувати; відчуваючи, ми менші за самих себе.

Немає особливого значення, на якому «рівні» з'являються відмінності, які ми візьмемо до уваги. Нерівність залишиться така ж. Не менш важлива, ніж та, що між «знанням» і «розумінням». Важко заперечити, що ми «знаємо», до яких наслідків призвела би атомна війна. Але хіба що тільки знаємо, нічого більше. Це «тільки» означає, що наше «знання» перебуває в безпосередньому сусідстві з незнанням, принаймні з нерозумінням, що воно до нього набагато ближче, ніж до розуміння. А може ми викрикуємо «знаю, знаю!» тільки для того, щоби

за будь-яку ціну не знати ще більше, щоби могли відступити на територію незнання, використавуючи алібі, яке дає удаване знання.

Дехто може справді знати про атомну бомбу більше, ніж інші, навіть набагато більше. Але навіть якби вони знали невідомо як багато, ніхто з нас не «знає» в сенсі вміння дійсної адекватної дії: у цьому сенсі однаково мало знає як головнокомандуючий, так піхотинець, як президент, так шахтар. Різниця між знанням і розумінням не залежить від особи і посади, яку вона займає. Ніхто з нас не залишиться поза її радіусом дії, а що за цим прийде, ніхто не компетентний. Отже, Апокаліпсис перебуває у розпорядженні некомпетентних людей.

2. Наступна проблема (що, очевидно, виникає лише з іншого розставлення акцентів стосовно того самого стану речей) — це різний ступінь гнучкості або закріпленості наших умінь. А тому не тільки обсяг того, що ми можемо виготовити, зробити чи подумати, більший, ніж обсяг нашої уяви, не кажучи про відчуження. Крім цього, можливості дій та мислення *ad libitum* розтягуються, тоді як розтяжність уяви значно менша, а відчуження майже нерозтяжне. Така зміна акцентів для нас важлива, бо показує різне ставлення кожного з наших умінь до історії. Не випадково ми зараховуємо до історії насамперед справи, продукти і думки, що підлягають зміні: їхні можливості і межі цих можливостей змінювалися зовсім в іншому темпі, ніж у випадку решти умінь, що ніби спотикаються і залишаються позаду, тому що не зсинхронізовані історично. І навпаки: не випадково, що ніколи не існувала «історія почуттів» на засаді аналогії до історії «*res gestae*» або історії Духа. Через свою повільність емоційне життя людини могло просто здаватися його «натурою», сталою та аісторичною часткою.

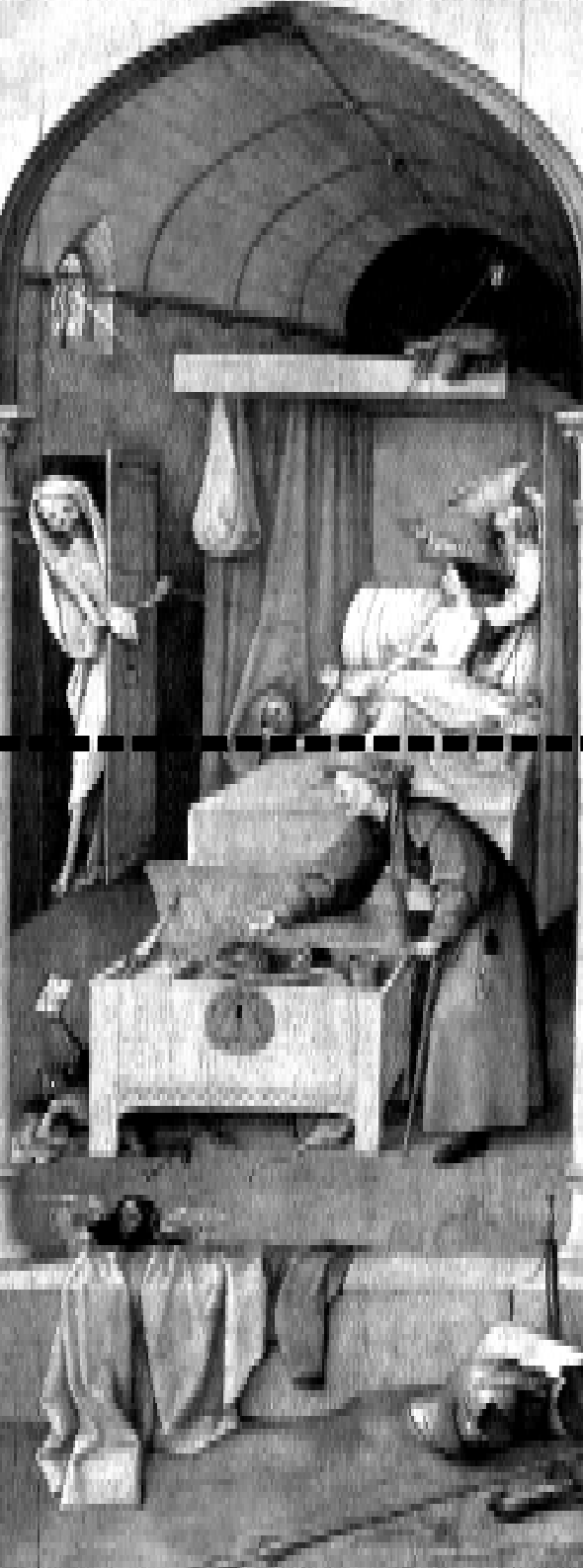
¹ Наприклад, дихотомія між тим, що «аполонівське», і тим, що «діонісійське». Аполонівське — це щастя, що випливає з перетворення власної скінченності у досконалість, а діонісійське — шал руйнування меж скінченності. Сьогодні, оскільки ми вже скінченні, а «руйнування» маємо позаду, ця дихотомія перестала носити дійсний характер.

² Це стосується не тільки уяви, але й пам'яті, а може, навіть і досвіду: однаково вигляд тисячі замордованих не жахливіший, ніж вигляд ста. Після перетину межі шоку цифри вже не мають значення.

³ Навіть якби так було, нам залежить не на відкритті психологічних новинок, а на пошуку коріння того, що підводимо. І йдеться не тільки про пошук.

Переклала Любов Козак





Вадим
Васютинський

сім страхів
сучасної
україни:
політико-
психологічний
аналіз

Ми живемо в постійних страхах. (Ми — це не тільки українці, а все людство і кожна людина зокрема).

У ці страхи можна занурюватися, заглиблюватися, плакати їх і боятися водночас. А можна про них забути, витіснити геть у психічні глибини, переконати самих себе, що вони — лише не варті уваги надумані химери, що насправді боятися нічого, «а поза тим, добродійко маркізо, усе гаразд».

Проте страхи такі є. І є їх чимало: їх має кожна нормальна особа, кожна сім'я й родина, кожна громада і суспільство. І ми, українці, не гірші за людей і маємо свої страхи — почасти особливі, а здебільшого вельми подібні до страхів інших народів.

Один із найважливіших (можливо, найважливіший) страхів, що турбують нас, людей постсоветських, — *страх перед владою*. Він є дуже глибоко закорінений, дуже природний і психологічний.

Первісну основу такого страху становлять ранні емоційні узалежнення дитини від впливу батьків. Дбаючи про дитину, батьки задовольняють її первинні потреби і вже в такий спосіб виявляють специфічну владу над нею, привчають її бути залежною. Як писав славетний З. Фройд, у глибинах дитячої психіки формується так зване «Суперего» — сформоване під впливом дорослих джерело норм, правил поведінки, моральних оцінок [1]. Ці дуже рано утворені одиниці психічного залишаються з нами назавжди: що раніше вони сформувалися, то міцнішими й тривкішими виявляються, впливають на поведінку і свідомість особи, попри її наївну переконаність, що це вона сама визначає свою поведінку, що думає й поводить так, як сама хоче.

Насправді наша поведінка — насамперед продукт вражень раннього дитинства. Рано

сформовані дитячі залежності від владних впливів дорослих осіб поволі, у міру особистісного розвитку переносяться з матері-батька на інших авторитетних осіб із близького, а згодом і далекого оточення — керівників, вождів тощо. У такий спосіб людина поступово навчається бути залежною особою.

У глибині залежності містяться і цілком несуперечливо поєднуються два надзвичайно сильні почуття — любов і страх. Вони по-різному переживаються та усвідомлюються. Наприклад, ми більше схильні говорити про любов до матері чи батька і менше — про страх перед ними. Насправді ж, із психоаналітичного погляду, немає любови без страху і страху без любови.

Таке парадоксальне поєднання переноситься й на ставлення до влади, особливо тоді, коли влада трактується як психологічно важливий і дражливий чинник особистісного існування.

У так званому громадянському суспільстві, про яке сьогодні багато говориться, ставлення до влади є або має бути психологічно нейтральним — як до рівноправного партнера, наділеного специфічними функціями координації та регуляції громадського й суспільного співжиття.

Сьогодні у світі є з кількадесят країн, у яких домінують норми саме такого суспільства, проте жодного з них я б не ідеалізував, оскільки прагнення підпорядкуватися владі — це загальнолюдська властивість, глибинна психологічна потреба кожної нормальної людини. Абсолютна більшість громадян потребує мати владу сильну, ефективну, урешті-решт, таку, що викликає і любов, і страх. А тому психологічне незалежнення від влади можливе лише як тимчасовий, минулий умовний стан.

Особливо значущими любов і страх як характеристики ставлення до влади виявляються в тоталітарних суспільствах. Що стосується страху, то ця властивість видається очевидні-

шою: на те воно й тоталітарне, це суспільство, аби влада придушувала будь-які вияви инакодумства, непокори, прагнення самостійності тощо. І цій владі є чого хвилюватися. Не тільки численні приклади із соціальної історії, а й тонкі психологічні експерименти (наприклад, С. Аша, див. [2, с. 71–75]) показують, що навіть поодинокі заперечення й протести дуже ефективно спростовують ідеологію, яка претендує на винятковість. Вияв незгоди різко підвищує готовність висловлювати власну думку всупереч панівній.

Тому тоталітарні суспільства різного стибу назагал дуже подібні між собою в намаганні нагнати страху на підданих. У цьому сенсі між комуністичним, фашистським, релігійно-фундаменталістським та іншими режимами немає принципових відмінностей. Є відмінності не психологічні, а ідеологічні, що стосуються конкретного суспільно-історичного оформлення проголошуваних норм та ідеалів. Натомість завжди мають місце намагання спонукати громадян доволі безтямно, несвідомо підпорядковуватись панівним гаслам, пропозиціям влади, аби врешті-решт домогтися такого стану, коли жодному з них навіть на думку не спаде стати инакодумцем, думати інакше, ніж хоче влада.

При цьому важливо, щоб сам суб'єкт не здогадувався про те, що він боїться влади. Нав'язаний йому світогляд має здаватися йому його власним, ним самим набутиим, розвинутиим і сформульованим. А страх нехай би виникав тоді, коли цей суб'єкт дозволяв би собі сумніви, вагання чи й прямі незгоди, заперечення офіційної думки. Ось у такому разі й мав би актуалізуватися страх, нагадуючи особі про небезпеку та штовхаючи її в бік більш «розважливої» поведінки.

Ознаки такої небезпеки надсилаються особі ззовні у вигляді можливих санкцій щодо неї та

реальних санкцій щодо інших неслухняних громадян, але ще «ліпше», коли сигнали про небезпеку бути инакодумцем надходять зісередини самого індивіда, виявляються як його власні наставлення, коли особа боїться не когось або чогось, а самої себе, своїх власних ставлень та оцінок, не сприймаючи, утім, такої бязні як власного страху.

Наявність внутрішнього, власного страху індивіда перед самим собою стає доброю підставою для плекання іншої сторони емоційного ставлення до влади – любовної. У знаних в історії примітивних тоталітарних суспільствах домінував «чистий» страх перед владою. У суспільствах психологічно розвиненіших страх перед владою великою мірою маскується любов'ю до влади. Про це, наприклад, пишуть сучасні російські дослідники Л. Гозман і Є. Шестопал [3].

Любов до влади втілюється в найрозмаїтіших формах – поклонінні перед вождем, відданості певній ідеології, трепетному ставленні до символіки. Такій любові підпорядковуються, у неї трансформуються цілком натуральні людські почуття, такі як любов до дітей, повага до старших і жінок, патріотизм тощо.

Звернімо увагу: що тоталітарнішим є суспільство, то більше експлуатується в ньому любов до батьківщини. У суспільствах демократичніших, психологічно вільніших така любов є здебільшого особистою справою людини, об'єктом її власного вибору, має для особи суб'єктивно настільки велике значення, наскільки вона сама цього хоче.

Цілком очевидно й натурально, що є певна частина людей, які не зазнають такого почуття. (До речі, визнаймо за ними це право, адже відомо: силою не будеш милою, і якщо хтось когось або чогось не любить, то хіба можна примусити полюбити?). Проте нам усім добре

знайома ситуація, коли любити батьківщину примушують. Раніше це була советська батьківщина, сьогодні — ненька Україна. (Зовсім не відмовляюся від своєї любові до України, але наполягаю на тому, що любов до батьківщини — це особистий вибір людини. Виховання такого почуття в дітей — окреме питання, якого ми тут не чіпаємо).

Навіть досить поверховий аналіз плекання любові до батьківщини в тоталітарних суспільствах переконує в тому, що насправді йдеться про плекання любові до влади, панівного режиму, який усілякими засобами ототожнює себе з власне батьківщиною. Можемо лише уявити, яким глибоким когнітивним дисонансом стало б для пересічної советської людини сталінського періоду запитання: кого ти більше любиш — Советську Батьківщину чи великого Сталіна? Однозначна відповідь була б неможливою не тільки через страх перед жорстоким покаранням, а й суто психологічно, ментально.

Страх перед владою, що має, по суті, загальнолюдську природу і є дуже стабільною обставиною суспільного психічного життя, має різний ступінь вираженості в різних суспільствах залежно від їхнього конкретного суспільно-історичного досвіду. У країнах із більш демократичним досвідом цей страх утілюється в порівняно менш виразних формах, а посилюється в ситуаціях серйозної соціальної напруженості, загострення суспільних і громадських конфліктів. У суспільствах із досвідом тоталітарного минулого страх перед владою є набагато інтенсивнішим, постійнішим і супроводжує практично всі обставини соціального співжиття індивідів.

В історії сучасного українського суспільства кінця 1980-х — початку 2000-х років страх перед владою змінювався залежно та у зв'язку з конкретними політичними подіями.

Спочатку малів страх перед советською владою, коли советська система неухильно йшла до занепаду. Особливо слабким цей страх був у 1989–1991 роках, коли значна частина суспільства на повний голос заявила про небажання жити на засадах, що їх пропонувала тодішня влада. Найвиразніше зменшення страху проявилось у виході на вулиці багатотисячних демонстрацій і мітингів.

Нова влада, що постала в Україні на руїнах Советської імперії, майже автоматично здобула суспільне визнання. Це сталося, зрозуміло, із багатьох причин, серед яких важливою, хоч і не найголовнішою, був той самий страх перед владою, потреба мати владу, яка «наведе порядок», «притисне» кожного з нас — когось більше, когось менше, бо, зрештою, «ми всі» на це залуговуємо.

І справді, перші роки незалежної України минули під сильним психологічним гаслом установлення «твердої руки». Саме така суспільна потреба зумовила зростання, а потім і спад авторитету Л. Кравчука, перемогу Л. Кучми на президентських виборах 1994 року, поступове зниження популярності національно-демократичних і ліберальних сил, посилення натомість комуністично-проросійських впливів, що набуло істотного втілення в результатах парламентських виборів 1998 року, але закінчилося, утім, установленням олігархічно-кримінального режиму.

«Нова» влада з більш чи менш відвертим кримінальним відтінком дедалі відвертіше погрозувала, роблячи ставку на страх та забуваючи, однак, про ефект дії і протидії, як і про те, що страх перед владою має бути непомітним для самих підданих, «загорнутим» для них у фантик «любові». Відтак страх перед владою поступово меншав, що, зокрема, зумовило певний суспільний успіх акцій «Україна без

Кучми» та «Повстань, Україно!», хоча й не такий гучний, як на це сподівалися їхні організатори.

Апогеєм же подолання страху перед владою, як на сучасну Україну, була Помаранчева революція. Особливо вагомим і сприятливим став факт, що влада (керівні державні інституції), явно втрачаючи владу (повноваження, вплив), не наважилася на вжиття радикальних заходів, сповістивши цим суспільство про своє безсилля і додавши рішучості тим, хто боявся і вагався.

Прихід до влади нових політичних сил започаткував новий етап суспільного життя, у якому, слід гадати, поступово відновлюватимуться острахи й страхи перед владою, хоча й не досягнуть попереднього рівня. Крім того, є підстави сподіватися, що нова влада намагатиметься долати притаманні їй, як і кожній владі, тоталітарні тенденції і не вдаватиметься до репресій проти тих, хто її не боїться.

Наступний страх, вартий психологічної уваги, це *страх змін*. Час від часу на політичній сцені з'являються особи чи об'єднання, які пропонують суспільству привабливі моделі його оновлення. І геть не обов'язково такі пропозиції мають бути черговим обманом громадян. Частіше якраз самі їхні автори щиро вірять у зміст і перспективи того, що пропонують. І справа залишається за дрібницею: аби просвічений електорат більш чи менш одноставно проголосував за нову політичну силу.

Але як же нечасто новоявлені месії здобувають підтримку народу. Ця обставина має також чимало психологічних причин, серед яких не останнє місце посідає страх перед будь-якими змінами. Звичайно, це насамперед страх перед змінами на невідоме, незнане, коли перевага віддається пресловутій синиці в руках, — такий страх є раціональний і цілком зрозумілий. Але є ще й інший складник цього страху — страх перед будь-якими змінами взагалі:

й індивідуальна, і колективна свідомість дуже часто чинить спротив будь-яким новим тенденціям тільки з тієї простої причини, що вони нові.

Перебування у звичному, добре знайомому стані нерідко буває психологічно привабливішим і ціннішим, ніж прагнення змін. Зміни — це не тільки ризик, це ще й потреба докладати зусиль, спонукати себе до певних дій, тоді як збереження того, що є, бодай і поганенького, видається комфортнішим і милішим, спонукає зупинитися на досягнутому, переконуючи самого себе та один одного: «аби не гірше!».

Такий страх став одним із головних чинників відмови українського суспільства від надто радикальних змін на президентських виборах 1 грудня 1991 року. Проголосувавши за незалежність, що само по собі було надзвичайним соціально-політичним актом у житті українського суспільства, більшість громадян водночас проголосувала за одного з лідерів советсько-комуністичної України Л. Кравчука, не спокусившись на альтернативні гасла претендентів від національно-демократичного крила. Змінам, що наставляли, український народ сказав політичне «так» і психологічне «ні».

Розгортання подій у напрямі тотальної суспільної економічної, політичної, соціальної кризи дедалі більше утверджувало переважну частину електорату в бажанні захиститися шляхом збереження статус-кво. Чи не найяскравіше це проявилось в ставленні до колгоспно-радгоспної системи, коли мільйони людей із глибоким занепокоєнням стежили за її розвалом, закликаючи до збереження того, що нас усіх нібито годувало і мало нагодувати.

Цей страх перед принциповими змінами в сільському господарстві тривав довго і триває дотепер, підживлюючи прокомуністичні настрої в суспільстві й парламенті. Проте колгоспи

вмирили, а харчів чомусь не меншало. Польські, бельгійські і бозна-які ще ковбаси, йогурти, яблука, морозиво заповнили українські базари й крамниці. Колгоспів нема, а ковбаса є — неймовірний парадокс для інертного советсько-колгоспного мислення!

Влада охоче експлуатувала таку інертність, закликаючи до політичної стабільності в суспільстві, особливо стараючись перед виборами 2002, а ще більше — 2004 року, адже політична стабільність — це брак відчутних змін коли не на ліпше, то, принаймні, і не на гірше, а головне — це підтримка наявної влади, саме тієї, про яку йшлося.

Страх перед змінами залишається істотною характеристикою масової свідомості в сучасній Україні. Щоправда, 2004 рік став важливим, можливо, переломним етапом у подоланні таких настроїв, проте не варто навіть ставити питання про їхнє цілковите подолання. Вони є невід'ємною характеристикою масової свідомості, вони, зрештою, утримують суспільство від надто гарячкових збурень та авантур, хоча назагал у сучасній українській ментальності їх є явно забагато.

Здається, минули часи, коли перед чималою частиною українського суспільства маячів *страх голоду*. Цей страх діяв радше в перші роки незалежності, коли на початку кожної зими суспільство зіщулювалося в тривожних передчуттях чимраз ближчого голоду.

Утім, не можна сказати, що ці страхи були цілковито безпідставні. У першій половині 1990-х років, коли суспільство ще не адаптувалося до нових умов існування, й окремі громадяни, і цілі прошарки населення справді опинилися в скрутній ситуації більш чи менш постійного недоїдання, влада не давала ради з економікою, що на очах розвалювалася, із розкраданням майна (якщо й сама не докладала до цього руку).

І тут можна закинути тодішній владі чималу соціально-психологічну провину. Істотно знизити соціальну напруженість, послабити суспільні страхи міг би такий простий і відносно недорогий, але добре перевірений досвідом багатьох країн захід, як створення безкоштовних їдалень для бідних, принаймні у великих містах.

Найімовірніше, порівняно небагато людей відвідувало б ці їдальні. Перша їхня функція — рятувати від голодної смерті тих, хто опинився на грані фізичного існування, а друга, можливо, навіть головніша із соціального погляду, це психологічна функція заспокоєння тих, хто ще тільки панічно боюється потрапити в таку ситуацію, хто протягом років жив у безперестанному страху перед голодною смертю.

Проте тодішній нашій державі, такій нібито народній, такій заклопотаній збереженням вже не діючих колгоспів, не було діла до переживань і страхів пересічної людини. (Звичайно, окремі їдальні створювалися, але з ініціативи приватних осіб або релігійних об'єднань.) Іноді здавалося, що соціалістично мислячій державі якось ніби «незручно» вживати таких заходів, адже їдальні для бідних — надто очевидний факт суспільної кризи, тоді як окремі особи, що помирили з голоду, робили це тихо й непомітно у своїх помешканнях або під парканами.

Поступово страх голоду поменшав: і харчів стало більше, і грошей, та й суспільство все-таки дедалі більше поверталось лицем до цивілізованої соціальної підтримки тих, хто її потребує.

Складний і підступний страх, що неодноразово паралізував як політичну волю українського суспільства, так і власні намагання кожного з нас будувати своє життя, — це *страх самотійності*. Хоч би що там говорили про одвічне прагнення українського народу до незалежності

ти, маємо визнати, що на 1991 рік цілком широко прагнула менша частина суспільства: адже ще в березні 70% наших співгромадян проголосували за збереження «оновленого» Союзу ССР. Стрімкі події 1991 року спонукали переважну більшість українців із різних причин проголосувати за незалежність у грудні. І власне український самостійницький патріотизм серед цих причин, на жаль, не домінував.

В умовах незалежного існування нової держави самостійницькі настрої поступово посилювалися, хоч і з великими коливаннями, вочевидь сягнувши апогею під час Помаранчевої революції 2004 року. Водночас настрої антисамостійницькі відступали дуже повільно. Інші страхи підсилювалися страхом перед самостійним існуванням, а надії на подолання їх пов'язувалися з відродженням «союзу братніх советських народів», уходженням України в СНД, ЄЄП, приєднанням до Союзу Білорусі та Росії, що все є тою чи тою формою відновлення залежності України від Росії.

Доволі очевидно низька ефективність української державної влади сприяла посиленню таких настроїв. Ознаки ж ефективності влади власне української, як це було під час урядування В. Ющенка в 2000–2001 роках, зумовлювали їхнє більш чи менш істотне послаблення.

З психологічного погляду страх самостійності не має достатньо вираженого самостійного змісту, а вписується в контекст політико-ідеологічних постав, що найвиразніше конкурують у сучасному українському суспільстві. Перекоханим прихильникам державної самостійності України цей страх не є притаманний, навпаки, вони готові відчайдушно кидатися у вир існування цілком самостійного. Натомість особи, які прагнуть якнайтіснішого єднання з Росією, не вірять у можливість самостійного процвітання України, і схоже, що саме страх перед

самостійним життям є причиною проросійської орієнтації багатьох із них. А підставою самозаспокоєння є непохитна віра в Москву, яка «допоможе й захистить».

Українське суспільство виявляється не досить самостійним не тільки в зовнішньому, етнополітичному плані, йому виразно бракує і внутрішньої самостійності, здатності до саморегуляції й самоорганізації. Наголосимо тут на слові «само»: якраз цієї самостійності, самодіяльності, самости українське суспільство, як і кожне тоталітарне чи посттоталітарне, виявилось позбавленим (О. Донченко пише про позбавлення соціуму здатності до самоспричинення [4].) Позбавленим через те, що така суспільна самоорганізація не була потрібна, «не передбачалася», навіть видавалася шкідливою, адже досягнення загального щастя полягало в неухильному виконанні мудрих указівок «рідної Комуністичної партії», «ленінського Центрального комітету й Політбюро», якого-небудь там Сталіна-Хрущова-Брежнєва.

Якщо суспільство має інстанцію, яка приймає для нього і за нього всі важливі рішення, то таке суспільство може «розслабитися», дозволити собі зайнятися дрібними поточними справами, не претендуючи на те, щоб стати самостійним суб'єктом власного існування. Позбавлене керівних вказівок, суспільство мусять само «метушитися», «кумекати», на всілякі способи організовуватися.

У цьому зв'язку цікавим є становище у трьох східнослов'янських країнах-«сестрах». Протягом кільканадцяти років Білорусь і Росія мали нібито очевидну перевагу перед Україною, бо отримали національних лідерів, визнаних і прийнятих цілковитою більшістю громадян. Українському суспільству це довго не вдавалося, та й не вдалося дотепер, насамперед через виразну поділеність на правий українськомовний

Захід і лівий російськомовний Схід. Проте перевага Білорусі й Росії насправді обернулася програшем для їхнього розвитку в напрямі громадянського суспільства. І навпаки, українське суспільство, позбавлене загально визнаного лідера, змушене було вдаватися до розмаїтих форм самоорганізації, що найяскравіше проявилось під час Помаранчевої революції.

Страх самостійності діє не тільки на загально суспільному, а й суто індивідуальному рівні. Психологічною основою ринкового ліберального суспільства є приватна ініціатива громадян, які з більшою чи меншою мірою сміливості кидаються у вир жорсткої, навіть жорстокої конкуренції, знаходять або завойовують свою нішу в економічній структурі суспільства, не чекаючи на підтримку чи вказівки з боку влади.

Досвід такого існування показав, наскільки психологічно знезброєним у цьому відношенні стало наше постсоветське суспільство. Розбещені вбогим, але однаковим мінімально забезпеченим життям за соціалізму, советські люди, особливо чоловіки, виявилися безпорадними в нових умовах, коли немає органів та установ, покликаних опікуватися тими, хто не дає собі ради, коли нікого не цікавить, як ти живеш, на що утримуєш сім'ю, коли кожний сам має вирішувати, як йому жити і де заробляти.

І тут маємо перейти від страху самостійності до іншого страху, близького до нього, але, мабуть, ґрунтовнішого, такого, що лежить у його основі. І це — *страх відповідальності*.

Цікаво й дивно: советські люди постійно перебували під тиском різних видів відповідальності — перед громадськістю, компартією, комсомолом, профкомом, трудовим колективом, сусідами, ЖЕКом та ін. Така-от багатолика відповідальність утримувала переважно більшість громадян у межах досить чітко визначених соціально-політичних норм, і, по суті,

головним завданням кожного з нас було триматися в усталених рамках і не привертати до себе зайвої уваги надто неординарною поведінкою.

Коли тоталітарні обмеження перестали існувати, раптом з'ясувалося, що саме того, що нам так ретельно нав'язували, — почуття відповідальності — усім страшенно бракує. Ідеться про відповідальність не перед зовнішніми чинниками, а перед собою особисто, про відповідальність глибоко внутрішню, навіть, сказати б, інтимну. Це має бути відповідальність суб'єкта, здатного оцінювати ситуацію, себе в ній, широкий контекст і приймати виважені рішення, які б ураховували і гармонійно поєднували його власні інтереси та інтереси навколишніх осіб. Це мала б бути не гармонія, освячена начальством чи колективом, а гармонія внутрішнього стану, гармонія поглядів і переконань зрілої особистості.

Узяття на себе такої відповідальності частогусто супроводжується глибинним, навіть аж нестямним страхом. Якщо страх самостійності до певної міри піддається розумінню й корекції, то страх відповідальності, що лежить набагато глибше, усвідомлюється погано. Звичайно буває навпаки: людина, не розуміючи, що саме нездатність бути відповідальною є її чи не найбільшою психологічною проблемою, несвідомо поводить так, аби відмовитися від відповідальності, перекласти її на когось іншого.

Тепличні умови соціалізму позбавляли людей потреби брати на себе відповідальність. Такий стан має безумовну привабливість, оскільки не вимагає від особи значних зусиль, спрямовуючи її на пасивне підлягання керівним впливам. Узяття на себе особистої відповідальності виявлялося зайвим, а часом і небезпечним.



Основи такої пасивно-обережної поведінки дорослих людей закладаються ще в дитинстві, у батьківській сім'ї, яка, звичайно ж, готує дитину до життя в даних соціальних умовах. Тато й мама, свідомо чи несвідомо, транслюють дитині власний досвід громадського співжиття. І тут убачаються цікаві аналогії між формуванням дитячої особистості і поведінковими постановами дорослої особи.

Дуже помиляються батьки, які оточують дитину суцільною дбайливою опікою, намагаючись забезпечити їй «щасливе» дитинство і сподіваючись на те, що, ставши дорослою, дитина зуміє самостійно утвердитися в житті. Звичайно, батьківські любов та опіка — головні чинники формування гармонійної особистості, але якщо дитина не має можливостей для самостійної активності, у якій вона сама приймає рішення, виконує їх і несе цілковиту відповідальність за них, то з неї й сформується людина нерішуча, невпевнена у своїх здатностях, байдужа до зрілої відповідальної поведінки.

Протилежний варіант позбавлення дитини почуття відповідальності — це постійний обмежувальний тиск, коли мало не кожний учинок контролюється і, як правило, негативно оцінюється, а відтак дитина дедалі менше наважується виявляти активність, а відповідальність за власні вчинки стає не внутрішньою, а зовнішньою, такою, що ґрунтується на страху перед покаранням.

Таким чином, у першому випадку відповідальність виявляється непотрібною, зайвою, обтяжливою, а в другому — загрозливою, страшною. Але і в тому і в тому разі страшить сама ситуація, у якій треба брати відповідальність на себе, і мимоволі хочеться сховатися під крило сильної істоти, яка захистить чи то любов'ю, чи то контролем.

Такою істотою в дитинстві є мама, тато, інші дорослі опікуни, а згодом — начальники, керівники, лідери, вожді, органи державної влади. Вони й подбають, і покарають (аби лиш не занадто жорстоко), зате й усю відповідальність переберуть на себе.

Наступний страх, про який ітиметься, це *страх утрати ідентичності*. Він є цілком натуральним для кожної нормальної людини і полягає в переважно не усвідомлюваній боязні перестати бути собою. Цей страх діє завжди і всюди, має надзвичайно різноманітні форми. Саме він стає одним із головних психологічних чинників, що рятують етнос від утрати етнічної ідентичності. Отож саме цьому страхові мають бути вдячні українці за збереження ідентичності попри кількасотлітні асиміляційні тиски.

Сьогодні ситуація, хоч і повільно, проте міняється на ліпше. І нинішні українці дещо несподівано отримали велику психологічну перевагу перед росіянами з Росії. Нам-бо треба не відмовлятися від тих чи тих складників своєї ідентичності, а навпаки, позитивно утверджуватися саме в українській ідентичності, шукати і знаходити себе в процесі утвердження позитивних змістів самосвідомості.

Росіянам набагато гірше. Вони також змушені міняти свою ідентичність, але перед ними шлях набагато болісніший, адже їм треба резинькувати з багатьох складників попередньої ідентичності, які вони цінували, які правила їм за показник власної повноцінності. Таке утвердження, звичайно ж, відбувалося за рахунок більш чи менш свідомого вивищення над представниками інших етносів, зокрема та особливо над українцями.

Таке вивищення, що відбувалося нібито саме собою протягом століть, дуже міцно закоренилося в російській ідентичності, і зміна об'єктивних обставин, що порушила ґрунтовні переко-

нання росіян у їхній ліпшості, старшобратьскості, месіянстві, спричинила серйозну психологічну травму російської ідентичності й ментальності. І сьогодні перед росіянами – важкий і довгий шлях пошуку нової ідентичності. Мабуть, це завдання згодом, у майбутньому, більш чи менш успішно розв'яже теперішня російська молодь, бо середнє і старше покоління навряд чи вже зуміють перемінитися. А молодь має для цього належні об'єктивні умови: національну державу, відносну демократію і дедалі менше підстав для плекання імперських настроїв.

Набагато складнішим є становище росіян, які опинилися поза межами Росії. За часів Совецького Союзу їхнє проживання в тій чи тій національній республіці не становило для них значної проблеми, адже це все була «велика Росія». Навіть навпаки, проживаючи в національних окраїнах, росіяни почувалися представниками великого народу, носіями шляхетної ідеї, самовідданими місіонерами, що несуть світло істини молодшим братам.

Сьогодні умови їхнього проживання поза Росією, у тому числі й в Україні, є принципово інакшими. Непохитна ідентифікація з Росією поступово втрачає сенс, перестає бути продуктивною й виправданою, іноді навіть набирає кумедних форм. Ідентифікація з Україною для багатьох чи й для більшості їх виявляється особистісно неприйнятною. Щоправда, і їхня російська ідентичність здебільшого не є цілковито стовідсотковою. Часто-густо має місце така собі двоїста російсько-українська ідентичність: у просторі їхньої душі є певне місце, більше чи менше, для всього того, що можна назвати «українським».

Ще більше двоїстість властива так званім «російськомовним українцям» – українцям за етнічним походженням, чий предки або й вони

самі перейшли колись з української на російську мову. Загалом ідентичність таких українців ближча до власне української ідентичності (підозрюю, що вона взагалі є майже або цілком українською), але має не зовсім українське ментальне оформлення.

У контексті цієї статті пропоную розрізнати ідентичність і ментальність у такий спосіб, що ідентичність є глибше закорінена, у ній утілюються первісні та пізніші, але досить ранні враження про світ, про себе в ньому, натомість ментальність є поверховіше і свідоміша. Ідентичність означає самість, глибинне Я, переживання своєї присутності у світі, переживання того, що визначається словами «це я», «я є». Ментальність більшою мірою відтворює спосіб світобачення, відображення дійсності, являє собою психічну призму, крізь яку людина пізнає та оцінює навколишній світ і себе в ньому.

Ідентичність важче піддається змінам, водночас вона й важче усвідомлюється, а радше відчувається й переживається. Проте різниця між ідентичністю і більш поверховою ментальністю для самої особи виявляється невловною. Ідентичність погано або й зовсім не підлягає намаганням змінити її, тому всілякі зовнішні обставини впливають радше на ментальність особи, але ці впливи сприймаються як загрози власне ідентичності. Натомість намагання вплинути на ментальність відображаються свідомою частиною індивідуальної психіки саме як такі, а несвідомо вони сприймаються як зазіхання на ідентичність.

Ментальність російськомовних українців, що формувалася протягом одного, двох, кількох чи багатьох поколінь, істотно ґрунтувалася на намаганнях перестати бути українцем, викоренити в собі власне українську ідентичність і приєднатися до ідентичності російської як «культурнішої», престижнішої, перспективнішої тощо.



Велика частина українських росіян та російськомовних українців досягала особистісного утвердження шляхом протиставлення «всьому українському», насамперед мові, а також звичаям, ментальності, історії, державності і т. ін.

Отож і виходить, що перебудова їхньої ментальності має йти ніби шляхом навернення до того, що давніше стало для них чужим, нелюбим, непотрібним.

У сучасній Україні склалася ситуація досить глибокого й серйозного протистояння, конкуренції української і російської ідентичностей, коли російська ідентичність може відчувати досить істотну загрозу своїй сутності, змістові, загрозу, по суті, марну, бо вже сформовану ідентичність змінити практично неможливо, але страх її втрати нікуди не дівається, він діє, заявляючи про себе на ментальному рівні. Можна сказати, що цей страх утрати ідентичності росіянами виконує основну енергетично-мотиваційну функцію в протидії українізаційним впливам.

Проте якби цей страх залишався в глибині власне російського ества, то він би робив проблемним становище тільки відносно невеликої частини російськомовних громадян України, на різні способи невротизуючи їхню психіку й поведінку. А позаяк цей страх переходить у ментальні сфери, на рівні яких міжособова взаємодія і відчуття єдності російськомовних громадян стає сильнішим і виразнішим, то цим страхом охоплюються набагато ширші верстви російськомовного населення.

А що справді мова чи, радше, належність до україно- чи російськомовної спільноти виявилася найголовнішим чинником, який диференціює масову політичну свідомість у сучасній Україні, виразно показали президентські вибори 2004 року, на яких переважно україномовні регіони голосували за В. Ющенка, а переважно

російськомовні – за В. Януковича. І якщо серед усіх аргументів, які наводилися за і проти кожного з двох основних кандидатів, прихильність до тої чи тої мови не фігурувала як основний показник, проте саме ця різниця найбільше вчувалася в тому, як розподілялися симпатії виборців.

Коли погодитися з тим, що переважній більшості російськомовних українців усе-таки притаманна українська ідентичність, то можна наполягати на безглуздіості їхніх захисних постав. Адже якщо їхня ідентичність справді українська, то йдеться тільки про зміну російськомовної ментальності на україномовну, що має привести до досягнення відносно більшої внутрішньої гармонії. Цілком очевидно, проте, що таке положення, сформульоване й обстоюване україномовними опонентами російськомовних або й незаангажованими експертами й спостерігачами, зовсім не обов'язково поділятиметься самими російськомовними. Радше навпаки, спроби переконати їх посилюватимуть реакції заперечення й спротиву.

Тут захищається, по-перше, власне російська ідентичність тих, хто її має, по-друге – російськомовна ментальність, яка істотно формувалася за принципом захисту від своєї власне української ідентичності, на засадах відмови від неї, невизнання своєї українськості. У цьому разі йдеться про страх утрати не ідентичності як такої, а свого захисного уявлення про неї як про ідентичність неукраїнську. Але і там і там важить не дійсний стан справ, а суб'єктивне переживання того, що діється навколо і всередині індивіда. А те, що діється, сприймається важко і переживається болісно.

Такі болісні стани загострилися останнім часом, адже після 1991 року вибори 2004 року – перша серйозний, справжній програш російськомовних україномовним. І ці переживання

треба розуміти, визнавати, навіть поважати, якщо, звичайно, ми справді хочемо досягти реальної, а не проклямованої єдності Заходу і Сходу.

Українізація України, насамперед ментальна, а почасти й мовна повинна відбуватися. Але винятково важливими тут є певні оптимальні пропорції в обсязі й часі, а також граничні межі, поза які українізація йти не повинна (не повинна стати «тотальною»). Зокрема, має йтися про певні гарантії для російськомовного населення (їх, до речі, повинно б отримати й україномовне, яке їх ніколи не мало).

Брак таких гарантій і чітких перспектив жодним чином не сприяють заспокоєнню страху втрати ідентичності, а відтак заклопотані зі свого теперішнього та майбутнього соціально-психологічного статусу російськомовні громадяни вимагають забезпечення своїх прав «із запасом»: кожний, навіть найдрібніший факт реального чи позірнього розширення сфери вживання української мови розцінюють як зазіхання на їхню ідентичність, ба навіть як особисту образу і приниження. З погляду україномовного громадянина, зусібч скривдженого в мовному сенсі, така позиція є несправедливою, ідеологічно обмеженою. Але ж російськомовні громадяни дивляться на цю ситуацію своїми очима, бачать її по-своєму, відчувають скривденими і несправедливо обмеженими насамперед себе.

І не підлягає сумніву, що одним і другим треба шукати порозуміння. Знаходження його впирається в проблему поступок: хто наскільки має поступитися. Отут і починається найскладніше!

Сьогодні складаються дедалі сприятливіші умови для виникнення й посилення ще одного варіанту страху втрати ідентичності (назвімо його *страх втрати ідентичності-2*). Цей страх

становить приблизно однакову загрозу українцям і росіянам в Україні. Він ще не досить актуалізувався, а пов'язаний із дедалі сильнішим напливом в Україну вихідців із країн «третього світу».

Цей процес уписується в загальносвітову схему зміни міграційних потоків. Якщо колись протягом століть представники європейської раси поширювали свої впливи і присутність на країни Азії, Африки, Америки, Океанії (у деяких випадках, як у США, Канаді, Австралії, цілковито витіснивши автохтонну людність), то з другої половини ХХ ст. розпочалися і стають дедалі сильнішими зворотні процеси переселення чимраз більших груп азійського, африканського, латиноамериканського населення до європейських країн. І в деяких із них частка таких іммігрантів стала вже доволі значною (турки в Німеччині, араби у Франції), що спонукає частину громадян і політиків відчувати й висловлювати чимале занепокоєння із цього приводу, особливо на тлі явного зниження природного приросту корінних «старих» націй.

Українці – також нація стара, «вимираюча», і це зовсім не результат незалежності, як про це люблять говорити деякі ліві політики: народжуваність в Україні різко знизилася ще в 1960-х роках, і лише ось тепер починають спостерігатися певні позитивні тенденції в Києві та західних областях. Але навіть якщо ці тенденції поширяться на всю Україну, то навряд чи можемо сподіватися на радикальне поліпшення ситуації. Отож перспективою на найближчі десятиліття є процеси, аналогічні тим, що відбуваються в Західній Європі: заселення українських теренів вихідцями з Афганістану, Індії, В'єтнаму та, особливо, Китаю, й український етнос поступово розбавлятиметься зовсім не українською людністю.



У зв'язку із цим постають два важливі питання. Перше, очевидніше, стосується допустимої межі зростання частки нових емігрантів в українському суспільстві. У цьому контексті може стати в пригоді досвід європейських країн — як позитивний (обмеження міграцій шляхом відповідної візової політики, запровадження квот), так і негативний (дедалі виразніше збільшення нелегальної міграції, боротьба з якою вимагає щораз серйозніших зусиль і коштів).

В умовах перемінних успіхів міграційної політики страх утрати ідентичності німців, французів та ин. постійно наражається на випробування. І цікаво було б знати, що таке для сучасного француза Франція за якихось сто років, у якій переважатимуть «французи» арабського походження, для німця — Німеччина з переважно турецьким населенням, а для українця — не українська і не російська, а, скажімо, китайська Україна.

І тут постає друге питання: наскільки цінним для того чи того етносу є сам е;г збереження своєї етнічної ідентичності, самобутності, окремішності, наскільки цінним є таке збереження не в локально-етнічному, а в загально-світовому та загальноісторичному контексті? Якщо немає етносів кращих і гірших, більш і менш вартісних для людства, для світу, для історії, то чи існує межа поступок і пожертв, за яку не слід переступати в процесі поліетнізації (по-советському — інтернаціоналізації) України та українців?

Уже чимало етносів щезло з лица землі протягом людської історії, і ніхто сьогодні із цього приводу не впадає в розпач. Зрозуміло, ті несправедливості, що мали місце кілька століть чи тисячоліть тому, сьогодні не є актуальними. Актуальними, натомість, є несправедливості, що зазнаються безпосередньо, саме тут і тепер, що

болісно вражають і спонукають етнос до самозахисту.

Якщо ставити етнічну самобутність у перший ряд найважливіших для нас цінностей, то, звичайно, варто дбати, уживати заходів, тратити зусилля, спрямовані на етнічний самозахист українців. Якщо ж важливішими є цінності загальнолюдські, важливішою й цікавішою є людина як така, а не представник того чи того етносу, то в такому разі етнічна ідентичність, усвідомлення себе представником певного етносу (наприклад, українцем) є неважливими й малоістотними. А відтак — усе розпочинається спочатку?

Поки страх утрати ідентичності-2 ще тільки зарисовується перед нами, ще маємо час на якусь підготовку до дедалі складнішої ситуації, на прийняття принципових рішень. Яких саме — не знаю, але знаю, що ці рішення не можуть бути крайніми, а отже, мають бути особливо складними, психологічно тонкими й виваженими.

Так що й далі житимемо в постійних страхах. У них можна занурюватися, заглиблюватися, плекати і боятися водночас. Можна про них забути, витіснити в психічні глибини, переконати самих себе, що насправді боятися нічого.

А є ще й третій шлях — шлях усвідомлення цих своїх страхів, шлях аналізу — індивідуального і спільного, завдяки якому можна не тільки давати з ними раду, а й обертати їх собі на користь.

Література

1. Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет. — В 2 кн. — Тбилиси: Мерани, 1991.
2. Зимбардо Ф., Ляйпте М. Социальное влияние. — СПб.: Питер, 2000.
3. Гозман Л. Я., Шестопап Е. Б. Политическая психология. — Ростов-на-Д.: Феникс, 1996.
4. Донченко О. Психология трансперсональных конструктів // Психология і суспільство. — 2001. — № 3. — С. 44–104.





олеґ
покальчук

страхи,
які ми
обираємо



Яке із найдавніших відчуттів за всіх часів залишало в людській душі воістину непозбутній слід? Напевно, страх. На запитання дослідників — чого найбільше бояться люди? — опитувані відповідають доволі парадоксально: самого відчуття страху. Як саме ми боїмося? Первісний імпульс, що генерується хаотичними силами, які нуртують у колективному несвідомому, повільно піднімається з його глибин до світла розуму, до особистості, до сфер її соціального вияву. І лише тоді починає набувати певних особистісних рис і колективних параметрів. Сучасна цивілізація, рятуючи людину від багатьох біологічних страхів, приносить у її життя безліч інших, ще сильніших, таких як страх СНІДу чи ядерної війни. Деякі психіатри називають нашу епоху «сторіччям тривоги», вважаючи, що це почуття, викликане усвідомленням сьогоденних проблем, відмовою від базисних духовних цінностей і швидкістю соціальних змін, пронизує чи не всі сторони нашого життя. Іноді страх і тривога досягають «критичної маси», виявляючись на клінічному рівні, але набагато частіше людина зникає до своїх страхів, які формують визначене негативне емоційне тло, не бачачи можливості від них позбутися. Наші дослідження показали, що в кожній людині є певна ієрархічна структура різних за природою й інтенсивністю страхів, що визначаються особливостями особистості, індивідуальним досвідом, прийнятими в даному соціумі установками, а також загальними для всіх людей віковими і статевими закономірностями.

Є. Ільїн характеризує страх як емоційний стан. А всякий стан характеризується тривалістю і характером його перебігу, динамікою. Навіть несподіваному страхові передують неприємні, іноді неусвідомлювані відчуття тривожности, як індивідуальні, так і групові.

У сучасному українському суспільстві катастрофізм як спосіб сприйняття та оцінки дійсности вивчений недостатньо добре з двох причин. Перша полягає в тому, що констатуючи наявність такого тривожного соціального симптому необхідно також вказувати не лише причини, які до цього призвели, а й на чинники, що постійно підживлюють такий спосіб акцептації дійсности. По-друге, катастрофічний тип мислення та свідомости як наукова проблема вимагає чіткіше окреслених дефініцій. Зокрема високий рівень катастрофічної свідомости в певних соціальних групах та динаміка масових страхів у суспільстві загалом мали б бути предметом вивчення не лише соціологів чи психологів, а й психопатологів, що у свою чергу вимагає відвертої констатації соціально-політичних причин тривожности і страхів.

Джерела страхів традиційно розділяють на дві основні групи — набуті власним досвідом, та отримані за посередництвом культурних та соціальних інститутів. Сучасні засоби масової інформації, наприклад, є могутніми чинниками, які постійно модерують і посилюють рівень катастрофізму у людській свідомості. В доінформаційну еру основну увагу спільним аспектам страху приділяли релігія та філософія, оскільки вважалося, що страх є фундаментальним аспектом людського буття з давніх давен. Це теза може бути підтверджена численними есхатологічними текстами, як узятими з традиційних священних книг, так і з апокрифів, що загалом означало страх перед майбутнім. Втім, можна припустити, що у період, коли не існувало усвідомленої концепції суб'єктивного часу, цього типу страху могло і не існувати. Але вже в Середні віки страх з глибоко суб'єктивного переживання став перетворюватися в соціокультурну тему. Будучи найсильнішою формою вияву сукупности внутрішніх станів, страх вербалі-

зувався і постійно знаходив втілення в різних формах усної комунікації. Фіксація та кодифікація культурних значень, яка відбувалася зі становленням писемної культури, дала людям відчуття, що за допомогою цієї фіксації вони можуть долати час, а отже і власний суб'єктивний страх, переносячи його в далеке майбутнє. Циклічне розуміння історії, маленька тривалість життя, вразливість перед зовнішнім світом призводили до того, що скерування соціальних страхів розвивалося зісередини назовні. Тобто створювався психологічний фон, при якому смерть була звичним супутником життя, песимізм – основним нарративом, а есхатологічність суспільного розвитку зобов'язувала постійно очікувати кінця світу.

Філософія, кидаючи виклик релігії, змістила вектор страху всередину, до хаотичних начал, що приховані в людині. На це вказують такі філософські напрямки, як екзистенціалізм, фрейдистський психоаналіз та енвайронменталізм.

Оскільки страх є одним із центральних понять екзистенціалізму, то Серен К'еркегор виділяє звичайний страх – переляк, і несвідомий страх – смуток. Перший виникає завдяки конкретним обставинам, явищам або предметам і притаманний як людині, так і тваринам. Другий страх виникає лише у людини тоді, коли вона розуміє, що не вічна. Розвиваючи к'еркегорівську ідею страху, Мартін Гайдегер говорить про те, що логічною розгадкою екзистенційного страху є смерть. Логіку осмислення цього виду страху продовжив Жан-Поль Сартр, який зв'язав його з поняттям свободи, у цей спосіб остаточно позиціонує страх всередині особи і особистості. Сартр вважав, що вільна людина спроможна контролювати свій страх.

Впливовий для філософів та психологів фрейдизм та психоаналіз розрізняли два види

страху – перед зовнішньою небезпекою та перед самим собою, ірраціональний. Пізніше, послідовники Фрейда, які вивчали відносини між культурою суспільства та культурою особистості стверджували (Еріх Фром), що страх є визначальним при формуванні соціального характеру, а отже і соціальної поведінки. За допомогою страху утискуються ті риси особистості, які наперед відкидає суспільство. З середини ХХ століття новий тип страхів перед самим собою та власними деструктивними можливостями дістає назву енвайронменталізму – стосунків з довкіллям. Цей тип соціально-політичних ідей, втілений у численних рухах захисників довкілля, є логічним виразником людських рефлексій і страхів, які сполучають, зокрема, вмотивовану страхами соціальну поведінку та внутрішні аналогічні переживання.

Універсальні соціальні страхи викликаються природними катаклізмами, війною, голодом, загрозою зниження рівня життя та перспективою анархії. Вони характерні для всіх часів, і характеризуються можливістю миттєво втратити всі соціальні та особистісні орієнтири. Специфічні соціальні страхи змінюються з часом, наприклад, вікторіанський страх перед майбутнім тотальним падінням моралі.

До другої групи страхів належать соціалізовані та несоціалізовані страхи. Перші більше наближені до природних реакцій на небезпеку, а інший тип – реалізовувався як страх перед зовнішнім персоніфікованим тиском, наприклад, перед авторитетом, внаслідок чого у суспільстві розвивається нігілізм. Тобто на зміну страху диктатури приходять сильна суспільна апатія.

Типологічний поділ страхів на індивідуальні та масові з суспільної точки зору добрі лише тоді, коли ми говоримо про нечисленні групи людей, оскільки кожен страх є водночас і цілком

унікальним за формою, й абсолютно подібним по суті та динаміці свого вияву. До того ж, масові страхи, про які можна говорити сьогодні, склалися внаслідок соціокультурних комунікацій. Вони мають стійкий зворотній зв'язок із ситуацією в соціальному середовищі і водночас несуть в собі типологічні риси, характерні для даної країни.

Оскільки страх здійснює вплив і визначає ту чи іншу стратегію поведінки, важливо усвідомити, що його функція стимулу дає в результаті або конструктивну, або руйнівну поведінку. Остання виникає при панічному типі реагування на ситуацію. У зв'язку з цим варто згадати, що античні автори виділяли два типи страхів, а саме – Фобос і Деймос, Страх і Жах, усвідомлений і неусвідомлений стани. В сучасній науковій літературі відбулося певне зміщення акцентів у бік Фобосу.

Тобто фобії – як особистісні, так соціальні – сьогодні трактуються саме як неусвідомлені чи мало усвідомлені страхи, а катастрофічність реакцій Деймоса не аналізується як цілісне, рівновелике Фобосу і такою самою мірою притаманне людині. Навіть повна суспільна апатія та реакція, при якій люди ігнорують цілком об'єктивну загрозу, є якраз екзистенціальним виявом страху, крайньою суспільно-кататонічною реакцією на нього. Це відбувається через кореляцію страху з такими поняттями як заздрість, тотальна підпорядкованість, обмеження свободи. Сигнальна функція страху, як «вбудована» у психіку індивіда в сьогоднішньому суспільстві вже не може компенсувати ту шкоду, якої завдає суспільний песимізм, здатний призвести цілий етнос до аномії. Інша суспільна функція страху, яка підвищувала організованість спільноти та дисципліну індивіда у соціальних групах і полегшувала завдання керування цими групами, сьогодні також розмивається

і перетворюється на свою протилежність. Послух зі страху у другій половині ХХ століття, особливо після II Світової війни, перестав бути чинником організації та виховання і став маркером суспільної дезорганізованості.

Тобто можна зробити висновок, що суспільна функція страху сьогодні є амбівалентною. Зокрема, сигнально-орієнтаційна функція за страхом зберігається, але більшість сучасних небезпек нечутні і невидимі. Мобілізаційна функція в першій хвилі виявів масових реакцій виявляється, але підсилений сучасним інформаційним полем може викликати або деструктивну паніку, або соціальну аномію. Соціалізуюча функція страху дуже сильно залежить від зигзагів політичного курсу країни та ідеологічних переваг, які у зв'язку з циклічністю виборчого процесу можуть мінятися дуже швидко.

Баланс між впевненістю і страхом настає тоді, коли катастрофізм стає усвідомленою складовою суспільної свідомості. Страх як стан психіки і як культурологічний синдром масових настроїв дозволяє припустити, що суб'єктивні та об'єктивні виміри страху мають подібну психофрактальну структуру.

Страх смерті посідає особливе місце. Це один із найглобальніших і вічних страхів людства, що лежить в основі багатьох світових релігій. Навіть зараз, коли ми загалом уявляємо собі фізіологію і біохімію цього процесу, усе-таки не любимо заглядати в бездонний колодязь, з якого віє холодом безнадії. І. Мечніков у своїй праці «Біологія і медицина» відзначав, що страх смерті – одна з головних ознак, що відрізняють людину від тварини. «Усі тварини інстинктивно уникають смерті, але не усвідомлюють цього. Дитина, що уникає її у подібний спосіб, також не має жодного уявлення про неминучість смерті. Свідомість цього здобувається тільки пізніше, завдяки надзвичайному



розумовому розвитку людини». Мечніков стверджував, що за всіх часів страх смерти «був одним із найбільших клопотів людини». На щастя, страх смерти, як і інші вітальні страхи, засновані на інстинкті самозбереження (страх висоти, грози, хвороб і под.), відносно рідко турбують людей. Зате їм дошкуляють інші побоювання, які, здавалося б, не загрожують безпосередньо життю і здоров'ю індивіда. Це так звані соціальні страхи – відповідальності, публічних виступів і под. З одного боку, подібні почуття тією чи іншою мірою має майже кожна людина, складаючи деяке негативне емоційне тло соціуму, а з іншого, при досягненні певної інтенсивності, можуть перерости у важкі клінічні форми. Зараз психіатри надають соціальним фобіям великого значення, що знайшло відображення в останній міжнародній класифікації хворіб, МКБ-10, де соціофобії вперше відокремлені в окрему групу (F 40.1). Особлива роль серед соціальних страхів приділяється двом досить близьким формам, що мають свою специфіку, – страху відповідальності і страху іспитів. Перший з них небезпечний своєю тривалою дією, другий, хоча і є коротким, часом досягає значної сили.

Страх – це навіть не емоція, а сукупність надзвичайно складних переживань, що розвиваються за ланцюжком: хвилювання-тривога-фобія-невроз-страх-паніка-психоз. На цій сумній шкалі кожному неважко буде знайти місце для себе: безстрашних людей із нормальною психікою в природі не існує. Кажучи про те, як саме представник того чи іншого етносу переживає глибинні емоційні стани, ми найчастіше забуваємо, що він (представник) – насамперед людина, тому для нього актуальні всі суб'єктивні стани, пов'язані з дитячими і підлітковими страхами, які властиві всім людям без винятку. Інша річ, що в контекстах

тієї чи іншої культури вияви страху з того чи того приводу можуть бути сприйняті суспільством (насамперед батьками) або як позитивний чинник (наприклад, страх Божий), або як негативний (страх заслуженого покарання). Культура, релігія й прецедентне право визначають спосіб виявлення емоцій і дію чи бездіяльність, що йде за ним. Оскільки страх – найдавніше з відчуттів, то його джерела дуже часто перебувають в генетичній пам'яті не лише нації, а й людства взагалі. Так, переважна більшість людей панічно боїться змій, навіть якщо ніколи їх не бачили і тим паче не страждали від їхніх укусів.

Якщо казати про страхи, властиві українському народу, то слід відразу відокремити від цієї теми її пропагандистську частину, при якій будь-який народ природно уявляє себе найвищою мірою героїчним, войовничим і безстрашним. Навіть якщо це так, то оцінні судження – прерогатива істориків, які, перекваліфікувавшись із чесних хроністів, так чи так є частиною ідеологічних захисних механізмів нації від зовнішніх спокус і внутрішніх рефлексій.

Отже, якщо говорити про історичну пам'ять, то Україна, упродовж століть затиснута між Сходом і Заходом, не могла не відчувати постійну загрозу, що йде від сусідів. У психології відоме явище, при якому під впливом прихованих обставин здійснюється перенос значеннєвих навантажень чи навіть зміни їхньої полярності. Зокрема саме тому загроза русифікації та ісламізації найбільше жахає жителів західних регіонів України, а згубний вплив Заходу й полонізація, навала незліченних «бандеровських полчищ» – відповідно, жителів східних регіонів і Криму.

Иноді історична ненависть обертається несподіваною любов'ю. Ось вам турецький чинник як спогад про специфічне поведіння ос-

манців з українськими дівчатами. Ця надзвичайно актуальна тема користується особливою популярністю не лише у вітчизняних «човників», а й у торговців живим товаром.

Масштабні страхи схожі на величезні крижини, які здаються стійкими та ціленими, поки їхні краї не стикаються з іншою крижиною чи береговою кромкою. Астрологи сказали б, що процесам такого порядку відповідають трансуранові планети, що визначають долі поколінь і народів, оскільки періоди їхнього обертання становлять десятки й сотні років. Та оскільки ми живемо на стику часів і майже фізично відчуваємо, як страхи ГУЛАГу чи Коліївщини відгукуються несподіваними політичними гаслами й заявами всередині кожного громадянина України, то можна розуміти, що це загальне невротичне тло, на яке накладаються порівняно більш дрібні й навіть сьогохвилинні страхи менших соціальних груп і просто окремих особистостей.

Страх є не лише найсильнішим емоційним станом, а й основною рушійною силою людського буття. Якщо ми назвали його тотожним архетипу, то найглибшою внутрішньою точкою відліку, яка передує формуванню будь-яких упорядкованих структур, є хаос.

Як страх пов'язаний з хаосом? Математичні дослідження хаосу та фракталів з'ясували, що це споріднені математичні теорії, спрямовані на зображення структури нерегулярностей реального світу, зокрема біологічних об'єктів. І фрактали і хаос легко піддаються комп'ютерному моделюванню і візуалізації. При вивченні динамічних систем з'ясувалося, що атрактори хаосу мають всі властивості фракталів. Нарешті, фрактали визначають структуру хаосу, вони пропонують своєрідну «мову», за допомогою якої пояснюється хаос, аналізується його тонка структура і виявляються зародки порядку.

Часто вживаний термін «хаос», яким називають тепер об'єктивну реальність, насправді відбиває рівень зруйнованості системних зв'язків у психіці того, хто цю реальність сприймає.

Існує естетично гарний і візуально переконливий фізичний дослід. Називається він «демонстрація критичної опалесценції». Прозора рідина у пробірці підігривається до критичної точки. Й у момент фазового переходу прозора рідина раптом на короткий момент стає чорною. З фізичної точки зору це відбувається через зростання амплітуди флуктуації. Тобто у нашому випадку – рівня Хаосу. Цікаво також, що фізичний термін «фазовий перехід» мовою математики називається «катастрофа». Система втрачає стабільну точку або стабільний процес. З точки зору фрактальної психології (а фракталом ми називаємо нерегулярну, але самоподібну структуру) це відповідає станові страху, який виникає, коли в силу різних обставин флуктуації починають стрімко зростати, система намагається адаптуватися до цих змін і, так би мовити, іде «в розвал». У простих систем завжди знаходиться якась інша, стабільна, хоча і далека траєкторія, і система після кількох гаснучих коливань переходить до неї і заспокоюється. Що складніша система, то менший у неї шанс знайти стабільне положення. Якщо воно протягом тривалого часу не досягається, то система переходить в коливальний режим, генеруючи новий вид енергії. У психіці це виявляється як невротичний стан, при якому відбувається постійна осциляція думки між двома і більше взаємовиключними змінними. За складніших обставин у системі настає Хаос. Систему охоплює страх.

Відомо, що нелінійні динамічні системи мають кілька стійких станів. Той стан, у якому опинилася динамічна система після якогось часу її функціонування, залежить від її початкового

стану. Тому кожен стійкий стан (страх) (або в даному випадку – атрактор) має якусь ділянку стабільних станів – хаос, із якого система обов'язково потрапляє у свої кінцеві стани. Отже, фазовий простір системи (психіки) розбивається на ділянки притягання атракторів, тобто різних афективних станів, об'єднаних поняттям «страх». Він, говорячи мовою математики, в системі психіки поводить себе як «дивний» атрактор. Якщо чашка сповзає зі столу повільно (коли траєкторія стабільна), то процес її падіння можливо передбачити і контролювати. Коли під впливом поштовху вона падає вниз зненацька, то абсолютно неможливо передбачити, куди розлетяться її друзки.

У першому випадку, якщо говорити про метафору чашки, людська психіка усвідомлює обставини, які змушують її до переживання страху і, якщо не дає собі з ним раду, то принаймні екзистенціально здатна проконтролювати цей стан, змалювати його в термінах, адекватних власному життєвому досвіду, і героїчно пережити падіння, констатуючи під час нього стан екзистенціального звільнення від необхідності вибору. У другому випадку, як уже згадувалося, страх як локально-психічний вияв Хаосу взаємодіє безпосередньо з усіма компонентами психофракталу. Свідомість у психофракталі виявляється не у виді активного взаємодіючого компоненту, а у вигляді просторової межі, «берегової лінії» у топографії людської душі.

Експериментальне дослідження страхів спершу ставило перед собою завдання знайти первинні стимули, і пояснити їх на підставі інстинктивних процесів. Але поступово перелік цих страхів експериментально звівся лише до двох у бігевіоризмі – це гучний звук і втрата підтримки. Та пізніші дослідження, зокрема Джерсілда, вказали на те, що «стимул страху не

може бути представлений як ізольований стимул». Тобто всі ситуації, на які психіка не може адекватно відреагувати, викликають страх. Ролло Мей вважає, що суперечки з приводу первинних страхів між бігевіористами та інстинктивістами спираються на хибні припущення. Він взагалі ставить під сумнів можливість назвати реакції, на які посилався Вотсон, страхами. Мей припускає, що це «недиференційовані захисні реакції, які правильніше було б назвати тривожними». Підстави для цього – та обставина, що страх не виникає безумовно навіть при одному і тому самому стимулі у тої самої людини.

В основі відчуття страху лежить тривога, тобто передчуття. Ірраціональність справжнього страху підкреслюється результатами досліджень Джерсілда. Найгіршими подіями в житті опитаних дітей були реальні події на зразок хворіб чи травм. Натомість найбільший страх викликало у них те, що могло б з ними трапитись. Так було доведено, що страх не є реакцією на певну загрозу, а так звані уявні страхи ближчі до первинної основи цього афекту. Джерсілд констатує, що існує якийсь процес, значно складніший, ніж той, який зображає теорія умовних рефлексів.

Ірраціональність і непередбачуваність страху перестають бути проблемами, якщо розглядати страх не як реакцію переляку на щось, а як, за визначенням Мея, «вияв в об'єктивованій формі глибинної тривоги». Непередбачувальність, мінливість і постійність страху пояснюються, отже, фокусуванням суб'єкта на тій чи тій причині, яка просто спрацьовує як тригер, звільняючи дорогу для хаосу в душі.

На думку К. Ізарда, дослідники переконують нас, що, хоча потрібно розрізняти страх і тривогу, ключовою емоцією при тривозі є страх. Переживання людиною цього стану, залежно від мови, можна охарактеризувати понад десять-

ма різними словами і виразами, але ще Джем писав, що «переважно поділ емоцій, який пропонують психологи, — це звичайна фікція, а їхні претензії на точність термінології абсолютно безпідставні». Тому існує великий ступінь довільності у змалюванні синонімічних понять, хоча зовнішні прояви сильного страху зобразив ще Дарвін. Переляк як особливу первинну форму страху виділяли Ушинський і Сеченов. Добре досліджені різні форми вияву страху, астенічні і стенічні, такі дослідження вів і пояснював ще Павлов, пояснюючи це рівнем активності коркових центрів. Одним з перших спробував диференціювати різні види страху психолог і психіатр Осипов. Він вважав, що страх є реакцією на реальну небезпеку, «жуть» — на ірреальну, а комбінація цих двох чинників породжує острах. Жах він вважав відображенням комбінації усіх моментів небезпеки.

Такі авторитетні дослідники, як Ізард, маючи значно більшу експериментальну і методологічну бази, теж класифікували страх метафорично: «Страх — це емоція, про яку багато людей думає з жахом». «Переживання страху лякає людину». Ізард розділяв причини страху на зовнішні і внутрішні. В зовнішніх детермінантах він виділяв ті, які є результатом завчання (наприклад, сигнал повітряної тривоги). Але інший серйозний дослідник емоцій, Боулбі, вважав, що численні культурні детермінанти страху насправді є природними страхами, замасковані різними формами тлумачення, раціоналізації або проєкції. Наприклад, страх привидів — раціоналізація страху темряви.

Не пояснює справжніх причин виникнення страху і гіпотеза травматичного обумовлення. Критиком такої позиції є, зокрема, Речмен. Він зауважує, що багато людей бояться змій, хоча ті їх ніколи не кусали і навіть не траплялися.

Ми повинні з'ясувати, як саме дана гіпотеза про фрактальну природу страху вписується в традиційні уявлення психологів про природу особистості. Теорії, які ведуть свій родовід від Фрейда (Мюррей, Саліван, егопсихологи) трактують страх як внутрішній конфлікт, що переживається напружено. Тому загальна мета життя — зведення страхів та інших конфліктів до мінімуму. Ця точка зору припускає, що нерозв'язні суперечності закладені на рівні базового ядра людської психіки. І, за С. Мадді, «компроміс не може набути форми знищення однією з двох могутніх сил, оскільки обидві сили невід'ємні і базові, навіть якщо одна з них і не зароджується в самій людині». В теоріях Фрейда і Мюррея цією іншою силою виділяється суспільство, яке у формі суперєго призводить до відчуття безмежної провини і дії захисних механізмів, що спричиняє неврози. Акцент робиться на механізмі захисту, який існує завжди, питання лише в тому, наскільки ці механізми забезпечують компроміс між полярними силами. Розвиток цієї моделі (Ранг, Анг'ял, Бейкан) призвів до того, що, імовірно, обидві сили містяться в людині і питання компромісу між ними не підкреслює тему захисту і неврозів. Ці моделі, відповідно, дістали назви психосоціальної та інтропсихічної. У першій і, значно меншою мірою, другій моделі присутня імовірність того, що страх можна мінімізувати через високий рівень соціальної адаптації.

Моделі самореалізації визнають існування лише однієї основної сили в житті. При цьому Маслоу, Олпорт і Фром відділяють тваринну природу людини від її власне людської. Роджерс не робить такої різниці. З точки зору моделей самореалізації, що активніше виявляється в людській психіці первинна енергія, то сильніше людина переживає напруження. Але, на відміну від групи попередніх теорій, напруження



далеко не обов'язково пов'язане з тривогою або страхом.

Третя група теорій розглядає переживання внутрішніх конфліктів як проблему узгодженості. Це, в першу чергу, теорія когнітивного дисонансу (Келлі, Мак-Клеланд, Фестінгер), яка дотримується принципу зміни напруження, оскільки залежно від обставин надто низький або надто високий рівень може бути для людини однаково неприйнятним.

Як стверджував Юнг, архетип визначається перш за все не змістом, а формою. Він розглядав його як символ-ключ, що відкриває вихід до колективного несвідомого. Але увійти туди можна лише за умов, що ми максимально готові до цього через метафоричну призму сприйняття світу.

На думку Налімова, архетип може вироджуватися і розпадатися, перетворюючись на щось таке, що нагадує віртуальні частинки. Таким чином, людина дістає можливість взаємодії з первинною енергією хаосу через його віртуальні прояви. На рівні психіки ми можемо помітити, як первинний страх розпадається на окремі тривожні стани, фобії та неврози, через які людина виражає себе у стосунку до колективного несвідомого. Отже, страх можна назвати взаємодією психіки людини з виявами первинного підсвідомого хаосу.

Дивно констатувати, що таке древнє переживання як страх почали системно вивчати лише у 1871 році. Тоді К. Вестфаль описав страх відкритого простору – агорафобію, зауваживши, що фобії спливають у свідомості людини попри її волю і не можуть бути за власним бажанням викинуті зі свідомості. Для фобії характерна, крім стійкого відчуття страху, ще й наявність сценарію його переживання. Чітка фабула викликається критичним стимулом, при тому, що у людини, яка це переживає, на відміну

від шизоїдних або астенічних станів, зберігається критичне ставлення до свого стану. Існує чітка залежність між схильністю до фобій і віком – це люди найбільш працездатного віку, в середньому від 25 до 44 років.

Традиційно існує два напрямки, які пояснюють механізм виникнення страхів. Один бере свій початок у психоаналітичній концепції, інший – в теорії умовних рефлексів Павлова. Очевидно, що другий підхід домінував у советській науці, оскільки, відповідно до класичної рефлекторної теорії, умовний стимул перестає викликати реакцію, якщо не підкріплюється повторенням. Отже, були всі підстави для проголошення соціальної регуляції психічних станів універсальним і надійним засобом вдосконалення советської людини. Раніше боялися сифілісу і конячих укусів, пізніше – СНІДу й инопланетян. Клініцисти давно зазначали, що з часом відбувається генералізація зв'язків між явищами, що спричиняли виникнення страху. Сьогодні павловський підхід успішно експлуатують представники методу невролінгвістичного програмування. Так званий «якір», який пропонують пацієнту для локалізації і зникнення відчуття страху, насправді копія методики вироблення умовного рефлексу. З тією лише різницею, що умовний подразник слід пускати в хід не на вершині емоційного збудження, а за якийсь час до нього, інакше він втратить своє сигнальне, «якірне» значення.

Близько тридцяти років тому американські дослідники Шахтер і Сінгер провели дослідження емоцій, що стало тепер класичним. Вони з'ясували, що необхідно для того, щоб людина зазнала якогось емоційного стану і виділили два, на їхню думку, важливих компоненти. Перший – фізіологічне збудження, без описів якого не обходиться жоден літературний твір. Другий компонент – спосіб, яким людина пояснює цей

стан збудження. Аксиомою є те, що коли вона буде пояснювати цей стан неемоційним чином, то й емоцій жодних не відчуватиме. Дослідники стверджували: «Абсолютно один і той самий стан фізіологічного збудження можна було б назвати «радістю», «люття», «ревнощами» або будь-яким іншим словом, що означає якість з різноманітних емоційних переживань, залежно від когнітивних аспектів ситуації». Як коментує ці слова Г. Айзенк, велике розмаїття емоцій, які ми переживаємо, є результатом змін, способів інтерпретації нашого збудженого стану.

Якщо спробувати класифікувати страхи так, як це роблять екзистенціальні терапевти, то побачимо приблизно наступний список — і, напевно, він матиме відповідники на згаданому аркуші паперу, який ви розграфили навпіл і поклали на нього свої найглибші переживання. Ми боїмося, що нашу смерть будуть боляче переживати близькі люди, що всім планам настане кінець, що процес вмирання буде болісним, що є межа, за якою закінчуються відчуття, що неможливо буде допомогти тим, хто від нас залежить... Врешті-решт, ми боїмося того, що буде з нашим тілом і душею після смерті. Здавалося б, ось він, найвищий пік екзистенційних страхів! Але все, чого ми боїмося, в тому числі зараз і в цю хвилину — це те, що відбувається з нашим тілом і душею під час життя.

Страх — один з небагатьох станів, для дослідження якого кожна людина з повною мірою відповідальності може вжити прийом емпіричного узагальнення. Суть цього методу, що його запропонував Вернадський, полягає у суб'єктивній інтерпретації того, що об'єктивно існує і доступне для спостереження. Не існує людей, які б не переживали різних форм страху і не намагалися зрозуміти їхню істинну причину, щоб уникнути повторення. Максимум, що нам вдається — це гіперреалістично малювати страх

мовою самого страху. На прикладі цього переживання ми як ніколи розуміємо, що принцип причинності розширюється до неозорих глибин колективного несвідомого. Але це не позбавляє нас необхідності дати йому належну характеристику, яка б не суперечила емпіричному знанню.

Якщо прийняти за вихідну точку моделювання поняття Хаосу як багатовекторної моделі самоорганізованого зла, то страх імпліцитно мусить бути притаманний цьому фракталу. Особливо «демонічна» привабливість страху від найдавніших часів є предметом як культового поклоніння, так і табу. Страх Божий як універсальний психосоціальний регулятор проіснував у майже незмінному вигляді аж до того часу, коли почали утворюватися національні держави і їхні правителі почали змагання із жерцями і священиками за право монополювати цей страх. Ця кривава боротьба закінчилася змовою пап і королів, феодалів і місцевих священиків, жерців і вождів племен, змовою, у якій їхні підлеглі, знову-таки, під страхом смерті, повинні були продемонструвати віру у священний дуалізм влади. Науково-технічний прогрес викликав таку хвилю страхів — від паротяга до кінематографу — що влада вже ніколи не змогла повернутися у свій попередній проєктивний «залякувальний» імідж. Перегляд високотехнологічного фільму жахів викликає більше відповідних переживань сьогодні, ніж «людина з рушницею». Звичайно, за умови, що вона не скерована вам у голову, хоча у 1937 році реакція, напевно, була би значно жвавіша. Змагання за право використовувати страх як механізм досягнення влади використовують всі без винятку гілки влади. Навіть батьки змагаються з вчителями за право бути грізнішими авторитетами для своїх дітей. Очевидно, що у всьому цьому є дуже сильний

відгомін щонайменше родоплемінних стосунків, які, своєю чергою, формувалися з Хаосу тотожности первісної людини у своєму дикому оточенні. Існують свідчення того, що принаймні на рівні електрохімічних реакцій, щось подібне на страх відчувають навіть рослини.

Сильний, несподіваний подразник викликає у людини одне з двох можливих переживань. Звичайно, за умови, що подразник для даної людини є справді сильний. Це або стрімка втеча на безпечну відстань, або шизофренічне знерухомлення. Очевидно, що при реакції втечі й боротьби витрачається значно більше енергії, ніж у випадку завмирання. Установка на активну дію ототожнюється індивідом з гетеростатичною моделлю поведінки, при якій суб'єкт шукає і знаходить в навколишньому середовищі і в собі самому нові і нові виклики для особистісного росту. Реакція завмирання, отже, ототожнюється з гомеостазисом, при якому виникає чергова необхідність для суб'єкта привести у збалансований стан усі свої фізичні і психічні ресурси, а також збалансовано позиціонувати себе в доступній його сприйняттю системі координат. Діяльність, скерована на побудову чогось, називається анаболічною, а діяльність, що супроводжується розпадом — катаболічною. Ці терміни добре відомі не лише біологам, а й усім, хто цікавиться процесом обміну речовин в організмі. До якого з цих процесів можна зачислити страх (а оскільки він є переживанням, розтягнутим у часі, то ми маємо підстави назвати його процесом) — до анаболічного чи катаболічного? Адже мова йде про людську психіку. Будуючи її, людина водночас знищує, «поїдає» структурні зв'язки довкола себе. Активна діяльність обмежується загрозою аналогічного процесу з боку інших живих істот. Неорганізована сума зусиль щодо упорядкування своїх автономних систем буде виглядати як Хаос і як

Космос водночас. Для суб'єкта, який усю свою діяльність підкоряє двом могутнім інстинктам — збереження роду і продовження виду, а вже потім зводить на цьому безжалісному фундаменті височезний, але дуже нетривкий хмарочос культурних мотивацій та етичних пояснень, такий процес — безумовно Космос. А трансперсональний погляд на ці явища дасть картину бурхливого, темного океану Хаосу, дном якого, хай як би глибоко воно залягало і хай які б підводні хребти архетипів на ньому зводилися, — є страх.

За твердженнями А. Кемпінського, ситуації, що викликають установку страху, можна розділити на чотири групи. Це ситуації, пов'язані із загрозою для життя, із соціальною загрозою, із неможливістю здійснити власний вибір активності і з порушенням чинної структури взаємодії з навколишнім світом. Тобто у Кемпінського мова йде про біологічні, соціальні, моральні та дезінтеграційні страхи. Суб'єктивно ми не в стані розрізнити, який саме вид страху переживаємо. Це можливо лише при аналізі ситуації, що породила установку страху.

Взаємодія суб'єкта з оточенням складається у найрізноманітніші функціональні структури. Попри їхню чисельність та нестабільність, усі вони мають певний психофрактальний алгоритм. Завдяки цьому алгоритму можна з високою долею ймовірності підготувати себе до майбутнього несподіваного. Цілком імовірно, що у понятті «колективне несвідоме» атрактором є саме таке поняття (або сума понять, що зрештою одне й те саме), як «майбутнє несподіване». Ми вже говорили про те, що винятковість подразника визначає і силу переживання. Напевно, кожен з нас не раз був свідком побутової ситуації, при якій ваш власний страх переходив у сміх, байдуже, що істеричний. Несподіване подвоєння ступеня винятковості або

будь-яка кратність його збільшення викликає у людській психіці протилежну за знаком, але однакову за силою реакцію. Зрештою, хто сказав, що так званий «щирий» сміх – не істероїдного походження? Про механізм плачу і сміху з повною впевненістю можна сказати лише те, що обидва явища свідчать про вегетативно-гормональну розрядку, істотне збудження ендокринної системи та роботу філогенетично найдревніших складових нервової системи, зокрема спинного мозку. Це дуже подібне на функціонування двомірного фракталу, в якому генераторні ключі непрямо відтворюють себе, роблячи усе явище самоподібним.

Оскільки людина є складною життєвою системою, а її психіка і тіло перебувають у такому системному зв'язку, при якому в обох компонентів існує чітка тенденція до повторення і відображення іншої половини (але це відтворення ніколи не буває ідеально тотожним), то і психіку маємо усі підстави розглядати як систему, хоча і з не завжди передбачуваними ключовими параметрами. Психіка розвивається у світі уявлень і символів, а отже – у нелінійному середовищі. Еволюційний саморозвиток індивіда постійно генерує резонансне збудження системи психіки, яке змушує її або підніматися на вищий енергетичний рівень, поглинаючи енергію дисонансу, або рефлексувати, розщеплюватися, переходити в «ощадливий енергетичний режим», вивільняючи при цьому енергію. Дуже хотілося б назвати її або деструктивною, або креативною. Але насправді ця енергія Хаосу, яка виявляє свій знаковий потенціал лише будучи поміщена у відповідну систему координат. Генератором такого резонансу є страх, як персоніфікований Хаос, що виявляється у системі координат конкретної людської психіки.

Широка палітра суб'єктивних переживань від невинних побутових фобій до психопатологіч-

них нав'язливих станів і панічних жахів неадемно об'єднуються одним терміном. В мові немає прямого антагоніста-антоніма, найбільш адекватне визначення антитези – це не-страх, відсутність страху.

Так само і термін «соціально-психологія», самою назвою претендуючи на системні узагальнення групових переживань, насправді є психологією ще більш індивідуальною, ніж психологія особистості. Можна сказати, що вона соборна – як музична партитура симфонічного оркестру, де партія кожного інструменту (а у випадку соціальної психології це можуть бути, наприклад, політичні партії) свідчить про рівень патологічної деформації індивіда, якому силою обставин довелося зробити вибір на користь колективного неврозу, нехтуючи самоактуалізацію. Соціальна і політична психологія у першу чергу мала б досліджувати колективне несвідоме, яке виривається з-під стримувальних сил здорового глузду. І головною рушійною силою, яка викликає глибинні архетипні уявлення, є страх. Можна заперечити, що страх, навпаки, стримує асоціальні, немотивовані вияви агресії та насильства у всіх його виявах. Але психіка людини подібна до відомої усім зі шкільної програми системи сполучених між собою ємкостей. Якщо страх, як найпотужніший і найефективніший психосоціальний регулятор, створює тиск на один деструктивний архетип або на групу таких архетипів, то в іншому, часом зовсім несподіваному місці психіки, це колективне несвідоме виходить назовні з подвійною силою.

Страх як потужний емоційний перемикач, за визначенням І. Пригожина, є своєрідним неентропійним інформаційним регулятором. Неентропійним тому, що маючи невичерпне енергетичне джерело у вигляді первісного Хаосу, він не підлягає класичним законам термодина-



міки. Інформаційним тому, що несе в собі метакод архетипів, на які людські інстинкти реагують блискавично, не звертаючись за роз'ясненнями до причинно-наслідкових операційних механізмів свідомості. Страх, як атрактор, підтримує психофрактал людської психіки в стані динамічної рівноваги. Вплив страху є водночас точкою біфуркації: система може підвищити рівень організації або прийти до безладдя. Страх – найпомітніша точка на траєкторії системного саморозвитку психіки, бо власне з цієї точки все і починається.

Ми вже говорили про багатокomпонентність страху з огляду на диференційованість суб'єктивних переживань екзистенціональної класифікації і психопатології. Таким чином, констатуємо, що страх є не лише станом і процесом, але й структурою, ми можемо зарахувати його до так званих атракторів, а саме – до «дивних» атракторів.

Як взагалі можна охарактеризувати поняття дивного атрактора у психофракталі? Якщо ми візьмемо відрізок одиничної довжини, розіб'ємо його на три рівні частини і відкинемо середню, кожен із відрізків, що залишилися, також розіб'ємо на три рівні частини і потім повторимо цей процес нескінченно довго, то отримаємо в результаті простий приклад фракталу – так звану множину двох третин. На рівні людської психіки це можна описати знаменитим поетичним рядком класика: «Во всем мне хочется дойти до самой сути». Цікаво, що збільшуючи масштаб зображення фракталу, ми, природно, помічатимемо все більш деталізовані складники його структури. Але при постійній пропорційній зміні масштабу характер зображення залишиться незмінним. Така властивість називається масштабною інваріантністю і притаманна всім без винятку фракталам, а отже,

і психофракталам. Ми боїмося разом із своїм страхом.

За геометричною структурою дивні атрактори також належать до фракталів. Відповідно, можна припустити, що фрактальна модель страху імпліцитно містить у собі сценарій переходу до Хаосу. Звичайно, саме поняття сценарію має дуже умовний характер, хоча існує кілька базових моделей. Їхній спільний складник – те, що у фазовому просторі фракталу збільшується кількість нестійких утворень і зображальна точка (у нашому випадку це наратив) спонтанно перестрибує на дивний атрактор. Рух системи стає хаотичним. Людину охоплює страх.

Необхідно оцінити позитивну роль страху-Хаосу, оскільки це переживання різко підвищує шанси організму вижити, викидаючи в кров адреналін та поліпшуючи постачання м'язів киснем та поживними речовинами. По-друге, страх найліпше допомагає запам'ятати небезпечні або неприємні події, як показали дослідження спогадів раннього дитинства, що їх провадив П. Блонський. І, нарешті, страх диктує тактику поведінки, коли бракує часу або інформації, щоб прийняти зважене рішення. Страх блокує надходження у свідомість критичної маси сигналів, чия корисність для даної особи ще не доведена ані колективним, ані її особистим досвідом.

Звичайно, сьогодні на життєдіяльність людини накладається величезна кількість соціальних і культурних установок, продиктованих техногенним оточенням. У цьому синтетичному середовищі генетично обумовлені інстинкти не лише втрачають свій практичний сенс, а навіть заважають жити. Ю. Лотман, вивчаючи і трактуючи «тексти поведінки», досліджував семіотику понять «сором» і «страх» у механізмі культури. Він розглядав лише регулятивну функцію цих термінів, але переконливо довів,

що сором є культурною похідною від страху, оскільки ліг в основу перших власне людських заборон. Спроби культурного витіснення поняття «страх» з царини соціально коректних і прийнятних регуляторів призвело у своїй кульмінаційній фазі до стану абсолютної взаємодоповнюваності, оскільки «боятись соромно». Хай як би культура намагалася опрацювати компоненти страху, розщепити його і позбутися, вона однак вживає для цього інструменти, запозичені з того самого дивного атрактора.

Довкола феномена страху існує доволі штучна зона так званої рефлексивної інвалідності. Адже для того, щоб психолог міг зберегти рефлексивну позицію, йому доводиться утримувати фокус своїх суджень на значній дистанції від дискурсів соціальних наук. Їхня декларована відмова від метафізики врешті-решт викликана ангажуванням панівних форм ідеології та політкоректності. Ставлячи проблему страху як дивного атрактора у психофракталі, ми намагаємося вийти за межі будь-якої ідеології. Справжня онтологія передбачає не оцінку, а постановку проблеми. Ми наполягаємо на тому, що системний, структурований, неусвідомлюваний та всякий інший страх не є страхом у класичному, політичному значенні цього слова, оскільки страх — це найбезпосередніше внутрішнє відчуття, яке передує відчуттям зовнішнім. Перефразовуючи тезу Е. Канетті про насильство, можна сказати, що зі страхом пов'язують уявлення про те, що поруч і саме тут. Він більш безпосередній і нагальний, ніж влада.

Иноді соціальні страхи можуть перебувати в контрфазі до базисних страхів, і тоді вони частково гасять загальне нервово збудження. Або ж навпаки, можуть резонансно підсилити переживання і, що називається, підірвати ситуацію. Цим із давніх-давен користуються політики, у гіршому разі намагаючись розв'язати

«маленьку переможну війну», щоб відвернути увагу від проблем своєї ліберальної імперії, або ж, налякавши загрозою громадянської війни, змусити націю згуртуватися.

Нація ніде у світі не є однорідним субстратом. Тому будь-які інформаційні хвилі, які генеруються всередині нації, поширюються вкрай нерівномірно — відповідно до щільності середовища. Те саме стосується і колективно пережитих емоцій. Якщо емоція базисна — страх, радість, гнів, надія, то включається механізм психічної індукції, при якому відбувається взаємне зараження емоціями. Та, на відміну від релігійних проповідників, які для навіювання страху експлуатують ту саму думку про неминуче покарання за гріхи, політики, які періодично лякають народ, змушені звертатися до конституції й законів. Оскільки вони, як відомо, не божественного походження, а цілком рукотворні, то більше двох-трьох разів конкретного індивіда статтею Кримінального кодексу не злякаєш. Навіть якщо він, як свідчить зовсім свіжий приклад, кілька разів уже за нею відсидів.

А тепер — про головне. Характер нації, як і характер людини, буває у своїх найчіткіших проявах або мужнім, або жіночним. Отже, і страхи, властиві кожному конкретному народу, можна спробувати класифікувати саме за цими ознаками, пам'ятаючи, що для самоочевидного не потрібні підтвердження. Приміром, суворі нориви давніх германців, відбиті в сагах, зображалися дуже простодушно і життєрадісно, разом із загробним життям. Навпаки, лейтмотивом нашого епосу (можливо, через стереотип советської пропаганди) був і залишається «плач Ярославни на валу». Жіночі образи нашої класики, як мінімум, не менш виразні, ніж чоловічі. Народні прислів'я недвозначно говорять про жіночі шиї, які крутять чоловічими головами...



Для узагальнення суто українських страхів ми повинні уявляти націю як якусь феміністичну сутність, яка дуже податлива й сентиментальна, але у гніві – воістину жадлива. Для неї (цієї сутності) головною загрозою є несанкціоноване проникнення всередину. Звідси постійна тривожність із приводу цілісності кордонів (які, зрештою, і так за загальною згодою тихо порушуються через митниці), невгамовні побоювання виглядати негарно перед сусідами (при тому, що в домівці давно не прибирали), періодичні (іноді болючі) процеси відторгнення частини українського політикуму, звані виборами чи національними революціями. Сюди ж можна зачислити доволі безпідставні страхи «не вийти вчасно заміж» за Євросоюз чи НАТО. Безпідставні тому, що переважна більшість наших громадян не мають жодного уявлення про вигоди або невигоди таких політичних «шлюбів». А найуспішніші українські політики, будучи лише ретрансляторами соціальних переваг, надають цим страхам особистісного колориту і видимости відповіді на стратегічні виклики сучасності.

Відповідаючи на запитання соціологів про свої головні побоювання, наші співгромадяни, як правило, називають явища, які безпомилково ототожнюються з можливим переживанням страху. Це страх війни, голоду, фізичного насильства, втрати роботи, економічної депресії, втрати здоров'я тощо. Проте соціологи не уточнюють (і це не входить у їхні завдання), як вела б себе кожна людина, якби вона опинилася в тій чи тій страшній ситуації. Адже є два способи реагування на страх. Залежно від того, як свідомість і нервова система інтерпретують вхідні сигнали загрози і співвідносять їх із можливостями конкретної особистості, в організмі виділяється певний гормон. Це або адреналін («гормон кролика»), або норадреналін («гормон

лева»). Перший спонукає до втечі й перекидає кров від зовнішніх покривів до тих органів, які найактивніше братимуть участь у втечі. Другий забезпечує приплив крові саме до м'язів, відповідальних за можливі агресивні дії. Тому на рівні різноманітних соціальних груп – залежно від того, чи готове їхнє «тіло» відбити загрозу або тікати – генеруються ті чи ті слогани, що спонукають групу виробляти відповідний психологічний «гормон».

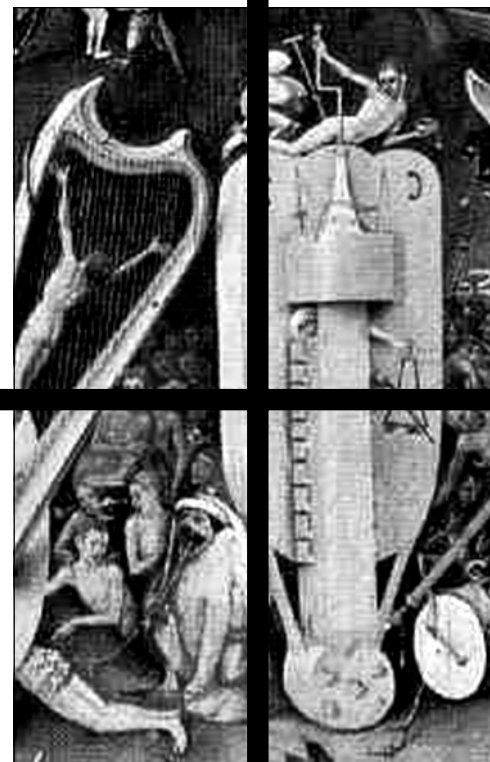
Наприклад, коливання курсу долара можуть не лише викликати агресивну біржову політику банків, а й спонукати сільське населення мішками закуповувати цукор. Поява радикальної політичної партії мобілізує прихованих прибічників цього курсу і змусить протилежний бік накопувати свої партквитки до ліпших часів. Якась чергова реформа сільського господарства налякає селян, і вони кинуться в міста закуповувати хліб. У свою чергу, городяни, побачивши таку навалу, кинуться в села за соляркою...

Як можна керувати соціальними страхами? Найпростіша техніка, що працює і на особистісному рівні, – це раціоналізація. Адекватно оцінити загрозу, яка найчастіше виявляється надуманою, ми можемо лише розуміючи істинні причини того, що відбувається. Інші методи менш етичні, але не менш ефективні.

Наприклад, ми помічали посилення середньої якості еротичних фільмів на українських телеканалах саме в ті періоди, коли виникало чергове загострення політичної ситуації. Тут ми констатуємо техніку зниження індивідуальної чутливості в одному місці за рахунок її посилення в іншому. Бог поки що милував нас від шокової терапії, яка припускає виникнення настільки екстремального страху, що на його тлі всі інші здаються дрібними хвилюваннями. Дуже корисним і дієвим прийомом є моделювання, коли людина (або група), що боїться,

спостерігає подібні ознаки в інших і бачить успішні приклади подолання страху. У нашому випадку це ті країни постсовєтського простору, які остаточно позбулися психозу минулих часів.

Ну й найцивілізованіша техніка — це взаємо-регуляція емоцій. Вона передбачає певне тренування свідомості, що припускає готовність гідно пережити можливий страх. Цією якістю володіють нації та народи, які побудували в себе громадянське суспільство, де психологія індивіда значною мірою підпорядковується колективним уявленням суспільства про безпеку й добробут. Тому вони можуть вибирати для себе привід боятися. Ми ж поки що переважно очікуємо: чи то Мамає, чи то Бабая...





ірина
магдиш



наша
поразка
у другій
світовій
вйні

Дорогі співвітчизники, брати і сестри, по-маранчеві і співчуваючі, чи не переслідує вас відчуття поразки у Другій світовій війні? Не в її історичних часово-подієвих рамках, а у гігантському російсько-імперському самопіарному процесі, що склав суть відзначення 60 річниці її закінчення? Мене переслідує нав'язлива думка, що все мало бути інакше, бо було гірше, ніж завжди. Бо завжди — читай у далекому до-революційному минулому, у доцитрусовий період кучморезиму — завжди відзначення болісних і неоднозначних історичних дат було пропагандистськи однозначним: советський народ переламав хребет нацизму і приніс визволення народам Європи. Усі події, запитання, людські долі, помилки, що не вкладалися у цю схему, викреслювалися з історичної й життєвої хронік, а нагадування про них каралося у той чи інший спосіб. Страх правди і справедливості панував всеохопно. Страшна річ тоді діялася — ми звикли до страху.

Від листопада 2004 року страх здавалося був витіснений з домінант українського суспільства. Принаймні для якоїсь, доволі істотної його частини. Прапор (бо слово «гарант» дискредитоване кучмізмом) цього відновленого почуття гідності і безстраштя українського народу став Президентом України і тому чекалося, вірилося, що 60 річниця завершення Другої світової війни буде слухною нагодою, аби загладити бодай частину історичних і людських кривд, що були завдані Україні та її народові, і що найважливіше, — моментом відваги інаугурованого під пам'ятником Незалежності бути врешті незалежним.

Гадалося, що будемо говорити і про пакт Ріббентропа-Молотова, як про початок репресій проти населення Західної України, і що воїни ОУН-УПА перестануть бути пасинками держави, за яку вони воювали і завдяки яким вели-

кою мірою ми її тепер маємо, і що, врешті, офіційним центром святкування буде 8 травня — в історичну дату завершення війни.

Наївно очікувалося, що акцент у відзначенні буде довкола трьох основних слів: Пам'ять, Відповідальність, Примирення. І тоді зовсім не обов'язково було б пану Президенту їхати до Москви, аби ще раз оглянути імперське шоу на Красній площі. Бо Пам'ять, Відповідальність і Примирення можна осягнути і досягнути серед своїх і для своїх. До речі, не всі прибалтійські лідери виявилися прихильниками трибун під мавзолеєм, навіть одіозний беларуський бацька, і той не поїхав до бацьки масковскава.

Не так сталося, як гадалося. Президент наш сердечно благає ветеранів подати один одному руки. А кому їх було подавати, якщо там була тільки одна, давно привілейована, обтулена соціальними пільгами частина ветеранів? Вони могли подати руку хіба Вам, пане Президенте, за те, що їхні страхи співпали з Вашими, і Ви знову не поділили соціальні блага між ветеранами і не віддали належне ветеранам УПА. Українська народна мудрість, до якої Ви так часто апелюєте, гласить, що ситий голодного не розуміє. Ви закликаєте подати руку примирення людям, які перебувають у різних «вагових категоріях». Урівняйте їх, визнайте заслуги тих, хто того вартий, а тоді закликайте до примирення!

Шановна пані Тимошенко великодушно визнала заслуги усіх, хто воював у тій війні, але одразу зауважила, що біографія кожного упівця має бути досконало вивчена, і тільки тоді він буде визнаний «воюючою стороною» з усіма наслідками. А хто, шановна пані прем'єр-міністр, перевіряв біографії та діяння тих ветеранів, які сьогодні є елітною соціальною групою? Хто відсепарував НКВДистів, воєнних злочинців, що без закону і слідства за вказівкою



сталінської тоталітарної машини масово нищив мешканців України? Погоджуюсь, що і з одного, і з іншого боку були люди, що переступали закон, але чому сьогодні закон закликають застосувати до одних, надаючи все більші пільги іншим?

Шановні панове ветерани «Великої Отчественной войны», Ви цілком переконано говорите у телевізійні камери, що піднімати питання про визнання УПА воюючою стороною «не своєчасно». Дивно чути таку цинічну фразу з уст немолодої людини. Несвоєчасно приходить тільки смерть, а справедливість є завжди своєчасною. Окрім тих випадків, коли смерть робить цей акт запізним. Хто-хто, а Ви, синочолі, мали б це розуміти.

Шановні панове журналісти, перед очима стоять телевізійні кадри з часів помаранчевої революції: старий упівець з Івано-Франківська приїхав на Майдан у перші дні революції зі своєю старою, зі своїми синами і невістками, поставив намет і жив там, як колись, мабуть, у боївці. Тоді, «дорогі мої», у вас не виникало бажання перевіряти його минуле, натомість ви тиражували потрібний — без сумніву потрібний! — на той час сюжет у всіх випусках новин. Тепер же новини заповнили репортажі з військових парадів у чужій країні і глибокодумні роздуми нами обраною демократичною владою на тему «цьому ветерану дам, а цьому не дам».

А що в основі?

А в основі все той же страх. Можливо, це перебільшення, але видається, що Україною зараз править саме він, страх. Страх перед виборами 2006, страх перед втратою однодумців по сцені на Майдані, страх перед окремою від Росії позицією, страх перед Україною — такою, якою вона є насправді, а не з курганями і революційними гаслами.

Однак, попри все, в Україні починають діяти сили, які неодмінно наповнять сенсом поняття Пам'яті, Відповідальності, Примирення. Наразі те, що вони роблять, не надто цікавить ЗМІ, чи боягузливо подається у новинах на 1+1 як акція простого селянського співчуття. 8 травня 2005 року у прикордонному селі Потелич Жовківського району на Львівщині сталася подія, яка явно вибивалася з партитури пост-советського хору, диригованого з Москви. Єпископ німецького міста Трір Райнхард Маркс, голова комісії «Справедливість і мир» єпископської конференції Німеччини, спільно з вищим духовенством Римо-Католицької, Греко-Католицької Церков, а також за участі представників УПЦ КП, УПЦ МП та УАПЦ провели спільний екуменічний молебень на військовому цвинтарі, де поховані солдати вермахту, а також на військових похованнях советських і українських воїнів. У маленькому українському селі зібралася громада, яка душевним зусиллям збудувала і запропонувала великій Україні метафоричний корабель, своєрідний Ноїв Ковчег примирення і порозуміння, на якому врятуються ті, хто зрозуміє війну як велетенську машину зла, яка, будучи запущеною, набирає обертів і перемелює своїми жорнами усіх, кого досягне. І серед тих, кого вона захопить, все менше окремих і свідомих Особистостей, а все більше бездумного, сліпого фаршу у страшній м'ясорубці.

Мабуть, усвідомлення такої правди про війну, а не політичні резони, торги чи страхи сьогодні і мали б бути лейтмотивом відзначення в Україні 60-ї річниці від дня завершення Другої світової. На офіційному рівні так, на превеликий жаль, не сталося. На рівні інтелектуальних еліт і свідомої громади подано знак, зроблені перші креслення корабля гуманізації історії. Важливо, щоб нова влада вміла відчи-

тати ті креслення, інакше ми приречені на все
нові поразки у віртуальній війні за право бути
гідним народом гідної держави.





мішель
фукко

ненормальні



Моральний монстр. — Злочин у класичному праві. — Великі сцени страти. — Трансформація механізмів влади. — Зникнення принципу ритуальних витрат каральної влади. — Про патологічну природу кримінальності.

Сьогодні я розповім вам про виникнення на зламі XIX сторіччя персонажа, який до кінця XIX — початку XX сторіччя пройде дуже важливий шлях: це моральний монстр.

Отже, ми можемо сказати, що до XVII-XVIII сторіччя монструозність як природна маніфестація протиприродного несла на собі тавро кримінальності. На рівні природних видів норм і природних видових відмінностей монструозний індивід завжди був — якщо не систематично, то, як мінімум, потенційно — пов'язаний з можливою кримінальністю. Згодом, починаючи з XIX сторіччя, бачимо, як цей зв'язок перевертається і з'являється те, що можна було б назвати систематичною підозрою в тім, що будь-яка кримінальність таїть в собі монструозність. Віднині будь-який злочинець може бути монстром, так само як спочатку монстр мав всі шанси виявитися злочинцем.

Отож постає проблема: як відбулася ця трансформація? Що було її рушійною силою? Гадаю, щоб дати відповідь на це питання, треба спочатку поставити інше і замислитися над тим, як сталося, що ще у XVII сторіччі і пізніше у XVIII сторіччі розуміння монструозності залишалось одностороннім? Як сталося, що потенційно злочинний характер монструозності визнавали, але не брали до уваги, не передбачали зворотнього варіанту — потенційно монструозного характеру кримінальності? Прорахунок природи досконало поєднувався з порушенням закону, однак про зворотній зв'язок не йшлося: злочин навіть у його найтяжчій формі не межував з прорахунком природи. Допускалося

покарання ненавмисної монструозності, але не допускалось існування за злочином непідконтрольного механізму заплутаної, викривленої, суперечливої природи. Чому?

На це перше питання я б і хотів спочатку відповісти. Мені здається, що причину слід шукати у сфері того, що можна було б назвати економікою каральної влади. У класичному праві — я повертався до цього вже не раз і тому зараз про це коротко — злочин був не лише умисне нанесеною комусь шкодою. Не вичерпувався він і шкодою чи збитком щодо інтересів всього суспільства. Злочин був злочином саме тому, що, попри все інше і якраз тому, що він злочин, він зачіпав владу, зачіпав права і волю владики, які вказувалися у законі, а отже, він був спрямований на силу, тіло, зокрема на фізичне тіло, цього владики. Отже, у всякому злочині було посягання, бунт, повстання проти суверена. Навіть найменший злочин містив крихту царевбивства. У зв'язку з цим, згідно з цим законом фундаментальної економіки карального права, покарання як відповідь на злочин, зрозуміло, було не просто відшкодуванням втрат чи захистом фундаментальних прав та інтересів суспільства.

Покарання було ще чимось: воно було постою владики, його розплатою, його відсічю. Покарання завжди було переслідуванням, особистим переслідуванням з боку владики. Владика вступав у ще один поєдинок зі злочинцем, але цього разу, на шибениці, це було ритуальне витрачання ним своєї сили, церемоніальний показ злочину у перевернутому вигляді. Покарання злочинця було ритуальним і здійснювалось у встановленому порядку, відновлюючи повноту влади. Між злочином і покаранням не було, власне кажучи, жодної міри, спільної одиниці виміру того та іншого. Для злочину та кари не передбачалося спільного



місця, не було елемента, який би належав їм обом. Проблему злочину та кари не розглядали залежно від міри, чи відповідної рівності чи нерівності. Між одним та другим відбувався радше своєрідний поєдинок, суперництво. Надмірність покарання повинна була відповідати надмірності злочину, а то й перевершувати її. Іншими словами, в серцевині каральної дії із необхідності існував дисбаланс. Покарання мало перетягувати шальки на свій бік. Цією перевагою було залякування, залякувальний характер покарання. Під залякувальним характером кари слід розуміти перелік конститутивних елементів цього залякування. По-перше, властиве покаранню залякування повинне було повторювати вид злочину: злочин повинен був певним чином бути показаний, виявлений, актуалізований чи реактуалізований в самому покаранні. Жах злочину повинен був бути присутнім там, на ешафоті. По-друге, фундаментальним елементом цього залякування була важка помста владики, який мав поставати як невмолений і непереможний. Нарешті, в цьому залякуванні повинна була міститися погроза, скерована до всіх майбутніх злочинів. Відтак, в цю економіку – у дисбалансну економіку покарань – цілком природно вписувалася страта. Центральним елементом цієї економіки був не закон міри, а принцип перебільшеної демонстрації. Наслідком цього принципу було те, що можна назвати схрещенням у жорстокості. Злочин і його покарання схрещувалися не через їх спільну міру, а через жорстокість. У злочині жорстокість була тією формою, точніше, тією інтенсивністю, якої він набував, доходячи до певної межі рідкості, важкості чи скандальності. За певною межею інтенсивності злочин вважався жорстоким, і жорстокому злочину повинна була відповідати жорстокість покарання. Жорстокі покарання повинні були відпові-

дати жорстоким злочинам, повторювати їх у собі, але повторювати, придушуючи і перемагаючи. Жорстокість кари повинна була розхитати жорстокість злочину величиною триумфу влади. Це була репліка, а не міра.

Злочин і кара за нього схрещуються виключно своєрідним дисбалансом, який виникає довкола ритуалів жорстокості. Тому і виходить так, що навіть найжорстокіший злочин не міг породити проблему, оскільки, хай яким би тяжким він був, хай як би жорстоко виглядав, влада володіла завжди більшим: інтенсивність чинної влади містила дещо таке, що дозволяло їй відповісти на злочин, не зважаючи на всю його жорстокість. Непокараного злочину і бути не могло, оскільки з боку влади, яка мала на нього відповісти, завжди була додаткова влада, спроможна його заглушити. Ось чому владі ніколи не доводилось відступати чи вагатися перед жорстоким злочинцем: її власний запас жорстокості дозволяв їй просто затьмарити його. Згідно з цим принципом розгортаються великі сцени страт XVII і ще XVIII сторіччя. Згадайте, наприклад, жорстокі злочини, здійснені проти Вільгельма Оранського. Відповіддю на його вбивство стала не менш жорстока страта. Це сталося у 1584 р., про що повідомляє Брант. Вбивцю Вільгельма Оранського страчували вісімнадцять днів: «Першого дня його привели на майдан, де стояв казан з окропом, й опустили туди руку, якою убивця завдав смертельного удару. Наступного дня йому відтяли руку, котра впала йому до ніг, і змусили його нескінченно довго підкидати її перед ешафотом. Третього дня взяли розпеченими щипцями за його груди і плечі. Четвертого дня тими ж щипцями перейшли до його плечей та сідниць, і так цю людину кували вісімнадцять днів поспіль, а на останній день колесували і стискали в лещатах. Через шість годин він все

ще просив води, але йому відмовили. І насамкінець, королівському судді наказали завершити справу задушенням, щоб душа нещасного не впала у відчай».

Приклади такої ритуальної надмірності спостерігаються до самого кінця XVIII сторіччя. Ось випадок із юридичної практики Авіньйона (йдеться про Папські території, тому не можна вважати, що дія відбувалася у Франції, однак це дає уявлення про загальний стиль і економічні принципи страт). *Массола* полягала в наступному. Засудженого, одягнувши йому на очі пов'язку, притягували до стовпа. З усіх боків ешафоту перед тим встановлювали палі з залізними гачками. Священик висповідував грішника, і «після того, як він отримував благословення, кат, озброєний молотом, схожим до тих, якими користуються у скотобійнях, з усіх сил вдаряв нещасного у скроню, і той падав мертвий». Після його смерті страта лише починалася. Адже, за великим рахунком, метою було не так покарати винного, не спокутувати злочин, а звершити ритуальну маніфестацію незмірної каральної влади; і ця церемонія каральної влади, зосереджена навколо самої влади, яка починалася, коли її об'єкт вже був мертвим, була навіженством над трупом. Після того як бідака вмирав, кат «величезним ножом перерізав йому горло, з якого виривалася кров, і починався страшний спектакль; кат розрубав лещатами сухожилля, а потім розтинав тіло і витягував серце, печінку, селезінку, легені, які підвішував на залізні гаки, знову розрізав, ділив на частини і знову підвішував на гаки, так як це робиться з тушею тварини. І хто міг дивитися на це — той дивився».

Як бачите, механізми влади такі сильні, їх перевага в ритуалі так точно розрахована, що, караючи, ніколи не доводилось повертати злочин, хай яким би страхітливим він був, у підпо-

рядкування природи. Влада є достатньо сильна, щоб увібрати в себе, продемонструвати й анулювати тяжкість злочину в рамках ритуалів владарювання. Тому не є необхідним і навіть, врешті-решт, неможливим існування будь-якої природи страхітливого злочину. У страхітливо-го злочину немає природи; є, по суті, лише різня, лють, несамовитість, які викликані злочином і вирують довкола нього. Немає механіки злочину, яка була б наслідком певного знання; є лише стратегія влади, яка витрачає свою силу довкола злочину і з його приводу. Ось чому до кінця XVIII сторіччя питання про природу злочинності ніколи по-справжньому не поставало. Такою вже була економіка влади, що це питання не могло виникати, точніше, воно відшуковується уривками, на що я мимохідь вкажу вам. У переліку текстів, зокрема у тексті Брюно 1715 року під назвою «Спостереження і максими на тему злочинності», ви знайдете ось що. Суддя повинен вивчити звинуваченого. Вивчити його мислення, його природу, його фізичні можливості, вік, стать. Він повинен якнайдалі заглибитися «в нутрощі» звинуваченого, щоб при нагоді проникнути у його душу. Схожі заяви однозначно повинні повністю спростувати все, що я шойно, дещо схематично, оглядово, вам подав. Але насправді, вчитуючись в текст Брюно, зауважуєш, що хоча від судді вимагається знання злочинця, хоча насправді треба, щоб він проник всередину злочинця, потрібно це все не для того, щоб зрозуміти злочин, а всього лише для того, щоб з'ясувати, чи саме ця людина здійснила його. Суддя повинен вивчити душу злочинця, щоб зуміти як слід його допитати, щоб вірно розкласти пастки своїх запитань, щоб обплутати його непрохідною сіткою хитрощів і таки виманити правду. Злочинець підлягає вивченню з боку судді саме як хранителя правди і ніколи як



людина, котра скоїла злочин. Варто лише йому зізнатися у своїй провині, як все отримане знання стає непотрібним для призначення покарання. Отже, це дослідження вивчає не злочинця, а суб'єкта, який знає. І гадаю, ми все ж таки можемо зробити висновок, що до кінця XVIII сторіччя економіка каральної влади була такою, що природа злочину, особливо природа страхітливого злочину, не підлягала розгляду.

Але як же відбулася трансформація? Тепер ми переходимо до другої частини цього запитання. Сформулюємо точніше: чому механізм каральної влади в певний момент відчув потребу зв'язку з природою злочину? Чому в цей момент владі довелося подвоїти поділ на законні та протизаконні вчинки поділом індивідів на нормальних і ненормальних? Я хотів би принаймні вказати напрям відповіді на це питання. Відомо, історики говорять про це в унісон, що XVIII сторіччя створило цілий перелік наукових і промислових технологій. Окрім того, відомо, що це століття визначило, принаймні схематично і теоретично окреслило, певне число відомих на той час політичних форм правління. Врешті, відомо, що воно ввело або розвинуло і вдосконалило державні апарати і всі пов'язані з ними інститути. Але також слід наголосити на тій обставині, — яка лежить, як мені видається, в основі тієї трансформації, яку я зараз намагаюся охарактеризувати, — що XVIII сторіччя створило ще щось. Воно розробило те, що можна було б назвати новою економікою владних механізмів: сукупність засобів — одночасно аналітичних формул, — котрі дозволяють здійснити ескалацію ефектів влади, зменшивши затрати на її виконання й інтегрувавши це виконання в механізми виробництва. Так-так, здійснити ескалацію ефектів влади. XVIII століття знайшло цілий набір засобів, точніше, знайшло принцип, за яким влада, замість того, щоб викону-

ватися ритуально, церемоніально, у вигляді окремого дійства, як це було з владою феодалного ладу і навіть ще з абсолютною монархією, — зробилася неперервною. Іншим словом, вона стала виконуватися уже не за посередництвом обряду, а за посередництвом незмінних механізмів нагляду і контролю. Здійснити ескалацію ефектів влади — означає зробити так, щоб владні механізми позбулися неповноти, яка їм була властива при феодалному ладі і при абсолютній монархії. Замість того, щоб цілити в окремі точки, в окремі ділянки, в індивідів, у довільно визначені групи, XVIII сторіччя винайшло механізми влади, які могли діяти без прогалин, і поширюватися на всю територію соціального поля. Здійснити ескалацію ефектів влади — означає зробити їх цілком неминучими, тобто відірвати від принципу свавілля чи доброї волі владика і перетворити в незаперечний фатальний і необхідний закон, що тяжіє однаково над усіма. Ескалація ефектів влади — але і здешевлення влади: XVIII сторіччя запровадило в обіг цілий перелік механізмів, завдяки яким влада стала вимагати набагато менших витрат — фінансових, економічних витрат, ніж за абсолютної монархії. Знижуються витрати на владу у тому сенсі, що стає менше можливостей для спротиву, невдоволення, бунту, у порівнянні з тим, скільки могла пробудити монархічна влада. І насамкінець, звужується ареал, частка, площа різнобічних проявів негідності і беззаконня, які монархічна влада змушена була приборкувати. За ескалацією ефектів влади, за зниженням економічних і політичних витрат влади настає її інтеграція у процес виробництва: замість влади, котра діяла в основному шляхом привласнення продуктів виробництва, XVIII сторіччя створює владні механізми, здатні включитися безпосередньо у виробничі процеси, супроводжувати їх на всьому шляху розвитку

і діяти у виді контролю і поступового нарощування виробництва. Коротко можна сказати так: буржуазна революція була не просто завоюванням з боку нового соціального класу тих державних апаратів, які повільно вибудовувала абсолютна монархія. Вона була не просто організацією певної сукупності інститутів. Буржуазна революція XVIII – початку XIX сторіччя була винаходом нової технології, ключовим елементом якої є дисципліни.

Сказавши про це (з посиланням на попередні аналізи), я хочу перейти до того, що характерними ознаками цієї нової технологічної системи правління є, з моєї точки зору, кримінальна практика та організація каральної ваді. По-перше, наприкінці XVIII сторіччя ми маємо справу з каральною владою, яка спирається на таку щільну мережу нагляду, що в принципі злочин вже не може пройти непомітно. Отже, відбулося зникнення вибіркового правосуддя на користь судово-поліцейського апарату нагляду і покарання, який усуне в межах виконання каральної влади останні прогалини. По-друге, нова технологія каральної влади необхідним й очевидним чином співвідносить злочин і кару, використовуючи перелік засобів, першими серед яких є гласність дебатів і правило внутрішнього переконання. Віднині злочину обов'язково повинно відповідати покарання, причому це покарання повинно виконуватися гласно і за умови загальнодоступного спостереження. І насамкінець, третя особливість нової технології каральної влади: покарання повинно виконуватися у такий спосіб, щоб мірою справедливої кари була необхідність попередження майбутніх злочинів, і не більше. Вся ця надмірність, вся ця грандіозна економіка ритуальних приголомшливих витрат каральної влади, вся ця економіка, декілька прикладів якої я вам навів, тепер поступається місцем економіці, яка

ґрунтується вже не на дисбалансі і надмірності, але на мірі. Тепер треба буде знайти певну загальну міру злочину і кари, загальну міру, яка дозволить підібрати покарання, не більш, ніж достатнє для того, щоб покарати злочин і запобігти його повторення. Ця загальна міра, яку довелося шукати новій технології влади, є те, що самі судді називають інтересом чи основою злочину: це елемент, який може розглядатися як зміст злочину, принцип його виникнення, повторення, зростання його частотности. Словом, своєрідний кістяк реального злочину у тому вигляді, в якому він здійснений, і можливий кістяк аналогічних злочинів, здійснюваних іншими. Цей природній кістяк злочину, ця основа злочину якраз і повинна служити загальною мірою. Покарання повинно відтворювати всередині своїх механізмів саме цей елемент, щоб неутралізувати основу злочину, протиставити їй як мінімум такий же сильний чи трохи сильніший елемент у такий спосіб, щоб ця основа була неутралізована; саме на цьому елементі покарання буде ґрунтуватися, згідно з помірною економікою в точному значенні цього визначення. Основа злочину, або інтерес злочину як його основа, – ось що кримінальна теорія і нове законодавство XVIII сторіччя визначить як загальний елемент злочину і кари. На місце грандіозних і дорогих ритуалів, де жорстокість покарання повторювала жорстокість злочину, приходять вивірена система, у рамках якої покарання не несе в собі і не повторює злочин, а власне спрямоване на інтерес цього злочину, залучаючи до гри схожий, аналогічний інтерес, лише трішечки сильніший, ніж інтерес, який став основою злочину. Саме цей елемент, саме цей інтерес-основа злочину є новим принципом каральної влади і приходять на зміну принципу жорстокості.

Думаю, ви розумієте, що внаслідок цього постає ціла низка нових питань. Найважливішим є тепер не питання обставин злочину — це давнє юридичне поняття — і навіть не питання про злочинний намір, яке ставили казуїсти. Нове першочергове питання — це, певною мірою, питання механіки і гри інтересів, які змогли зробити злочинця злочинцем, тією людиною, яка опинилася в ролі звинувачуваного у скоєнні злочину. Отже, це нове питання належить не до ситуації злочину і навіть не до наміру суб'єкта, а до іманентної, до кримінальної поведінки раціональності, до природної логіки цієї поведінки. Якою є та природна логіка, котра підтримує злочин і дозволяє призначити за нього бездоганне адекватне покарання? Злочин — тепер уже не тільки те, що порушує громадянські і релігійні закони, і не тільки те, що в конкретних випадках разом з цими громадянськими і релігійними законами і через них порушує закони самої природи. Тепер сам злочин має певну природу. Внаслідок гри нової економіки каральної влади злочин виявився наділений тим, чого ніколи раніше не отримував і не міг отримати в межах старої економіки каральної влади; злочин отримав власну природу. Злочин має природу, і злочинець є природною істотою, яка характеризується — вже на рівні своєї природи — кримінальністю. І водночас внаслідок цієї економіки влади виникає потреба в абсолютно новому пізнанні, скажімо, в натуралістичному знанні кримінальності. Потрібна природна історія злочинця як злочинця.

Переклала Софія Скачко





люїс
вінсен *t*
тома *c*

творення
тана *тології*



[...] кожен, хто з особистих причин береться до проблеми смерті, усвідомлює, що ділячись з іншими своїм досвідом, наражається на питання усіх тих, які хочуть зрозуміти сучасність.

Michel Vovelle

Танатологія — це особливі роздуми про життя і смерть, що слугують життю і є спомином про тих, які відійшли від нас.

Люїс-Вінсент Томас

Осягання сутності смерті називається танатологією. Цей термін виник у науці наприкінці XVIII століття: у 1795 р. славетний гетинський лікар Соломон Аншель скористався ним у праці, яка набула певного розголосу, і мала назву «*Thanatologia sive mortis naturam, causas, genera ac species et diagnosis disquisitiones*». Ця невелика, на двісті сорок сторінок, книжка вирізняється тим, що не лише представляє етіологію смертельних хворіб і семіотику смерті, а й водночас подає результати новаторських досліджень, що стосувалися вмирання тварин і гіпотермії жаб. У Франції тільки в 1832 році у словниках «*Dictionnaire général de la Langue française*» і «*Vocabulaire universel des sciences, des arts et métiers*» Реймонда з'являються визначення танатології як «теорії смерті». Невдовзі після цього наукові знання про смерть монополізувала медицина, особливо медицина судова, і так триває й до сьогодні. Саме тоді специфічна мова науки запанувала над рефлексіями теологічно-метафізичного характеру.

У наш час танатологія розширила сферу своїх досліджень. Вона є нічим іншим, як аналізом, чи радше розшифруванням висловлювань на тему смерті; тому слушно було б стверджувати, що доки ми живі, смерть існує для нас лише в образах, які вона нам сама навіює, а також у мовах, яких ми вживаємо для її опису. Танатологія ще не є окремою наукою, з чітко окрес-

леним предметом дослідження, який вона могла б деконструювати чи реконструювати, не має вона й власної дослідницької методології. Усю її епістеміологію треба ще створити. Наразі танатологія задовольняється інтер- чи мультидисциплінарним порівнянням усіх знань про смерть. Це найважливіші галузі, які співтворюють цю науку.

I. Ненаукові сфери

1. Філософія і теологія

Філософія завжди вагалася між перспективою раціоналізування та феноменологічним досвідом. Загальний підхід, за яким криється уся історична наука, є частиною метафізики буття: лише він спроможний пояснити страх смерті як свідчення трагічного ризику, яким він зумовлений, допомагаючи знайти спосіб подолання смерті. Особливо сучасна філософія інтерпретує проблематику смерті як таку, що є предметом ідеологічного конфлікту. Тут простежується дві тенденції. З одного боку, повторюється трагічне тяжіння до атеїзму — у Гегеля (мала і справжня смерть), Фройда (потяг до смерті), Лакана (смерть батька і кастрація), Батая (смерть і еротизм)... Натомість друга тенденція виявляється у відході від філософського розуміння чи то шляхом етичних рефлексій («те, що було» Владіміра Янкевича), чи то за допомогою войовничої етнології (смерть мови, етнічне винищення за Леві-Стросом). Протилежні поняття — «смерть/несмертьність», «становлення/вічність», «скінченність/нескінченність» — дозволяють філософії скористатися емпірикою, конфіскувати собі дійсність умирання для того, щоб звести її до концепції чи перетворити у якусь вищу ідею. Вигода, що виникає з цього для філософських спекуляцій, очевидна: інтерпретований у такий спосіб факт смерті, протиставлений нашій

скінченності і незворотності часу, навіть нам образ онтологічного, інтелектуального та емоційного розколу, образ, що сприяє розриву тягlosti, без якого неможливий підйом до рівня філософських рефлексій. Тож смерть тут стає образом, ба навіть імітацією того онтологічного виламування (осягання людства). Проте нині відбувається певне зміщення. Умирання немінуче асоціюється з фактом убивства – смерть засудженого до того, щоб випити цикуту, Сократа була першим етапом цієї зміни значення. Як висловився Мішель Фуко («*La volonté de savoir*», Париж, 1976), роздуми на тему смерті є передовсім роздумами на тему влади. Вже саме підпорядкування владі мислиться як смерть або вмирання, натомість користування владою породжує небезпечну ілюзію безсмертя. Шантаж смертю, здійснюваний за допомогою влади, яка позбавляє нас і смерті, і життя, є такою ж підступністю, як шантажування життям, на якому базується існування держави.

Теологія так само завжди займалася специфічним чином таємницею смерті, її походженням і сенсом, зв'язками з тим, що окреслювалося як *fascinans* і *tremendum*, або ж тим, чисте чи нечисте, символікою і значимістю ритуалу, есхатологією. Отож, якщо обмежитися християнською теологією, розрізняють: смерть – від'єднання душі, що являє духовне буття, від приреченого на зіпсуття тіла; смерть – розрив, результат гріха, якого б людина не пізнала, якби жила в ласці Божій, і врешті смерть – зміна, бо, як пише апостол Павло в Першому листі до Коринтян: «[...] не всі ми помremo, лише всі будемо змінені. Миттєво, в змиг ока, під звуки останньої сурми – бо заграє сурма – і померлі повстануть незнищенні, а ми будемо змінені. Треба, щоб те, що знищене, приодягнулося в незнищенність, а те, що смертельне, приодягнулося в несмертельність». Однею з найістотні-

ших теологічних тем є насаперед тема смерті Бога. Стикаємося з нею в різних поганських цивілізаціях Африки та обох Америк, а передовсім з'являється він у християнській таємниці Відкуплення: «Отче, прийшла година! Прослав свого Сина, щоб Син твій тебе прославив, і щоб силою влади, що Ти дав Йому над усяким тілом, дарував життя вічне тим, яких Ти передав Йому» (Євангеліє від Іоанна, 17, 1-2). Сучасна теологія намагається сформулювати нову концепцію смерті (яка б уже не асоціювалася з гріхом), а також нову концепцію есхатології (що виявляється в реінтерпретації воскресіння); вона щораз охочіше займається практичними питаннями: сенсом страждання, правом вибору смерті (тут ідеться про самогубство й евтаназію), реформою ритуалу, підтримки вмирущих. Тож вона займається питаннями, несподівано важливими для танатолога.

2. Мистецтво і література

Роздуми над мистецтвом і літературою особливим чином сприяють нині поглибленню сутності смерті. Бо саме ці мистецтва – звертанням до цієї тематики та засобами експресії (стилем, використаним матеріалом, посвятам) – становлять вражаючий своїм розмаїттям набір форм, виявів, образів і символів, що стосуються поганничя життя і посмертної долі. Серед перших тут варто згадати живопис, у якому зустрічаємо портрети померлих осіб, сцени смерті та апокаліпсису, танці смерті, сцени Страшного Суду, образи пекла і раю. Наступною йде скульптура (від гравірування черепів і знімання посмертних масок, через погруддя померлих і аж до статуй) і архітектура, якій завдячуємо гробівці та мавзолеї, надгробні споруди (*atanea* і *funeraria*), а також цвинтарі з їх похоронним мистецтвом. Нарешті – музика, в якій ми чуємо

медитації про смерть у багатьох реквіємах, похоронних маршах чи деяких симфоніях, а також медитації про кінець світу (Ріхард Штраус, Арнольд Шьонберг). Цілком очевидно, що музика Африки, Азії і латино-індійської Америки ховає в собі не менш багатий танатичний зміст. Додаймо до музики й ті сфери мистецтва, що послуговуються візуальними образами: комікси з новими і неймовірними візіями смерти (у позаземному просторі, в ситуаціях міжпланетних конфліктів чи смертоносною сексуальності), фотографія, яка надає подиву гідні образи тих, що помирають, чи вже померлих; і, може ще промовистіше кіномистецтво: звичайно, етнографічні фільми, передовсім фабулярні, із приголомшливою грою динамічних образів, великих просторих можливостей і повільного темпу – кохання і смерть займають у ньому перше місце. Особливої уваги заслуговує найінтелектуальніше мистецтво – література (поезія, драма, роман, есей, навіть наукова фантастика), яка своїм неповторним чином тлумачить одвічні людські нав'язливі ідеї та фантазії. Література завжди – незважаючи на те, чи автор шукає в ній виходу, чи тяжіє до надмірності, чи врешті хоче досягнути катарсису – є безпосереднім або прихованим страхом смерти та зброєю проти цього страху. Лексичний, семантичний чи тематичний аналіз літературних творів озброює танатолога дієвим інструментарієм, який лише тепер починає використовуватися (Gilles Ernst).

II. Наукові дисципліни

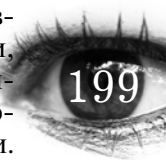
Всі науки, які займаються питанням смерті, тісно пов'язані з демографією і статистикою (маю на увазі дослідження і тестування, що їх провадять INED, INSEE чи INSERM). Ці дисципліни докладно визначають середню тривалість життя в наступних епохах, а також

смертність і її стосунок до кількості народжень, або її зв'язок з географією (походженням з певної країни, регіону, міста чи села) чи етнічними, статевими, віковими, суспільними і професійними характеристиками померлих; також досліджують причини, місце чи обставини смерті. Вони оприявнюють дані, що стосуються видатків, пов'язаних зі смертю і похоронами, настанов осіб, що перебувають при смерті, та ставлення до них, обрядовості, висловлювання на тему смерті і померлих, місць вічного спочинку, все це ділиться на категорії і систематизується. Кількісні порівняння, таблиці, графіки, діаграми, шкали дозволяють виявити постійні чи розпізнати повторювані тенденції, еволюційні зміни. Вони допомагають, з одного боку, біологам і лікарям, а з іншого – представникам суспільних наук.

Однак такий підрахунок обмежений з обох боків. По-перше, коли змішують докладність і точність, якщо статистичні графіки об'єктивні та точні, то джерела, на підставі яких вони постають, часто бувають неоднорідні, дефініції понять – приблизні (як, наприклад, у випадку із поняттям «самогубство»), а механізми опитувань позбавлені єдиної мірки. По-друге, встановлення загальних правил часто пов'язане з нехтуванням усього того, що становить винятковість та неповторність ситуації або переживань самогубця чи людини, яка помирає. У цьому полягає основна внутрішня суперечливість танатології.

I. Біологічно-медичні науки

Навіть якщо обмежуватися лише питанням клінічної смерті, то й тоді буде досить доказів величезного значення біологічно-медичних наук (упродовж останнього десятиліття видно їх подиву гідний поступ) для осягнення сутності смерті. Ці науки аналізують ситуації співісну-



вання життя і смерті, дошукуються того непомітного переходу між життям і смертю, який і надалі є джерелом несподіванок для дослідників. Цікавляться вони й механізмами, що зумовлюють старіння, ознаками і причинами зникання видів (від найпростіших до істот вищої організації), а також етапами й обставинами вмирання як процесу, проявами танатоморфози чи зв'язком смерті з сексуальністю. Фізіолог цікавиться смертю як остаточною і незворотною затримкою життєвих функцій: дихання, кровообігу, травлення, моторики, репродуктивних функцій чи функцій мислення, що відбувається у корі головного мозку, неминучим наслідком яких є розпад тканин і клітин. Для генетика основне значення має припинення біоенергетичних процесів та пов'язаних із ними функцій, а також генетична спадковість, яка перестає посылати сигнали чи накази, зумовлюючи завмирання життя. Знання генетика охоплюють ключову галузь, евристичні можливості якої вселяють в нас великі сподівання. Що ж до лікаря, то хоча й нечасто він про це розповідає, його обізнаність з хворобами, старінням і патологіями (як, наприклад, хвороба Альцгеймера), і, врешті, зі смертю, яка сприймається теж як справжня хвороба, — все це призводить до того, що він здобуває багато об'єктивних фактів та досвіду, особливо якщо має справу із особами, що помирають. Ніхто ліпше за нього не зуміє розпізнати симптомів швидкої смерті, її конкретних ознак та впливу на навколишніх. Тут слід згадати про судового медика, який досліджує трупи зі судовою і медичною метою; йому простіше, ніж будь-кому іншому, вдається заставити промовляти трупи, і зрозуміти причини та обставини смерті. Біологічно-медичні дисципліни потребують допомоги молекулярної біології, електроніки та інформатики. Часто вони послуговуються різни-

ми вишуканими дослідницькими технологіями. Так, скажімо, є в діагностиці (де використовуються сканери, ехографія, методика магнітного резонансу і под.) і в вірусологічних дослідженнях (ідеться про технології виявлення антитіл при загрозі інфекційних захворювань та використання нуклеїнових кислот у випадку СНІДу). При прогнозуванні тривалості життя застосовують: тестування ензиматичної активності серцевого м'яза і аналіз показника С-3 компоненту слизової оболонки, які дозволяють встановити достовірність показів біологічного годинника. Іншим надзвичайно цінним та багатим на відкриття видом досліджень є дослідження мумій: визначення справжності та часу муміфікації, а також причин смерті. Так, наприклад, у 1976-1977 роках у Музеї людини досліджували мумію Рамзеса II: було проведено класичну, ксерографічну і хромоденситографічну радіографію, діаграму дифракції рентгенівських променів, дослідження за допомогою нейтронної активізації, та розширену спектрографію. Усі ці знання мають незаперечне значення: лікар не лише засвідчує факт смерті, даючи дозвіл на поховання чи кремацію тіла, а й приймає рішення щодо посилення терапевтичних заходів, допустимості евтаназії чи її заборони. Таким чином він з готовністю переходить на терен етики, і танатологам варто звернути увагу на цю готовність.

2. Гуманітарні та суспільні науки

Загалом гуманітарні та суспільні науки мають справу з неживою матерією; саме їх дослідницький вклад виявився найсуттєвішим: саме вони найбільше збагатили наші знання про смерть, вмирання і посмертні явища.

Лінгвістика та семіотика дали танатології підхід, концепцію і методи, необхідні для ретельної інтерпретації смерті, потрактованої

в культурному аспекті як явище, яке реагує, виражає і вказує на розмаїття висловлюваних уявлень чи поглядів – у синхронному та діяхронному зрізі. Іншими словами, виходячи з факту, що смерть є загальним предметом, який породжує висловлювання, що слугують символічному «освоюванню» смертоносної реальності, мовознавство і семіотика дають змогу унаочнити існування великих процесів і стратегій, які семантизують цей культурний факт у його різних фазах та локалізаціях. Щоб досягнути це, лінгвістика (яка є нічим іншим як семіологією усного чи писаного мовлення) чи, відповідно, семіотика (яку розуміємо як «науку про немовні знаки») починають від додавання, класифікації та інтерпретації різного роду комунікатів, і саме це є початком процесу декодування, яке досягає множини висловлювань, сформульованих певним суспільством. Це перша стадія розшифрування (санкціонованого критеріями структурального аналізу) виявляє максимальну кількість можливих танатичних десигнатів, присутніх у сфері культури. Далі лінгвістика та семіотика здійснюють аналіз найрізноманітніших з виокремлених дискурсів – від наукових висловлювань чи побутових (наприклад, лікаря чи особи, що помирає) до матеріальних свідчень (до стосуються техніки, архітектури, урбаністики та інших галузей), досліджуючи водночас окремі випадки чи ритуали. Наступним етапом є перехід від аналізу до синтезу, який перетворює семіотику на пізнавальну техніку, наскрізь антропологічну за своїм характером. У той час як функція семіотики зводиться до виявлення (через взаємний зв'язок початково розрізнених комунікатів) семантичної спільності багатьох різних знаків, яка є фундаментом (і підкріпленням) ідеологічної єдності в тій чи іншій культурі – у цьому випадку йдеться про ідеологію смерті. Таким чином лінгвістика і семіотика

забезпечують танатологію – як це впливає з відкритої дворівневої структури – герменевтичними рамками, необхідними для цілісного пізнання культурного коду смерті, який є основою автентичної мови певної спільноти людей, мови, яка, незважаючи на те, що є цілісною та єдиною, ускладнена багатством та різноманітністю постійно функціонуючих знаків коду. Найбільшого розвитку сягнув аналіз висловлювань (літературних та літургійних текстів, заповітів, епітафій) та символіки пам'ятників та цвинтарів – тут слід згадати докторську монографію Жана-Дідьє Урбейна «L'archipel des morts» (Париж, 1984), перевидану з певними змінами під назвою «La mort la» (Париж, 1987).

Варто також віддати належне історії, яка в наш час незмірно збагатилася – причому суттєвими компонентами – знання про смерть, саме внаслідок зосередження на дослідженні ментальності та завдяки тонкому мистецтву періодизації, що його застосовують історики. Само собою, що кожна історична епоха шукає для своїх проблем відповідні формули. Принаймні, у західній цивілізації є так, що смерть набуває надзвичайної ваги (як це було, наприклад, у пізньому середньовіччі, у бароко XVII ст., у романтизмі XIX ст.), або навпаки – зовсім втрачає свою значимість (що характерне для Ренесансу, Просвітництва й наших часів). У тих довгих проміжках несподіваного обмеження поширення чи втрати значимості – маємо на увазі смерть як переживання та смерть як об'єкт обговорення – траплялися моменти перемін чи навіть криз: йдеться, зокрема, про конвульсії. От, наприклад, після втрати драматизму смерті в Ренесансі, а особливо в Просвітництві, знову повертаються патос і макабра, що живляться крайнощами цих епох: згадаймо лишень бароко, що сходить з арени у 70-их роках XVIII ст., хворобливість кінця XIX ст., чи наші часи з їх

специфічним різновидом фантастики з висуванням на перший план жахливого. Після періоду видимого компромісу зі смертю, компромісу, який видавався таким довговічним, незмінно надходили такі часи, коли смерть брала людей в облогу. Тож треба постійно остерігатися. Однак тут не йдеться про коливання шальок терезів, повторення одних і тих самих явищ. Це зовсім не так: кожне повторення приносить щось нове, бо смерть мудреця виявляється не схожою на смерть християнина, а ця, своєю чергою, не має нічого спільного зі смертю у часи романтизму. Мішель Вовіль у своїй книжці «La mort et l'Occident de 1300 a nos jours» теж називає найсуттєвіші періоди в історії смерті. Спершу він обговорює перемогу середньовічної християнської візії смерті, десь приблизно в 1300 році. Книжне християнство лише частково спромоглося подужати давні ритуали простолюда очищувати та ховати тіла померлих, які й надалі вважалися небезпечними. Цей перший період буде позначений одержимістю постійної присутності смерті та потойбічних світів. Хоча не бракувало й відступників від загального правила, якщо згадати про трубадурів та вагантів. Епідемії XIV і XV ст. породили бунт померлих і перемогу макабри: образи «скреготу зубовного», надмірної жестикуляції, нав'язливого нагнітання жаху тої миті, якою завершується людське життя. Влада Церкви над тілом людини і душами побожних християн у той час сягнула свого апогею. Натомість Відродження стає часом відступу епідемій. У цей період виявляється потрійний спротив: народний — пекло зазнає висміювання; релігійний — протестантські ересі позбавляють потойбіччя чистилища й актуалізують одвічну тему сну; гуманістичний — з'являється атеїзм, турбота про сповнене благ щоденне життя переважає над роздумами про смерть. Виявляється інша

чуттєвість, на основі якої виникає візія легкої смерті. Смерть витіснена за межі свідомости, натомість усезагальним стає прагнення досягнути повноту довгого і приємного життя, амбіції здобути славу на полі мистецтва, літератури чи військовою звитягою. Між 1580 і 1730 роками знову віє небезпекою — вже те так через флягелянтів, погроми і таємничі епідемії, як через чари та страхітливі багаття, призначені для покарання усіх, хто вдається до такої практики. «Привласнення смерті» сприяє нашестю скелетів, мук, снів, які розповідають про смерть, і творить дидактику, яка тероризує людей, бо виявляється страшнішою, ніж найжахливіші візії середньовіччя. Приготування до відходу з цього світу і турбота про порятунок душі стають манією цього часу. Бароко висловлює свої рефлексії у мистецтві урочистого та драматизованого поховання померлих, у змалюванні агонії на смертному одрі, в побожних практиках для полегшення долі душ, які покутують в чистилищі, і в масовому заповненні костелів тілами померлих достойників (цвинтар у цей час існує лише для бідноти). У XVIII ст. спостерігається відступ великих епідемій і зменшення смертності, а крім того — незважаючи на суворість християнства та накинених ним обмежень — образи смерті стають погідніші, позбуваються патосу і драматизму. Смерть стає чимось природнім, навіть буває предметом жартів. Вона спускається із висот метафізики, щоб — уже ставши буденною і без драматизму — ввійти до звичайних розмов як представників вищих кіл, так і простолюду. У XIX ст. смерть стає власністю міщанства. Світло попереднього століття, віку розуму, пригасає, хоча священник і поступається місцем лікареві. Різними способами масову свідомість атакують різні божевілля: Ерос охоче товаришує з Танатосом; повертаються уже секуляризовані постаті із потойбіччя

— скелети; манія видимої смерті та страх бути похованим живцем виливаються справжнім морем чорнила. Родинний траур завойовує цвинтарі. По-різному підходять до віри в загробне життя: абсолютна упевненість сусідує із повною невірою. Для розважань про смерть роман, поезія і драма виявляються відповіднішими від філософії та теології. Шостий період стосується безпосередньо нас.

Додаймо ще тут, що історики (щодо емпіричної смерті, а також комплексу індивідуальних та колективних підходів до смерті та вмивання; смерті доконаної, а отже — реальної, яка усе завершує і може бути об'єктом статистичних підрахунків; чи омовленої смерті, яка існує у висловлюваннях на тему межі життя, а також вписується у символіку пам'ятників та архітектурних споруд) намагаються з'ясувати, в міру своїх можливостей та за допомогою цифр, виокремлюючи довші періоди, у чому полягає глибокий сенс і які причини такої, а не іншої, періодизації. Не забувають, орієнтуючись на антропологів (соціологів, етнологів), від яких запозичують методи дослідження, виділяти все те, що є найхарактернішими рисами сучасної смерті: вона виявляється випадковою, витісненою зі свідомости, хоча постійно присутня в засобах масової інформації, буває несподіваною і часто потворною на війні, в аварії, внаслідок життєвого краху, або повільною у випадку тривалої хвороби, нескінченної агонії, затяжної коми; вона інституціалізована та бюрократизована, щораз більше медична та меркантильна.

Серед історичних дисциплін існує багато інших: історія смертності окремих регіонів чи міст, базована на усній та архівній документації, історія цвинтарів та цвинтарних пам'ятників, історія мистецтва і літератури, історія духівниць та потойбічної «бухгалтерії» (маю на

увазі церковні служби за душі, які спокутують свої провини в чистилищі).

Суспільна і культурна антропология безпосередньо пов'язує уявлення про смерть, її переживання і ставлення до неї з місцем і середовищем, а конкретніше — з тою чи іншою цивілізацією, суспільним ладом, з панівною ідеологією, суспільним станом, моделлю і способом життя та релігією. Ця наука ставить перед собою два завдання.

По-перше, вона прагне шляхом порівняння дійти до диференціації. Із цього методу виникає, поміж іншим, розрізнення суспільств на два типи: 1) суспільство, зорієнтоване на поступове збагачення (тут має місце ініціація), де добра смерть — це смерть вельми старої людини, батька багатьох дітей і водночас людини, яка за життя спромоглася надбати багатства, частина яких використовується на потреби урочистого похорону; та 2) суспільства воїнів, де в пошані смерть молодого героя на полі бою. Подальшим наслідком цього розрізнення є порівняння двох типів населення. До першого типу належать архаїчні суспільства провінційної Африки та Азії, для яких характерне велике скупчення людей: вони багатші на символіку, ніж на технічні здобутки, найціннішим капіталом тут вважають людину, покладаючись на зв'язки та співробітництво, причому панівною є циклічна концепція часу; смерть тут береться до уваги, стає справою усього колективу та об'єктом ритуалізації. Другий тип — це західні суспільства, що характеризуються нагромадженням надбань у царині науки і техніки; вони перетворюють людину на виробника — споживача — товар; в анонімному колективі зростає значимість власного «я»; відкидається непристойна смерть, що викликає шок, часом її не береться до уваги, а посмертний ритуал зазнає спрощення та водночас професіоналізується.

Напрошуються й інші зіставлення, наприклад, ліберального капіталістичного суспільства та марксистського, людської та тваринної спільноти — поки що ці компаративістські можливості використовуються лише незначною мірою, хоч у дослідницькій праці вони могли б виявитися доволі продуктивними.

Компаративістика дозволяє зреалізувати друге завдання антропології, а саме — розпізнання сталих елементів. Складається враження, що маємо лише один вибір серед насправді великої, але скінченної кількості інструментальних чи експлікаційних моделей. Наприклад, усі міти, що пояснюють існування смерті, вдається звести до двох структур вищого рівня, які породжують значну кількість підгруп — це міти Гюбові, які вказують на людську провину та її віддалення від Бога (Адамові міти), та міти Едипові, ближчі до філософії Софокла, аніж до Фрейда, які орієнтуються передовсім на фатум і випадковість. До трьох топічних моделей також можна звести підходи до перетворення людського тіла на труп та — набагато боліснішого для людини — гниття трупів. Умовою сприйняття цього є приховування: послугоування саваном, покладання в землю і поховання, у труні чи без неї, позаяк цвинтар є доказом існування суспільства, яке приховує і створює видимість чогось. Відкидання реалізується або хованням тлінних останків шляхом бальзамування, муміфікації, висушування — у наші часи, щоправда, в рідкісних випадках — замороження у рідкому азоті, або ж знищенням, поїданням чи кремацією. Іноді йдеться лише про затримання розкладання тіла за допомогою консервувальних засобів (танатопраксії). Трапляється також викликання розкладу як покарання (відмова поховання чи викидання тіла) чи спосіб прискорення мінералізації (під впливом атмосферних явищ, розміщення тіла на

вершині цвинтарного пагорба). Натомість есхатологія пропонує чотири основні розв'язки: абсолютне знищення, воскресіння з мертвих, реінкарнація (перехід до іншого тіла) і нірвана, результатом якої є злиття з Єдиною Всеобіймаючою Істотою.

Як бачимо, антропологія визначає загальні принципи організації, а передовсім — встановлює певні зразки, які мають формальний характер, однак з урахуванням відступів від правил; а також визначає загальні правила еволюції. Причём, ця наука не нехтує зацікавлення конкретним досвідом, маргінальними явищами та буденною дійсністю. Антропологічна перспектива дозволяє виділити — що вже зробив Мішель Фромаж — три історично сформовані способи переживання смерті. Мистецтво, література і мітологія неодноразово являють нам образ материнської смерті. Християнська іконографія заорожує нас сценою скорботи, на якій «велична королева страждання тримає на колінах тіло мертвої дитини». Наш сучасник Інґмар Бергман у «Шепотінні й криках» представив вражаючу травестію цього образу Скорботної Матері (*Mater Dolorosa*): Анна, перейнята співчуттям служниця, лагідно колише близьку до смерті Агнес, тулячи її до своїх великих оголених грудей. Ця тема часто була присутня в мітологіях архаїчних суспільств. Повернення до Матері-Землі, з перспективою відродитися в лоні жінки, що належить до того самого роду, надає смерті амбівалентного звучання: само собою, тут у гру вступає страх, розлука, але й довіра та внутрішній спокій, бо смерть і народження є різними сторонами того самого переходу з одного світу в інший. Тут можна додати, що вже в доісторичні часи тіла часом ховали в нішах печер у позі плоду, що підтверджує конотацію смерті-матері. Кажучи мовою психоаналізу: смерть як мати є породженням

інстинктивного Воно (*id*), повернення в часі вічного спочинку до матері, відчуття безпеки, але водночас і розлука з матір'ю, самотність і неспокій. Іншим видом перцепції є переживання смерті як агресії – у цьому випадку маємо справу з переживаннями, що супроводжуються сильними емоціями. Часто з'являються жахливі та вражаючі картини: кров, убивства, катастрофи, тілесні каліцтва, тортури, сцени людоїдства. Такий спосіб переживання смерті пов'язаний із появою фобій та відрази; з'являється агресивність, страх під виглядом реальної чи уявної небезпеки, особливо страх перед смертю від чужих рук або примус до вбивства. Це породжує неприємні відчуття, джерелом яких є власне «я» чи негативні уявлення, які ми маємо про чуже «я». Таке бачення смерті Бергман у «Шепотінні й криках» приписує молодшій сестрі – хіба ж не підсвідома ненависть до чоловіка змушує її мріяти про його самогубство за допомогою револьвера? Таке ставлення до смерті присутнє в стародавніх суспільствах – це виявляється у віруваннях, пов'язаних із використанням магії, у маніякальній вірі, що хтось фантастичним чином пожирає душу чи двійника вбивці. У свою чергу *смерть як санкція* є очевидним наслідком дії *superego*, бо почуття провини не може виникнути без якоїсь інстанції, яка встановлює норми та заборони. В цьому контексті слід наголосити на ролі едипового комплексу у появі страху смерті, який пов'язаний зі страхом інцесту: йдеться тут про повернення до смерті-матері, жаданої, але забороненої; однак саме вона є однією з іпостасей матері-родительки. Це добре розуміла Рут Менагем. Смертоносна розкіш була причиною дезорієнтації багатьох християн: Адам не був створений смертною істотою, якщо вірити поясненням Іоанна Золотоустого, його убила тілесна хіть. Подібно можна витлумачити страх

кастрації. Однак якщо смерть є карою за первородний гріх, за злочин еросу, то вона також може бути відкупленням цього гріха. Саме такою стала смерть Ісуса Христа. «Щастям є гріх, який дав нам такого Збавителя!» – вважали перші християни. Така смерть за провину, смерть як санкція характерна для християн, проте не лише для них: її зазнає кожна людина, що перебуває під впливом *superego*. Деякі самогубства свідчать про бажання покарати самого себе, про відмірювання собі покарання, яке звільнило б від почуття провини. Подібний сенс можна вбачати не лише в багатьох вчинках самогубців, а й у деяких жаских еротичних фантазіях чи в маніякальній жалобі. Старша сестра із «Шепотіння й криків» карає себе уявним каліцтвом, щоб звільнитися від почуття провини за свою відразу до вмирущої Агнес. Масова свідомість нерідко інтерпретує смерть внаслідок нещасного випадку як покарання померлого чи його близьких, що залишилися живими.

На цьому завершимо наші роздуми на тему антропологічної інтерпретації, тому що та перспектива, що стосується як суспільних, так і культурних явищ, все одно буде присутня в більшості наших наступних розмов про смерть.

У сфері зацікавлень психології перебуває особа (психологія у вузькому значенні) і міжособистісні стосунки (суспільна психологія). Водночас у своєму клінічному різновиді, як і в експериментальній версії, ця наука намагається дати відповіді на несподівано суттєві питання. Ось найважливіші із них.

Як смерть впливає на нашу психіку і її основні інстанції: інстинктивне *id*, свідоме *ego* та *superego* – втілення права, зокрема закону Батька? Які образи народжуються в ситуації трьох неспроможностей: спілкування, планування майбутнього та розуміння себе й оточення (саме

про ці неспроможності йдеться у визначенні смерті)? Які відчуття, усвідомлені (наприклад, страх) чи такі, яких зазнають на найглибших рівнях підсвідомості (страх, неспокій), викликає кончина (власна і чужа смерть) і в людей якого типу виникають ті, а не інші відчуття (мова йде про структуру особистості)? Що відчуває особа, яка помирає, та що відчувають ті, кого вона покидає, а також які основні функції жалоби та яку поведінку вона викликає? Як впливають на психічну рівновагу людини вірування про долю людини після смерті, які мають заспокійливе призначення, і який відсоток ймовірності їм приписують. В останньому випадку маємо справу з тематикою, особливо важливою для сучасної танатології.

Увага до генетичної перспективи дозволила психології описати спосіб перцепції і сприйняття смерті в окремі періоди життя. Ось так виглядають її висновки стосовно дитячого віку. До п'яти років життя дитина сприймає смерть як факт, який не має незворотніх наслідків, як подію, яка асоціюється зі сном чи мандрівкою, під час яких померлий далі мислить і чує. У період від п'яти до дев'яти років смерть мислиться як агресія істот, часто персоніфікованих дітьми (скелета з косою, володаря країни духів); життя небіжчика тут стає лише недолугою імітацією земного життя людини. Після дев'яти-десяти років причина смерті починає сприйматися як іманентна риса вмирущої людини; невідворотна смерть, яку не можна оминати, яка все поглинає, тягне за собою припинення всієї фізичної і фізіологічної діяльності — померлий стає *нічим*. Смерть локалізується у специфічному місці — тіло померлої людини потрапляє в караван, у труну, у потойбіччя, в нікуди... Розмови про смерть часто в уявленнях пов'язуються з почуттями найближчих родичів померлого: їх страждання та потреби їх розрадити.

Порівняльна психологія не обмежується розрізненням підходів, характерних для певних вікових категорій (дітей, дорослих, людей похилого віку) та обох статей (жінка, яка дає життя, зазвичай легше мириться зі смертю, ніж чоловік, який її охоче завдає), а також унаочнює відмінності у структурі особистості і накладає свій відбиток на розуміння нормальної та патологічної поведінки у стані жалоби. Наприклад, розгляньмо випадки самогубств. Розрізняють звичайні, однозначні, добровільні самогубства; самогубства, що мають характер жертви та чиняться як вияв покори, як непротивлення велінню своєї долі або з почуття обов'язку (згода на мученицьку смерть, жертвування життям задля когось іншого і под.); самогубства протесту чи провокації, за якими ховається осуд негідного суспільного устрою і кроки до того, щоб змінити його на ліпше; онтологічні самогубства, зумовлені бажанням повністю пізнати власне «я», свій внутрішній світ і абсолют — часто трапляються у країнах Сходу. Однак трапляються і самогубства, що мають явно патологічний характер — на тлі неврозу чи під впливом психозу. Насамперед назвемо самогубства з меланхолії, що їх чинять особи, пригнічені скрайнім почуттям провини, глибокими переконаннями у власній нижчості, нездоланним відчуттям суму та іншими відчуттями, які супроводжуються жахливим відчуттям самотності, покинутості з боку найближчих людей, оточення та Бога. Також мають місце шизофренічні самогубства, які здійснюють особи, емоційно яких зазнало розколу, дисоціації. Такий хворий часто стає жертвою галюцинацій, він є в'язнем автистського погляду на світ і самого себе та механічно підпорядковується наказам до самознищення. Тут йдеться про самогубство цілком відокремленої особи, яка живе у своєму замкнутому світі, яка не здатна до

спілкування з іншими. Отже, кожне самогубство можна охарактеризувати відповідно до ступеня ясності чи втомленості розуму, міри участі вільної волі, її незалежності чи фаталізму, пасивного підпорядкування долі, зрештою – відваги чи, навпаки, боягузливості (кажемо це без будь-яких моральних оцінок).

Психоаналіз також вносить свій суттєвий вклад у з'ясування зв'язків між смертю і людською психікою, звертаючи увагу на дію трьох основоположних механізмів. Потяги, як вираження біологічного інстинкту в межах *psyche*, є проявами динамічних процесів, які визначають межі напруги (фізичного збудження), наслідком активізації того чи іншого потягу є зосередження на певному органі, а особливо на властивих йому функціях та на його пристосованості до отримання насолоди – це стосується вуст, статевих органів, анального отвору, шкірного покриву... Другим механізмом є фантазми, тобто уявні сценарії, в яких суб'єкт стає учасником чи спостерігачем і які – з більшим чи меншим викривленням, зумовленим дією захисних реакцій – представляють здійснення переважно несвідомого прагнення, у цьому варто вбачати певний компроміс між пожаданням і заборонаю. Такі явища слід вважати (психічним) негативом реальної поведінки, який знаходить свої відповідники у слові (міти, вірування) та у діях (спосіб поведінки, ритуал). Врешті слід згадати про захисні механізми, які протистоять усьому, що є загрозою для інтегральності і психічної стабільності особистості чи групи. До них належать: регресія, проєкція, інверсія (зворотній порядок), ідентифікація, фіксація, символізація і перенесення. Таким чином психоаналіз кидає новий погляд на наступні проблеми:

1) ставлення до смерті: наша несвідомість, яка не знає категорії часу, охоче вірить у свою

безсмертність. За Фройдом, смерть існує лише «як прагнення позбутися того, хто загрожує кастрацією – батька. Ця жага смерті минає, витісняється, натомість почуття провини посилюється і живить страх перед смертю» (*Essai de psychoanalyse*, 1915);

2) убивство (символічне) батька (комплекс Едипа) та завороження перспективою повернення до матері-смерти: у «Trois coffrets» (1913) жінка фактично представлена як мати-годувальниця, коханка, Земля-Мати, яка знаходить своє дитя;

3) розумова активність під час агонії (труд конання) і після смерті дорогої людини (туди жалоби);

4) відкриття, зроблені завдяки сновидінням, наша несвідомість вірить в існування життя після смерті, мало того – якщо повірити у те, про що пише Marie Luise von Franz («Die Traume und der Tod») – мова сновидінь, бачених незадовго перед смертю, дивовижно споріднена з мовою тих архетипних образів чи фантазмів, які спричиняються до того, що психічна енергія спрямовується передовсім для подолання природної людської долі;

5) однак найважливішим об'єктом зацікавлення психоаналізу є потяг до смерті. Фройд вводить це поняття доволі пізно – допіру в 1920 році в тексті під назвою «Поza законом задоволення». Зміни в його теорії певною мірою були підготовані ревізією концепції нарцисизму, яка супроводжувалася створенням іншої топіки (*ego, id, superego*) у 1923 році. Ідея потягу до смерті має подвійний статус. Це теоретична концепція, як це підкреслював сам Фройд у книзі «Культура як джерело страждань» (1930). Мало того, вона є гіпотезою, базованою на відкритих для огляду фактах, описуваних автором. Як відомо, тут ідеться про повторювані явища, які не вдається звести до пожадань,

спрямованих на заспокоєння *libido*, яке розривається амбівалентною садомазохістичною агресією. Тут маємо на увазі неминучість ненависти та первинний характер нарцисизму – вторинний нарцисизм, «спрямований на об'єкти», не має безпосереднього конотаційного зв'язку з необ'єктивним первинним нарцисизмом, до якого він перебуває в опозиції. Все це слугує виявленню відповідної динаміки, якій вдається справитися з життєвими потягами. Фройд до самої смерті залишається вірний цьому дуалізму; а позаяк потяг до смерті пов'язаний із сексуальністю, то «якщо він не має еротичного забарвлення, то найчастіше просто вислизає з-під нашої уваги». Основна ж ідея полягає в тому, що дія потягу до смерті пов'язується у своїй «дифузії – дисперсії» з потягом до життя. Незважаючи на те, що навіть не всі психоаналітики поділяють цей погляд (опоненти не хочуть пов'язувати агресивних потягів із нібито властивою людині схильністю до агресії, відкидаючи і тезу про природне і постійне стремління до зменшення напруження), він є повністю евристичним, можливо, навіть більше евристичним, ніж таким, що дає пояснення.

У полі зору танатології мусить також опинитися економіка. Само собою, є добровольці: давніше біля смертного одра перебували члени відповідних братств, вони ж займалися похороном, тепер також існує багато форм допомоги. Однак смерть завжди була і залишається цариною професіоналів, які залучені тут постійно чи епізодично – йдеться про лікарів, психіатрів, священників; про столярів, гробарів чи скульпторів; про цвинтарних сторожів та власників квіткових крамниць; про спеціалістів у галузі танатопраксії, які виконують різні процедури для консервації тіл, а також про працівників похоронних закладів (церемонмейстрів, консультантів та тих, що залагоджують фор-

мальності та займаються організацією поховання), про тих, що здійснюють кремацію тіл – це якщо згадати лише тих, які беруть безпосередню участь. Кожна послуга мусить бути оплачена і ціна її тим більша, чим вищими є компетентність і посвяченість персоналу. Натомість безперечного засудження заслуговують надуживання в цій сфері: неконтрольована монополія, недбало складені рахунки, нав'язування непотрібних витрат, користання з психологічного стану членів родини померлого – їх скорботи та потреби заглушити почуття провини за допомогою грошей.

Економіку смерті – на це вказує Ален Баро, – можна поділити на п'ять категорій, кожна з яких відповідає «певному етапові з точно визначеною цезурою, бо центральна особа є по черзі: істотою смертною; людиною, близькою до смерті; особою, життя якої добігло свого кінця; людиною похованою і врешті – особою, яка померла давно».

Для зразків скористаємося французькими реаліями. Першими йдуть економічні операції, пов'язані із загрозою смерті, а отже усілякі способи страхування. Розрізняють страхування життя; страхування на випадок смерті; страхування на певний період чи на усе життя; пенсійне та інвалідне страхування (капітал із відтермінованою виплатою) тощо.

На другому місці слід згадати економічні операції, пов'язані із ситуацією умирання; тут у гру входять: кошти «останнього перебування» у лікарні чи видатки, пов'язані з доглядом удома (у 1983 р. такі витрати у Франції становили 2,374 млрд франків).

Третіми йдуть економічні операції, пов'язані зі смертю і похованням. У тому ж 1983 р. французи витратили на поховання 6,24 млрд франків на такі видатки: 46,74% на самі дії похоронних служб, 28,7% на квіти та інші предмети, не-

обхідні під час поховання, 12,08% на організацію поховання та оплату цвинтарних видатків; 8,57% на оплату праці осіб, залучених під час поховання (це стосується приготування тіла та транспорту), 2% на некрологи і приватні повідомлення, і нарешті 1,82% на релігійну церемонію. Особливо високою є ціна труни (28,35% видатків) і квітів (28% видатків), а отже – 56% усіх коштів без сумніву витрачаються напоказ і з бажання позбутися почуття провини. Родини померлих, щоправда, протестують проти діяльності похоронних служб, окреслюючи її як «заробляння грошей на смерті», проте, з іншого боку, вони не вагаються платити за ці послуги для померлих, щоб заслужити собі добре реноме та мати чисте сумління.

Четверта категорія – це економічні операції, пов'язані зі спадщиною. Йдеться тут саме про заповіти й дарчі для більш ніж однієї особи, а також оплату нотаріальних послуг та податків (зі спадщини та дарчих, однак нам не вистачає кількісних даних для того, щоб можна було їх прокоментувати).

На п'ятій позиції опиняються економічні операції, пов'язані з культом померлих. Їх в основному здійснюють за допомогою квітів у квітковому магазині поблизу цвинтаря, де забезпечується 25% від загальної суми обороту на ринку садово-городніх культур (в 1983 р. він сягав суми в 3,5 млрд франків, з яких 1,8 млрд – це гроші, витрачені з нагоди Дня Всіх Святих, до якого 20 млн. французів прикрашає могили своїх близьких у середньому двома – трьома горшечками квітів, видаючи на це в середньому 100 франків).

З'являються й нові ринки. Угоди з цвинтарним керівництвом можуть змінюватися залежно від інфляції, пропонується кремація тіл, виникають поховальні салони на зразок *atanea* і *funeraria*, де за 200-500 франків у день ховають

тіла на ніч у холодильники, натомість удень виставляють їх для загального огляду. Окрім того, там за суму у розмірі 400-1000 франків виконують процедури консервації (що належать до сфери танатопраксії). У Сполучених Штатах вже віднедавна надають послуги із заморожування тіл померлих (щоправда, нечисленні, відомо лише десь зо 50-60 випадків, бо дорого (ціни складають від 50 тисяч до 1 млн франків), а також розвіювання попелу кремованих тіл із супутника, реалізуючи таким чином наукову фантастику. І хоча у Франції реклама послуг, та й усього, що стосується смерті, і надалі заборонена, по той бік Атлантики вдалося досягнути певних успіхів.

Ми ще так і не сказали про найголовніше – про ціну життя (якщо визнаватимемо той факт, що її взагалі можна встановити при таких великих відмінностях з огляду на місце і суспільний статус осіб, життя яких треба оцінити). Розмови про «оцінювання» стосовно людини є небезпечними. Економіка смерті не лише надає промовисті кількісні дані, а й передовсім виявляє танатичну ментальність нашого часу. З феноменологічної точки зору смерть не повинна бути предметом теоретизування – смерть переживають, насамперед чужу смерть (особливо людини, яку любиш), а свою власну лише настільки, наскільки можна її зазнати аж до тої миті, коли нитка життя уривається.

Людський розум схиляє людину до того, щоб одягати смерть у символи, на рівні колективу – це вірування і обряди, на рівні окремої особи – це захисні механізми, такі як, наприклад, гроші – не так то просто не враховувати зв'язку між економікою почуттів і економікою благ.

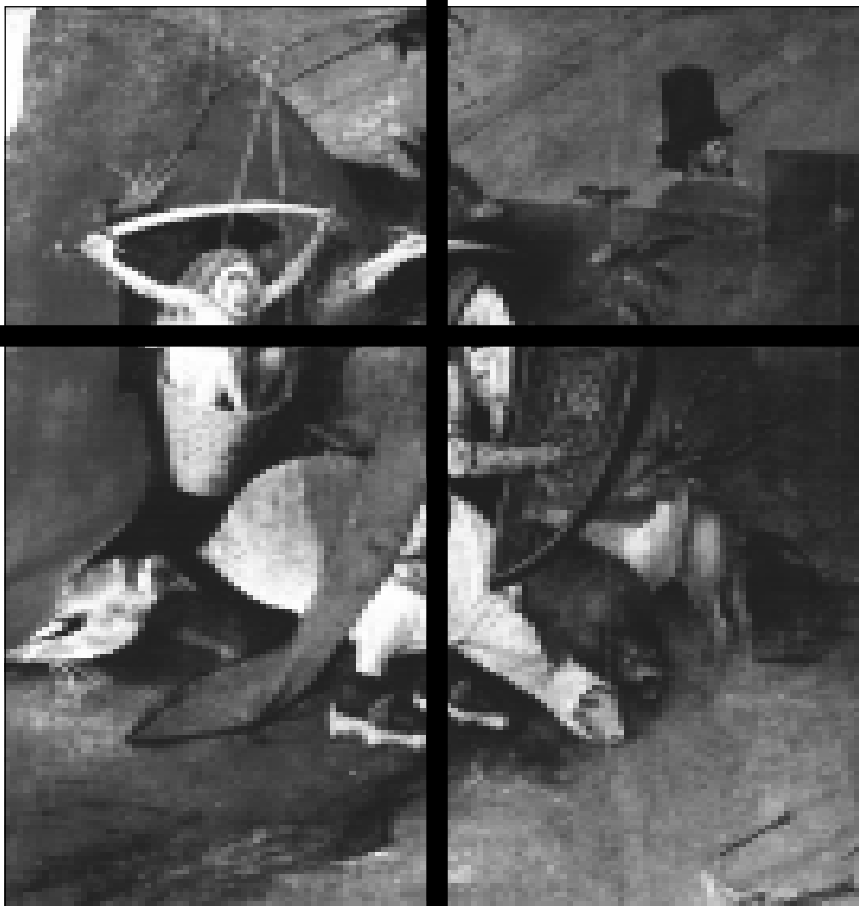
Висновки

Тут йшлося про смерть радше як про предмет висловлювань, ніж про смерть як про те, що переживають і від чого потерпають. Отож, усі наші розважання про смерть залежать — як і будь-яка інтерпретація — від інтелектуальної налаштованості того, хто інтерпретує, тобто нас самих. Однак спільне архетипне тло нашої підсвідомості разом із універсальними механізмами поєднання значення із позначуванним вводять до змінних і неоднорідних розважань про смерть певні незмінні величини. У тракті попередніх роздумів ми стикнулися із деякими з них. До таких топосів належить думка, що символіка і сенс відношення, яким описують свої переживання, не лише наскрізь гуманістичні, а й оберігають від занурення і зникнення у небутті. Висловлювані за таких обставин слова про смерть стають тісно зв'язаними і багатими на значення. З антропологічної перспективи танатологія є не більше ніж критикою, або ж полемікою на користь двох третіх людства, які не живуть так, як решта, тобто не мають права на свободу і вільний вибір, щоб домогтися для всіх гідного життя і гідної смерті. Серйозного чи навіть революційного за своєю суттю розгляду проблем, що стосуються смерті, очевидно, що не достатньо для того, щоб усунути несправедливість і повернути рівність у житті, перед, під час та після смерті! Тим паче, якщо цей дискурс переповнений насамперед жалем з приводу смерті певного специфічного типу суспільних зв'язків. Ностальгія, яка ідеалізує минуле, врешті-решт підпорядковується радше ідеології, ніж стремлінню до наукового пізнання: історія духовності, яка охоплює дослідження колективного несвідомого, історія культури, психологія та психоаналіз надто часто оминають таку необхідну історію економіки та суспільства.

Слід здавати собі справу з, на жаль, аж надто очевидного недоліку критичного підходу: комерціалізоване й смертоносне суспільство нерівноправності не зникне внаслідок вербального осуду. Лише об'єктивна та критична демаскувальна розправа спроможна спричинитися хоча б до викриття облудного суспільства, яке поквалливо нищить і водночас піклується про збереження (за допомогою музеїв, фотографій, магнітофонних стрічок, урн із попелом людських тіл, національних парків та заповідників), суспільства, яке показує смерть всюди для того, щоб успішно усунути її з поля зору. Далекосяжною метою спротиву, спрямованого проти технізованого, комерціалізованого та бюрократизованого суспільства, є створення нової системи цінностей, які напевно не будуть мати нічого спільного з вартостями вчорашньої приреченої цивілізації.

Метою є цивілізація, у якій символ, якому надається більше значення, ніж технічному потенціалу, буде слугувати найвищій цінності — людині.

Переклала Галина Крук





антоні
кемпінські

Меланхолія

шизофренічна депресія



Пустка

Окремої розмови, з цілковитою певністю, потребує шизофренічна депресія. Тут ідеться не лише про депресивну фазу шизоафективного психозу, де елемент депресії є наслідком фрагменту циклофренічного кола, — а передусім про такі депресії, які виникають у міру того, як розвивається власне шизофренічний процес. Назагал, у безпосередньому контакті з хворим відразу ж відчувається різниця між депресією ендогенною (циклофренічною) та депресією шизофренічною. Важко, однак, окреслити, в чому власне полягає ця різниця. Найвиразніше, як видається, ця різниця відчувається у «забарвленні» обох видів депресії.

У депресії ендогенної забарвлення — чорне. Так, немов дійсність, що стосується як навколишнього світу, так і власне хворого, раптово стерлася, і показався зворотній, чорний бік медалі. Те, що зазвичай іскриться розмаїттям барв світу, стає чорним і через це набуває специфічної глибини. Людина бачить беззмистовність і плоскість свого дотеперішнього життя, не може збагнути, як вона досі могла жити настільки поверхнево.

Натомість у депресії шизофренічній домінує специфічна пустка, пустка «мороку», яка важко піддається окресленню. Хворий стає апатичним, не виявляє жодної ініціативи, йому важко зважитись на будь-яке рішення чи зусилля волі, девізом його життя є гамлетівське «заснути й умерти», час розпливається у пустці життя, день пролітає за днем, хворий, попри те, що перебуває в бездіяльності, не нудьгує, немов не усвідомлюючи плину часу, іноді його час затримується у момент виникнення хвороби і, хоч би проминуло чимало років, хворий далі вважає себе молодою людиною.

В ендогенній депресії структура часу не підлягає розбиттю на проміжки, мало того: че-

рез те, що відрізок минулого залишився немов замкнутим у ній, вона видається ще щільнішою. Хворий має враження, що час ніби розтягується, секунда іноді перетворюється на вічність. Почуває себе старцем, бо перед ним немає майбутнього, а минуле — внаслідок того, що стало чорним, — пригнічує його своїм безміром.

У пустці шизофренічної депресії часові виміри розпливаються, немає ані початку, ані кінця, є лише якась мла, що в ній людина тоне, втрачає своє спрямування, не відрізняє себе від оточення. Скажімо, у депресії ендогенній часові виміри набувають нескінченности, не видно кінця теперішнього часу, — так, як темної ночі годі добре окреслити відстань. Теперішній час триває вічно, ніщо не може змінитися, важко повірити, що майбутнє може принести якість зміни, бо ж майбутнього немає, є лише чорна стіна. Натомість у шизофренічній депресії час розпливається у млі, втрачає будь-яке значення, адже нічого не відбувається, — це стан «безстання», як його окреслив один із пацієнтів краківської психіатричної клініки.

Шизофренічна депресія виявляє те, наскільки настрої залежить від мети, яку людина ставить перед собою і завдяки якій бере активну участь у взаємовідносинах з довколишнім світом. У випадку шизофренічної депресії хворий не ставить собі конкретної мети, «його царство не від цього світу», і, як наслідок, вилучається із нормальної взаємодії з оточенням. Звідси випливає відчуття неістотности його життя, пустка та мла, в якій губляться межі поміж минулим, теперішнім та майбутнім. Адже діяльність є головним фактором, що кристалізує часово-просторову структуру людини.

Це відчуття «беззмистовности» (начебто нічого не відбувається), це життя у млі часом стає нестерпним для хворого. Виникає бажання вирватись з тієї безформної маси, яка оточує і на-

повнює його самого. Найчастіше йому це не вдається, і тоді єдиним виходом стає самогубство.

Шизофренічна депресія виступає здебільшого як низхідна форма шизофренічного процесу. Після періоду бурі, т. зв. гострої фази процесу, такий стан є зрозумілим як з біологічної, так і психологічної точки зору. Гостра фаза шизофренії провадить зазвичай до вичерпання нервової системи; повернення ж до старого порядку або витворення нового часто перевищує можливості цієї системи, тому таке вичерпання поєднується з дезорганізацією її функціонування. З точки зору психології, у гострій фазі процесу хвороби перед хворим відкривається світ настільки незвичайний і не подібний на нормальний, що «повернення на землю» стає неможливим. Хворий немов зависає у порожнечі. Світ гострого психозу вже пригас, а світ дійсності не приваблює. До цього долучаються причини, що мають соціологічну природу (візитна картка загрозливої психічної хвороби), що ускладнює хворому повернення до нормального життя.

Час тривання шизофренічної депресії, що настає, як правило, майже в кожному випадку після гострого періоду хвороби, буває різний. Іноді вже за кілька місяців настає повернення до норми. Часто, однак, депресія не відпускає роками. Часом вона буває неясна, хворий провадить звичайне життя, лише в очах його бракує радісного блиску і зацікавлення довколишнім світом, вони немов пригасли, дивляться кудись у далечінь, поза коло звичайного життя. Іноді депресія є глибокою, хворий перебуває в апатії, нічим не цікавиться, йому все байдуже.

Трапляється так, що шизофренічний процес починається з депресивного складу натурі. Так буває переважно у простій формі. Пуст-

ка, в якій триває хворий, заповнюється скаргами та іпохондричними примарами.

Смуток

Якщо спробувати увияти собі світ переживань хворого на шизофренію, то проблема полягає в тому, що часто вони дуже далекі від звичних людських переживань; у депресії важкість опису зводиться до чорного забарвлення, яке все заступає собою і не дозволяє нічого побачити, поза смутком і страхом. Однак, обов'язок психіатра — спробувати увійти до тієї депресивної темряви, а коли очі призвичаються до неї, — тоді він зможе розгледіти те, чого першої хвилини недобачив.

Зміна кольору становить, поза сумнівом, суть терпіння. Найбільш показовим цей факт є у циклофренії, в якій з невідомих нам досі причин змінюється життєва динаміка, а з нею — настрій, або ж барва життя. Спостерігаючи ту ж саму людину у фазі депресії, а згодом — у фазі манії, часто складається враження, що це зовсім інша особа: так сильно зміна настрою змінює цілу людину.

Щоб зрозуміти, наскільки сильно образ світу змінюється під впливом настрою, особливо патологічних його коливань, варто взяти для порівняння картини Гойї: одні, написані в погідному настрої, сповнені сонця, барв, на погідну тематику, зображають народні празники, збір винограду, танці; інші ж — надзвичайно понурі, наповнені кошмарними потворами, жорстокими й бридкими сценами, в темних кольорах, вражають нагромадженням мерзоти життя і його жорстокості (серія офортів «Капрічос»).

В інших формах депресії (крім циклофренії) можуть виступати на перший план інші елементи переживань хворого, наприклад, агресія до оточення і самого себе, сум за втраченою особистістю, безвихідь і под.; однак видається,

що навіть у тих випадках зміна забарвлення є найістотнішою рисою.

У депресіях забарвлення коливається від сірого до чорного. Від інтенсивності чорного залежить, чи депресія лежить ще в рамках т. зв. «малої психіатрії», трактується як невроз, чи йдеться вже про депресивний психоз. Залежно від тієї ж інтенсивності змінюється структура і тематика світу переживань.

Напротивагу до гострої шизофренії, в якій гама почуттів є незмірно багатогою і навіть дивує своєю незвичністю, в депресії вона — доволі вбога. У принципі все зводиться до трьох «почуттєвих» барв: смутку, почуття важкості, а також страху й агресії.

Важкість (загальмування)

Зниження життєвої динаміки виявляється назовні як загальмування. Передусім підлягають загальмуванню найделікатніші функції системи і ті, що вимагають найбільших зусиль, тобто пов'язані зі свідомим рішенням. Кожне рішення перевищує сили хворого. З поглибленням депресії загальмуванню піддаються процеси зіставлення, пам'яті, спостереження — хворому важко зібрати думки, він неспроможний розв'язати найпростіші проблеми: «Дні мої відпливли, думки мої розбиті, — зітхання мого серця» (Книга Йова, 17:11).

Його мова теж стає загальмованою, може навіть наступити цілковита німота (хворий узагалі перестає розмовляти). Рухи стають сповільнені, скупі, важкі. Сила тяжіння перемагає діяльність антигравітаційних м'язів — кутики очей і уст опускаються дотолу, силует стає згорбленим; і навпаки, у піднесеному настрої — сила антигравітаційних м'язів бере гору над силою тяжіння. Гальмування охоплює врешті чимало вегетативних функцій, переходить у неспокій рухів, навіть «піднесення», де силь-

ною є домішка почуття страху і агресії (*depressio agitata*).

Суб'єктивним виявом загальмування є почуття важкості. Час від часу хворий має цілком реальне враження, що вага його тіла значно збільшилася. Суб'єктивне почуття ваги тіла виразно співвідноситься з настроєм. Весела людина відчувається легкою, хоч би насправді важила чимало. Людина ж сумна відчувається важкою, попри те, що може важити менше, ніж належить, рухи ж її — важкі. Не виключено, що сучасна мода на схуднення певною мірою пов'язана із загальним пониженням настрою («здраслуй, печаль!»).

Відчуття важкості може обмежитись однією частиною тіла, наприклад, «важко мені на серці», «важка голова», «маю важку руку» і т. ін. Почуття тягара тіла — обернено пропорційне до швидкості дії функціональних структур. «Важка рука» — це така, яка рухається повільно і має небагато можливостей для виконання ускладнених рухів. І навпаки, «легка рука» — це така, якій різні найскладніші дії даються з легкістю. Голова «важка» — коли цілий час думати про одне й те саме, коли не можна розв'язати якоїсь проблеми. А «легка» — коли думається легко, коли думки перескакують з однієї теми на іншу. На серці «важко» — коли у ньому глибоко залягли почуття і їх неможливо позбутися.

Брак відповідних досліджень не дозволяє нам твердити напевно, як діє раптове зниження ваги тіла (наприклад, стан невагомості) на настрої і життєву динаміку (можливо, медицина космонавтики володіє такими даними). Варто було б припустити, що ця діяльність радше призводить до почуття еuforia (виправляє настрої і зростання життєвої енергії). Поза сумнівом, певною мірою так функціонували популярні в минулому столітті «центрифуги», якими у XIX

столітті послуговувались з надмірним запалом і жорстокістю у лікуванні психічних хворіб, особливо так званої в той час «меланхолії»: адже на каруселі люди зазвичай почуваються молодими і веселими, а відцентрова сила зменшує відчуття ваги тіла.

Страх і агресія

Коли смуток глибокий, він майже завжди супроводжується страхом. Це – зрозуміло, адже страх часто виникає в темряві; що більша темрява, то більший страх. Найчастіше цей страх – нечіткий. Хворий сам не знає, чого боїться, але відчуває, що йому щось заважає, щось страшне має трапитись як із ним, так і з його близькими. У цьому страху істотним є елемент очікування.

Людина мусить пориватися в майбутнє; як її нервова система, так і нервові системи всіх живих істот побудовані так, що містять у своїй структурі час минулий і час майбутній. Класичним прикладом такого роду структури є генетична вестибулярна система. Тому коли майбутнє у депресії закривається темною стіною і вже не можна побачити власного майбуття, бо все потонуло в темряві, – цим порушується засадниче право життя, а саме: життя – це не тільки теперішнє і минуле, але передусім майбутнє. Таке порушення права життя є, вірогідно, джерелом страху. Отож у своїй природі такий страх є явищем біологічним.

Коли депресія слабша, тоді над страхом переважає агресія. Зазвичай ці два почуття ідуть, як відомо, в парі, але агресія вимагає більшої життєвої динаміки, аніж страх, тому легше наступає при найменшому підсиленні депресії. Агресія в депресії виявляється найчастіше у формі самоагресії – ненависті до самого себе, бажання самознищення. Тут також відіграє роль градус життєвої динаміки; адже більшої енергії

вимагає скерування агресії назовні, аніж всередину.

Агресія, скерована назовні, найчастіше набирає форми нехоті до цілого світу. Світ стає брутальним, будь-який контакт із ним – болісний, від нього хочеться втекти, сховатися в темному кутку. Ця нехоть до навколишнього світу буває найсильнішою в ранковий час, коли перед хворим постає перспектива цілоденного контакту з дійсністю.

Залежно від того, в якій пропорції окремі барви депресивного кольору змішуються між собою, постають розмаїті образи різних симптоматичних груп. У них може переважати смуток або загальмування, роздратування, неспокій, страх і т. ін. Кельгольд розрізняє аж 9 різних депресивних симптоматичних груп: апатична, страхо-агресивна, страхо-депресивний ступор, іпохондрична, неврастенічна (гіперстетично-астенічна, тобто надвразливість, що супроводжується загальним ослабленням) із вегетативною дистонією, фобійно-ананкастична, уявно-позасоціативна, амнестична і, нарешті, з іншими, не названими тут виявами. Бо одні страхи впливають більшою мірою на настрої, інші – на загальмування, ще інші – на почуття страху й агресії.

Осуд смутку у суспільстві

Факт, що смуток нерідко ходить у парі з притлумленою агресією, ймовірно, впливає на формування негативного ставлення оточення до засмучених людей. Найвиразніше цей факт проявився в американській культурі, в якій досить ригористично-обов'язковою є засада «keep smiling», а маска усміху є умовою поведінки в суспільних контактах. Людина весела – це людина добра, а сумна – зла. Пригадуються слова Закхіяса (XVII ст.), приватного лікаря Папи Інокентія X: *gaudet humore melancholica*

daemon («лукавий втішається меланхолією») або ж св. Терези: «У деяких людей над меланхолією панує нечистий і в той спосіб притягає їх до себе» (за Зільборгом).

Існує загальне правило емоційного життя, яке полягає в тому, що в світлому забарвленні переважають позитивні почуття, а в темному – негативні. Коли людина весела, тоді і світ, і люди видаються їй гарними, вона обдаровує їх зичливістю, а навіть любов'ю, а коли сумна – почуття її змінюють свій присмак. Існує тут виразне співвідношення між почуттям і настроєм. Коли переважають почуття позитивні, настрій стає погідним, а коли негативні – похмурим. Встановити, що настає спочатку: зміна настрою чи зміна почуттєвого ставлення до оточення – часто неможливо.

Моральна оцінка оточення не є однаковою, якщо йдеться про почуття і настрої. За негативне ставлення до оточення, – оточення платить людині осудом. Це щось на зразок оборони: «Якщо ти нас не любиш – ти злий». У такий спосіб суспільна група прагне зміцнення почуттєвих зв'язків. Негативні почуття, які послаблюють такі зв'язки, піддаються негайному осуду.

Натомість згіршений настрій назагал стикається зі співчуттям оточення: «ти якийсь сумний, що сталося, чи не захворів буває?» Однак усвідомлення співвідношення поміж почуттєвим ставленням і настроєм приводить до того, що моральна оцінка може бути перенесена і на настрій, – тоді смуток стає «розпізнавальним знаком нечистого». Втім, не у всіх культурних колах існує негативне ставлення до смутку; часто він трактується як атрибут мудрости, глибини, натхнення і под.

Переклала Зоряна Курдина





антоні
кемпінські

шизофренічний
світ



Для психіатра важливим є вміння розуміти та відчувати світ переживань хворого. Через цей світ ми розуміємо все, що хворий переживає, чим є його минуле, майбутнє та теперішнє, що становить приховану від зовнішнього світу, і навіть від самого себе, його інтимну сутність, все, що має власну, властиву для хворого неповторну тематику, структуру та відповідний колорит.

Цей внутрішній світ хворого ми пробуємо відкрити на основі – звичайно вельми фрагментарних – відомостей, отриманих від хворого і про хворого. Ми вивідуємо їх від його оточення. Це є його власні розповіді та наші спостереження за його поведінкою, а особливо його емоційними реакціями. Часто мусимо використовувати методу інтерполяції, тобто з окремих фрагментів складати певну цілість, аналогічно як з поодиноких точок твориться графічна лінія, пам'ятаючи завжди про те, що наша інтерполяція може бути хибною і що у подальших контактах з хворим її не раз доведеться змінювати.

Щоб увійти у світ хворого, треба передусім здобути його приязнь. Психіатр завжди має бути для хворого тією людиною, якій він може не боячись відкритися, яка не буде його засуджувати чи ганьбити, яка буде намагатися зрозуміти і, наскільки можливо, допомогти. Цей тип зустрічі має в собі щось особливе, що загалом не трапляється в інших міжлюдських стосунках. Особливість психіатричного контакту становить, як здається, з боку психіатра – захоплення світом хворого і бажання полегшити його страждання, а з боку хворого – відчуття безпеки, яке психіатр у ньому викликав. Розуміння іншої людини не відбувається тільки в інтелектуальній площині, тут, може, навіть важливішою є площина почуттів. Хворий має стати для психіатра кимсь близьким, він не може бути кимсь іншим, чужим у значенні «varius»,

«alienus». І пізнає він свого хворого через призму власних, часто найінтимніших переживань, адже не можна зрозуміти того, чого сам не пережив хоча б у мінімальному вияві.

Метафізика

Норми поведінки, які є основою жидівської та християнської моралі і містяться у тексті, який, згідно з біблійною оповіддю, був вручений Мойсеєві на горі Синай, сформульовані в десяти заповідях. Вони мали бути написані на двох кам'яних таблицях. Одна містила три перших заповіді, а друга – сім наступних, що регулюють стосунки між людьми. Темі щоденного життя присвячена друга таблиця. І це зрозуміло, оскільки з тим, що в ній міститься (і що сформульовано ще у VIII-VI ст. до Р. Х., бо, ймовірно, тоді й виник цей звід заборон і наказів), люди на стикається безпосередньо і постійно.

У шизофренії питання кінця світу виходить на передній план. Зрештою, це одна з рис, яка дозволяє розрізнити психофізичну маячню від інших. Тематика психофізичної маячні зазвичай не має властивого апокаліптичного забарвлення.

Метафізичну тематику психофізичного світу можна поділити на три течії: онтологічну, есхатологічну й харизматичну. Онтологічна течія стосується суті буття, концепції людини й все-світу (onta – дійсність, реальне буття). Течія есхатологічна охоплює апокаліптичні питання (eschatos – остаточний): кінець світу, кінцева мета людини і под. Харизматична течія містить у собі основний сенс людського життя, його справжню мету та призначення (charisma – благодать).



Онтологічна течія

Світ звичайної людини є загалом досить тісним і поверховим, замкненим у межах родини, знайомих, співпрацівників. Крім фахівців й іноді молодих чи старих людей, мало хто цікавиться всесвітом як таким — його будовою, суттю, сенсом і призначенням, суттю дійсності й нашого буття. Але навіть тоді, коли пересічна людина й цікавиться такими питаннями, то концентрує свою увагу на тому, що є перевіреним, що збуджує її рецептори і на що вона якимсь чином може впливати.

Фізик, намагаючись відповісти на питання, що таке електрика, досліджує її ефекти: електромагнетичні, світлові, хемічні, теплові і под. — говорячи психіатричною мовою, її експресію чи поведінку, а отже те, що впливає на нього самого і на що він може впливати сам. Звичайно, можливості перевірки в порівнянні з безміром світу є неймовірно малі, і тому більшість явищ люди приймають на віру, тобто приймають готовий образ, який створила суспільна група, в якій вони живуть.

Головною рисою шизофренічної космології є фантастика й магія¹. Сучасна фізика насправді дає не менш фантастичний образ світу, але він перевірений і зрозумілий фахівцям. Нефахівці приймають його на віру, тобто знають, що хтось спробував його таким чином сприйняти і, згідно зі своєю моделлю, збудованою з магічних математичних знаків, впливати на нього.

Натомість світ шизофренічний сповнює таємничу енергію, сяйво, добра та зла сила, що хвилиною проймає людську думку й керує людським поступом. У сприйнятті хворого на шизофренію все наповнює божа чи диявольська субстанція. Матерія переходить у дух. Людина еманує флюїди, телепатичну хвилю. Світ є місцем боротьби диявола з Богом чи політичних сил або мафії, що наділені космічною силою.

Люди є двійниками істот, що мешкають на інших планетах, автоматами, якими керують таємні сили. Всілякі нові відкриття й винаходи дуже швидко входять у тематику шизофренічного світу. Лазери, космічні промені, атомні бомби, міжпланетарні мандрівки, електронні мізки, спроби дослідження телепатичних явищ тощо часто цілком абсорбують уяву хворих. Така сама справа з найважливішими політичними подіями. Вони стають близькими, безпосередньо стосуються хворого, неодноразово ідентифікуються з їх героями.

Хоч загальні події вибірково і впливають на тематику шизофренічного світу, і вона змінюється залежно від епохи й культурного кола, й пів століття тому була инакшою, ніж тепер, втім, певні її мотиви повторюються: боротьба протилежних сил, дія на віддалі, позірність звичайного образу світу.

Світ є місцем боротьби протилежних сил, зазвичай морального характеру — добра і зла, красивого й потворного, мудрости і глупоти. Дія на віддалі може бути пасивною чи активною. В першому випадку на хворого діють різні сили, в другому він діє ними на оточення. За звичайним образом світу ховається інший, «правдивий». Хворий ніби відкрив суть дійсності — кантівське *Ding an sich*. Люди знають — переконаний хворий — тільки її уявність.

Магія шизофренічної онтології полягає у занадто близькому зіткненні зі світом. Це ніби карикатура на закон поєднання явищ. Немає явищ незалежних — кожне одне від одного залежить і одне на одне впливає. Звичайно, хворий є центральним пунктом ущільненої структури світу. Найдальша подія має вплив на нього або він впливає на неї. Досить йому торкнутися до чогось пальцем, щоб змінити напрям пташиного лету, щоб зупинилося сонце, щоб настав кінець світу, щоб хтось загинув. І навпаки,

чийсь жест, недобрий погляд може зашкодити йому самому.

Віддаль не відіграє ролі, коли її з легкістю долають сили, які діють на хворого чи походять від нього.

Магія також виникає з метафізичного характеру тематики шизофренічного світу. Справи поза межами людського розуміння та людської дії легко стають місцем таємничих сил. Коли самому не можна впливати на оточення, то до нього залучаються інші, а не власні сили. Вони легко набирають фантастичного вигляду. Прикладом зі щоденного життя є легкість, з якою люди, що не мають впливу на процес політичного життя, створюють хибні концепції сил, які в ньому діють.

Есхатологічна течія

Руйнування власної структури відбивається на образі навколишнього світу. Разом із хворим змінюється і його світ. Зміна буває поступова або раптова, залежно від характеру процесу хвороби, але в тому чи тому разі зміна є остаточна. Після неї вже ніщо не може настати. Це є межа всього, кінець світу. Образ кінця світу може бути менш чи більш апокаліптичним, зменшуватися до малого кола, наприклад, родини, вітчизни або обіймати усю земну кулю і всесвіт. Це може бути початок кінця світу — криваві війни, атомні вибухи, загибель людства, батьківщини чи тільки родини, боротьба диявола з богом, змагання ворожих сил, змови, чужі розвідки або кінцевий стан — рай, пекло, повоєнне спустошення, довічне ув'язнення чи полон, смерть тільки найближчих чи всіх людей; в уяві і відчуттях хворого на шизофренію залишаються тільки їхні тіні, душі чи мертві тіла, що рухаються як автомати.

Відчуття катастрофи, що загрожує чи якої вже не існує, не є рідкісним у людському житті.

Вони пов'язані з втратою настрою (напр., під час депресій), коли майбутнє постає в чорних кольорах, а також із власним безсиллям щодо зовнішньої ситуації, яку неможливо змінити. В другому випадку песимістичний образ катастрофи є рекомпенсацією за власну невдачу (після нас хоч потоп). Є тут і радість знищення, і вивільнення агресії. В іпохондричній маячній хворій з певною дозою радості розглядає руйни свого світу, в маячній ідеї заздрости — руйнування еротичного зв'язку й сім'ї, в ідеї гріховності — осуджує себе й карає за гріхи тощо.

Есхатологічні настрої типові для епох занепаду; старі форми нищать, а нові ще не створені, тому панує стан загубленості й безпорадності. Але ніде вони не досягають таких апокаліптичних розмірів, як у шизофренії. Катастрофі передують настрої, сповнений жаху очікування; колорит світу затемнюється, усе стає таємничим та страшним. Страх зростає crescendo — в кульмінаційний момент стається вибух: кінець світу, війни, катаклізми, хаос, страшний суд, поділ на дияволів та ангелів, загиблих і спасених, добрих і злих, патріотів та ворогів, живих і мертвих тощо. Поступово буря стихає, настає небо чи пекло, яке прибирає форми дуже світської: ідеального устрою, таборів знищення, життя на інших планетах тощо. Релігійні мотиви катастрофічного образу не пов'язані зі світоглядом людини до хвороби. Досить часто трапляється, що доволі релігійні й виховані в такому дусі люди мають світський образ катастрофи світу, натомість цілком далекі від релігійних справ переживають апокаліптичні візії зовсім не світської тематики. Здається, що в шизофренії світогляд немає великого впливу на образ хвороби.

Не завжди образ катастрофи є такий яскравий. Крім того, неможливість зав'язати контакт, напр., у кататонічних групах, ускладнює процес

відкривання переживань хворого. Про їхню силу можна тоді робити висновки на основі поведінки хворого: виразу обличчя, постави тіла, коли він стає надміру терпеливим до болю тощо. У простій шизофренії кінець світу уявляється пустою, яка оточує хворого і його оточення. Це є пуста вимерлого світу, сонце не світить, люди не сміються, час зупинився, простір замкнувся в стінах однієї кімнати, з якої немає чого виходити, бо назовні світ змінився, вимер або став небезпечним.

Гебефренічне «божевілля» може бути на сміхом з людей, які не здають собі справи з того, що все змінилося, що загрожує катастрофа. Атмосфера катастрофи впливає на те, що манія переслідування, яка у шизофренії трапляється дуже часто, має звичайно характер відмінний, ніж в інших групах хворих. Такі дії, як слідкування, переслідування, отруєння набирають загальнолюдського значення; якщо ці речі в принципі можливі, то цілий світ змовився супроти хворого, цілий світ змінився.

Харизматична течія

Хворий не стоїть збоку, коли світ б'ється в апокаліптичному нападі. Він займає центральну позицію. Є хвилини, коли він відчуває, що є безсмертним, нематеріальним, всесильним, богом чи дияволом. Від нього залежить доля світу. Він керує рухом зірок і планет. Легко читає людські думки, керує їхньою волею. Він у центрі релігійних, політичних воєн, змов, боротьби, розвідок. За нього йде запеклий бій і від нього залежить перемога або поразка. Світові загрожує знищення — хворий хоче попередити людство, присвятити себе йому; його героїчний вчинок може вберегти від катастрофи. Він хоче терпіти, бути мучеником. Завдає собі болісних ран, калічить своє тіло. Запихає руки у вогонь, бо від того, чи зможе витримати

біль, залежить, як він гадає, порятунок світу. Відтинає палець, вухо, прутень на знак офіри задля найвищої мети. Утримується від прийняття їжі, щоб, очищуючи своє тіло, очистити людство для приходу іншого, нового світу.

Йому об'являється Бог, святі, герої минулого, великі пращури, духи померлих родичів, визначні сучасні люди; вони дають йому доручення, повідомляють про його велику місію. Він розмовляє з ними, чекає на їхній знак, накази, є сліпою зброєю в їхніх руках. За нього борються злі сили — диявол, супротивні партії, підпільні організації. Вони дають йому накази, змушують до послуху — він як автомат слухається їх; вони читають його думки, керують кожним його рухом. Перед хворим відкривається справжній сенс життя — велика місія, героїчний вчинок, мучеництво. Святість, божественність, дияволізм. В одному гаданому знакові благодати (charisma) полягає все його життя.

Представлений тут метафізичний аспект шизофренічного світу, який, попри відмінності в деталях, залежить від культурних впливів, в основній схемі залишається таким самим. Його можна знайти вже в найдавніших описах. Великою мірою він дозволяє навіть ідентифікувати цей опис з нападом шизофренічної хвороби.

Героїзм нормальний і патологічний

Героїчний момент — туга за звершенням великих справ, присвячення себе іншим, випробування, залишення після себе сліду (non omnis moriar) — є ознаками доволі характерними для людської природи. Особливо вони виявляються в молодому віці, що зрештою віддавна використовували вожді, політики, різного роду державні діячі. Обряди ініціації існують у всіх культурних колах, їхньою частковою формою у нашій цивілізації є екзамени, які побудовані на основі випробування сил молодого людини. У деяких

первісних народів випробування було таким важким — голодування, фізичні тортури, життя самотником у пущі, — що не раз закінчувалося психозом типу шизофренічного. Перебуваючи у стані психозу, божество чи славний герой племені об'являли сенс і мету життя.

Героїчна течія розвивається через культуру; її суттю є бажання переміни й поліпшення життя, боротьби зі злом, підпорядкування доволішніх власній волі. В ній реалізується настанова «над» — тенденція до перетворення навколишнього світу на свій образ та подобу. Це є позиція типово людська, тимчасом як дві інших позиції «до» і «від», зближення і віддалення — характерні як для людини, так і для тварин.

Культура є часовим відбитком реалізації позиції «над». Неможливість розрядити позицію «над» у контакті з навколишніми призводить до того, що вона залишається завішеною у світі марень і фантазій. Вона зростає тим більше, чим менше вона реалізується. Твориться заплутане коло, коли посилення марень ускладнює їхню реалізацію, а неможливість реалізації посилює марення. Чим більше розходження між мареннями та реальністю, тим сильнішою стає потреба утвердження себе, отримання відповіді на питання, «яким ти є насправді». Неможливість реалізувати позицію «над» у конкретній дійсності створює ситуацію, коли вона може розрядитися у сфері того, що неможливо довести, що є поза межею рецепторно-ефекторної дуги, тобто у світі метафізичному. Водночас змінюється ерархія цінностей. Для того, хто діє, важливим є безпосередній контакт з оточенням — в ньому здійснюється ефект його активності, його позиції «над». Причинові зв'язки складаються просто — є дія і є її наслідок.

Для людини, яка позбавлена можливості діяти, полем для активності стає нереальна час-

тина світу; в ній вона почувається безпечно, бо звільнена від обов'язку приймати позицію, що існує. Причинові зв'язки тут дуже ускладнюються, бо немає безпосереднього впливу на оточення і бачення його наслідків, активність стає відірваною від реальності.

Відповідно до того, як слабшає контакт з оточенням, психічна активність щораз більше переходить поза відчуттєво-моторним зіткненням з реальністю. Фізіологічно це можна було б окреслити — схематично уявляючи нервову систему як велику рефлекторну дугу — як перетягнення центральної частини рефлекторної дуги на шкоду його рецепторно-ефекторним кінцівкам. Активність стає відірваною від тіла. Легко творяться фантастичні причинові зв'язки, бо немає можливості здійснення їх у простій формі — дію й бачу ефект дії. Зовнішній аспект дійсності, що є образом нашої в ній активності, перестає цікавити хворого, найважливішим стає справжня суть дійсності, те, що ховається під її поверхнею.

У шизофренії часто спостерігається тенденція до філософування; питання добра, зла, суті світу, його будови, сенсу життя, найвищої мети людини тощо не тільки цікавлять хворих, але стають основною справою їхнього життя. Філософ займається філософією, але веде життя більш-менш таке, як кожна пересічна людина. Хворий на шизофренію живе своєю філософією. Питання, яке для філософа є темою для роздумувань, для нього стає суттю життя у прямому значенні, оскільки живе він у світі, який сам створив, і готовий задля нього терпіти і навіть віддати життя. Відомий вислів *primum vivere, deinde philisophari* (найперше жити, а потім філософувати) він переробив на *primum philisophari, deinde vivere*.

Страх

Найчастіше у шизофренії трапляється почуття страху. Посилення страху не раз переходить межі людської уяви. Зовнішнім його виявом найчастіше є кататонічна загальмованість чи збудження, а всередині системи – порушення рівноваги, що, правда рідко, може бути навіть причиною смерті.

Встановлення черговости подій: чи спочатку виникає страх і він викликає вегетативно-ендокринні розлади, чи навпаки, що є, як здається, неможливо. Психіатри, що займають психологічну позицію, приймають першу можливість, а ті, що тримаються органічної позиції – другу. Ця проблема зникає тоді, коли відійти від дуалістичної концепції людської природи. Такі ж складнощі виникають у встановленні часової черговости окремих складових психофізичних переживань, оскільки визначення, чи страх народжується сам собою, чи викликаний де-струкцією світу до цього й хаотичним створенням психічного світу, в якому страхітливі образи чи думки можуть самі призвести, як кошмар уві сні, до приступів страху. У цьому разі не йдеться про поділ на «душу» і «тіло», а про поділ «душі» на її окремі елементи.

Розрізняючи чотири види страху², ми звертали увагу на те, що страх дезінтеграційного типу досягає своєї вершини в шизофренії, оскільки в ній руйнується структура світу. Все стає іншим, новим, незаним – водночас іншим стає для себе і сам хворий, а також його оточення. Розглядаючи відчуття страху в часовому аспекті треба підкреслити, що дезінтеграція не передує йому, почуття страху зростає разом з нею (виникає заплутане коло).

Пропонуючи генетичний поділ відчуття страху на страх біологічний, суспільний, моральний і дезінтеграційний, можна точніше описати основний механізм його виникнення, що не

завжди означає, що ситуація є такою, що викликає його: біологічна чи суспільна небезпека, або моральний конфлікт чи порушення структури інформаційного метаболізму передує почуттю страху. Страх може також виникнути спонтанно, наприклад, в ендогенному ритмі коливань емоційного колориту – і викликати відчуття біологічної, суспільної небезпеки тощо залежно від того, яким є механізм реакції страху укріпився впродовж життя особи. Наприклад, людина, в якій одним із її осьових переживань є страх перед людьми і їхньою оцінкою – незалежно від того, звідки цей страх приходить – під його дією відчуває небезпеку від суспільства.

Попри те, що шизофренічний страх має передусім дезінтеграційний характер, неможливо встановити, що є причина, а що наслідок, чи страх викликає дезінтеграцію, чи дезінтеграція – страх. Причинно-наслідковий закон, до якого кожна людина так звикла, твориться у зв'язку з нашою дією на навколишній світ (позиція «над»: «роблю й бачу наслідки своєї дії»). В дії встановлюється часовий кадр причини й наслідку (*post hoc ergo propter hoc*). Що стосується аналізу емоційного життя, то упорядкування подій у їх часовій послідовності не означає загалом існування між ними причинового зв'язку. Те, що якась ситуація викликала почуття страху, в тому значенні, що передувала йому, не рівнозначне з їх причиновим зв'язком. У шизофренії можна боятися галюцинаційних голосів чи образів, й уявно вони можуть передувати почуттю страху, попри те вони не мусять його спричиняти. Навпаки, галюцинація може з'явитися під впливом сильного страху.

Пробуючи з'ясувати етіологію емоційних станів, часто отримуємо враження відставання. Одна подія спричиняє іншу швидше, ніж ми встигаємо в ній зорієнтуватися. Етіологічна

інтерпретація з'являється найчастіше *ex post*. Прикладом збагачення етіології щоденним життям є шукання переваг чи вад особи, яка одразу здалася нам симпатичною або антипатичною.

Визначення шизофренічного шляху як дезінтеграційного не означає, що його тематика завше має характер руйнування структури, що існує, що настає хаос, що все є іншим, ніж дотепер, що хворого оточують жахи, не подібні до теперішньої реальності, що сам він зрештою змінюється у зовсім іншу людину. Переживання такого типу — раптової зміни дотеперішнього світу — справді часто трапляються в шизофренії, особливо в гострій формі її перебігу, але не становлять єдиного тематичного мотиву шизофренічних страхів.

Так само часто трапляється страх типу суспільного чи морального. Хворий боїться людей, відчуває, що вони небезпечні для нього, що за ним слідкують, переслідують, хочуть знищити. Суспільний страх є головним симптомом манії переслідування. Моральний страх найчастіше трапляється в мареннях типу місійної ролі, коли хворий угинається під вагою своєї місії (*harisma*) і зі страхом оцінює кожен свій крок як відповідний чи невідповідний до великої та єдиної мети свого життя.

Біологічний страх виступає у формі раптових нападів паніки чи постійного відчуття смерті, що загрожує ззовні, наприклад, через діяльність уявних ворогів, чи зсередини, з тіла, яке таємничо змінюється. Може з'явитися сексуальний страх, який є видом біологічного страху, наприклад страху перед жінками, особливо перед реальною чи потенційною партнеркою (манія отруєння).

З тематичного погляду шизофренічний страх є різним. Однак у кожному випадку в ньому можна знайти елемент руйнування дотеперішньої структури, чи дезінтеграцію. Страх перед

людьми є страхом перед зміненими людьми, іншими, ніж дотепер. Страх перед власним сумлінням є страхом перед перетвореним сумлінням. Страх біологічний пов'язаний зі зміною відчуття власного тіла і його суб'єктивної метаморфози тощо. Ця зміна така незвичайна, що поєднується з почуттям страху.

«У страху очі великі». Під впливом страху те, що нам загрожує, набирає часто незвичайної виразності, стає ніби освітлене снопом світла, а решта ніби потопає в темряві. Це освітлення побільшує деталі на тлі навколишньої темряви. Предмет, який збуджує почуття страху і стає його причиною, зосереджує в собі усю взаємодію з оточенням. Він стає її центральним пунктом. Звідси його велетенські розміри.

Не аналізуючи далі заплутаних питань причини й наслідку в емоційних переживаннях, треба ще раз пригадати, що предмет емоційних переживань не завжди є причиною страху. Відомим є стан незрозумілого неспокою (*free floating anxiety*³), який може ніби вчепитися якогось загалом неутраального предмету і спричинити неспокій.

У шизофренії, в якій почуття страху виростає до розмірів, котрі ніколи не трапляються в щоденному житті, предмет, який часто зовсім випадково вибраний за причину цього почуття, стає ще більше несумірний зі силою, викликаною цим страхом. Звідси, між іншим, походить дивність емоційних реакцій у шизофренії. Подразник може бути несумірно малий порівняно з реакцією. Чийсь погляд, жест, слово без жодного значення, легка фізична слабкість тощо можуть викликати, спровокувати сильне почуття страху. Ці непомітні для навколишніх подробиці зростають під впливом страху щодо основних питань, навколо яких зосереджуються почуття й думки хворого. Це явище по суті аналогічне до того, яке трапляється в кожній

людини, коли вона знаходить собі предмет для вивільнення свого почуття, тільки внаслідок сили почуттів у шизофренії несумірність між предметом почуттів і самим почуттям виявляється значно яскравіше.

Почуття страху в шизофренії має різну інтенсивність. В одних хворих воно виявляється дуже раптово, звичайно поєднується з повним перетворенням дійсності, яка наповнюється потворними привидами, катастрофічними образами дійсності тощо, але його теж може супроводжувати тільки почуття порожнечі – ніби велетенської безодні, яка втягує хворого. В інших страх зростає поступово – від неспокою в очікуванні на щось, чого не уникнути, що має настати, до відчуття прямої загрози, коли «те, чого не уникнути», є дуже близько. Поступове зростання страху є характерним для маячення (*Wahnstimmung*)⁴.

Найбільше страх зростає в першій фазі шизофренії (фаза оволодіння). Пізніше це почуття звичайно слабшає; хворий при звичається до зміни себе й навколишнього світу.

Окресленість структури маячення зменшує невпевненість, а тому й почуття страху. Це питання досить важливе з медичного погляду. В пізніші фази хвороби, коли вже з'являється подвійна орієнтація, хворому іноді легше жити в світі маячні, ніж реальності, в якій чується менш упевненим; реальність часом посилює його страх. Навіть коли в шизофренічних переживаннях домінує інше почуття, ніж страх, наприклад, радість внаслідок визволення від попередніх форм життя чи внаслідок відкриття свого післанництва, чи почуття безнадійної порожнечі, ненависти, екстатичної ідеальної любови тощо, то в них завжди можна знайти домішки страху. В таких негативних почуттях, як смуток, ненависть тощо, це не є дивним, оскільки страх звичайно їх супроводжує, на-

томість в позитивних відчуттях: радості, любови, страх, який у шизофренії за ними ховається і який легко виникає, знищуючи все найкраще в позитивних почуттях, становить ніби головну тональність шизофренічного колориту.

Можна припустити, що сам розрив емоційного контакту з конкретним оточенням пов'язаний з почуттям страху. При цьому, як це звичайно є з почуттями, залежність є кругова: розрив взаємодії з оточенням посилює страх, а страх своєю чергою посилює ізоляцію. Ізольована від оточення людина швидше піддається страхові, ніж коли вона в гурті. З іншого боку, страх перед оточенням посилює бажання втекти від нього.

Страх у шизофренії пов'язується з її осьовими виявами, тобто з аутизмом і розщепленням.

Інші негативні почуття

Інші почуття, які хаотично й бурхливо формуються в шизофренії, найлегше поділити на світлі й темні. Із застереженням, що навіть за ясного колориту часто дискретна, але глибоко проникна тінь страху надає шизофренічному світові надзвичайності й жахливості.

З негативних відчуттів («темний» колорит), крім страху, треба назвати смуток і ненависть.

Смуток

Шизофренічний смуток є іншим, ніж смуток циклофренічний. Важко цю різницю точно передати словами, але вона відчувається й дозволяє легко відрізнити ендогенну депресію від шизофренічної.

У депресії хворий ніби впадає в темряву. Його, як в безодні, відділяє від світу чорна стіна. Чорним є минуле, теперішнє, майбутнє. Дивлячись на людей, що працюють, забавляються чи сміються, хворий має відчуття, ніби дивиться на них з глибини підвалу; десь високо є соняч-

ний день, який його тільки дратує контрастом з безнадійністю його власної екзистенції.

У шизофренії смуток поєднується з пусткою. Це не є смуток чорної безодні, а спаленого степу, вимерлого міста, позбавленої життя планети. В цій пустці може нічого не діятися (як у простій шизофренії) або вона може наповнитися менш чи більш фантастичними постатями і сценами (як у шизофренії маячення), в ній можуть з'являтися напади страху гніву, екстази (як у фазі кататонічній), попри це, вона завжди залишається просторовою пусткою. Реальний світ з його радощами, сумом і грою різних кольорів, пов'язаних з реальною емоційною ситуацією, є ніби поза горизонтом цього порожнього простору. Хворий уже не може його схопити, є від нього надто далеко.

Розрив контакту з реальністю виявляється теж у глибокій депресії. Депресійний аутизм є, однак, наслідком занурення в смуток; глибина занурення є тут важливим виміром. Натомість шизофренічний аутизм і пов'язаний з ним смуток виникають із самого розміру порожнього простору, відділеного від життя, яке ми визначаємо як нормальне. Не глибина, а ширина є тут визначальною.

Різниця між шизофренічним і циклофренічним смутком, яку тут описано за допомогою порівняння з порожнім простором і глибиною безодні, виявляється в експресії обох видів смутку, а також у відмінності реагування на способи психотерапевтичного підходу. Міміка, жестикуляція, постава, рухи, словесна експресія в циклофренічному смуткові звужені до панівного настрою; з них можна лише відчитувати їх глибину. Натомість у шизофренічному смуткові вони ніби розмиті на широкій поверхні — окрім смутку, виражають інші, іноді протилежні почуття.

Підхід до хворого в ендогенній депресії потребує заглиблення в його смуток. Хворого не можна насильно «тягти вгору», на забаву, відпочинок тощо. Веселі обличчя дратують його, він ліпше почувається серед сумних. Натомість у шизофренічній депресії хворому треба створити якомога більше можливості для контакту з оточенням. Тому метода «відкритих дверей» у психіатрії має, особливо у шизофренії, велике важливе значення. Коли хворому залишають максимум свободи і полегшують контакти з іншими людьми, то це може змінити дистанцію, яка відділяє його від зовнішнього світу, а отже зменшує його депресію. Шизофренічний смуток має різні відтінки: ненависти до себе й цілого світу, браку бажання й сили до життя, первинної чи вторинної порожнечі, тобто яка триває від початку хвороби чи виникла після її гострої фази.

У кожному випадку хворий вимагає трохи іншого підходу; наприклад, дрібні успіхи можуть зменшити нелюбов до самого себе, а доброзичливість — нелюбов до оточення. Якщо він докладе зусилля у праці, то може повернути собі силу й бажання жити, зацікавитися, наприклад, мистецтвом — і може минути відчуття порожнечі. Зворотнім моментом завжди є встановлення емоційного контакту з оточенням.

Ненависть

Шизофренічна ненависть може бути або зосереджена і стосуватися, наприклад, вибраних осіб чи ситуацій, або розмита, що обіймає увесь світ.

У першому випадку вона найчастіше є наслідком нормального коливання почуття між протилежними полюсами любови й ненависти, амплітуда якого в шизофренії неймовірно зростає або теж пов'язана з позицією страху.

Справжня чи уявна ситуація, яка викликає страх, так само збуджує ненависть.

У другому випадку зовнішній світ, який неодноразово впродовж усього життя хворого був для нього недобрим, стає ненависним і за-слуговує лише на знищення. Відповідно до принципу двонапрявленості почуттів ненависть до оточення пов'язана з ненавистю до себе. Ця ненависть часто набирає в шизофренії особливої сили, доводячи хворого до жорстоких актів агресії щодо самого себе та до самогубства.

¹ K. Spett, *Uwagi nad magicznym mysleniem u psychicznie chorych. Przegląd Lekarski*, 1947, №24, с. 825-829. — B. Gierdziewicz, *Myslenie magiczne chorych psychicznie. Psychiatria Polska*, 1970, №3, с. 281-286.

² A. Kepinski, *Uwagi o psychopatologii leku: zasadnicze postawy ucwuciowe. Polski Tygodnik Lekarski*, 1966, №10, с. 366-368.

³ Серед дуже індивідуальних позицій можна назвати працю: R. R. Grinker, Sabshin, D. A. Hamburg, F. A. Board, H. Basowicz, S. J. Korchin, H. Persky, J. A. Chevalier, *The use of an anxiety producing interview and its meaning to the subject. Archives of Neurology and Psychiatry*, 1957, №77, с. 406-419.

⁴ Цей мотив, неодноразово згадуваний у психопатології, досліджував, між иншим, К. Ясперс у праці *Allgemeine Psychopathologie*, на яку вказувалося деякий час у чергових виданнях. Див. також: K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns. Georg Thieme, Stuttgart* 1958.

Переклала Марія Чайка





гельму *t*
пле снер

приводи
плачу



1. Опосередкований характер плачу

Сміхом людина «увінчує» певну ситуацію. Відповідає на неї сміхом безпосередньо і безособово. Потрапляє у певний анонімний автоматизм. Власне, не вона сама сміється, щось сміється у ній, людина ж слугує певною мірою лише місцем і знаряддям для цієї події. Инакше діється з плачем. Плач людини — це теж відповідь. У ньому людина віддається анонімному автоматизму, який вступає в дію швидше чи повільніше, але може цілковито заволодіти нею. Тільки у плачі людина сама включається в цю відповідь, внутрішньо у неї заангажується — скорена, зворушена, глибоко вражена. Коли стискається горло і сльози напливають на очі, вона немовби внутрішньо упокорюється, плач опановує її, і людина віддається процесові плачу.

Такий специфічний і особливий спосіб людської поведінки стосовно самої себе, для окреслення якого маємо промовисті звороти (як-от: «капітулювати», «відчути себе переможеним», «піддатися», «втратити опанування»), — як внутрішньо, так і в сенсі реакції, — відрізняє плач від сміху. Очевидно, у дітей, жінок, людей похилого віку, хворих чи людей, схильних до нудьгування, згаданий акт «капітуляції» викликати дещо легше, ніж в натур опанованих і замкнутих. Однак у кожному випадку він залишається вирішальною умовою, яка «приводить плач у рух» або ж спричиняється до можливості плачу. Є він також тим моментом, коли плач викликається й устанавлюється. Сміхові бракує такого акту: сміх охоплює нас у спосіб неопосередкований і в'яжеться безпосередньо зі своєю причиною.

Цей факт слід мати на увазі від самого початку. По-перше, він несе зі собою пересторогу перед спробами дослідження причин плачу у такий самий спосіб, у який досліджуються

причини сміху. З усією певністю, такі специфічні причини існують, але оскільки вони діють тільки опосередковано, через керований «з центру» акт людської особи, їх виокремлення і характеристика не можуть обмежуватися лише до площини предметної (до якої належать причини сміху, за винятком радості і розпачу).

По-друге, розпізнання опосередкованого характеру плачу послаблює нашу тезу, згідно з якою плач як реакція-катастрофа — споріднений зі сміхом, і так само, як він, тільки як його протиполог, вказує на дезорганізацію людини стосовно свого тіла. Якщо у плачі людина включається у відповідь, — оскільки вже не панує над собою і внутрішньо піддається, а затим капітулює сама перед собою, — то дезорганізація, хоча й немінуча, видається, однак, такою, що викликається у певному всеохопному акті особи. У сміху порушеним стає згаданий опанований стосунок до тіла, — у плачі, натомість, людина сама його порушує. Однак у який спосіб це (напів добровільне — напів вимушене) піддання може провадити до дезорганізації, якщо за цим усім стоїть особа у своїй цілісності?

Практично всі, хто серйозно займався феноменом плачу, — а порівняно з числом тих, хто вивчав сміх, їх напрочуд небагато, — звернули увагу на його опосередкований характер. Спостерегли вони, що поміж причиною і вибухом мусить з'явитися певний, скерований на особу рефлексивний акт. Плачем не вибухають просто так, а відчувають спочатку наближення певної слабкості, певної піддатливості, над якою можна або не можна запанувати. Рівно ж сміх можна приборкати, тобто можна запобігти його цілковитий розвиток. Проте він уже тоді присутній у своїх початкових стадіях: він уже нас заторкнув. У випадку плачу мусить спочатку наступити певне внутрішнє розслаблення, відступ і капітуляція перед всеперемож-



ною причиною, — інакше ми не відчуємо цього ослаблення. Неможливо звести різницю поміж неопосередкованим характером сміху і опосередкованим характером плачу до різниці інтенсивності або ж різниці поміж залученими до цих явищ фізичними механізмами експресії. Якщо у сміху спостерігаємо певну особливу участь анімальних функцій (зокрема, м'язової системи), а у плачі — функцій вегетативних (передусім системи секреції), то належить мати на увазі внутрішні розбіжності, які не відображають зовнішніх розбіжностей, але узгоджені з ними у властивий їм спосіб. Для того, щоби впасти в плач, поміж приводом і вибухом мусить з'явитися скерований на людину акт визнання себе переможеною. Як слід розуміти це скерування «на себе»? З усією певністю, не є воно лише чимось таким, що викликає плач, але й чимось, що є установчим для нього.

Досі представлено дві відповіді на запитання. Першу, спрощену, і таку, що відповідає загальному переконанню, найліпше висловив Дж. Ед. Ердман: людина сміється лише з інших, — плаче, натомість, над собою. Це означає: сміється з інших, оскільки вважає їх кумедними і смішними, себе ж саму, очевидно, такою не вважає і не сміється з себе. Найчастіше бо людина любить саму себе і лише свій власний біль відчуває як біль. Друга відповідь, дещо складніша, походить від Шопенгавера: плач є наслідком співчуття до самого себе. Власний біль не доводить мене безпосередньо до плачу, лише спочатку мусить мені бути представлений як чужий, тобто стати стражданням, щоб я в нього вслухався, після чого спостеріг його раптом знову, вже як своє власне страждання. Зазвичай тут присутній внутрішній настрій: «мені себе шкода», що й викликає плач. Обидві відповіді сформульовано згідно з очевидною, але вкрай вузькою ідеєю, відповідно

до якої плач є виразом болю і становить протиагу сміхові як виразу певного задоволення; акт внутрішньої капітуляції, упокорення ото-тожнюють з плачем над собою самим.

У цьому погляді присутні три помилки. По-перше, плачемо не тільки з болю, страждання, смутку і жалю, але й — хоча напевно рідше — з радості, щастя, захоплення чимось, найвищого задоволення. По-друге, людина сміється з інших не тільки тому, що вони комічні. Людина взагалі не сміється лише з того, що комічне і дотепне. Якщо вона має почуття гумору, то сміється також зі самої себе. Така здатність до прийняття щодо самої себе позиції відстані якраз і є пробним каменем гумору і його справжнім джерелом. По-третє, внутрішнє упокорення як умову плачу (над кимось або над чимось, з того чи іншого приводу) не слід плутати з плачем над собою самим. Звернення до самого себе, яке провадить до втрати контролю, — і жаль до себе, уявлення про самого себе як про когось, гідного співчуття, або навіть убоління над собою — цілком різні речі.

Популярне переконання випливає із засади, що своя сорочка ближча до тіла, і людина капітулює, втрачає опанування над собою лише під впливом болю. Приємність і її відтінки підносять людину понад її власні рамки, роблять її життя легким, дозволяють їй забути про себе.

Натомість, біль і його відтінки вкидають людину назад у саму себе, втискають її у рамки тілесної і психічного існування, роблять її життя важким, пригадують їй безнастанно про неї саму. Плач не є тут нічим іншим, як метаморфозою скигління пригніченого створіння, що живе в нас, тому в остаточному підсумку є, все-таки, плачем над собою, тобто над фізичним чи психічним болем, який ми відчуваємо (хоча сама причина може походити зі світу зовнішнього, пов'язуючись з виглядом чужого страж-

дання, нещастям ближніх тощо). Ердман залишається на позиції анімального, а тому обмеженого розуміння пізнання болю.

Шопенгавер натомість пробує схопити людський характер плачу в той спосіб, що розпізнає в ньому перемогу над анімальним аспектом. Завдяки уяві, любові і здатності до співчуття одиниця переламує цю близькість до самої себе і погоджується певною мірою на свою слабкість, — так, що плаче над собою «як над кимось иншим». Рівно ж Шопенгавер приймає як певний той факт, що одиниця може бути доведена до плачу тільки в ситуації, що стосується її самої. Чужий біль зворушує її лише тією мірою, якою стає її власним болем. Наша спроможність до співчуття є недостатньою, щоб ми, оглядаючи безпосередньо щось, цілком чуже нам, могли зворушитись до сліз. Щоб нам було прикро, щось мусить завдати нам болю нам. Однак ми відрізняємось від тварин тим, що можемо не тільки вити з болю, що наділені не тільки криком, але що ми рівно ж здатні до плачу: не з болю, але «над» стражданням. Внутрішній акт «упокорення», «піддавання» сам по собі є трояким. Власний біль тут розташовується в характерній позиції абстрагування, і тим самим становить собою немов чуже страждання. Цей акт занурює мене у співчуття до чужого страждання — так, що через здатність співвідчувати асимілює щось, що первісно належало мені, і нарешті підводить мене до того, що це і є моє власне страждання, яке я відчуваю, як чуже.

Щоб я міг над чимось проливати сльози, мені мусить бути прикро. Щоб мені було прикро, — мені мусить бути себе жаль. Якраз тут проявляється суб'єктивність Шопенгавера. Людина плаче (і тим відрізняється від тварини), оскільки співчуває. У плачі не думає лише про себе, відчуває не тільки себе, але виходить у своєму

відчутті поза себе. Щоб бути зворушеною, мусить жити в спільноті і вийти комусь назустріч, а в поверненні до себе, у новому поєднанні зі собою відкриває власний біль, як власне страждання. Плаче, оскільки оплакує себе як когось, хто страждає. Насправді ж, вона виходить поза життєві рамки свого індивідуального існування, проте страждає лише тією мірою, якою страждає в собі і з приводу самої себе.

Теорія плачу, яка апіорі не відмовляється від перспективи болю і страждання, наражається на небезпеку односторонності — незалежно від того, як розглядає особливе питання про відносини між враженням від болю і страждання (свого та інших) — і співчуттям. Що спільного мають сльози любові, побожності, зворушення, радості зі сльозами, що виникають від кривди, смутку, меланхолії чи з фізичного болю? З усією певністю, не йдеться тут про мотивацію у вигляді страждання. Причини плачу слід шукати деінде. Обов'язковим тут є передусім безсторонній перегляд типів причин і родів плачу, з точки зору спроби їх класифікації.

2. Спроби класифікації

Як природний мотив спроб класифікації напрошується такий-ось порядок прошарків: тіло-душа-дух. Поміж причиною суто тілесною (такою як біль, шок, втома а також загальне ослаблення після зусиль, з голоду чи емоційне тощо) і причиною суто духовною (якою є, наприклад, пережите зворушення під впливом твору мистецтва, спілкування з кимось, події чи богослужби) пролягає простір психічних причин, які впливають із внутрішнього життя особи, її емоцій, почуттів і захоплень. Пам'ятаючи, що в існуванні свідомої себе людини всі ці прошаки співпрацюють між собою і що кожна з них може рівно ж запрацювати сама по собі, не можна із засади відкинути висловлену

Шарлоттою Шпітц ідею, згідно з якою порядок еволюції причин плачу закорінений в згаданому порядку прошарків. Порядок прошарків набуває в цей час вигляду еволюційно-історичного порядку шаблів.

На шаблі причин, найчастіше подибуваних у генетичному плані, розташовується т. зв. елементарний плач, зумовлений фізіологічними чинниками. Що сильніше він вибухає, то раптовіше припиняється. Оскільки він розігрується на певній віддалі від власного «Я», то відповідає структурі примітивного, дитячого самоусвідомлення.

Особовий плач становить наступний шабель генетичного розвитку. Він характерний для поглиблення внутрішнього переживання, яке зароджується під час дозрівання. Захоплення і почуття, настрої і стани надають самоусвідомленню більшої самостійності у ставленні до зовнішнього світу, водночас щораз глибше сплітають особу з цим світом і чинять її вразливішою, більш чутливою на враження, що пливають з нього, а також на опір, що чиниться ним.

Останнім шаблем видається окреслений як духовний плач від зворушення, богослуження, жертвності, який закладає зріле усвідомлення себе і світу. Тут так само мусить бути дана свідомість вартості, величі, як і здатність абстрагуватися від себе. Лише тут людина відчувається заторкнутою в тому, що є найбільше її власним, однак не відчувається вже заангажованою як персональне «я». Щось входить у неї, і то безпосередньо, і зворушує до сліз (майже як фізичне збудження на примітивному шаблі), але тільки внутрішньо і без посередництва реактивного почуття, безвідносно до стану, в якому вона перебуває і власного самопочуття. Очевидно, згадана вказівка на домінування тілесних причин у перших роках життя, психічних і емоційних — протягом періоду дозрівання, духов-

них — у дорослої людини не повинно тлумачитися таким чином, з якого випливало б, що дитина неспроможна плакати зі страху, а доросла людина — через зубний біль. На кожному шаблі розвитку людина є цілісною. Тільки у перший період життя домінує тілесність, далі гору бере внутрішнє життя — приховане під сотнями масок — розбуджене конфліктом між власним становленням і вимогливим, репресивним світом дорослості, а також розвитком сексуальності, нарешті — навіть якщо у жінок це відбувається інакше, ніж у чоловіків — приходить домінування буття, яке можна окреслити як духовне, тобто почуття реальності, добра, «об'єктивних вартостей», готовність до зречення. У десятирічному віці вже не плачемо тому, що впали й забили коліно, — а внаслідок враженої уяви. У тридцять років, — якщо людина ще здатна плакати, — плаче від враження чарівністю поетичного твору, людською добротою, зі співчуття, жалю чи з радості. Що зрілішою стає людина, то більше соромиться — в кожному разі чоловік — сліз фізичного чи психічного страждання.

Можливо, це пов'язано з пануванням у високій культурі чоловічої перспективи. Жінки плачуть значно легше з особистих причин і зберігають цю здатність значно довше за чоловіків. Звідси також в популярній психології утвердилася опінія про жінок як про слабку стать з сильно розвинутою чуттєвою сферою. До цього переконання ставляться з толерантністю, в кожному разі з повагою. У культурах, що визначаються чоловіками, жіноча натура — на перший погляд інфантильна, принципова і життєва (яка дозріває раніше за чоловічу, але назагал не заходить аж так далеко, як він) — до своїх привілеїв завжди зможе захувати брак істотності. У кожному разі чоловічий світ визнає жіночу емоційність й афективність тією ж

мірою, якою він сам їх зрікається — при цьому відкритим залишається питання про те, що тут є дійсністю, а що ідеологією.

На цьому шаблі почуттів, настроїв, пристрастей, що перебувають у повноті своїх форм, розвивається плач особовий, і не випадково ані плач, окреслений як фізичний, ані духовний (у його вже згадуваній безпосередності) не може зрівнятися з плачем особовим з точки зору багатства форм. Шарлотта Шпітц виходить із запровадженого Рудертом розрізнення почуттів за родом їхньої динаміки і відділяє почуття більшою мірою розслаблені, плавні, вільно вібруючі — від напружених, що вибухають або зникають у поривчастий спосіб, які, проте, здатні перетинатися і взаємно проникати. Шарлотта Шпітц вирізняє як засадничі форми чотири групи плачу: плач напружений, переважно напружений, переважно розслаблений і розслаблений (якщо йти за головною засадою Вундта — засадою скороминучості напруження і розслаблення). Ступінь напруження плачу обумовлюється емоціями, що лежать у його основі, а затим — почуттями.

Першу групу (напружений плач) характеризує дуже неспокійний стан духа, який супроводжується цілковитою ясністю свідомості. Плач цей найчастіше настає раптово — на противагу напруженню, яке вибухає конвульсивно, або паралізуючій застиглості, — і набирає вигляду потужного вибуху. Якщо настає врівноваження, людина внутрішньо опановується. Без врівноваження залишається гіркота і відчуття вичерпання. Можна тут назвати дві підгрупи, з яких перша становить собою плач з більшою тенденцією до накопичення, а друга — плач з більшою тенденцією до поривчастого вщухання. Першій підгрупі відповідають причини стенично-активізувальні, такі як біль, гнів, ненависть. До другої підгрупи належать при-

чини астенічно-знесилюючі, такі як безсилля, знеохочення, безнадія, упокорення. Страх і розпач можуть діяти почергово — збуджувальне і знесилювальне.

У випадку другої групи — плачу переважно напруженого — головну становчу роль виконує можливість повного огляду внутрішнього змісту, як і ясність свідомості. Внутрішня свобода приглядання до самого себе залишається, однак, пригніченою конфронтацією з подією, яка не впливає лишень зсередини. Біль, жаль, сум, гризота, кривда, розчарування, іноді співчуття є тут характерними приводами до плачу, який або вибухає раптово — коли людина спостерігає блискавичну зміну своєї ситуації — або готується емоційно, наростає поволі у пошуку втіхи і бадьорості. Сльози — гіркі, але вони не звільняють від травм у сфері почуттів, не усувають «терня з душі».

До третього типу плачу — переважно розслабленого — провадять смуток, пригнічення і жаль до самого себе. У слізливому напруженні замість свідомої ясності домінує всередині можливість огляду, що підлягає інтерпретації. Людина почувується захопленою і переживає свій настрій у щільному зануренні в події зовнішні. У найвищій точці емоційного зворушення напливають сльози, в яких вона знаходить заспокоєння, вгамування, спокійне опанування. У порівнянні з ситуацією другого типу, почуття не мають тут властивої глибини (як і чіткості). Замість почуттів довготривалих переважають почуття прихильності; людині при цьому теплішає на серці.

Четвертий тип становить розслаблений плач зі журби, жалю, пригніченості і лагідного смутку. Людина охоче занурюється в сльози. Впливають вони або з глибини внутрішнього відчуття, як солодкі сльози, іншим разом — з дещо мілкішого джерела, як сльози полегшення і поєднання. Внутрішня настанова є порівня-



но монолітною, відкритою і негострою. Коли людина піддається плачу, домінує почуття піднесення і щастя.

У всіх чотирьох групах афективного плачу, який розвивається на шаблі, що має назву середнього або особового, переважають дефективні і депресивні, темні, обтяжливі, гнітючі почуття. Те, що в теорії терпіння помилково заявляє про себе на різних шаблях фізичного, особово-фізичного і духовного плачу, отже, навіть в обмежений спосіб слід зачислити принаймні до середнього шабля плачу, зумовленого на рівні почуттів. Також у цьому випадку обмеження є такими значними (з огляду на такі винятки як радість, любов, відданість, побожність, захоплення, а також такі важкі «духовні почуття», як жаль або сором), що не можна прийняти цього твердження без застереження. Дефективність не може бути єдиною причиною того, що людина стає доведеною до плачу.

Лише більш проникливі аналізи окремих причин (таких як жаль, смуток) можуть розірвати це коло «теорії страждання». Праця Б. Шварца показує, наскільки важливою є така поведінка для з'ясування структури «почуття», а також наскільки необхідним є воно для розуміння сили, яка викликає плач. Так само ця праця, шукаючи відповіді на питання про те, яку роль відіграє фізіологічний компонент у rozmaїтих родах плачу, приймає за дороговказ ідею ступенів (шаблів), яка виходить з тілесного і прямує — через сферу психічно-особову, — до сфери духовної.

Про правдивий плач не може бути мови доти, доки не буде переламано механізм периферійного вибуху, тобто сліз, зумовлених відрухово, як частково це має місце у випадку крику-плачу малих дітей. На противагу до цього, перший тип плачу, пов'язаний з фізичним болем, є наслідком неприємної почуттєвої тональності.

«Бути приреченим» тілом, як і «бути ув'язненим» у тілі не переживається лише як фізичний стан, але як мотив; не так, як перевтома чи надмірне зусилля («нервовий розлад»), але як щось, над чим плачемо, або, точніше висловлюючись, з остраху перед чим і з приводу чого плачемо — тобто перед болем і з болем.

Наступний тип має суто психічні причини, однак плач не переходить тут паралельно до активних психічних процесів, а наступає після них як самостійний акт. До цього типу належить плач, який є наслідком переляку, загального вичерпання («маю розшарпані нерви»). У напливі сліз доходить до розслаблення, яке діє як відповідь, хоча й не дається як відповідь, але — як і в плачі першого типу — акт фізичний не перетинається тут з актом психічним.

Лише третій тип становить плач у цілком розвинутому вигляді. В цьому випадку він постає у безпосередньому зв'язку з актом психічним. Експресія і розрядка тут стикаються і взаємно переходять одна в одну. У цей спосіб встановлюється плач афективний, який у схемі Шарлотти Шпітц належить уже до середнього ступеня особового плачу. З-поміж усіх причин афективного плачу смуток займає найнижче місце на цій шкалі, оскільки у плачі зі смутку переважає ще елемент фізіологічний. Його експресія коріниться радше у моментах випадкових (таких, як внутрішнє збудження, психічна капітуляція перед всепереможною силою нещастя), а не в характерних, істотних для власне психічної підстави смутку, до яких належать інші споріднені форми психічного болю і журби.

В афектах, таких, як злість, гнів, впертість, розпач, можемо доходити до безсилового плачу, який у випадку злоти і гніву заступає нормальну реакцію, що призводить до розрядки (хоча й не експресивної, але, однак, такої, що провадить у напрямі розслаблення). Плач становить

тут реакцію, що контрастує з нормальним, стеничним забарвленням цих афектів. У випадку впертості і розпачу, із скуленою і перекрученою поставою тіла, що супроводжує їх, вирішальне значення має безвладне трясіння, яке вивільнюється в конвульсивному плачу. Подібне експресивне насичення фізичного акту становить також плач через кривду. Людина почувується травмованою в якійсь важливій для неї точці. Відповідно до цього, в сенсі точкової травми плач виявляє свій вузький, придушений характер, немов під якимось невпинним натиском.

Тепер в образі плачу припиняється автоматизм того, що є фізіологічне, а на перший план висувається домінантний елемент експресії. Сльози не плывуть уже тому, що людина вбачає себе ув'язненою і придушеною, замкнутою в межах тіла або якоїсь обтяжливої ситуації, паралізованою через впертість, упокореною через наслідки події, але тому, що наступає звільнення. У цей спосіб, у випадку четвертого типу плач встановлюється з приводу т. зв. перипетії. Людина втрачає — до того ж, у подіях, які стаються «вмить» — ґрунт під ногами. Вона або активно досягає внутрішньої зміни, або ж переходить від напруженого до розслабленого стану, від затверділості до лагідності, від розпачу до надії. Класичним прикладом перипетії є жаль.

Акт зміни розслаблює психічне напруження і приносить людині, яка віддається цій зміні, певний модифікований сенс. Плач не є вже тут чимось, що відбувається рівночасно із внутрішньою революцією, але її адекватним виразом (якого може власне через це бракувати!) Існує також можливість, що дія звільнення викликається якоюсь об'єктивною силою. Прикладом такого типу є плач з радощів (плач закоханих,

які наново знаходять один одного, плач звільненого бранця, радісного зворушення тощо).

Хоча четвертому типові плачу бракує афективності і збурення, характерних для третього типу, однак він виразно зберігає згадане особливе прив'язання до особи, що плаче. Це я — та особа, з якою стається переворот, яка досягає зміни.

Над цим розташовується плач зворушення, любови, жертвності, побожності. П'ятому типові, який у схемі Шарлотти Шпітц відповідає більш-менш плачу, окресленому як духовний, бракує усіх рис, які вдалося б пов'язати з афективним вибухом напруження. Зникає раптовість і гвалтовність вираження. Тим разом йдеться про відповідь на вартості, відповіді, які стосуються лише якості того, що зворушує, є гідним замилювання, святим, проте залишається поза особливим стосунком до мене і до тебе. Правда вартостей не має зрештою вирішального значення для автентичності вираження, має її лише правдивість і глибина ставлення до вартостей, що їх людина осягнула. Фактична позірність певних вартостей відбивається також в експресії, як це можна спостерегти, наприклад, у сентиментальному скиглінні, яке не має нічого спільного зі справжнім зворушенням.

Разом з п'ятим типом вичерпується шкала Шварца — шкала психічного заангажування і висвітлення тілесної експресії плачу. Таким чином нам вдалося остаточно переглянути головні причини плачу. Сюди ж можна прив'язати аналіз чинників, які викликають плач, що трактує згаданий перегляд лише як спробу класифікації, яка, в цілком задовільний спосіб, показує поле дослідження, в кожному разі завдяки своєму нейтральному характеру запевняє повноту огляду.

3. Резонанс почуття

У цьому місці слід пригадати, що дослідження причин плачу підлягає організаційній умові, згідно з якою самої причини недостатньо, щоб викликати плач, але для цього своєрідного акту потрібна внутрішня капітуляція. Біль, страждання, смуток, журба, розпач, образа, жаль, радість, зворушення, любов, побожність насправді становлять моменти, які є передумовами появи плачу, однак їх самих недостатньо. Хоча ці моменти закорінені глибоко в суті цих афектів і почуттів — тут не йдеться про певну, винятково зручну позицію для того, щоб викликати плач, але про специфічні причини, які не допускають жодної іншої відповіді, крім саме цієї — та однак жодна з них не мусить обов'язково поєднуватися з плачем, не мусить закінчуватися плачем. Біль і радість, любов і розпач можуть з цілою силою опанувати людину, не допроважуючи, однак, її до сліз.

Шварц переконливо формулює це ось як: «Елементи, які власне становлять плач, мусять міститися в окреслених моментах, які у випадковий спосіб модифікують конкретний перебіг даного акту, саме так, що ці моменти на підставі суті самих актів можуть викликати такий наслідок лише в цьому окресленому ряду актів». Чинники або умови, вирішальні для плачу, не полягають власне в болю чи в радості тощо, але в чомусь, що додається, чомусь, що біль чи радість змінюють «у зовнішній спосіб». При цьому належить мати на увазі: те, що додається, не може додатися до всього, що є психічне, незалежне від його змісту, тільки до вищеназваних афектів і почуттів, власне на підставі їх специфічної суті.

В тому чомусь, що додається невідповідно тут і там, полягає «субстанція» плачу. Ми пізнали її як акт внутрішнього упокорення, що його провадить сама людина, і визнання себе подо-

ланою, акт, що своє підґрунтя має в моментах частково об'єктивних, частково суб'єктивних. Всюди там, де афект і почуття, що належать до виокремленої групи (до якої належать, наприклад, заздрість чи захоплення) провадять до плачу, в основі ж лежить — як називає це Шварц — певний рід пов'язання зі суттю справи, в якому переламаною стає «нормальна» віддалі до предметів. На мене тиснуть — я піддаюся. Такий спосіб пов'язання зі суттю без елемента віддалі не належить плутати з інтенсивністю відчуття, афекту тощо. Сильне, виразне, болісне звучання враження ще зовсім не повинно бути таким враженням, що потрясає, захоплює, зворушує, хвилює.

Шварц вирізняє два способи контакту: спосіб «врізання» (з яким стикаємося, наприклад, у випадку фізичного болю або відчуття образи), а також спосіб «добровільного пристання на контакт», як, наприклад, у випадку зворушення, переймання, потрясіння, пригнічення. В обох цих способах реалізується певне специфічне емоційне або пов'язане з настроєм поєднання з об'єктом, в якому, однак, суб'єкт і об'єкт не стоять один супроти одного, але людина і світ взаємно проникають один в одного. Тут говорить не «інтелект», а «серце». В обох способах контакту людина виявляється відданою на поталу певному насиллю, стосовно якої мусить тримати себе в руках, зберігати розсудливість, якщо не хоче бути подоланою цим насиллям.

Оскільки дана внутрішня капітуляція має свою підставу у вигляді афектів і почуттів, зовні пов'язаних з нею, існує ціла шкала модифікацій, яка описує внутрішню звичку впаданя в плач у його різних відтінках. Так, щодо смутку і психічного болю Шварц говорить про «заливання сльозами», стосовно обурення і гніву — про «потрясіння і упокорення, що настає згодом»,

стосовно розпачу — про «сум'яття», в будь-якому разі у всіх цих випадках людина не переходить жодної внутрішньої зміни. Лише у плачі з причини перипетії вона справді капітулює перед певною наростаючою силою. В радості, наприклад, людина сповнюється нею і зазнає експансивно-вибухової сили звільнення.

Чи те, що людина піддається емоції, є наслідком всепереможної сили останньої, чи, може, емоція відіграє лише роль посередника з певною дійсністю, об'єктивною якістю і вартістю, що насправді плачемо з болю чи радості тощо, але однак «над чимось»? Досі начебто скидалося на те, що почуття акту капітуляції достатньо для того, щоб викликати сльози. Справді, досить, але при цьому не можна забувати факту, що в основі почуття лежить, як це називає Шварц, прив'язка до причини без елемента відстані.

Почуття, за суттю своєю, пов'язує мене з чимось, і це значно більше обмежує мою автономність з огляду на речі, людей, вартості, події, аніж огляд, спостереження і будь-який інший мотивований вступ у стосунки. Почуття — такі, як смуток, радість, обурення, захоплення, пиха, подив, гнів, зворушення, ненависть, любов, власне не є (що суперечить концепції Шварца) «вступом у стосунки» особи щодо речі на підставі особливих, промовистих для неї якостей, але закличками, що налаштовують особу на певний лад, що на них особа, відповідно до темпераменту, більшою чи меншою мірою здатна встояти і перед якими може оборонитися тільки за умови використання усіх своїх внутрішніх сил.

Емоції, що діють як заклички (почуття або афекти в широкому значенні), можуть змінюватися щодо інтенсивності і ступеня збудження. Вони можуть також бути автентичними або неавтентичними. Почуття неавтентичні не ма-

ють зі мною нічого спільного. Окрім цього, за певних умов сльози легше приходять під час почуття неавтентичного, аніж автентичного. Сентиментальність, яка налаштована на якнайбільше власне зворушення і не оминає жодної можливості, щоб насолодитися внутрішньою капітуляцією, не залишає шансу на пізнання автентичних почуттів. Так відбувається, оскільки автентичне почуття є певною мірою викликом, пов'язаним зі суттю. Чинником, що вирішує стан (людини), не є лише настрої зі своїм настроєвим характером веселости, похмурости, радощів, роздратування, зворушення тощо, але заклик, що налаштовує особу так чи інакше. У неавтентичному почутті бракує виклику зв'язку з суттю. Людину переповнює лише настрої.

Автентичні емоції пов'язані з суттю (природно, не є так предметним, як ставлення (до чогось) на підставі сумніву і рішення) і приймаються лише центром. Стосуються вони мене самого, я в них розчиняюся і тону. Така «центральність» залишає по-перше простір для коливань інтенсивності. Моя любов може сягати глибоко, вона тоді сильна; може бути швидкоплинна і поверхнева, тоді вона слабка. В обох випадках я заангажований як цілісна людина. Лише тоді, коли почуття є неавтентичним (а навіть поверхове, слабке відчуття може бути автентичне), бракує цього заангажування, цієї участі мене самого, цієї центральності.

По-друге, центральність, як формальний закон автентичного відчуття, залишає простір для коливань ступеню збудженості. Існують такі явища, як спокійний гнів, спокійна любов тощо, а також їх раптовіші відповідники. Ці останні становлять афекти у вузькому значенні. Раптовість, а також сильно означений зв'язок з підсвідомими проявами (почервоніння, збліднення, спітніння, серцебиття, прискорення подиху, міміка, жестикуляція і, не в останню чергу, —

потік сліз) надають їм своєрідного характеру. Почуття більш афективні не є, однак, з цього приводу більш автентичними або глибшими, ніж почуття менш афективні.

Почуття не тільки не мотивуються ставленням, але загалом не є ставленням, тільки закликами, спрямованими до людини як цілості. Почуття може бути безпідставне і несправедливе, ніколи однак не є беззмстовним. Такий зміст творить довільну, закличну, тобто промовисту для особи якість, на якій особа ця не замикається безпосередньо і на яку відповідно реагує. Якщо лише тіло є втягнутим в смислове пізнання, чи то в спосіб приємний, а чи болісний, — людина не відчуває захоплення, лише пересичення або упокорення. Щойно тоді може бути чимось захоплена — словом цим послуговуємось загалом на окреслення якості, що викликає приємне враження (як от: «захоплення чимось»), тут, однак, його слід розуміти в ширшому і формальному значенні — коли зустрічається певна предметна якість. Що стосується змісту — тут немає жодних меж. Краєвид, мелодія, обличчя, звістка чи думка можуть скерувати до мене той «виклик» так само добре, як мій власний стан, безпосередньо досвідчена приємність, з якої тішуся, або ж пізнаний біль, від якого потерпаю.

Позбавлене дистанції пов'язання з предметом за допомогою відчуття може розвинути лише у випадку істоти, яка взагалі має свідомість суті. Хоча відчуття є непередметним, тобто непов'язаним з вимірами теоретичного або етико-практичного ставлення, його суб'єктивність вимагає дистанції у стосунку до об'єктивної сфери, щоби, не дбаючи про неї, зв'язатися безпосередньо з досяжними якостями. Лише там, де є інтелект, може бути і серце. Тварини відчувають приємність і біль, вони близько пов'язані зі знайомими їм особами і обставинами,

і цією мірою прив'язані до них. Однак, вони не відчувають вірності, приязні чи ворожості, ревності, любови чи ненависти. Відчуття в самій суті своїй є людською властивістю.

Відчуття як заклик розташовується — знову ми змушені прийняти твердження, відмінне від того, яким послуговуються теоретики, наприклад, Б. Шварц — між «реакцією» і «відповіддю». Як на реакцію, що викликається безпосередньо, немов відрух, відчуття надто вільно пов'язане зі своєю причиною. Воно не викликається через подразник і не запускається в рух через нього. Натомість, як на відповідь, почуття є занадто міцно пов'язане з причиною. Передусім причина не змушує особу до зайняття якоїсь позиції і не створює жодної проблематичної ситуації, тільки допроваджує людину до резонансу (навіть із певної дистанції, немов відлуння). Відчуття, як адекватний вид вібрації, в яку глибше чи мілкіше, лагідніше чи сильніше впадає ціла людина, утримується посередині, поміж реакцією і відповіддю — двома типами репліки, що їх знає життя.

Реакція і відповідь співвідносяться між собою так, як поведінка, що не є ставленням — до поведінки, що є вираженням зайнятої позиції. Слід відрізнити негайне реагування на раптову загрозу чи на можливість, що несподівано виникла, — від відрухового процесу, що відбувається в окремих органах і членах. Якщо в останньому випадку природа влаштувала автоматичний механізм, який, завдяки окремим системам нервів, допомагає організмові у підпорядкуванні подразника і реакції, то негайність і спрямованість відповіді вимагає участі в ній усїєї живої істоти. Поведінка несвідома і свідома, часткова реакція відруховості і негайна реакція цілості становлять рівною мірою можливість підсвідомої і змістовної у ставленні

до зовнішнього світу поведінки. Обидві ці форми виступають рівно ж у світлі тваринному. Стара схема, що намагалася монополізувати свідомість виключно для людини, тваринам, натомість, приписувала брак свідомості і лише автоматизм відрухів, — виявилася хибною, а своїм джерелом має надто вузьке сприйняття свідомості. Свідому поведінку, в сенсі вмотивованої, такої, що містить момент ставлення до чогось, дії дає, без сумніву, лише людина. На виклик і питання (сформульоване оточенням) вона знаходить істотну відповідь.

Таке особливе засвоєння безпосередності і переймання, пов'язання з предметом без елементу дистанції, а також виклику, що надає відчуттю ознак своєрідності, поєднується з філософською важкістю, якою є допасування відчуття до схеми свідомість-несвідомість. Природно існують відчуття ще неусвідомлені або вже неусвідомлені, які наростають або пригнічені, які — як, наприклад, переконання — представляють психічну дійсність, становлять джерело сили або загрози, з якими мусимо рахуватися, — байдуже, чи ми знаємо про це, чи ні. Однак розвинуте відчуття само по собі не становить змісту свідомості, ані не є з неї виключене. Знаємо про «нього» чи ні, це нічого не дає ані не відбирає у нашої перейнятості відчуттями. Розмірковування над відчуттям і його аналіз може дати помилкові результати і довести остаточно до його деструкції, оскільки зростання рівня свідомості з усією певністю не є корисним для розвитку відчуттєвого життя. Розум і серце живуть у взаємній боротьбі, і лише в рідкісних випадках ми можемо прийняти важливе рішення, не застановляючись над тим, за яким з цих двох голосів ми повинні йти.

Коли зважуємось на щось, займаючи певну позицію, керуючись нормами розуму, тоді тяжіємо до перспективи свідомості, применшує-

мо себе самих до власного «я», яке спостерігає, мислить, планує і робить висновки, а нашу особу включаємо до цього обрахунку як певний об'єкт. Відчуття борониться перед такою формалізацією. У відчутті ціла людина, перейнята, діткнута чимось і налаштована певним чином, відповідає на певну річ, допоки «я» ще не знайшло час, щоб змусити його до холодного, розважливого дистанціювання. Однак така опірність почуття не знайшла визнання серед філософів. Відтінки ірраціоналізму не могли існувати довго. Для концепції пізнання, для якої ідеалом є загальна важливість і переконливість — так само, як для концепції дії, що тяжіє до загального зобов'язання і нормативності, відчуття залишається чимось, що є «суб'єктивно» обмежене до нутра індивіда, а також чимось, що, як джерело пізнання, має підрядну вартість. Натомість у раціоналістичній традиції відчуття відіграє певну роль лише у сфері мистецтва, а також як посередник приватної певності віри в деяких теоріях релігії.

Не підлягає сумніву, що якби психологія не розвинулася під впливом природознавства, як вид природничої науки, предметом якої є внутрішній сенс, то уникнула б розміщення цілої своєї тематики у рамках концепції свідомості — рамках, у яких засадничо керує теорія пізнання і когнітивна (пізнавальна) психологія. Якби так сталося, психології відчуттів зараз велося б значно ліпше. Якби філософія — під впливом тих самих ідеалів, що й психологія — не вважалася протягом настільки тривалого часу епістемологією природничих наук, якби не формулювала своїх переосмислень на тему світу і людини, беручи при цьому до уваги перспективи математики і фізики, — тоді проблематика людини як психологічної одиниці не залишалася б так довго в тіні дуалістичної схеми.

4. Момент викликання плачу

Не всі почуття здатні викликати плач (як, наприклад, ревності, ненависть, погорда, задоволення), лише такі, в яких людина є свідомою з дії певної всепереможної сили, перед якою не може нічого вдіяти. Таке усвідомлення власного безсилля мусить набрати форми почуття, мусить нас зачепити і проінняти, щоб викликати акт внутрішньої капітуляції, який і є умовою плачу. Будучи формами усвідомлення та виклику з боку певної гнітючої сили, почуття не зворушують людину до сліз так, як звичайні настрої та внутрішні порушення. Всепереможність цієї сили не ґрунтується ані на інтенсивності почуття, ані на його центральності, ані на ступені збудження, лише на «предметній якості, з якою почуття людини безпосередньо пов'язане.

У стані фізичного болю очевидною є всепереможність його вторгнення, а також безсилля, пов'язане з почуттям «віддання» на поталу болю. Біль означає для людини бути знову кинутою у власне тіло без можливості оборони, і то в такий спосіб, що не можна вже встановити жодного стосунку до тіла. Болюча ділянка тіла видається невимовно великою, насувається на інші ділянки і цілковито їх затьмарює. Людина складається вже тільки з зуба, голови або шлунка. Обпікаючи, свердлячи, шпигаючи, б'ючи, рвучи, ятрячи, ниючи, біль діє немов інвазія, знищення, дезорієнтація, немов сила, що затягує в бездонну прірву. Внутрішня капітуляція може наступити тут або безпосередньо перед відчуттям власної розбитості, як в інших випадках, втрати підсвідомої рівноваги (вичерпання, надмірне роздратування), — або ж опосередковано, шляхом усвідомлення власного страждання. Тоді ж, однак, не «вболіваємо над собою» і немає співчуття до себе, — бо, як на те, біль є занадто близько.

Подібні реляції надходять у випадку психічного болю, передусім того, який відчуваємо з приводу безповоротної втрати чи зазнаної кривди. «Цього не можна обминути», «воно коле і мучить», «шпигає терням» — ось кілька виразів, пов'язаних з тілесною сферою. Почуття має тут простір для того, щоб у супровідному усвідомленні становища, спричиненого втратою чи зазнаною кривдою (самотність, зубожіння, упокорення, зазнана несправедливість тощо) розгорнутися у всій повноті. У ситуації прощання і розлуки почуття болю, відірваності і самотності переходить в болісність (ностальгія, ревно журба). Біль і болісність як відлуння викликають смуток, коли усвідомлення безпосередньої переможності ситуації дещо втрачає ятрючу інтенсивність. Рівно ж тут людина (діткнута чимось, осамітнена тощо) може бути доведена до капітуляції безпосередньо або через уявлення собі страждань.

Власне безсилля щодо чужої сили проявляється ще більш образно в таких емоціях, як злість, гнів, впертість і розпач. *Habitus*, сповнений виснажливого болю, витісняється тут напруженістю та агресивністю, а піддаючись їм, — у безрезультатності афекту, — починаємо бачити безнадійність і невідворотність становища. Часто лише почуття підсвідомого вичерпання і слабкості призводить до напливу сліз, однак для цього досить уже самого почуття даремності, особливо якщо, проглядаючи крізь афект потрясіння, воно нам відкриває безнадійність нашого опору.

Важче, однак, відкрити власне безсилля перед перипетією, де переходимо від напруження до розслаблення (в жалю, несподіваній радості, у наверненні), а також у хвилюванні, викликаному через зворушення, любов, самопосвяту і побожність. Добачаємо тут, що перед нами вже не стоїть ніщо загрозливе і вороже,

ніщо, що пробуджувало б наш опір. Світ не чинить вже на нас жодного тиску. Разом з відчуттям зникання тягара, ослаблення тиску, наростання захоплюючого піднесення, зростання простору власної свободи повинно принципово окреслити людське становище та бути його підпорою. Попри це капітулюємо, можемо капітулювати. Перед чим?

Найлегше відповісти на це питання відносно до способу зворушення, відданості і самовіддачі. Перед піднесеністю твору мистецтва і краєвиду, перед тихою силою простоти їх існування, перед витонченою красою, перед зворушливою відвертістю і довірою дитини в глибині душі падаємо на коліна, немов перед величчю, яка нас самих у жодний спосіб не стосується. Зустріч з ними не ставить нас у становище, в якому не знаємо, з чого почати (так, як діється у ситуаціях, що спонукають до сміху, які позбавляють нас ґрунту через відтинання можливості ставлення до них), але в яких з'являється вже спроба «щось вчинити».

Те, що є зворушливе, хвилююче, улюблене, святе і високе, постає перед нами як щось абсолютно однозначне і водночас віддалене, як чиста територія для нашої поведінки, орієнтованої на пропорції, відносини і відносність, на тиск і опір тискові. «Безсилля» не є тут напевно найвдалішим словом, оскільки створює видимість, немовби йдеться лише про неможливість протиставлення себе певній силі. Але коли нам на очі напливають сльози, ми м'якнемо і стаємо слабкі. У зламанні нормальних пропорцій нашого життя «у світі» і «зі світом», які зрештою заслонюють від нас найбільший скарб — чистоту буття ества, досягаємо межі будь-якої поведінки. Якщо в цьому переломі не бере участі жодна внутрішньосвітова сила, яка завдає болю і раниць, а тільки есенція безсилля, чарівність, безборонність, доброзич-

ливість, ласкавість, тоді досягаємо в ньому одночасно до останньої межі, до необумовленого кінця.

Для вибуху плачу істотним є також раптовий перехід від напруженого стану до розслабленого. Кого життя змусило рахуватися з ворожістю і долею, розчаруванням і підлістю, хто, однак, не припинив боротьби за власну справу і власне щастя, той із подвійною силою знесильного зворушення відчуватиме оте раптове зникнення очікуваного тиску, що його чинить світ, яке з'являється під час зустрічі з іконами, творами мистецтва і природи, з дітьми, в церкві, у любові. Такого роду сльози проливають радше чоловіки, аніж жінки, адже їх джерелом є нічим не заслужений спокій у боротьбі зі світом.

Те ж саме стосується перипетії. Напружений, вимушений стан забудькуватости, легковажності, довготривалий тиск нестатку і смутку змінюються раптом на стан розслаблення. З настільки раптовою зміною, яка немов присоромлює людину в її наступальній чи оборонній позиції, що стає тепер безпредметною, однак дуже часто поєднується (через контрастування нового стану зі старим) співчуття до самого себе. Разом із відчуттям звільнення з жалю і радості, у новому народженні до навернення, з'являється свідомість зазнаного смутку, здійсненої несправедливості, занпащених можливостей, непережитого життя. Щастя звільнення і слабкість упокорення змішується тут з болем через те, що безповоротно втрачене, болем, який віддаляє нас від нас самих. У таких ситуаціях з'являється те, що Шопенгавер неслухно окреслив як загальну причину плачу: об'єктивізація власного болю у біль нібито чужий, у який вслухаюсь, якому співчуюю і в якому відкриваю, що «я» і є тим, кому співчуюю.

Для плачу, що супроводжує раптову внутрішню зміну не є, отже, вирішальним лише зник-



нення певного напруження, розм'якшення певної внутрішньої затверділості, споглядання життя, якого не можна вже досягти, воскресити, віднайти. Без такого спостереження, яке має характер емоційного пізнання, напруження не відходить. Скидається на те, що жаль не є просто складеним зі змісту пізнання на зразок: «не треба мені було того робити», «якби я того не вчинив» тощо, а також з важкого відчуття даремності бажання, щоб почати все спочатку, але є первісним компромісом через відкидання нас назад до початку, в первісність, і цей компроміс пробуємо собі пояснити лише через схему емоційних і пізнавальних складників. Те саме стосується жалю, а також сорому, поривчастої радості звільнення, нової зустрічі, навернення. Ці почуття діють як розслаблення через контраст з колишнім тягарем, з переможеною ніччю, не лише завдяки позитивним якостям нового стану, в яких перебуває людина. Її ставлять поміж двома остаточними пунктами у невідворотному плині часу: перед неповторністю життя вона досвідчує власну минушість.

Тому-то минушість — як неміч, як безсилля — промовляє до нас тим сильніше, що сильніше видається вона пов'язаною з основними умовами нашого існування. Дитина плаче, бо не дістала чогось, що хоче мати, бо мусить слухатись наказу, бо почувається ображеною або полишеною сама на себе. Здобуває досвід власної минушости лише стосовно всепереможної сили зовнішньої інгеренції. Лише в дорослої людини з'являється розуміння, що її власна конституція, джерело будь-якої сили і справжньої (або ж такої, що вважається за справжню) свободи, її власна винахідливість і можливість перевищення самої себе є водночас її власною межею, об яку вона розбивається. Тому невсихаючим джерелом плачу, до того ж плачу, який вже не є орієнтованим на власну особу, стає

трагічний конфлікт, який, однак, не розігрується лише поміж добром і злом, свободою і світом як двома зовнішніми силами, на вплив яких приречено людину. Розігрується він поміж тим, чим людина є і що повинна чинити, і тим, що виникає з тих обумовлень, які набирають вигляду загубленої долі, як конечність, надана свободою. Можливо, Арістотелів аналіз очисної дії, що відбувається через страх і милосердя (співчуття), надто зосереджений на часовому аспекті. Можливо, страх і милосердя є, якраз, виразами певного перейняття, яке лежить глибше і джерелом якого не є ляк перед долею чи жалощі через загибель героя, але навпаки — тільки воно викликає ці почуття. Хай там як, але тим, що найбільше зачіпає нас у трагічному конфлікті, є зустріч з неминучістю, до якої доходить завдяки втручання самої людини.

В естетиці трагізму неодноразово порушувалося питання, чому феномен необхідності, накладеної свободою, не викликає комічного ефекту. З суто формальної точки зору трагічні і комічні конфлікти між собою близько споріднені. Чи на характер конфлікту впливають його результати (тобто якщо все закінчується добре — має місце сміх розслаблення, а якщо закінчується зле, то доречним є плач)? Більш проникливі дослідники завжди відкидали таку відповідь. (...)

Свобода і необхідність, наміри і вчинки, початок і кінець повинні відповідати один одному і реалізуватися на одному й тому ж рівні буття. Лише в цей спосіб буде збережена повага, можна уникнути будь-якої аберації (відхилення, збочення) в напрямі зовнішности і випадковості, які протиставляються непохитній ході долі. Правдивість того, що, попри все, фізична природа, непередбачуваність зовнішніх обставин, на які людина приречена через своє тіло і душу, у космічному конфлікті може ще викликати

ефект трагічного, проглядається в цілому просторі трагікомедії. Незабутнім для кожного, хто бачив фільм про Дон Кіхота, є кінцівка, коли герой, нападаючи на вітряк, сам надягає свою піку на крило вітряка, через що, начебто випадково, нагадує людину, яку ламають на колесах, розіп'яту власною ідеєю лицарства: розіп'яту з власного доручення і без шансу на порятунок.

У конфлікті, трагічному тією мірою, якою доля або її співець відмовляються від чорних характеристик, моральних дилем і надто простого порядку світу, минущість проявляється як головна умова нашого існування. Однак вона може проявитися і поза ситуацією конфлікту, у всіх формах емоційного усвідомлення нашої минущості. Для наших сучасників розуміння світового болю (Weltschmerz) є чимось, що належить, поза сумнівом, до минулої епохи. Їм не знайомі жодні почуття вселенського виміру, а будь-яка демонстрація почуття є для них чимось, чого належить соромитись. Нікому, однак, не є чужим відчуття проминальності, неповторності, навіть якщо воно не доростає до якогось романтичного смутку. Меланхолія і смуток за молодістю, що проминула, не оминає навіть найбільш тверезомислячих.

Немає сенсу опиратися тому, що тим фактором, який уможливило зустріч з минущистю в чистіший і об'єктивніший спосіб, є почуття або ж трагічне зіткнення з силою призначення. Спільним для обох є безпосередній виклик остаточності і невідворотності. В обох випадках людська одиниця відчувається винесеною понад своє ізольоване і випадкове існування, а в певності проминання — водночас пригнобленою і піднесеною. Часи, коли смерть чигала на вулиці, потужні зміни, різні нещастя підтверджують безвартісність існування, не зносять ані світового болю, ані трагедії, втікають від сліз, що напливають перед картиною життя, оскільки

вони мають досить сліз в труді життя і розчаруваннях.

Плач не завжди відповідає очищенню і розслабленню. Відчуття безсилля може з'явитися наприкінці даремної боротьби, а також як результат болісного компромісу. У перипетіях і зустрічах із тим, що є незіставним і остаточним, це відчуття може бути виразом радісної капітуляції перед тим, що переможе. Терпіння (чи навіть співчуття) не є, отже, необхідними умовами, навіть якщо у більшості випадків люди улягають своїй минущості немов тягареві, і в болю, терпінні, смутку і пригнобленні відчувають її як ув'язнення в певних рамках. Вирішальним тут є лише відчуття упокорення як зворушення, що обіймає цілу людину, якому вона піддається беззастережно, так, що вже не спроможна відповідати з позиції віддаленості. Втрата резону означає тут втрату ставлення до світу, а також самоконтролю, і втрату цю можна спостерігати ще в експресії.

Переклала Зоряна Курдина





александер
ЛОВЕН



зрада
ТІЛА



Моїм пацієнтам, чия мужність дивитися в очі власному жахові й відчаю надихнула мене написати цю книгу



Шизоїдне відхилення

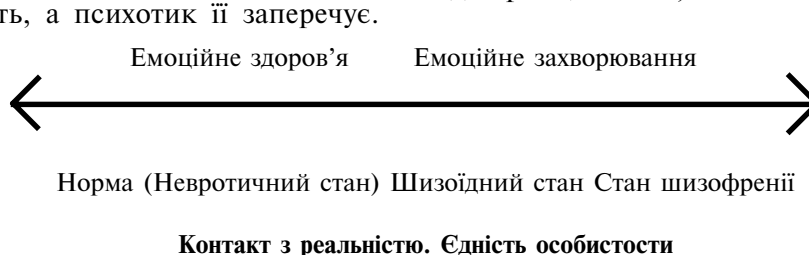
Термін шизоїд має два значення. По-перше, він означає тенденцію віддалятися від реальності, і по-друге, розщеплення єдності особистості. Один аспект пов'язаний з іншим, і ці змінні дозволяють судити про емоційне здоров'я чи захворювання людини.

Емоційне здоров'я особистості неможливе без її єдності й повноцінного контакту з реальністю. При шизофренії особистість відокремлена від реальності чи втікає від неї. Шизоїдний стан лежить між крайніми точками здоров'я і недуги; це означає, що єдність особистості зберігається завдяки силі раціонального мислення, а відхід від реальності проявляється як емоційний відрив. Ілюстрацію цього бачимо на рисунку.

У цю схему вписано й ті відхилення, які ми називаємо невротами. Як пише А. П. Мойз (А. Р. Moyes), неврози – це «група відносно м'яких особистісних відхилень». Це не означає, що невротична людина має добре інтегровану особистість. Кожна невротична проблема впливає з конфлікту, що тією чи тією мірою розщеплює особистість і зменшує її контакт з реальністю. Людина відхиляється від реальності при неврозах і при психозах; за Фройдом, відмінність тут полягає в тому, що невротик ігнорує реальність, а психотик її заперечує. Проте будь-який відхід від реальності – це вияв шизоїдного відхилення.

Невротичні симптоми, вирізняючись на фоні, здавалось би, пристосованої особистості, мають драматичну властивість, яка домінує в клінічній картині. Невротична фобія, obsesія чи компульсивна поведінка часто бувають такими сильними, що фокусують на собі увагу, виключаючи з поля зору розщепленість, що лежить глибше. У такому випадку лікування спрямоване на симптом, а не на проблему особистості. Без сумніву, такий підхід менш ефективний, аніж той, що розглядає симптоми як вияв базисного конфлікту **Я** і тіла та який спрямовує зусилля на лікування саме цього глибинного розламу. На наведеному рисунку я помістив неврози в дужки, щоб зазначити, що шизоїдний феномен включає їх також.

Переміщення інтересу психіатра з симптому на особистість пацієнта поглиблює розуміння проблеми шизоїда. Якщо психотерапевт розуміє відсутність почуттів, емоційне відокремлення і деперсоналізацію пацієнтів, він глибше проникає в їх скрутне становище. Як правило, буває зрозуміло, що формування симптому визначено шизоїдним станом з його глибоко прихованою тривожністю. Важливо те, як симптом відхиляє індивіда, а сам він у процесі терапії відіграє вторинну функцію. Якщо симптоми знімаються, а глибинне шизоїдне відхилення так до кінця і не зрозуміли, то пацієнт сприймає лікування як підтримку і його результат є тимчасовим. Від того, наскільки подолано шизоїдне розщеплення, залежить просування пацієнта на всіх рівнях особистості.



Хоча психотерапевтам відомо, що шизоїдні відхилення

Контакт з реальністю. Єдність особистості

трапляються часто, суспільство, як правило, ігнорує це відхилення. Середню людину і далі розглядають з точки зору невротичних симптомів, вважаючи, що коли тривоги немає, то все гаразд. Наслідки такої позиції можуть бути катастрофічними, як у випадку з молодого особою, яка раптом накладає на себе руки, не страждаючи так званим невротичним надломом. Але якщо навіть трагедії не стається, вплив шизоїдного відхилення такий серйозний, що ми не можемо його знехтувати у поведінці невротика чи чекати, коли настане криза.

Пізнє отрочтво — критичний період для шизоїдного індивідуума. Сильні сексуальні відчуття, які в цей час сповнюють його тіло, часто підривають врегульованість, яку раніше вдавалося зберегти. Багато молодих людей не здатні тоді закінчити навчання в старших класах чи роблять це з великими зусиллями, але все йде шкереберть, коли починається навчання в коледжі, а це ж може бути поверховим виявом проблеми, про яку ми говоримо.

Підліток, який чудово навчався у школі, стикається з труднощами. Отримує погані оцінки, втрачає інтерес, стає неспокійним, його зараховують до «важких». Батьки завважують, що він недисциплінований, що в нього слабка сила волі, що він бунтує або стає людиною настрою. Вони можуть заплющити очі на його труднощі, сподіваючись, що він їх переросте, але зазвичай ці сподівання не виправдовуються. Вони можуть ляяти підлітка, намагаючись змусити його до більш відповідальної позиції, але й це, як правило, закінчується невдачею. Врешті-решт батьки неохоче зникають до думки, що діти, ще донедавна благополучні, потрапили до числа «відрахованих зі школи» або просто тих, що «попливли за течією», що багатьох молодих людей з доброго середовища поглинула жага руйнування, що вони стали правопорушниками;

батьки здаються і вже не намагаються зрозуміти, що відбувається з їхніми майже дорослими дітьми.

Шизоїдний індивід не може описати свою проблему. За його сприйняттям, він завжди мав труднощі. Він знає, «що щось не так», але це туманне знання, яке не вдається окреслити словами. Не знайшовши розуміння з боку вчителів і батьків, він впадає у внутрішній відчай. Така особа може зустріти інших осіб, які поділятимуть його проблеми, і встановити з цими людьми стосунки, базовані на моделі «іншого» існування. Він навіть може раціоналізувати свою поведінку й віднайти деяке відчуття переваги, проголосивши, що він не «натовп».

Щоби окреслити різні форми шизоїдного відхилення, об'єднані загальними рисами, хочу навести чотири приклади з практики. Кожне з цих відхилень було достатньо важким і потребувало терапевтичного втручання, яке було проігноровано, і справа дійшла до кризи.

Різні шизоїдні особистості і їхня поведінка

З Джеком я вперше зустрівся, коли він мав 23 роки. Його вигнали зі школи у вісімнадцять, після цього він провів рік, виконуючи фольклорні пісні в кафе. Потім було два роки й війську, після якого хлопець кочував з однієї роботи на іншу.

Криза сталася після повернення з армії. У компанії друзів він прийняв дозу мескаліно — галюциногенного наркотичного препарату. Емоційне пережиття, яке хлопцеві довелося пережити під дією наркотика, його приголомшило. Він мовив: «Те, що я побачив, неможливо описати. Я бачив жінок у всіляких викличних позах. Коли я з цього виходив, то ненавидів себе. Мене мордувало почуття провини, пов'язаної з сексом. Це дивно, позаяк я виступав проти сексуальних обмежень тощо. Я можу це

продумати, але не можу позбутися почуття провини. Воно мене лякає і пригнічує».

Це переживання, індуковане наркотиком, цілковито зруйнувало врегульованість Джека. Шизоїдна тенденція його особи, яка до цього часу перебувала під контролем, прорвала його й перетворилася в явні симптоми хвороби. Ось як він їх описує:

Переляк — Часом переляк є таким сильним, що я не можу перебувати сам. Я думаю, що просто боюся зійти з розуму.

Іпохондрія — Найменший прищ чи подряпина або біль лякають мене до смерти. Я відразу ж думаю про рак, сифіліс...

Відрив — якось я відчув, що мене начеб то відірвали від реальності, від способу переміщуватися: а останніх кілька тижнів я постійно відчуваю, що рухаюся так, ніби за мною хтось спостерігає.

Коли чітко виражені симптоми описані таким чином, діагноз поставити не так вже й важко. Проте помилково було б вважати, що в цієї людини раніше не було шизоїдних проявів. Маленьким хлопчиком Джек пережив сильний переляк у формі нічних кошмарів. Ще дитиною він боровся з відчуттям нереальності. Ось його слова: «Скільки себе пам'ятаю (з 6 чи 7 років), завжди почувався якось не так, але постійно погоджувався з батьками, що це нормально. В середній школі я зазвичай почувався дивно: сидячи в класі, я спостерігав за іншими дітьми й дивувався, якщо вони відчувати такий самий неспокій, як і я».

Біда в тому, що ніхто з найближчого оточення Джека не звернув увагу на його труднощі. «Мої батьки й друзі переконували мене, що це відчуття (не такий, дивний) — нормально», — розповідав Джек. Такого типу переживання стали для Джека закономірними. Навіть нічні жахи

він часто сприймав як «нормальні» явища, які трапляються у всіх підлітків.

Особливості його тіла були точно шизоїдні. Він був високим, худорлявим, ригідним, мускулатура недостатньо розвинена, рухливість і дихання обмежені. Тіло видавалося неживе, позаяк Джек давно відірвав від нього своє *Я*. Він ніколи серйозно не займався спортом чи іншою фізичною активністю. Його іпохондрична тривожність виражала страх перед власним тілом і відсутність ідентифікації з ним.

Пітер — сімнадцятилітній підліток, якого скерували на психіатричне дослідження після тривожного інциденту. Якось увечері, посварившись із подружкою, він напився. Потім, аби продемонструвати їй, як він до неї тягнеться, Пітер взяв гітару і заспівав перед її будинком серенаду. Позаяк була пізня ніч, він розбудив її батьків. Аби він замовк, вони покликали його в дім. Опинившись усередині, Пітер став вимагати, щоб вони дали йому можливість побачитися з їхньою дочкою, й, аби продемонструвати, як він схвильований, взявся погрожувати, що зламає собі палець або руку. Хлопець так розійшовся, що довелося силоміць відвезти його додому.

Через три місяці Пітер потрапив у ще одну історію. Разом із кількома друзями він викрав машину. Її знайшли і хлопці зізналися в крадіжці, але потім вони втекли, щоб (за словами Пітера) не вплутувати у це батьків. Проникнувши в порожній дім, вони крали провізію, ховалися від поліції і в такий спосіб ускладнили свої стосунки зі законом. Позаяк Пітер був хлопцем з хорошої родини, його засудили умовно. Мама Пітера звинуватила у протизаконній поведінці інших учасників інциденту. Ні цього разу, ані у випадку з подругою сина їй не спало на гадку, що з хлопцем може бути щось негаразд.



Те, що з Пітером відбувалося щось ненормальне, можна було завважити й раніше. Ще до того, як сталися два описаних інциденти, у Пітера були труднощі в школі. Після двох років хорошого навчання в старших класах хлопцеві стало важко зосереджувати увагу. Навчання давалося зі зусиллями. Він почав пізно повертатися додому, пити – став некерованим. Але нікого це не хвилювало, доки не настала криза.

Пітер мав гарну поставу, його тіло було пропорційне. Обличчя виражало невинність, але інших почуттів на ньому не було. Ця невинність обманювала близьких. Очі були чистими й порожніми. Про його тіло, окрім того, що воно мало нормальний зовнішній вигляд, можна було сказати, що воно було високим і важким. Рухи – помітно некоординовані. Коліна й кості були настільки задерев'янілими, що він ледве рухав ними. Пітер не мав відчуття тіла, навіть коли він погрожував відрізати собі руку.

Під час нашої розмови Пітер сказав, що сексуальний контакт з його дівчиною був єдиним теплом, яке він пережив, і що життя без цього позбавлене сенсу. Ймовірно, потреба в тілесному контакті була такою сильною, що переважувала всілякі раціональні висновки. Без цього контакту він відчував таку моральну порожнечу, що моральні приписи губили для нього будь-яку вартість. Я бачу, що подібний стан типовий для всіх малолітніх правопорушників, з якими я мав справу. Вони шукають стусанів, намагаючи хоч таким чином «зарядити» свої «мертві» тіла. Як правило, пошук збудження набуває форми небезпечної ескапади чи бунту проти авторитетів. Відсутність нормального відчуття тіла викликає в цих молодих людей сексуальну одержимість.

Якщо не розуміти шизоїдного відхилення, протизаконна поведінка залишатиметься загадкою для влади й батьків. У цьому звинувачу-

тимуть відсутність дисципліни в родині, говорити, що молодь не має моральних принципів. Такі визначення, звичайно, мають свою частку правди, але абсолютно не враховують тих сил, які спричиняють цю проблему. Я, котре розвивається без реальності тілесного почуття, призводить до відчаю і саму людину, і її оточення.

Джейн, двадцятидворічна молода жінка, звернулася до терапевта після того, як розпався її романтичний зв'язок. Вона почувалася загубленою і зневіреною. Вона вважала, що з її особистістю щось серйозно не так, але не знала, що саме і як дати собі з цим раду. Уявлення про її проблему можна отримати з її розповіді:

«Пам'ятаю, як у підлітковому віці подумки воювала з собою. Особливо вночі, лежачи в ліжку, я відчувала, що воюю з чимось у собі. Мене це дуже засмучувало і викликало відчуття безнадійності. Я відчувала сором й не знала, кого про це запитати.

Одинадцятирічною я відкрила власне тіло. До того я вважала його таким, що само по собі зрозуміле. Я дуже поповніла й почала усвідомлювати саму себе. Тоді ж почалася менструація. Що більше я соромилася, то більше набирала вагу і почувалася щораз менш реально. Через рік я почала мастурбувати. Я думала, що завагітнію чи захворіла на венеричну недугу. Тому я почувалася дуже винною. Але мусила мастурбувати перед будь-якою справою, бо інакше не могла нічого робити. Коли писала шкільну роботу, то розтягувала її, поки не закінчила мастурбувати. Тільки після цього мені вдалося її дописати.

Тоді я постійно фантазувала. Уявляла, що їду верхи. Коней мали всі, але мій був найкращий.

Чоловіки мене жахали. Я не мала в старших класах друзів, лише одного в коледжі».

Джейн воювала з сексуальними почуттями. Вона не могла їх ні прийняти, ані притлумити. В результаті виник інтенсивний конфлікт, що її мучив, і якого вона намагалася позбутися за допомогою фантазій. У її мріях коня можна інтерпретувати як символ тіла, особливо його нижньої половини. Її спроба заперечувати реальність тіла була успішною лише почасти. Почуття втручалися в свідомість і вимагали погамування, навіть якщо за це доводилося платити сильним відчуттям провини.

Розщеплення її особистості разуче виявлялося і на фізичному рівні. Нижче талії тіло Джейн було важким, шкіра мала темний відтінок, стегна були широкими, зі слабким м'язовим тонусом. Верхня частина тіла була зgrabною: груди вузькі, плечі пологі, спина довга й тонка, голова маленька, риси обличчя правильні. Тон шкіри верхньої частини тіла був світлим. Контраст між верхом і низом був дуже чітким. Нижня частина складала враження сексуальної зрілості й зрілої жіночості чи, можливо, враховуючи її обвислість і важкість — перезрілості. Верхня ж половина мала невинний дитячий вигляд.

Ким була Джейн? Чи це було зgrabне створіння, що їздило на нижній частині тіла, чи кінь, з яким вона теж ототожнювалася і на якому її Я скадало, як королева? Очевидно і тим, і іншим, але вона не могла примирити ці два аспекти у своїй особі.

Наступний випадок, з менш важкими шизоїдними відхиленнями, демонструє другий аспект шизоїдного відхилення. Сара розлучилася з чоловіком і залишилася удвох з п'ятилітнім сином. Розлучення приголомшило її і привело до стану глибокої депресії. Я встановив, що в цієї пацієнтки шизоїдна структура характеру, хоча поверхнева поведінка мало на це вказувала. Ось як вона описувала своє скрутне становище:

«Не те щоб я чулася нереально, я відчувала, що люди, з якими я маю справу — нереальні. Я часто хочу знати, що про мене думають люди, коли я щось роблю. В мене манія величч. Я відчуваю, що вони мають думати, що я велика людина. Але насправді я бачу, що не даю собі раду. Моя вистава не виправдовує моїх очікувань».

У манерах і мові цієї жінки була типова для явно шизоїдних осіб пиха. Сара складала враження людини, яка думає, що наділена незвичайними якостями чи непересічними розумовими здібностями. Коли я запитав її про природу манії величч, Сара сказала: «Моя манія полягає в тому, що в мене хороший характер. Навіть тепер, наприклад, я чекаю від людей, що вони скажуть, яка я хороша мама. Як чудово я піклуюся про свого сина! Я завжди була улюбленою ученицею, ніколи не пустувала, я була класичною «розумницею».

Сара була маленькою, схожою на дівчинку жінкою, з дрібним невинним обличчям, гострими плечима й делікатним тілом. Її фізичний образ говорив про перелякану, незрілу особистість, хоча мова й манери були дорослими й зрілими. Ця суперечність в її особі вказувала на шизоїдне відхилення. Очевидними були й інші ознаки нереальності, переважно фізичні: вона не дивилася в очі, вираз обличчя був «заморожений», тіло — ригідне, а рухи — некоординовані.

Сара грала роль хорошої слухняної дитини, яка робить те, що їй наказують, і робить це добре. Вона грала цю роль настільки несвідомо, що чекала від людей схвалення, як справжня дитина. Багато хто відіграє в житті певні ролі, але при цьому не стає шизоїдом. Коли роль домінує над особистістю, коли втрачається єдність, коли, як у випадку Сари, особистість, сховану за маскою і костюмом, неможливо



побачити чи дістати, можна бути впевненими, що в такої людини шизоїдна структура характеру.

З точки зору симптоматики, випадки Джека, Пітера, Джей і Сари різні. В термінах двох змінних, що детермінують це захворювання, вони подібні. Кожен з них страждає від конфлікту, що роз'єднує особистість, й у кожному випадку контакт з реальністю якоюсь мірою втрачено. Однак найважливіший аспект тут полягає в тому, що конфлікт і втеча виявляються на рівні тіла. Джек міг описати свої проблеми, але плавно вербальне формулювання гостро суперечило ригідності й іммобільності його тіла. Конфлікт Пітера виражався контрастом між атлетичною будовою тіла й помітною відсутністю координованості. Джейн демонструвала конфлікт, виражений різкою невідповідністю верхньої половини її тіла і нижньої. А в Сари вишукана поза явно суперечила тілесній незрілості.

Відхід від реальності в кожному з описаних випадків проявлявся відсутністю жвавості й емоційного відгуку тіла. У того, хто досліджує шизоїдного індивіда, виникає враження, що такий пацієнт не цілком «в тілі». Описуючи шизоїдну особистість, зазвичай послуговуються фразами типу «поза тілом», «не весь тут». Ми відчуваємо його відокремленість чи відхід. Це враження викладають порожні очі, схоже на маску обличчя, ригідне тіло і відсутність спонтанності. Розумом вона присутня, як розсіяний професор з прислів'я, який поринув у власні роздуми. Шизоїдний індивід свідомістю розуміє оточення, але не стикається зі ситуацією на емоційному чи тілесному рівнях. На жаль, ми не маємо окремого терміна, який би означав «розумну неприсутність». «Шизик» — це лише слово, що означає людину, яка присутня ментально, а емоційно відсутня.

Атмосфера нереальності — ознака шизоїдної особистості. І сама людина і ми вважаємо це «дивацтвом», яке проступає в її рухах. Вона ходить механічно, як дерев'яний солдатик, чи рухається по життю як зомбі. Опис фізичного вигляду шизоїда, який дав Ернст Кречмер, це підкреслює.

«Це відсутність жвавості, безпосереднього прояву життя, психомоторної експресії, можна помітити в найбільш виражених членів групи з їх гіперсензитивними внутрішніми здатностями до реагування».

Коли зовнішність людини така екстравагантна, що в ній чітко проступає відстороненість від реальності, її зачисляють до психотиків, шизофреніків чи психічнохворих. Шизоїдна особистість відчуває нереальність як внутрішню порожнечу і як відчуття відстороненості від оточення. Вона може відчувати тіло як щось відчужене чи майже неіснуюче, як в цьому описі: «Коли вчора я йшов на роботу, я не відчував свого тіла. Я почував себе худим мішком з кістями. Ніколи не доводилося так сильно відчувати безтілесність. Це жахливо. На службі я почувався дивно. Все було нереальним і якимось не таким. Щоби працювати, мені доводилося збирати себе до купи».

Цей опис деперсоналізації демонструє і відсутність тілесного відчуття, і відсутність контакту з оточенням, який присутній поряд із цим. В інших випадках загроза нестабільного контакту з реальністю виникає при прийманні наркотиків, які ще більше роз'єднують розум і тіло. Як приклад можна навести розповідь Вірджинії, що якось накурилася маріхуани: «Я мала відчуття, що хтось за мною спостерігає, я відчувала, як моє тіло робить щось, що не стосується до мене. Це було дуже страшно, і я лягла в ліжко. Почалася параноя. Я боялася, що вистрибну через вікно...»

Про шизоїда можна сказати, що він живе у невизначеності, тобто не «відходить», як шизофренік, але й не вповні «присутній». Він часто перебуває поза колективом, там, де відчуває щось подібне на дім. Багато шизоїдів дуже чутливі, часто вони стають поетами, художниками, музикантами. Інші стають шанувальниками езотеричних культів, що процвітають у нашому суспільстві. Ці культу різні — одні з них за допомогою наркотичних речовин прагнуть досягнути високих станів свідомості, інші дотримуються східної філософії, є й такі, що обіцяють повноцінну самість (self) при виконанні різних тілесних вправ. Але було б серйозною помилкою вважати, що шизоїдну особистість можна зустріти тільки в такому середовищі. Шизоїд може жити як машина-інженер. Чи м'який, стриманий, соромливий і гомосексуальний шкільний вчитель. Шизоїдна жінка може бути дуже освіченою і зразковою мамою своїх дітей. Вона, ще маленькою дівчинкою, була яскравою, старанною, збудливою і компульсивною. Для таких людей як для дітей характерне відчуття небезпеки, для підлітків — тривожність і як для дорослих — внутрішнє відчуття фрустрації і упадку. Ці реакції набагато важчі, ніж можна виразити словами. Дитяча небезпека пов'язана з почуттям іншого, відмінного від інших існування і неприкаяности. Підліткова тривожність межує з панікою й може закінчитися жахом. Серцевину дорослого почуття фрустрації й упадку становить відчай.

Підходи до проблеми шизоїда

Шизоїдне відхилення можна досліджувати в декількох напрямках, для цієї роботи важливими є три з них: психологічне, фізіологічне і конституційне. Психологія намагається пояснити поведінку термінами свідомих чи несвідомих ментальних позицій. Фізіологія шукає при-

чин відхилення в порушеннях тілесного функціонування. Конституційний підхід пов'язує особистість зі структурою тіла.

Психологія застосовує термін «шизоїд», аби описати поведінку, якісно подібну на шизофренію, але яка більш чи менш перебуває в межах норми. Специфічні паттерни поведінки при такому діагнозі можна сформулювати так:

1. Уникнення тісних взаємостосунків з людьми: сором'язливість, усамітненість, боязливість, відчуття неповноцінності.

2. Неможливість чітко виразити ненависть і агресивні почуття — чутливість до критики, потреба в підтримці, схильність заперечувати чи спотворювати.

3. Автична позиція — інтровертивність, надмірна мрійливість.

4. Неможливість зосередитися, почуття отупіння й одурманення, відчуття нереальності.

5. Істеричні вибухи, які можуть супроводжуватися провокаціями, наприклад, криком, риданнями, приступами гніву.

6. Неможливість переживати емоції, особливо задоволення. Відсутність емоційного відгуку чи гіперболізована реакція, що проявляється як перебудження чи манія.

Утім, завважмо, що поведінка шизоїда часто видається нормальною. За словами Отто Фенікеля (Otto Fenichel), шизоїдна особа цілком успішна у «псевдоконтактах, що підміняють реальний контакт з іншими людьми, в яких залучені почуття». Псевдоконтакт набуває форми слів, які замінюють дотик. Інша форма — виконання ролі замість емоційного заангажування в ситуацію. Як завважував Герберт Вайнер (Herber Weiner), скарги шизоїда, як правило, «кружляють довкола того, що він не здатен відчувати емоції: він відсторонений від інших, відсунений і відірваний». Психологія виходить з того, що шизоїдний індивід страждає на

відсутність тотожності. Сумніваючись у тому, хто він є, не знаючи, чого хоче, він або відокремлюється від людей і поринає у внутрішній світ фантазій, або адаптує позу й відіграє роль, яка начебто гідна для існування в нормальному житті. Якщо він віддаляється, переважають вияви сором'язливості, усамітнення, підозрливості й нереальності. Коли він грає роль, на перший план виходить заперечення чи викривлення, чутливість до критики, відчуття неповноцінності й скарги на порожнечу чи невдоволення. Тут може виявитися протиставлення відходу й активності, депресії і збудження зі стрімким чи перебільшеним перепадом настрою. Шизоїд містить у собі багато суперечностей. Серед шизоїдів трапляться як високоосвічені і творчі люди, хоча їх прагнення можуть бути вузькими й незвичайними, так і інші – нудні, порожні, покірні, що провадять непомітне життя.

Шандор Радо (Sandor Rado) розглядає шизоїдну особистість з точки зору фізіології. Згідно з Радо, шизоїдну особистість характеризують два фізіологічні відхилення. Перше – «відсутність цілісного задоволення», що означає неможливість пережити задоволення. Друге – «різновид пропріорцептивного діязезу», який виникає, коли порушено усвідомлення тілесної самости (bodily self). Брак задоволення стає певним фізичним браком при спробах людини ефективно розвивати її «само-діяльність» чи тотожність. Позаяк задоволення є «вузлом, що пов'язує з реальністю» (Радо), то без цієї поєднувальної сили само-діяльність стає делікатною, слабкою, її легко руйнує стрес, вона надто чутлива. Саме брак задоволення, про що говорить Радо, характеризує всіх шизоїдів, з якими мені довелося зустрітися. Але, на відміну від Радо, який вважає, що це – схильність, я вважаю, що це необхідно у боротьбі за виживання.

Невпевнений у праві на існування шизоїд, мобілізуючи всю свою енергію на боротьбу за виживання, обов'язково оминає сферу активного задоволення. Для людини, що бореться за право існувати, задоволення видається чимось таким, що не стосується до справи.

Видиме відхилення у сприйнятті себе часто буває ризиком, яка найбільше вражає шизоїдну особистість. Як пояснити слова Джека: «Почуваюся відокремленим від тіла. Немов дивлюся на себе збоку»? Чи є це недоліком самосприйняття Джека, чи це його відхід винен у тому, що немає чогось відчутного? Коли тіло позбавлене відчуття, самосприйняття блякне. Проте правдою є те, що коли Его дисоційоване з тілом, останнє стає чужорідним об'єктом, який сприймає розум. Тут ми суперечимо тому, про що говорили спочатку. Відхід від реальності викликає розщеплення особистості, так само як у результаті кожного розламу втрачається контакт з реальністю. Наскільки важливе тілесне сприйняття, можна уявити, якщо розглянути заввагу Радо, що «пропріорцептивне усвідомлення (тіла) – це найглибше коріння мови й мислення».

Слабкість самоакцептації шизоїда безпосередньо пов'язана з тим, що він не може пережити задоволення. Без тілесного задоволення функціонування механістичне. Задоволення підтримує живість тіла й дозволяє ідентифікуватися з ним. Якщо тілесні відчуття неприємні, Его дисоціюється з тілом. Один мій пацієнт сказав: «Я роблю своє тіло мертвим, щоб уникнути неприємних відчуттів».

Конституційний підхід до проблеми шизоїда найліпше висвітлений у працях Е. Кречмера, який детально проаналізував шизоїдний темперамент і фізичну будову. Він спирався на те, що одне тісно пов'язане з іншим і що індивіди з шизоїдним темпераментом, як правило, бувають астеничного складу, рідше – атлетичного.

Астенічний тип означає, що в людини довге худе тіло з недорозвиненою мускулатурою, тоді коли при атлетичному воно більш пропорційне й мускулясте. До того ж Кречмер і Шелдон пропонували звернути увагу на те, що тіло шизоїда характеризують дисплазовані елементи. Дисплазія віддзеркалює той факт, що пропорції різних частин тіла негармонійні.

Четверо пацієнтів, про яких ми говорили, демонстрували типові шизоїдні відхилення. У Джека було видовжене й худе тіло, мускулатура недорозвинена, він належав до астенічного типу. Пітера, що був мускулястим і пропорційним, можна зачислити до атлетичного типу. Джейн демонструвала дисплазію: верхня частина тіла астенічна, а нижня аморфна й невизначена. Тіло Сари теж було дисплазивним: верхня частина астенічна, що суперечило нижній, явно атлетичній будові. Литки були розвинені, як у професійних танцюристів, хоча Сара ніколи не займалася танцями.

Будова тіла відіграє важливу роль у психіатрії, позаяк вона виражає особистість. Ми реагуємо на великого, достатньої ваги чоловіка інакше, ніж на маленького, мускулястого. Але судити про особистість на основі типу тіла означає дотримуватися погляду, що взаємостосунки між тілом і особою статичні, а не динамічні. Це значить ігнорувати рухливість і експресивність тіла, які є ключовим моментом особистості. Астенічне тіло виступає як важлива ознака тільки тому, що вказує на ступінь індивідуальної м'язової ригідності. Атлетичне тіло говорить про шизоїдну тенденцію, тільки якщо його рухи явно некоординовані. Такі фактори, як вітальність, рухливість, грація, спонтанність жестів і фізичне тепло дуже важливі, бо вони впливають на самоакцептацію і на відчуття тотожності. Радо дивиться на шизоїді відхилення, виходячи з припущення, що воно

виникає в результаті фізіологічної дисфункції. Це суперечить психоаналітичній позиції, яку висловив С. Арієті (S. Arieti), що вважав цю проблему цілком психологічною. Кречмер стверджував, що шизоїдний стан конституційно детермінований, тимчасом як Радо і Кречмер дотримувались думки, що це спадкове захворювання. Арієті стверджував, що «шизофренія (і тим більше шизоїдний стан) – це специфічна реакція на екстремально важкий стан тривожності, що виник у дитинстві й реактивований у подальшому житті».

І Радо, і Кречмер, й Арієті зосередилися на тому аспекті проблеми, який інші вважали другорядним. Арієті, наприклад говорив: «Добре відомий факт, що люди з найбільш явними випадками шизофренії належать до атлетичного типу», – але наголошував, що це результат, а не причина захворювання. Щоби уникнути суперечки про те, що первинне, давайте домовимося, що ці феномени взаємопов'язані. Відхилення в будові тіла і в фізіології – це фізичне вираження процесу, який психічно проявляється у вигляді порушення мислення і поведінки.

Психологічно проблема шизоїда полягає у відсутності тотожності й неминучої втрати нормальних, емоційних стосунків з людьми. Фізіологічно шизоїдний стан визначається як порушення самосприйняття, як брак задоволення при функціонуванні та порушення дихання й метаболізму. Конституційно тіло шизоїда некоординоване й неінтегроване. Воно або ригідне, або людина заледве утримує його цілісність. І в тому, і в тому випадку відсутня живість, від якої залежить адекватне сприйняття себе. Без сприйняття себе ототожнення ускладнене або неможливе, а це типовий психологічний симптом.

Узагальнений погляд на проблему шизоїда можна сформуувати, об'єднавши психічні й фізичні симптоми цього відхилення:

1. Психологічна відсутність тотожності.
2. Порушене самосприйняття.
3. Відносна іммобільність і зниження тону-су поверхні тіла.

Стосунки між цими рівнями особистості можна виразити так: **Я** залежить від відчуття тотожності на основі сприйняття тіла. Якщо тіло заряджене і здатне відгукнутися, воно здатне функціонувати на рівні задоволення, що робить його сильним і усвідомленим, і **Я** ото-тожнюється з тілом. У цьому випадку **Я**-уявлення чи образ виникає на основі образу тіла. Там, де тіло «безживне», задоволення стає неможливим, і **Я** дисоціюється з тілом. Образ **Я** стає надміру розвинутим, щоб компенсувати неадекватний образ тіла. Конституція динаміки відчуттів відбиває ступінь вітальності й живости тіла.

Їх відношення можна представити у вигляді трикутника



Співвідношення цих рівнів особистості ілюструє такий випадок: пацієнтка мала образ **Я**, який передбачав, що вона чудова особа, вирізняється із загалу, освічена й чутлива. В курсі терапії образ **Я** розсіявся. Вона розповіла про свій сон, у якому двоє її дітей, хлопчик і дівчинка, сховалися в пивниці й оголосили голодування. Ось її розповідь: «У сні я відчувала, що вони роблять це без злоти. **Я** спустилася в пивницю й побачила там їхні тіла, що лежать одне навпроти другого, наче мертві, але я завважила, що очі вони мають розплюшені й обличчя виглядають живими, на відміну від тіл, що були як трупи. **Я** відчувала, що вони зображають мене. **Я** часто робила щось зі злоти. **Я** замислилася, що коли очі символізують розум, то я відчуваю, що ця частина мене найживіша».

У цієї пацієнтки було високе худорляве тіло й різке виснажене обличчя, що надавало їй вигляду трупа. Якось, прогулюючись з мамою по вулиці, вона відчула свій стан. «**Я** відчула, що мені перед нею дуже соромно, бо я відсторонилася, щоб не бути разом із нею. **Я** йшла поряд із нею, почуття відійшли від неї і від світу й стали примарними». Тут пацієнтка зрозуміла, що між її сном про тіла, які нагадують трупи, й цим інцидентом є тісний зв'язок. Вона пережила почуття примарності, відстороненості від тіла й від уявлення про тіло. Потім вона запитала мене: «Навіщо я умертвила себе?» Щоб отримати відповідь на це питання, необхідно зрозуміти динаміку, механізм й етіологію проблеми шизоїда.

Страх і жак

Страх паралізує тіло. Нормальна людина, реагуючи на страх, кидається в бій або втікає. Вона намагається відвернути небезпеку або її уникнути. Якщо ці реакції блоковані, самоконтроль порушується. Особистість руйнується, й

свідомість потрапляє під загрозу. В такій ситуації божевілля можна уникнути лише за допомогою спеціальних дій, які заперечують або витісняють страх. Існують способи самоконтролю, але страх не зникає. Якщо людина витісняє страх, він стає неясним жахом. Він трансформується у побоювання втратити контроль чи зійти з розуму.

Глибинний страх божевілля — це жах, який лякає значно більше, позаяк він безіменний і безликий. Цей жах пов'язаний з образом божевільні. Він криється в нетрях кожного шизоїдного ідивіда, і його цілком можна порівняти з бомбою, яка ще не вибухнула. Коли він проривається у свідомість, людина переживає «світову катастрофу». Розум шизоїда уявляє це як руйнацію світу (Weltuntergang), фантазію чи відчуття повної аннігіляції. Він реагує на жах почуттям, що «розпадається на частини» чи «розвалюється на друзки». Він докладає відчайдушних зусиль, щоб захиститися від жаху і його катастрофічного впливу. Якщо захист недостатньо сильний, єдиний спосіб урятуватися — повністю ввійти в нереальність шизофренії.

Поверхнево жах пов'язаний зі страхом божевілля. Джек, про якого ми згадували, сказав: «Мені здається, я просто боюся збожеволіти». Значна частина пацієнтів переживає жах подібним чином. Можна показати, що жах сам по собі є силою, яка загрожує Я і руйнує розум, і що шизофренія — це скрайня спроба його уникнути. Що ж це за безіменний страх?

Страхи стають безіменними й безликими, коли вони витіснені. Вони живуть у несвідомому й впливають на дитину. Коли пацієнтові вдається вивільнитися від того пригнічення, яким жах його сковує, деякі елементи цього жаху прояснюються, й тоді вдається розгледіти страх бути покинутим, страх бути знищеним, і страх знищити когось. Але ці страхи спе-

цифічні, бо людина усвідомлює їх, водночас коли несвідомий жах шизоїда аморфний, його щупальці холодять кістки й паралізують волю. Він немов скелет у шафі, який не такий страшний, коли двері до нього відчинені й на нього можна поглянути прямо. Перед зачиненими дверима, за якими стоїть невідомість, людина тремтить від навального переляку, що підточує її мужність і руйнує рішучість. Терапія має допомогти пацієнтові віднайти відвагу і силу, щоби він зміг поглянути на свої страхи. У процесі терапії людина неодмінно переживатиме жах. За підтримки й розуміння терапевта його переживання може дати позитивний ефект.

Пол, після тижня праці з терапевтом розповів про таке переживання: «У мене був дивний тиждень. Я метався поміж абсолютною безпорадністю, і відчуттям, що я — живий. У п'ятницю я був майже активним, але в суботу не зміг навіть підвестися на ноги. Я відчував, що весь день витік крізь пальці. Я був дуже пригніченим і трохи плакав. Неділя видалася ліпшою. Я прогулявся. В понеділок почувався зовсім мертвим. Мені хотілося залишитися в ліжку й звести рахунки з життям.

Цього вечора я був у напівсні... Я обернувся на спину і склав уста так, ніби щось смочу. Вони затремтіли й мені стало дуже тривожно, мене майже паралізувало. Руки стали важкими й безпомічними, немов неживі, я не міг їх підняти. Мені довелося зібрати всю волю, щоб боротися й не поступитися паралічу. Я відчував: коли цьому піддамся, станеться щось катастрофічне. Я змусив себе прокинутись».

Аналіз переживання показує, що жах, який проявився тривожним тремом і паралізованістю, виник, коли Пол зробив спонтанний жест, щоб досягнути задоволення. Смоктальний жест пробудив дитячі спогади, в яких така активність загрожувала катастрофічним результатом.

Дитиною Пол зіткнувся з реакцією ненависти матері, коли висловив їй свою вимогу. Її ненависть виразилася вбивчим гнівним поглядом, який дитина зрозуміла так: «Досить від мене вимагати. Якщо ти не замовкнеш, я піду або знищу тебе!» Подібна експресія батьківської ненависти трапляється доволі часто. Багато матерів кричать від злості й досади. Деякі навіть казали мені, що багато разів відчували, що могли б убити своїх дітей. Одне таке переживання не приведе дитину до всеохопного жаху, але якщо воно становить собою несвідому позицію мами, то діє на дитину, викликаючи страх, що її покинуть чи знищать. У відповідь дитина розвиває щодо матері таку лють, що вона майже жахає.

Загальний ефект подібних переживань – втримання агресії. Шизоїд починає боятися висловлювати вимоги, які можуть привести до задоволення. «Дотягування до світу» викликає в нього неясний жах. Він пильнує цей жах, звужуючи своє оточення і блокуючи власну активність. В мене була пацієнтка, яка почувалася дуже некомфортно, коли їй доводилося кудись від'їжджати з постійного місця проживання. Трапляється, що пацієнт впадає в паніку, коли йому треба одному вийти на вулицю чи кудись поїхати. В усіх шизоїдів жах пов'язаний зі страхом втратити контроль, позаяк тоді витіснені імпульси можуть вирватися назовні і, як у випадку Пола, привести до катастрофічних результатів.

Щоби втримати агресію і блокувати активність, необхідний контроль, який досягається ригідністю тіла, що обмежує самостверджувальні жести. Позаяк імпульси блокуються, їх формування врешті-решт слабне. Витісняючи власні бажання, шизоїд підходить до того, що не знає, чого він хоче. Відкидаючи задоволення, він починає відкидати й власне тіло. Щоби вижити перед жахом, він умертвлює своє тіло,

знижуючи його рухливість і послаблюючи дихання.

Маючи на увазі цю ситуацію, легко зрозуміти шизоїдну відокремленість і незаангажованість. Це – захист від жаху. У тому ступені, в якому йому вдається зберегти себе поза емоційними взаєминами, він може уникнути жаху, який, своєю чергою, може дозволити прорватися витісненому імпульсові. Фізична ригідність шизоїда слугує тій самій меті. Але відокремленість та ізольованість порушують контакт з реальністю, підривають його *Я* і послаблюють тотожність. Незаангажованість не дозволяє отримати емоційне задоволення, яке підкріплює нормальні взаємостосунки і приносить внутрішнє відчуття благополуччя. І, врешті, ригідність породжує внутрішню порожнечу, вакуум, який загрожує шизоїдній структурі знищенням.

Захист проти жаху потребує іншого маневру. Шизоїд вступає в «псевдо-контакти» і займається «інтелектуалізацією», щоб не втратити зв'язку з реальністю і підтримати паттерн поведінки, який схожий на нормальний; інакше кажучи, він грає роль. Ця несвідома роль забезпечує йому ототожнення, надає сенсу його діям. Поки він його зберігає, небезпека декомпенсації чи жаху й божевілля відвертається. Цей маневр теж має свої труднощі. Виконання ролі обмежує основу існування. Коли людина самотня, пропонуване ототожнення може розсіпатися перед самим собою (self). Тому шизоїди часто бояться самотности. Отже, всі аспекти його захисту (і маневри) діють на вразливість, і за кожної небезпеки він вирішує відійти.

Існують важливі моменти, що характеризують поведінку шизоїда. В нього немає мотивації, яка детермінує нормальну поведінку; тобто він мотивований не пошуком задоволення, а потребою вижити й бажанням уникнути самотности, спричиненої «емоційною відсутніс-

тю». Це виражається в раціоналізаціях («технічне формулювання» Мей) та у відіграннях ролі, а не виникає з істинного відчуття. Хоча шизоїд може функціонувати, його поведінка й дії екстравагантні, вони нагадують дії автомата, створіння, яке їх виконує, проходячи життям і не відчуваючи його.

Помилково було б вважати, що шизоїд позбавлений всіляких почуттів. Поза його захистами стоїть інтенсивне прагнення до реального контакту, тепла й любови. Не можна сказати, що воно повністю відсутнє в його мотивації. Навіть якщо час від часу в певні моменти він виглядає як автомат, деколи він стає людиною, яка просто перебуває і тривозі. Його дії не лише подібні на дії нормальної людини, вони, почасти, справді нормальні. Ступінь відхилення від норми може бути різноманітним. Це залежить від того, наскільки поведінка мотивована прагненням до задоволення. Тією мірою, якою він витісняє ці почуття, він діє так, *немовби* вони визначають його поведінку, він — шизоїд.

Динаміка захисту шизоїда

Шизоїдний захист — це надзвичайний механізм, який служить для того, щоб дати собі раду із загрозою життя і загрозою божевілля. У цій боротьбі всі ментальні здібності заангажовуються для того, щоб вижити, а виживання залежить від абсолютного контролю розуму над тілом і від підкорення тіла розуму. Якщо розум раптом послабить пильність, може статися катастрофа. У нормальної людини, в якій немає прихованого жаху, тіло не іммобілізоване боротьбою за виживання, воно вільно може прямувати за природним прагненням до задоволення.

Один з моїх пацієнтів не раз бачив у тесті Роршаха образ чоловіка, що висів на краю скелі. Такою була проєкція несвідомого розуміння —

що він висить над безоднею, що йому треба зберегти життя й свідомість і що для цього потрібно щосили триматися. Окрім того, це інформувало про те, наскільки великим є жах, з яким він бореться. Фізичне зусилля для того, щоб втриматися, буквально з'їдало всю його енергію. Поліпшення стану супроводжувалося відчуттям знемоги й непереборним бажанням заснути. Це означало, що небезпека минула і йому нарешті можна розслабитися. Знемога, що з'явилася в пацієнта у процесі терапії — одна з перших ознак того, що він певним чином увійшов у контакт з тілом.

Іммобілізованість тіла призводить до того, що шизоїд втрачає жвавість і здатність відгукуватися. Нездатність відгукнутися він переживає як «тілесну» порожнечу. Якщо цей стан загострюється, тобто коли відбувається подальша втрата відчуття, він відчуває «переміщення». За словами Джека, його розум ніби відходить від тіла. Людина відчуває, що вийшла з себе самої і спостерігає за собою збоку.

Розум і тіло нормального індивіда функціонують як комплементарні системи, що забезпечують добре самопочуття й приємні відчуття. Коли в тілі виникає імпульс, розум визначає його сенс, адаптує його до реальності і регулює його вивільнення. У всіх вищих тварин, що наділені подвійністю розум/тіло (mind-body), розум координує і контролює рух в інтересах реальності, тимчасом як тіло забезпечує поштовх чи імпульс, енергію і механізм руху. Поведінка, що інтегрує ці аспекти, емоційна. Вона починається з імпульсу, який народжує почуття, думку й відповідну дію. Тип стосунків тіло/розум присутній в емоційному відгуку, що вмотивований прагненням до задоволення.

Імпульси шизоїда контролюються дуже жорстко, бо в глибині криється жах. Почуття, на які може опертися розум, відступають. Замість

них розум підставляє логічну думку, що мотивує дію. Тіло стає інструментом волі, воно виконує команди розуму. Ось як я пояснюю своїм колегам цю відмінність. У нормі людина їсть, коли вона голодна, а в шизоїдному стані вона їсть, бо настала дванадцята година. Звичайно, багато нормальних людей їдять в певні години, проте цей момент дуже добре характеризує моїх пацієнтів шизоїдного типу. Шизоїдний індивід займається спортом чи виконує гімнастичні вправи, щоб удосконалити контроль над тілом, а не для того, щоб отримати задоволення від рухової активності. Відсутність сили задоволення розщеплює цілісність його особистості, і людина це компенсує, посилюючи той скерований контроль над тілом, який здійснює розум, що діє через волю. Завдяки цьому механізму шизоїди часто стають видатними акторами, танцюристами й атлетами.

Розум нормального індивіда, крім регулювання й контролювання імпульсів, час від часу може дати команду тілу, щоб воно здійснило дію, яка суперечить природним інстинктам. Спочатку дії мотивуються прагненням до задоволення, яке настає, коли мету досягнуто. Якщо активність призводить до досягнення мети, яка становить собою приємне переживання, то організм поводить спонтанно, координовано, не потребуючи помітних зусиль. Але є ситуації, коли досягнення мети виключає переживання задоволення. Підліток виконує домашнє завдання радше з необхідності, це заняття заважає чи приносить йому задоволення. Багато ситуацій потребують свідомих зусиль, що мобілізують тіло, тобто зусиль волі, коли розум дає команду діяти певним чином, що суперечить його спонтанним прагненням чи почуттям. Спонтанне бажання солдата – уникнути небезпеки. Він змушує себе зустріти цю небезпеку зусиллям волі. Школяр волів би бавитися, а не

вчитися, проте він займається, прислухаючись до дисципліни розуму.

Світові давно відомо, наскільки унікальна людська воля. Вислови «сила волі», «воля до життя» чи «шлях там, де воля» повідомляють нам, яка її природа. Воля функціонує як біологічний механізм, що діє, коли всі інші засоби виявилися даремними. Завдяки волі можна досягнути мети, яка раніше видавалася неможливою. Неймовірна міць людської волі породжує здатність здолати природне прагнення до задоволення і вчинити, здавалось би, протиприродно. Воля діє через контроль его над довільною мускулатурою. Пол за допомогою волі «зібрався», подолавши тенденцію свого тіла допустити параліч. Оскільки воля здатна взяти гору над тілесним відчуттям, вона надзвичайно важлива в житті шизоїдного індивіда.

В нормі воля посідає вторинну чи підлеглу позицію у психічній економії. Окрім того, багато людей нашої культури докладають вольових зусиль, щоби впоратися зі щоденною рутинною. Як часто можемо почути: «Мені довелося зібрати всю мою волю, щоб піти вранці на роботу». Таке висловлювання (цілком прийнятне для шизоїдного стану) вказує на те, що умови праці в сучасній нам культурі відривають індивіда від творчого процесу, заперечують задоволення, яке викликає продуктивна діяльність. Він працює у таких умовах з необхідності, а не тому, що хоче цього. Щоб дисциплінувати себе згідно з механістичністю і стандартизованістю системи виробництва масової продукції, необхідні вольові зусилля. Коли воля стає механізмом дії першої черги, витісняючи нормальну мотиваційну силу задоволення, індивід починає функціонувати у шизоїдний спосіб.

Шизоїд – дуже свавільний. Він упертий і непокірний, кожна його дія детермінована й посилена свавіллям. Інколи він буває дуже

успішним, проте частіше — ні. Як правило, після кожного зусилля волі він впадає у зневіру й безпомічність. Як сказав один з моїх пацієнтів: «Тільки-но я починаю з чистого аркуша, виявляю, що він уже не чистий, що він був брудний ще до того, як я щось здійснив». У шизоїдній структурі немає надії на спонтанне і природне функціонування тіла. Інша особа шизоїдного складу сказала мені: «Не можу зрозуміти, як моє тіло може працювати само по собі. Я думаю, що воно завмиратиме щохвилини. Я дивуюся, що воно все ще працює. Я завжди боявся, що воно вийде з-під контролю».

Барикада шизоїда

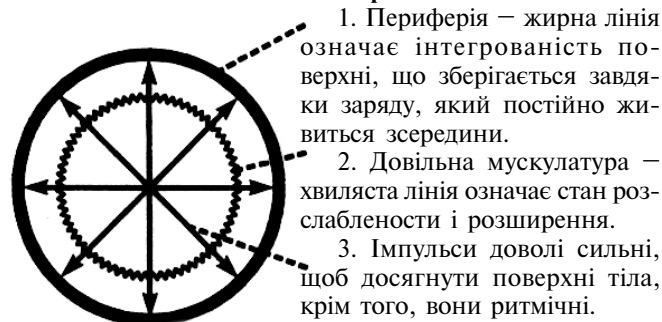
Позаяк шизоїдний індивідуум не ототожнений з нормальним функціонуванням тіла, йому потрібна сильна воля, що дозволяє зберігати цілісність його особи. Щоб з цим справитися, воля постійно має бути активною. Мускулатура такої людини постійно перебуває в контрактивному стані. Спастичність м'язів спричинює характерну для шизоїда ригідність, яка слугує своєрідною барикадою проти жаху. Шизоїд боїться втратити контроль, відсутність якого загрожує єдності його особи. Втратити контроль для нього означає змести захисну барикаду. Нормальна людина, на відміну від шизоїда, підтримує єдність своєї особи й ототожнення завдяки силі імпульсів і почуттів. Відмінність нормального й шизоїдного стану можна зобразити графічно, використовуючи поняття про формування імпульсів і про м'язову активність. Ось рисунки нормального і шизоїдного стану.

У нормальному стані імпульси, що виникають в центрі тіла й рухаються до периферії, діють як спиці в колесі, забезпечуючи наповненість й інтегрованість організму. Постійна дія імпульсів, спрямованих на пошук задоволення шляхом задоволення потреб у зовнішньому

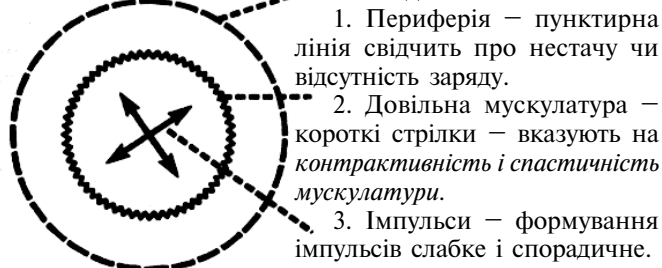
світі, заряджає периферію тіла, підтримуючи його у стані емоційної готовності відгукнутися. У живому тілі заряд периферії виявляється у тоні й кольорі шкіри, в ясності очей, у спонтанності жестів і в розслабленій мускулатурі.

У шизоїдному стані формування імпульсу слабке і спорадичне. Імпульс не досягає периферії, й вона залишається недозарядженою. Оскільки імпульси не доходять до поверхні тіла, їхньої сили бракує, щоб зберегти його інтегрованість. Довільна мускулатура контракується, перетворюючи тіло в своєрідний ригідний контейнер, прагнучи відвернути руйнівний жах внутрішньої порожнечі. Зарядженість периферії тіла шизоїда знижується в результаті того, що поверхнева мембрана стає надто проникною для

Нормальний стан



Шизоїдний стан



зовнішніх стимулів, створюючи властиву для більшості шизоїдів гіперсензитивність. Контакт із довкіллям, без сумніву, нетривкий. Дії в зовнішньому світі спрямовані на те, щоб отримати задоволення, як правило, неефективні. Хронічне напруження глибокої мускулатури робить тіло худим, надаючи йому типово астеничного вигляду.

Імобілізованість мускулатури в шизоїдному стані має подвійне значення. З одного боку – це захист від жаху і спосіб зберегти хоч якусь цілісність особистості. З іншого – це явна експресія жаху, фізична поза людини, яка залякла чи задеревіла від страху. Пол не міг усвідомити цю властивість власного тіла, позаяк не був здатен емоційно реагувати. Поки зберігається ця замороженість, жах захований як скелет у шафі. Щоб його сприймати, треба розтопитися й дотягтися до нього. Тільки переживши жах і виявивши його компоненти, тобто страхи, можна отримати надію на значний особистісний поступ.

Усунення шизоїдної ригідності може вкинути людину в шизофренічну кризу. Такий колапс супроводжується втратою меж его і руйнацією того цілісного й інтегрованого, що утримує в собі особистість. З нормальною людиною це статися не може. Якщо контакт з реальністю, зі зовнішнім світом сильний, то забезпечена живість периферії. Цю відмінність добре ілюструють два типи реакції на ексцесивний стрес. Відомо, що при поверхневому стресі шизоїдна структура може піти шляхом гострого психотичного потрясіння чи приступу. В нормальної людини, навпаки, надлом, спричинений сильним стресом, зазвичай заторкує тканини й органи тіла і виявляється радше у соматичному захворюванні, ніж у ментальному. Можна сказати, що сили, які розмежовують розум і тіло, в цих випадках різні. Порівняйте ці феномени

зі скріплювальною дією клейких речовин. Деякі з них, попри надзвичайну міцність, при дуже сильній дії на них, перетворюються у тверду субстанцію, яка вже не може скріплювати. Інші речовини, приміром, гумовий цемент, дають можливість скріплювати об'єкти у такий спосіб, щоб вони були стиснені один до одного, але при цьому не порушуючи їх структури.

Які ж сили пов'язують воедино особистість як нормальної людини, так і шизоїда? У нормальної людини тіло й розум з'єднані, завдяки інтегративній функції задоволення. Це означає, що людина здатна відчувати задоволення. Оскільки задоволення – принцип тіла, розум, який випереджує це задоволення, підтверджує свою ідентифікацію з тілом на глибинному рівні чи на досвіді. Здатність переживати задоволення гарантує ще й те, що стійкий потік імпульсів досягає зовнішнього світу, щоб їх задовольнити. Якщо ж задоволення немає, імпульси стають слабкими і нечастими, тому шизоїд залежить від волі, яка цементує його тіло. Але воля хоч і буває сильною, як сталь, може ламатися, тимчасом коли задоволення пластичне й поширюється усюди. Воно подібне до соку в живому дереві, який забезпечує міцність та еластичність.

Думка про те, що єдність особистості забезпечується двома різними механізмами, ґрунтується на понятті, що соматичне захворювання і ментальне суперечать одне одному, що це речі, які себе заперечують, і що індивід схильний до одного або до іншого, але не одночасно до того й того. За умови надмірного потрясіння дія цих сил може спричинити різні результати. Якщо функція задоволення розпалася, людина може переживати соматичне захворювання, тимчасом як розпад волі спричинить ментальне відхилення. Отже, можна передбачити взаємність симптомів, яка залежить від функціонального стану всього організму. Л. Беллак про цей феномен

сказав: «Серед психотиків закономірні алергічні прояви й повторні скарги на них, що виникають після прогресу. Цей рецидив – найліпше свідoctво подібного взаємообміну».

Мій клінічний досвід свідчить, що шизофреніки рідко проявляють симптоми загальної холодності: коли ж вони їх усе-таки демонструють, я впевнений, що це ознака клінічного поступу. Крім того, добре відомо, що стани інтенсивного емоційного збудження і потрясіння можуть полегшити фізичні страждання нормальної людини. Візьмімо, для прикладу, ефект емоційного шоку при ревматоїдному артриті. Дослідження ремісії цього захворювання, пов'язаної з емоційним шоком, привело до використання кортизону при його лікуванні. Кортизон діє так само, як кортикостероїди, які виробляють мозкову речовину наднирників під час шоку чи стресу.

Взаємозамінність симптомів драматично ілюструє такий приклад пацієнта-шизофреніка, якого я лікував кілька років. У процесі терапії більшість шизофренічних тенденцій і виявів було редуковано. У певний момент, коли я відчув, що відбувся значний поступ, у пацієнта виникла епідермічна ракова пухлина на кінці носа. Пацієнт знав, що це новоутворення розвивається в нього вже якийсь час, але ігнорував це. Багато років тому він проходив X-гау обстеження, яке йому призначили через больові відчуття на обличчі. Я оцінив виникнення злоякісної пухлини в певний момент терапії як важливий знак. Можливо, опрацюванням шизофренічних механізмів було відвернено стан психозу, з допомогою якого він намагався втекти від реальності і вирішив піти з життя через ракову пухлину? Пацієнт прийняв таку інтерпретацію і вона пішла на користь терапії. Після того, як його успішно прооперували, він завважив: «Я вважаю, що відрізав ніс, аби нашкодити

своєму обличчю». Проте після операції ця людина зробила величезний крок до того, щоб вибудувати стабільну особистість.

Я зовсім не хочу сказати, що в шизофреніка не може виникнути фізичного захворювання чи що на фоні соматичного захворювання не може розвинути шизофренія. Ми маємо справу з тенденціями, які хоча й виглядають суперечливими теоретичними припущеннями, все-таки трапляються у житті. Можна висловити гіпотезу, що раз закоріне в реальності его нелегко «висмикнути з ґрунту».

Відступ шизоїда

Щоби захистити себе від жаху й божевілля, шизоїд використовує дві стратегії. Як ми вже згадували, більш поширеною є стратегія фізичної і емоційної ригідності, яка слугує для того, щоб пригнітити почуття й утримати тіло під контролем его. Протистояння образам, що приходять із зовнішнього світу, набуває форми відкинення чи розчарування. Це внутрішня твердиня, де шизоїд живе у відносній безпеці й ілюзії чи фантазії.

Але не всі шизоїди ригідні. Багато з них замість ригідності демонструють поверхову кволість тіла чи відсутність м'язового тону. Формування імпульсів настільки знижене, що тіло виглядає змертвілим, а не живим, периферична зарядженість дуже низька, шкіра має жовтуватий чи сіро-коричневий відтінок. Якщо роздумувати логічно, такий стан ніби має провадити до провалу ригідного захисту й до шизофренії.

Щоби пояснити особі, що розум ще не втрачено, коли тіло колапсоване, треба, щоб поняття шизоїдного захисту проти жаху поширилося на цю ригідність. Якщо жах екстремальний, потрібно більш екстремального маневру. Що може бути жакливішим, ніж картина самого себе,



якого приносиш у жертву? Цей образ може породити досить почуттів для того, щоб збожеволіти. Але багато хто живе з цим почуттям і не божеволіє. Це стається завдяки тому, що існує впевненість, що це жертвоприношення необхідне і воно становить цінність. Ці люди відмовляються від власного тіла і приймають символічну смерть, тим самим віднімаючи в жаху його жало. Тіло, в якому немає почуттів, неможливо налякати чи шокувати.

Отож, є два маневри, за допомогою яких шизоїд може захиститися: 1) ригідна барикада і 2) відступ з поля дії. При відступі шизоїд здає більшу частину своїх військ (м'язовий тонус) і губить здатність чинити спротив, але зберігає контроль за спокоєм усієї особистості. Його можна порівняти з генералом без армії, але це набагато ліпше, ніж армія, в якій панує хаос без генерала. Шизофренічний стан — це хаос, в якому всі частини особистості роз'єднані між собою. Шизоїдна втеча — це спосіб уникнути розгрому.

І при шизоїдній ригідності, і при шизоїдному відступі захист проти божевілля становить собою силу раціонального розуму, яка підтримує соціальне функціонування індивіда за різних умов. При шизоїдній ригідності розум діє через волю. При відступі воля є бездіяльною, але розум застосовує силу в боротьбі з ворогом, аби уникнути фінальної поразки.

Звичні захисні маневри виключають одні одних. Людина, що спрямовує свою енергію на ригідну барикаду, не може відступити, коли його захист прорвано. Його єго не пластичне, воно не може раціоналізувати поразку і падіння спротиву, бо ж за цим можливий психотичний зрив. Шизоїд, захист якого ґрунтується на відступі і жертві, не має можливості вибудувати стіну. Подальший відступ стає неможливим і, якщо доведеться, може декомпенсуватися шизофре-

нією. Проте два захисних маневри співвідносяться один з одним як логічно, так і історично. Логічно — шизоїдна ригідність — це захист проти колапсу, тимчасом як відступ походить від руйнації попереднього спротиву. Історично можна показати, що шизоїдний маневр відступу й жертви розвивається в ранньому віці, услід за безуспішною спробою створити ригідний захист проти впливу батьківської ненависти.

Надлом і шизофренія

Оскільки шизоїдний захист слугує тому, щоб утримувати під контролем витіснені імпульси, він залежить від того, наскільки індивід може виконувати такий контроль. Щоби виник психотичний зрив, потрібні великі сили, що здатні порушити шизоїдний баланс. Це не той захист, який оберігає від невротичного зриву, а те, що рівносильне до здорового стану, який зберігся в особистості. Я наведу декілька типових ситуацій, які можуть спричинити колапс шизоїдної структури.

1. Нерідко гострий психотичний приступ виникає через прийом наркотичних речовин, які тимчасово утримують розум від контролювання тіла. Мескаліно й ЛСД діють саме у такий спосіб. Під впливом цих галюциногенних препаратів, спрямований контакт з тілом руйнується. Відчуття і фантазії, що пропливають у розумі шизоїда, часто спричинюють такий гнітючий жах, що він це заслонує. Давайте згадаємо, як був шокований Джек своїм переживанням під дією мескаліно. Небезпека ЛСД при лікуванні людей у межовому стані теж зрозуміла.

2. Безсоння, як завважував П. Фідерн — наступний фактор, який може викликати психотичний зрив у схильної до цього людини. Не секрет, що брак сну навіть у нормальних людей викликає феномен галюцинування. Безсоння послаблює контроль розуму над тілом. Зрив

може відбутися у шизоїда, який проводить безсонні ночі, готуючись до іспиту.

3. Зрив можуть викликати емоційні ситуації, які шизоїд не здатен подолати. Зрозуміло, що такі пацієнти надламуються напередодні майбутнього весілля, за критичного стану фінансових справ, психотичний стан може виникнути після народження дитини. Одна з моїх пацієнток намагалася накласти на себе руки, коли її покинув молодий чоловік.

4. Критичні періоди життя: отрочтво і менопауза. Підлітковий період з підйомом сексуальних імпульсів особливо важкий для шизоїдної особи. Первісно шизофренія називалася *dementio praesens* саме тому, що вона найчастіше розвивається в підлітковому віці. Менопауза — це один період, коли емоції неадекватно пристосовуються до колапсу, що виникає в результаті сильних емоцій, які часто штовхають людей у критичні стани.

Невротичний зрив означає, що людина не контролює свої почуття й поведінку. Втім, у різних пацієнтів це виявляється по-різному. Одних охоплює тривога й сум'яття. Інших охоплює бажання руйнації і їх необхідно стримувати. У ще інших виникають параноїдальні манії. Дехто самозаглиблюється й перестає відгукуватись. Кожна реакція відповідає динаміці структури особистості, тобто відносній силі витіснених імпульсів і захистів проти них. У всіх випадках переживання містить загальні елементи, які вказують на те, що відбувається один процес.

1. Сум'яття і почуття тривоги, що межує з жахом.

2. Відчуження — стан нереальності (часткової), коли людині важко сказати, спить вона чи ні.

3. Деперсоналізація — втрата відчуття власного тіла.

4. І нарешті шизофренія — відхід чи регресія на інфантильний чи архаїчний рівень функціонування для того, щоб вижити.

Людина, що пережила зрив, не усвідомлює, що витіснені почуття прорвалися крізь його захист. Усвідомлення вимагає знання себе (self) і сильного еґо, а у шизоїда цього немає. Набуваючи цього в процесі терапії, він стає на шлях вивільнення того, що витіснене, і тоді цей процес не є небезпечним ні для нього, ні для оточення. Причиною зриву може стати зовсім незначний інцидент. У відповідних обставинах він може діяти як динаміт. Катастрофічний результат пояснюється тільки жахом, що криється в середині особистості, інакше не можна зрозуміти ті крайнощі, до яких може вдатися така людина.

Шизофренічний стан — це заперечення реальності. Якщо людина заперечує її повністю, жах зникає. Позаяк одним із аспектів жаху є страх бути знищеним, шизофренічний стан стає пристановищем. Якщо людина «не тут», їй не загрожує знищення, тобто неіснування в реальному часі і просторі. Його неможливо покарати, коли він не є собою, тобто, коли він Наполеон, Ісус Христос чи якийсь перелицьоване божество. З іншого боку, якщо жах виникає зі страху, що його знищить хтось інший, то цей страх відсуває механізм параної. У людини немає причини бештати саму себе, позаяк через параноїдальну манію він живить переконання, що іншим соромно його знищити. Дивно, як мало хвилюється параноїк, коли розповідає свою історію манії переслідування. Врешті-решт, коли не відчувати й не думати, всі страхи розсіюються.

Переклала Мирослава Лемик





річард
сеннет



ТИРАНІЯ
ІНТИМНОСТІ



Як приклади тиранії інтимності на думку насамперед спадають дві картини. Одна з них — це життя, присвячене вихованню дітей, купівлі будинку на виплату, суперечкам з чоловіком чи дружиною, візітам до ветеринара, дантиста, щоденним пробудженням в усталений час, поспіху при добиранні на роботу, щоб устигнути на потяг, поверненням додому, педантичному випиванню двох мартіні та вкурюванню восьми сигарет як денної норми, хвилюванню через рахунки. Цей перелік домашньої рутини швидко перетворюється на зразок інтимної тиранії — це клавстрофобія. Така ж тиранія інтимності може означати певний тип політичної катастрофи, поліцейської держави, де всі дії людини, її друзів, зумовлені їхніми переконаннями, просіюються через сито державного нагляду. Ця інтимна пригніченість пов'язана також із постійним страхом висловити думку, через яку людину негайно вкинуть до в'язниці, що діти можуть лягнути в школі те, чого не слід, що хтось може ненавмисно скоїти злочин проти держави, до якого сама держава спонукає формою свого існування. Мадам Боварі є символом першого виду тиранії інтимності; легенда сталінських часів про хорошого хлопчика-комуніста, який видав таємній поліції своїх батьків, котрі збилися з істинного шляху, — другого.

Обидва зразки не цілком адекватні. Домашні обов'язки — недостатній елемент для визначення почуття клавстрофобії, яке нині пригнічує стількох людей. Фашистський нагляд — це образ, який легко вводять в оману, адже якщо фашизму немає, то відразу здається, що інтимний політичний контроль послаблюється, тоді як насправді він набирає інших форм. Ці два зразки недостатні тому, що вони є тираніями жорсткого примусу. Тоді як тиранія може бути чимось підступнішим.

Одне з найдавніших застосувань слова «тиранія» в політичній думці — це використання його як синоніма до слова «суверенність». Коли вирішення всіх проблем зводиться до загального суверенного принципу чи особистості, то цей принцип чи особистість тиранять життя суспільства. Таке управління багатьма звичками та діями за допомогою одного єдиного самодержавного авторитету не обов'язково виникає як наслідок жорсткого примусу; так само воно може виникнути завдяки спокусі, через яку людям хочеться, щоб ними керував один-єдиний авторитет, що стоїть понад усім. Ця спокуса теж не мусить зводитися до однієї особистості в ролі тирана. Єдиним джерелом авторитету може слугувати інститут влади; єдиним стандартом для оцінки реальності — вірування.

Інтимність є тиранією такого стибу в буденному житті. Це не примус, а радше пробудження віри в єдину стандартну істину для виміру складності соціальної реальності. Тут суспільство оцінюється у психологічному вимірі. І що більше спокуса тиранії здобуває успіх, то серйозніша деформація заторкує суспільство. Я в жодному разі не хочу сказати, що з інтелектуальної точки зору ми розглядаємо інституції та події виключно в рамках вияву особистості, бо це не так; однак ми починаємо цікавитись інституціями та подіями тоді, коли можемо розгледіти залучені чи втілені в них особистості.

Інтимність — це режим людських відносин, який уможливує передбачення та очікування. Це така локалізація людського досвіду, коли все, що близьке до умов життя, набуває першочергового значення. Що сильніша така локалізація, то більше люди шукають засобів здійснювати тиск одне на одного, щоби прорватися через бар'єри звичок, манер та жестів, котрі перешкоджають ширості та взаємній відкритості. Передбачають, що коли стосунки тісні,

вони теплі; люди прагнуть тіснішого спілкування, намагаючись усунути бар'єри заради інтимного контакту, однак дії перекреслюють це очікування. Що ближчі стають люди, то менш дружніми і більш хворобливими виявляються їх стосунки, тим більше в них небезпеки братовбивства.

Консерватори стверджують, що досвід близьких стосунків руйнує виплекані нами очікування інтимного спілкування, тому що «природа людини» в своїх глибинах така хвороблива та руйнівна, що коли люди відкриваються одне одному, вони оголюють всі дрібні ганджі, які в менш інтенсивних формах спілкування глибоко приховані. Гадаю, що поразка, якої завдає суспільству інтимний контакт, — це радше результат тривалого історичного процесу, при якому сам стан людської природи перетворився у те індивідуалістичне, нестабільне і заглиблене в себе явище, яке ми називаємо «особистістю».

Така історія поступової руйнації тонкого балансу, який підтримував суспільство в перший період розквіту його світського та капіталістичного існування. Це був баланс між публічним та приватним життям, баланс між сферою неособистісного, в яку люди могли вкладати один вид пристрастей, і сферою персональною, в яку вони могли вкладати інші пристрасті. Така географія суспільства ґрунтувалась на уявленні про людську природу, де за основу бралася ідея вродженого людського характеру. Цей характер не формувався досвідом цілого життя, а лише виявлявся в ньому. Він належав Природі та відображався в людині. Коли в минулому сторіччі світськість та капіталізм виникли в нових формах, ідея трансцендентної природи поступово втратила своє значення. Люди дійшли до висновку, що вони — творці власного характеру, що кожна подія в їхньому житті повинна мати значення в рамках власного само-

визначення; але окреслити це значення було тяжко через нестабільність та суперечність їхнього життя. Проте щире зацікавлення та увага до питань особистості безперервно зростали. Поступово ця таємнича та небезпечна сила — самість — стала визначати соціальні стосунки. Вона перетворилася в соціальний принцип. Відтоді публічна сфера неособистісного змісту та неособистісної дії згасає.

Суспільство, в якому ми живемо нині, несе тягар наслідків цієї історії, підміни поняття *res publica* переконанням, що соціальні значення породжують почуття індивідуальних людських істот. Ці зміни затінили для нас дві сфери соціального життя. Одна з них — сфера влади, інша — поселень, у яких ми живемо.

Ми розуміємо, що влада — предмет національних та інтернаціональних інтересів, взаємодія класів та етнічних груп, конфлікт регіонів та релігій. Однак ми не діємо під впливом цього розуміння. Наскільки культура особистості керує нашими віруваннями, так ми й обираємо надійних, чесних кандидатів, котрі виявляють самоконтроль. Ці особистості апелюють до широкого розмаїття інтересів. Класова політика занепала, тоді як клас, який формується у ХХ сторіччі, перепідпорядковується вираженню вроджених здібностей особистості. Місцевий патріотизм та локальна автономія стають широко розповсюдженими політичними кредо, ніби досвід власних стосунків має більше людське значення, якщо їх масштаб інтимніший — хоч реальні структури влади все більше переростають в інтернаціональну систему. Община стає зброєю, скерованою проти суспільства, основним недоліком якого сьогодні є його безособовість. Однак спільнота влади може слугувати ілюзією лише в індустріальних суспільствах Заходу, де стабільність досягається через розширення структур економічного контролю до

міжнародних масштабів. Отже, віра в те, що безпосередні людські стосунки ґрунтуються на інтимності, відволікла нас від того, щоби моделювати наше розуміння реалій влади та визначити власну політичну поведінку. За відсутності цієї сформованої поведінки нема кому кинути виклик силам владарювання та нерівності.

По-друге, віра в те, що реальні людські стосунки – це відкриття однією особистістю іншої, спотворила наше розуміння мети міста. Місто – це інструмент неособистісного життя, форма, в котрій багатоманіття та складність особистостей, інтересів та смаків стають доступними як соціальний досвід. Страх безособового руйнує цю форму. У своїх гарненьких, акуратних садочках люди обговорюють страхіття Лондона чи Нью-Йорка – адже тут, в Гайгейті чи Скарсдейлі, кожен знає своїх сусідів; і хоча в цих місцях нічого особливого не відбувається, зате життя безпечне. Це ніщо інше як повернення до племінного життя (*retribalization*). Терміни «урбаністичний» та «цивілізований» тепер означають витончений досвід представників нечисельного класу, і наділені нотками докору в снобізмі. Саме страх перед безособовим життям, надання особливої цінності інтимному спілкуванню і визначають поняття цивілізованого існування, при якому люди з різноманітним досвідом почувають себе затишно і дійсно отримують задоволення від такого спілкування – можливість, доступна лише багатому та добре вихованому панству. В цьому значенні заглиблення в інтимність – ознака нецивілізованого суспільства.

Ці два види тиранії, два шляхи заперечення реальності та цінності безособового життя мають свої подібності та відмінності. Реконструкція міста, відмова від пут місцевого колориту, програми, задумані у ХІХ сторіччі, що тепер перетворилися в кредо, – це також онов-

лення принципу політичної поведінки. Міра, до якої люди можуть навчитися агресивно обстоювати свої інтереси в суспільстві – це також міра, до якої вони привчаються діяти неособово. Місто ж повинно прищепити людині таку модель поведінки, стати форумом, де можливе спілкування та єднання з іншими людьми без необхідності зближення на особистісному рівні. Не думаю, що це – лише порожня мрія; протягом вікової історії цивілізованого людства місто слугувало зосередженням активного соціального життя, місцем конфліктів та взаємодії інтересів; тут кожен міг в повній мірі випробувати свої можливості. Однак саме зараз про це почали забувати.

Переклала Софія Скачко



evilly



кїножахи
вїд
нїмого
дракули
до
gia 110



Мабуть, кожній людині відоме відчуття, коли тілом пробігають «мурахи», а волосся на голові мимоволі стає дибки, коли зупиняється на хвилику дихання, коли всі м'язи тіла зводять в одну мить так, що жодною частинкою власного ж тіла не можна поворухнути, коли голос заклинає десь глибоко в горлянці, а в душі зароджується те, що людство назвало коротеньким словом — *страх*. У дитинстві таких моментів переживається найбільше, тому можна з впевненістю сказати, що більшості дорослих людей це почуття знайоме з власного досвіду. Страх є одним з тих почуттів, що володіє людством і дозволяє вправно маніпулювати ним же.

Як часто ви лякались випадкового різкого звуку? Як часто лякались того, що поставало перед очима? Як часто переживали почуття присутності і майже фізичного відчуття того, що відбувалося не з вами, але перед вами? Таке буває — з кимось рідше, з кимось частіше. Бувають такі моменти, коли можна злякатися навіть найневиннішого поруху чи звуку. За певних обставин. Такі обставини доцільно було б назвати атмосферою страху. І переважаючі умови цієї атмосфери у кожного свої (хтось боїться темряви, хтось боїться замкнутого простору, хтось вогню і под.), а тому і страх у кожного свій.

«Хліба і видовищ!» — кричали натовпи на вулицях Риму. Проблему хліба поки що обличимо і поговоримо про видовища. Мабуть кожен погодився б з тим, що будь-яке видовище матиме успіх, якщо воно «зіграє» на найвразливіших людських почуттях. Біль, співчуття, радість, страх — це звичайно ж не всі, однак, можливо, найістотніші з них, і страх серед них відіграє чи не найважливішу роль.

З моменту свого народження кіно було альтернативою живим театральним виставам. Фільми можна було показувати в різних місцях

і без присутності акторів. У цьому був надзвичайно великий плюс. Для потенційних глядачів кінематограф був чимось новим і ще невідомим, а тому того ж таки потенційного глядача потрібно було завоювати. Жанрових спроб та експериментів було багато і надзвичайно різних, але найпопулярнішими напрямками в кіно кінця XIX — початку XX століття стали комедія та перші фільми жанру *horror* (які, до речі, тоді ще й так не називалися, свою назву жанр отримав лише згодом). Перші фільми жахів, драми, трилери та детективи хоч і здаються зараз нашому поколінню примітивними та зовсім не страшними, але на той час змушували зали *боїтися*. Наївний глядач був ще надто неспокушений і легко вірив у всю реальність кінокадру, навіть якщо з логічної точки зору події на екрані не підлягали жодному з можливих пояснень.

Фільми початку XX століття мали одну, дуже суттєву перевагу навіть перед сучасним кінематографом — у них були набагато більші можливості для сюжетно-жанрових реалізацій, тобто теми для екранізації — різноманітніші, кожна була на екрані вперше. Кожен сюжет був новим та оригінальним, хоча часом і мав літературну інтерпретацію. Також своє втілення у кіно знайшов і надзвичайно популярний у XIX сторіччі жанр готичного роману, а історії про вампірів стали чи не центральними в *ногго*-фільмах початку минулого століття.

Уявіть собі 10-20-ті роки XX століття. Суспільство у переважній своїй більшості ще неосвічене та вірить у різні легенди, міти і повір'я, а зокрема — в існування вампірів. От і «вампірська» тематика стала актуальною в кіно. Професії режисера на той час ще не було, як і професії актора. Ними міг стати кожен, хто відчував у собі відповідний потенціал і мав велике бажання експериментувати. І от в той час знайш-

лося кілька справжніх фанатів, що знімали на свій ризик та розсуд, зокрема й в жанрі містики.

Одним з таких є Фредерік Вільям Мурнау (Frederic William Murnau). Ця людина не просто створювала кіно, вона власними руками змушувала оживати легенди настільки, що створювала нові, правда цього разу вже довкола своїх акторів. Наведу один дуже яскравий приклад. У 1914 році Мурнау взявся екранізувати безсмертний твір Брема Стокера «Граф Дракула» (ця перша екранізація довго не прожила й фільм було перезнято 1922-го. Саме ця копія дійшла до нашого часу). Цей фільм настільки вдало зрежисовано, поставлено і знято, що в реальну схильність до вампіризму Макса Шрека (Max Schreck), який зіграв того самого графа Дракулу, відразу повірили тисячі людей. І навіть через майже сотню років після виходу фільму не припиняються чутки щодо того, було це надзвичайно вдалим рекламним трюком, просто чудово зіграною роллю, чи реальним фактом.

Однак не тільки вампірами лякали у «первісному» кіно. Ще один гарячий прихильник своєї справи Тод Браунінг експериментував трохи з іншим. Один з найвідоміших його фільмів «Виродки» (Freaks, 1932) зображує життя певного кола людей з фізичними вадами, що працюють в цирку і вимушені своїми каліцтвами розважати натовп та заробляти собі на життя. Фільм радше можна назвати душевним та таким, що викликає співчуття. Дехто може запитати — а де ж тут страх?.. І тут починається розмова про ще один вияв цього, не надто приємного почуття. Напевно кожен зі мною може погодитись, що не знайдеться у світі людини, яка б хотіла мати будь-який фізичний недолік. Особливо якщо така людина здорова і повноцінна. Якщо ж людина має вже таку ваду, то зазвичай її життя — це глобальне примирення зі своєю

долею. Коли ми з цим не стикаємося у своєму повсякденному житті, то і думок таких не виникає. Але саме такими фільмами і саме такі режисери як Тод Браунінг змушують людину думати. А з думок виникає та форма страху, що пов'язана з фізичними недоліками. Людина починає аналізувати і її думки виглядають приблизно так (ну в кожного по різному, але загалом дуже схоже) — чи може це трапитись зі мною?.. чи може це трапитись з моїми дітьми?.. яка ймовірність того, що під час продовження свого роду я стикнуся з такими проблемами?.. Ось тут спрацьовує інстинкт самозбереження і цілком виправданого природного страху. У фільмі «Виродки» зображена не найщасливіша доля людей з фізичними вадами. Певною мірою навіть факт наявності недоліку висміюється. Тому фільм можна назвати такою собі злегка цинічною драмою про нелегку долю людей, у чомусь обділених життям. Це зараз. А у свій час цю стрічку називали фільмом жахів і навіть через це заборонили до показу у кінотеатрах. Той же Тод Браунінг не цурався і вампірської тематики, як однієї з найпопулярніших тем 20-30-х років ХХ ст. Один з найвідоміших його фільмів про вампірів — «Лондон після півночі» (London after Midnight, 1927). Через рік після нього було знято Браунінгом і озвучену версію фільму, що також зустрічається під назвою «Знак вампіра». Але, на превеликий жаль, жодної копії стрічки не збереглося до нашого часу, тож сучасний глядач не має можливості сповна насолодитися страхом від вампірського Лондона Тода Браунінга.

У розповіді про кіно неможливо не згадати про акторів. Особливо тих перших, що були своєрідними Колумбами в акторській майстерності саме для кінематографа. Оскільки найперші фільми були без звуку, то актори мімікою та жестами зображали всі ті почуття, діалоги,

можливі звуки, що теоретично повинні були чути глядачі. І серед всього цього також був страх. Згадаймо хоча б класичний сюжет літературного «Дракули». Головні герої при зустрічі з вампіром повинні були його боятися і цей свій страх якимось чином виявляти. Класика — Мурнау та його «Носферату. Симфонія жаху» (Nosferatu. Symphony of horror, 1922). Тут страх дуже гарно відображено на обличчі головного героя — Хаттера, якого зіграв Густав фон Вангенхайм (Gustav von Wangenheim). Спочатку здивування, потім ніби оцінка та усвідомлення ситуації і типові ознаки страху — розширені очі та збліднення обличчя. Все це хоч і відбувається у чорно-білому кіно, але переживається глядачами разом з актором. Величезна роль у цьому і самого режисера, що зміг вдало створити та передати атмосферу жаху. Адже не кожен кольоровий фільм може сприйматися так атмосферно, як це чорно-біле німе кіно.

Ще однією, надзвичайно харизматичною актрисою 10-20-х років була Жюльет Мусідора (Juliet Musidora). Вона зіграла дуже багато ролей за своє недовге творче життя (у кіно знімалася з 1914 по 1926). Однією з найпомітніших є головна роль у десятисерійному фільмі «Вампіри» (Les Vampires, 1915). Хоч фільм і має таку назву, але «справжніх» вампірів там немає. «Вампіри» — це банда убивць, а сам серіал має радше детективно-пригодницький характер. З впевненістю можна сказати, що Жюльет відомою стала після ролі Ірми у цьому фільмі. Її спотворене жахом обличчя друкували на постерах та афішах фільму. І таких дійсно культових акторів у жанрі *horror* було не мало.

Згадаймо ще одну особистість. Технічний прогрес неминучий і у кіно з'являється звук. Не просто музичний супровід кінокадрів, а й голоси акторів, що записуються разом із зображенням, синхронно. І знову вже згадуваний

вище Тод Браунінг збирається знімати фільм — цього разу «вампірську класику» — «Дракулу». На головну роль вже запрошено Лона Чейні (Lon Chaney), що зіграв вампіра і в попередній роботі Браунінга «Лондон після півночі». Але трагедія заважає великим планам режисера — Чейні помирає від раку незадовго до початку зйомок. І тут з'являється людина, якій також випала честь стати «істинним» вампіром — це Бела Лугоші (Bela Lugosi). Він втілює у своєму образі всю ту вишукану красу зла, що спочатку причаровує, заворює, а потім вбиває. Та й атмосфера страху була у цій екранізації роману Брема Стокера не зовсім звичайною. Браунінг зробив ставку перш за все на психологічні фактори. У фільмі не було кривавих сцен розправ вампіра з жертвами. Єдина крапля крові, що з'явилася в кадрі — з порізу на пальці Ренфільда (прототип стокерівського Харкера). Немає жодного кадру, де б Дракула кусав своїх жертв — він з хижим вищиром схиляється над жертвою і затемнені кадри, що йдуть далі, тільки змушують глядача домальовувати у своїй уяві криваві сцени мірою своєї збоченої фантазії. Тобто, в цьому фільмі сюжетна лінія побудована на страху перед чимось невідомим, незвіданим.

Пишучи про страх, не можна обійти увагою такий жанр кінематографу, як *трилер*, а також людину, яка фактично створила цей жанр. Трилер є одним з найпопулярніших сучасних кіножанрів і мабуть багатьом відомо, що «батьком» його є Альфред Гічкок (Alfred Hitchcock). Свій кіношлях Альфред починав з монтування титрів та написання сценаріїв. Пізніше він свої ж сценарії й екранізував. Але не в правилах Гічкока було писати прості та зрозумілі історії. Особливість стрічок цього режисера полягала в тому, що він свідомо намагався постійно тримати глядача в напрузі, не давав йому ні на хвилинку розслабитись чи відволіктись. Кожен кадр був

чітко прорахований і завжди діяв саме так, як було заплановано режисером. Кінознавці виділяють три основні сюжетні лінії у всіх фільмах Альфреда. Перша з них – головний герой не винен у скоєнні злочину, але його однак підозрюють і тільки завдяки унікальній дедукції він може довести свою невинність. Друга лінія в сценаріях Гічкока – прекрасна злочинниця зачаровує головного героя і намагається використати для вчинення злочину, в результаті він або гине, або щасливо виплутує з історії себе і даму. І третя улюблена тема – убивця-психопат, що тероризує суспільство. Кіно Гічкока не було багате на різного роду спецефекти, а вся атмосфера страху досягалася суто режисерськими технічними засобами – чудова операторська зйомка та професійний монтаж разом з надзвичайно вдало підбраною музикою, що ще більше електризувала атмосферу. Навіть комедійні трилери (хоч як абсурдно б не звучала назва жанру, але саме таким фільмом є «39 сходинок» (The 39 Steps, 1935)) у Альфреда виходили не по комедійному страшні. До сьогодні апогеєм всієї творчості Гічкока вважають фільм «Психо» (Psycho, 1960). Через надмірну жорстокість стрічку відмовилися фінансувати великі кінокомпанії і Гічкок змушений був знімати на телевізійному обладнанні. Але «Психо» приніс режисерові мільйони і надалі він вже сам був продюсером своїх стрічок. Гічкок знімав не тільки за власними ідеями та сценаріями – один з найвідоміших його фільмів «Птахи» (The Birds, 1963) було знято за оповіданням знаменитої в літературних колах Дафни Дю Морье (Daphne Du Maurier). Альфред Гічкок підняв жанр перших хоррор-фільмів на більш високий інтелектуальний щабель із застосуванням психологічних прийомів, але кінематограф розвивався настільки швидко, що тільки психологічними трилерами кіно жажів не обмежилось.

Ще одним підвидом кіножахів став досить примітивний жанр треш (trash, або як його ще називають horror-trash). Він почав розвиватися приблизно у той же час, що й інтелектуальні трилери, але фільми цього жанру утворювали так звану категорію Бі (B-sides). Фільми цієї категорії зазвичай були малобюджетними і розрахованими на масового споживача. Найчастіше вони не несли ніякої глибокої інтелектуальної складової і були розраховані на гру людськими почуттями – одним з таких був страх. Гаслом трешового кіно можна було б назвати вислів «знімати можна все». Тобто ніяких рамок не було. Зазвичай і знімали все те, що у нормального здорового глядача викликало огиду і відразу. Відірвані людські кінцівки, море крові, різні монстри і зомбі були звичайними і типовими для такого кіно. Хоча це не було єдиними ознаками трешу – жанр також рідко обходився без «чорного» гумору. З трешових стрічок починали свою блискучу кар'єру дуже багато сучасних голівудських акторів та режисерів, скажімо, Мадонна (Madonna) чи Пітер Джексон (Peter Jackson).

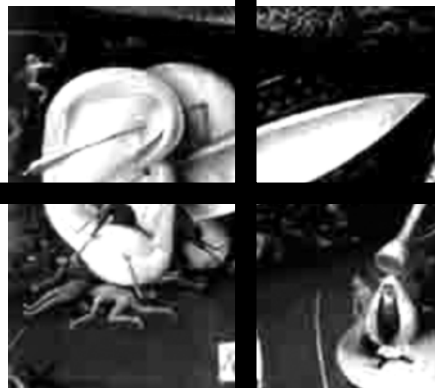
Що ж було такого страшного у трешових фільмах? Цей вид страху був дуже специфічним. Як не дивно це звучить, але від нього мало хто лякався. Сюжет, атмосфера треш-фільму зазвичай була настільки абсурдною і нереальною, що викликала лише сміх. І це при тому, що показувалися геть не смішні речі. Існує така теорія, що якщо дуже страшно, то треба або кричати, або сміятися – саме так і відбувалося в кінотеатрах 70-80-х років. Найстрімкіше треш розвивався у США, де створена найбільша у світі компанія з виробництва кіно саме цього жанру – «Трома» (Troma). Заснована вона понад 30 років тому і за цей час, продукуючи кіно, здавалось би, такої сумнівної якості, змогла здобути славу та визнання цілого світу. Хоча й ви-

знання це побудовано на скандалах та епатажі, але фільми «Троми» стали класикою і продовжують лякати глядача.

Хотілось би згадати у своїх роздумах про страх не тільки авантюристів-режисерів «Троми», але і класиків, що теж не цуралися страху та засобів його досягнення у своєму кіно. Одним з таких є вже визнаний Даріо Ардженто (Dario Argento). Пана Ардженто дуже багато кінознавців визнають як одного із творців жанру giallo (з італійської перекладається як «жовтий», а сама назва походить від американських кримінальних романів, що друкувалися в Італії у жовтих обкладинках). Цей жанр характерний тим, що режисер шукав нові засоби саме для аудіовізуального зображення атмосфери страху. Близькі плани, гра кольорів, надзвичайна музика – це та багато інших хитрих режисерських прийомів використовувалися Ардженто та його послідовниками. Як приклад характерного giallo можна розглянути фільм «Криваво-червоний» (Profondo Rosso, 1975). Цей детективний трилер є визначальним у всій творчості режисера. Він не був звичайним і типовим представником свого жанру – це фільм, з якого Ардженто почав експериментувати зі своєю кіномовою. Увібравши в себе типові ознаки giallo «Криваво-червоний» відрізнявся від всіх попередніх робіт цього ж жанру тим, що мав зовсім інші акценти – інші ракурси, монтаж, кольори та звуки. Особливо всіх вражав звуковий супровід картини. Нервові синтезаторні партії гурту Goblin вражаюче вдало доповнили стрічку і зробили її одним із шедеврів жахів.

А потім у світ кінематографу прийшла ера спецефектів. З бурхливим розвитком технічного прогресу розвивались і засоби для втілення найнеймовірніших фантазій. Хоча з часом потенційний глядач звикає до всього і все важче режисерові його налякати. Виграє тільки той,

хто знаходить нові засоби та нові ідеї. І як покаже попередній кінематографічний досвід не одного покоління фільмів жаху – лякає не те, що показано явно і відкрито, а те, що приховано, але про присутність чого глядач обов'язково знає. Одним словом – Незвідане.





б о р и с л а в
п е к и ч



л ю д и н а,
я к а
ї л а
с м е р т ь
1793 рік

*En rîvant á la sourdine
J'ai fait une machine.
Tralala, lala, lalala,
Lala, lalala.
Qui met les tîtes á bas!*

*Міркуючи потихеньку,
Я зробив одну машинку,
Траляля, ляля, ляляля,
Ляля, ляляля,
Яка голови рубає!
(Пісня 1793 р.)*

Є люди, життя яких – слід на воді. Вони невидимі, нечутні, нереальні, без слідів у піщаній пустелі людства. Ми не знаємо, звідки вони прийшли до нас, а коли вони відходять – куди й чому пішли. Поки боги ступали по землі, ми їх по цьому пізнавали. Коли ж вони залишили нас, від їхньої потуги люди успадкували одну лише здатність: жити, але при цьому не існувати.

Їхня сутність – Вода. Вода – їх Елемент. У воді їх природа й доля.

Існують два види ельфів, фазмів, як сказали би елліни, котрі з тінями мертвих жили тісніше, ніж ми зі своїми. Один із цих видів не залишає слідів, а слідів другого ми не бачимо. На життєвих стежках зостаються ланцюжки слідів, але плиткі, невиразні, не з тих, які на плані долі можна помітити неозброєним оком, або ж такі, що ми їх не сприймаємо як людські.

До якого виду належить життя того, кого ми поетично назвемо «людиною, яка їла смерть», адміністративно позначимо як громадянина Жана-Луї Поп'є і з яким познайомимося завдяки моїй ідіосинкразії до офіційної історіографії, ми не скажемо. Почасті тому, що не знаємо, а часті для того, щоби незвичайну розповідь про нього зробити відповідною зі звичаями старосвітського слідства, яке остаточне

рішення щодо оскарженого виносило після арешту, а не отого прогресивного, яке з тим рішенням вже стукає до його дверей.

Не сподівайтесь знайти ім'я громадянина Поп'є бодай хоч в одному компендіумі Французької революції, хай яким би вичерпним він був. Його немає у Карлайля, бо він обожнював героїв, а людей згадував лише тоді, коли вони у ролі жертв мали честь брати участь у їхніх геркулесових Подвигах, але немає його також у книжках шанувальника народних мас Матьеза, для кого навіть боги (що там люди) були лишень маріонетками Великої Матері Необхідності, пов'язані невидимими нитками із Її височайшою волею, які запускалися в рух потребами Часу, а подекуди хибними уявленнями його власної доктрини. Нарешті, його немає у «*Historie de la société français pendant la Révolution*» братів Гонкурів, де би він мусив, де він має подвійне право бути: беручи до уваги незвичність його долі та талант письменників, які у карлайлівському героїчному Хаосі та матьезовому нелюдському Порядку побачили парадокс, що ставив під сумнів і Хаос, і Порядок, і Випадок, і Закон. Немає його також у муніципальних протоколах Парижа, де він жив, ані у метричних архівах Ліона, де він нібито народився (я кажу «нібито», бо, крім його власної заяви, інших доказів цього немає). Немає його під цим іменем у жодних особистих спогадах того часу, у нотатці, листі, рахунку, документі, пов'язаному з ним посередньо чи безпосередньо, який би мені, його першому біографові, подарував заспокійливе відчуття, що я не маю справи з примарою. (Можливо, він є на одному ескізі Давіда, а «можливо» сказано не тому, що існують сумніви щодо авторства Давіда – це безсумнівно – а з тієї причини, що немає доказів, ніби хтось із зображених вуглем людей, які працюють за столом у канцелярії Революційного



трибуналу – це справді Поп’є). Він присутній в усних переказах того часу. Правду кажучи, і так, і ні, бо певні відомості однаковою мірою можуть його стосуватися, але не мусять.

Якщо ви мене зараз запитуете, чому я пишу про Жана-Луї Поп’є так, ніби він існував, а доказів цього у мене немає, а якщо навіть і є, то невизначені, неясні, суперечливі, коротше кажучи, недостатні, я відповім, що роблю це тому, що й докази його неіснування так само невизначені, неясні, суперечливі, коротше кажучи – недостатні.

Якщо для істориків за фахом, кривих родичів псів-шукачів, це причина, щоби ним не займатися, щоби всю увагу приділити славнішим сучасникам – Дантону, Робесп’єру або Жан-Полю Марату, батькам Революції, під якою він жив, то для письменників, осквернителів могил, це ще одна причина, щоби вберегти його від забуття.

Повість починається з того, що я довідався, ніби людина, яку я назвав Жан-Луї Поп’є, існувала. Це сталося у 1982 році, майже через двісті років після падіння Бастилі і Французької революції – в історію якої, проти власної волі, завдяки рідкісному ремеслу, його було втягнуто. Докази не є яскравими – як і його життя, – однак достатніми для того, щоби поставити його існування поза сумнівом. Всі вони у Національному архіві, серед «*Documents inédits*», у серії *Section Judiciaire*, і якби я хотів бути переконливим на вчений манер, то мав би право також сказати, що цей життєпис написаний *avec des documents inédits*:

1. Перелік службовців канцелярії *Palais Justice* (Палацу Правосуддя), що працював в адміністрації Революційного трибуналу, датований 29 жерміналя (березень-квітень) 1793 р., з якого видно, що неповний місяць по заснуванні суду в ньому працював писар на ім’я Жан-Луї Поп’є.

2. Поіменний список службовців, які працювали у ньому станом на 9 термідора (27 липня) 1794 р., з якого можна довідатись, що отой Поп’є, Жан-Луї, народився 1744 р. в Ліоні і що у метричні книги – які, як я тимчасом встановив, передивившись їх, цього не підтверджують – він записаний як третя дитина муніципального писаря Жана-Поля Поп’є та матері Шарлоти, уродженої Моріц.

3. Нагадування про заборгованість перед судовою Інтендатурою сімох писарів Трибуналу – в тому числі Поп’є – суми в 125 ліврів за оренду античних залів Палацу правосуддя, винайнятих між двома термідорами, 1793 та 1794 років.

Малюнок Давіда я викреслив з числа доказів. На ньому, щоправда, можна пізнати канцелярію Революційного трибуналу, у жвавій бесіді зображені члени Комітету громадського порятунку Максиміліян де Робесп’єр та Луї Антуан де Сен-Жюст, а також державний прокурор Фук’є-Тенвіль, але на розмитому другому плані, серед ескізно позначених анонімних писарів ні за якими ознаками не можна пізнати Поп’є, не можна навіть дізнатися, чи він є на картині, бо нікому не відомо, як він виглядав, і ніхто цього навіть не уявляє. Оті нечисленні суперечливі описи, які кружляють навколо нього в легенді, народжені поширеними уявленнями про писарів та святих і можуть бути зведені до двох основних: що він був маленький на зріст, мав сутулу, як то у писарів, спину, водянисте, невиразне тіло і непримітну поведінку, коротше кажучи, виглядав по-чиновницькому незугарно, що й дозволяло йому так довго робити те, що він робив; і що він високий, прекрасний, як святий, показний як за зовнішністю, так і за поведінкою, що йому теж, парадоксально, дозволяло робити те, що він робив. Погодьтеся, що за таких обставин наймудріше вилучити

з хроніки і дрібного, і поставного Поп'є, а залишити *невизначеного*, який найліпше відповідатиме і невизначеному походженню, і невизначеному життю свого оригіналу.

Єдине вторинне джерело — це усний переказ часів Реставрації, де чоловіка, про якого ми стверджуємо, що він — Жан-Луї Поп'є, названо «*sainte personne*», святою особою. Залежно від походження легенди, він має завжди інше ім'я, а його *діяльність* — інакші форми, але хай як би змінювалися деталі, ніколи не ставиться під сумнів те, чим він заслужив святість.

Отже, ми віддали належне історії і покінчили із джерелами.

Повертаємося до *діяльності* Поп'є, надаючи слово істині.

Під істиною ми розуміємо, звичайно, і те, що через брак перевірених даних, змушені були припустити, аби зрушити оповідь з мертвої точки, на якій вона опинилася через їхню відсутність. Якби не було такої свободи припущення, уся історія людства застрягла би, зупинилася ще на сходах Вавилонської вежі, і тому винними ми себе не вважаємо.

Згідно з усним переказом, від якого ми тепер залежатимемо, Жан-Луї Поп'є приїхав з рідного Ліона до Парижа ще в часи *ancien régime*, за першого правління Неккера, десь близько 1781 року. Про його життя до Революції маємо мало відомостей (або ж мало припущень). Мешкав він на одній із кривих, пліснявих вуличок передмістя Фобур Сент-Антуан.

(Я відкинув твердження, що вікно кімнатки, яку він винаймав, дивилося на прикрашений кам'яною аркою під'їзд для екіпажів будинку №30 на Рю де Кордельє, неподалік від старого будинку *L'Ecole de Médecine*, де мешкав *d'ami du peuple*, Друг народу і ворог усього іншого Жан-Поль Марат. З огляду на антагоністичну

природу їхньої Діяльності, поселення одного, майже недоведеного Жана по сусідству з Жаном, безсумнівно, історичним і, безсумнівно, ненависним видавалося мені апокрифним втручанням поетичної душі у житіє, яке за своїм виникненням і суперечностями і без того було схожим на «Іліяду», якщо розуміти її як епос багатьох гомеридів, а не одного рапсода. Отак один із співспівців поселив його на Рю де Кордельє, навпроти Ж.-П. Марата. Гуманіст, вочевидь, не вірив, що людської природи досить для добрих справ, як це проповідував Ж.-Ж. Руссо. Він припускав, що поштовх їй може дати лише щось вельми лихе, і це щось мусить жити навпроти).

Відомо також, що він довго працював у якогось адвоката, котрий, будучи депутатом Конвенту, належав до нижніх ешелонів голосувальної машини Жиронди.

А потім, у жерміналі, коли березень переходив у квітень 1793 року, ми бачимо його у Палаці правосуддя, за одним із писарських столів Революційного трибуналу. Як він туди потрапив, переказ не говорить. Припускаю, що чиновник Суду, заснованого 10 жерміналя на пропозицію Дантона, проходив через канцелярію його роботодавця, побачив каліграфічний почерк Поп'є і перевів його у судову канцелярію.

Поп'є, як видно з Розписки про заборгованість, доданої до Документу №3, мав почерк, якого вимагала Революція: по-пуританському гострий, по-римському ясний, патріотично розбірливий, позбавлений квітчастих дигресій ролялістських грамот. Його ортографія нагадувала готичні собори, зведені до загострених стереометричних форм, наближених до санкюлотського списа, на якому ночами Вересневої різанини носили голову принцеси ле Ламбаль або у день падіння Бастилії голову її коменданта пана де Лоне.

Відмовитися було неможливо, навіть при бажанні. Це значило й самому «чхнути в мішок» на площі Республіки. Отак каліграф з провінції опинився на магічному роздоріжжі між ідеєю та дійсністю, Філософією та Історією, Ескізом і Твором і, з реакційної перспективи письменника, неминуче між Революцією та Контрреволюцією, на вододілі, який у той момент знаходився у світлих кам'яних холах Революційного суду, звідки дороги розходяться: одна – щоби піти до «*Суспільного договору*» та «*La Nouvelle Heloise*» Ж.-Ж. Руссо, а потім – на небо; друга – щоби зійти у страшні підвали Консьєржері і вулицею Сент-Оноре дістатися до гільйотини на Пляс де Революсьон, а звідти – під землю.

На історичному перехресті, яке стає видимим лише значно пізніше, і з якоїсь іншої хіязми, поки що також невидимої, писарський стіл Поп'є був останнім у ряду, ліворуч від дверей і далеко від вікна, у канцелярії Архіву, поруч із залом суду.

Робота його була простою. Він заносив у Протокол вироки, в тому порядку, в якому вони виголошувались, і передавав їх чиновнику, який складав список для страти. Список того ж дня доручався черговому членові Трибуналу. Той відносив його у Консьєржері, наглядав за перекличкою засуджених і підготовкою до страти, зведеною до обрізання довгого волосся та широких комірців, супроводжував у закритій кареті їхні візки до ешафоту, і коли їхні голови падали у солому під гільйотиною, коли вони, користуючись народним жаргоном, «чхнули у мішок», перетворював тут-таки своїм підписом їхній вирок на свідцтво про смерть.

За Документом №3, вже у липні 1793 року роботи було стільки, що Поп'є з шістьма писарями переселився на піддашшя Палацу правосуддя. Весь свій час, крім кількох відпущених для сну годин, він присвячував упорядковуван-

ню судового протоколу. Не вдаючись у деталі, вписував особисті дані засудженого, зупиняючись на змісті провини. Підсумовування контрреволюційних злочинів, яких було тим більше, чим успішніше розвивалася революція, вимагало великого духовного напруження. Протоколи були успадковані від старого режиму, і їх ощадливі графи не були передбачені для такої епідемії антидержавних настроїв. (Парадокс, якого я не можу пояснити навіть за щирої допомоги діалектики вченого Матьєза. Пригнічений народ століттями боровся за свої права. Нарешті він їх, з певною допомогою Ж.-Ж. Руссо та енциклопедистів, здобув, зробився нарешті сувереном, а загинуло його за два роки Революції більше, ніж за декілька століть роялістського абсолютизму).

Пізніше процедура, на щастя, спростилася. Инакше могло статися так, що Конвент, дотримуючись своїх гуманістичних принципів, скасує смертну кару для майбутніх винних, а гільйотина все ще вбиватиме колишніх. Законом від 22 преріяля, 10 червня 1794 року, скасовано право на захист. Захист проголошено виявом контрреволюційної недовіри до Народного суду. Заборонені були також будь-які інші вироки, окрім смертного або виправдувального, як доказ неподільності доброчесности. Революційна практика довела до кінця природній процес лаконізації судової процедури відмовою від виправдувального вироку і зведенням усіх провин – від проституції до змови, від сумнівного походження до кислого обличчя на постійних патріотичних посиденьках – Паризьких секціях – під всеохопне поняття *ennemis du peuple*, ворогів народу.

Лише тоді Поп'є міг зітхнути з полегшенням. Власне кажучи, міг би, якби не зайшов уже так далеко у діяльності, яка зробила його в очах

гомеридів Реставрації святим, а у моїх, холодніших — предметом цієї оповіді.

Про те, яка це людина, відомо мало. Розповіді про нього походять від прихильників його діяльності, яким вдалося надмірним перебільшенням перетворити більш-менш переконливу біографію на апокриф. Якщо відкинути похвали його яскраво вираженій людяності, відвазі та спритності — і не вдатися при цьому до інших крайнощів і не назвати всі ці ознаки необачністю, нерозумністю або й шаленством, — то перед нами постає силует, слідів якого не здатна зберегти навіть найгустіша глина життя.

На зріст він був, виглядає, ані високий ані низький, ні велет ні карлик, який би приверттав увагу; товстим він бути не міг, радше худим, але в часи загального недоїдання — не більше від інших; блідим, без сумніву, також, але у часи страху це був звичний колір людського обличчя; мовчазним, ймовірно, але хто тоді, крім наївних або наділених владою, був балакучим?

Не слід шукати у Поп'є особливих якостей. Якби вони у нього були, він сидів би на соломі у Консьєржері, а не у канцелярії Революційного трибуналу.

Усі джерела стверджують, а оскільки цей факт суперечить контрреволюційному духові переказів про нього, їм треба вірити, що Жан-Луї Поп'є ніколи не бачив гільйотини (її, зрештою, до страти не бачив і Робесп'єр) ані візків із засудженими (Робесп'єр, здається, теж), ніколи не спускався у Консьєржері і не входив до залу засідань Трибуналу (до якого Робесп'єр увійшов лише для того, щоби почути вирок, а Жан-Луї тільки тому, що я його, на власну відповідальність, спираючись лише на логіку оповіді, туди ввів), ніколи не бачив — історії в дії.

Деяких її творців він бачив у канцелярії. Луї Антуана де Сен-Жюста, Егерію Комітету громадського порятунку у часи, коли єдиний порятунок був у втечі; інваліда Кутона та його механічний стілець, який був фабричним напівбратом гільйотини; Фуше, котрий убивав в ім'я Революції, Контрреволюції, Імперії та Реставрації, а помер у ліжку; Барера, який, судячи короля, виніс вирок собі; Бріссо, якого на гільйотину привела поміркованість, та Ебера, якого туди завела непоміркованість; барона Клотца, який проголосив себе Громадянином світу в момент, коли в Парижі у кожному іноземці бачили англійського шпигуна; Колло д'Ербуа, автора паризьких водевілів та співавтора ліонської різанини; Демулена, який плакав через гільйотину, а зрозумів, чому він це робив, тільки тоді, коли опинився під нею; Шомета, який намірявся об'єднати Розум та Гільйотину, Розум механізувати, Гільйотину наділити розумом, але від унії туману та заліза залишилася нерозумна сокира; Дантона, який зумів запустити машину Терору, але не зумів його зупинити; Фук'є-Тенвіля, державного прокурора, свого господаря, який безсторонньо звинувачував і друзів, і ворогів народу; а передовсім, звичайно, Максимиліяна Робесп'єра, її Святого та Ката.

Жан-Луї Поп'є історію тільки слухав.

Він не міг не чути бомбард, які сповістили про падіння Бастилії, і гармати, яка во славу народної свободи проводжала миропомазану голову Людовика XVI, зойків Вересневої різанини та гімнів Розуму зі свята Найвищої істоти. Він не міг не почути різкого звуку дзвінка голови Трибуналу Германа або Дюма, і якщо не завжди міг почути контрреволюційний захист, то у кожному разі наслухався ревіння Великого Дантона. Кожного дня пополудні чути було галас юрми, яка перед залізною балюст-

радою Палацу правосуддя зустрічала візок із засудженими. Він слухав рипіння коліс, яке віддалялося, прямуючи вулицею Сент-Оноре до Площі Республіки та смерти. А час від часу, коли деякі з тих німотних імен траплялися у його канцелярії, Історія діставала людський голос, і він міг чути її, не піднімаючи очей від Протоколу, не дивлячись їй в очі.

Одна з таких розмов вирішила його долю і поклала початок цій оповіді.

Було 31 термідора за революційним календарем, а за реакційним – 18 липня, ішов другий день після похорону громадянина Марата і перший після страти дияволиці з Кальвадосу. Хоча стіл Поп'є був вкритий новими, сьогоднішніми вирокami, цього дня ім'я Шарлоти Корде все ще було останнім.

Мадемуазель Корде застала Друга народу у ванні, схожій на чобіт, коли він писав на дошці, пахнув оцтом і мріяв про очисну кров. Вона встромила йому в груди великий ніж з державкою зі слонової кости. Вперше за довший час графа, присвячена провині, містила також і злочин. Нарешті вона мала вигляд, який, на його думку, думку вихованця адвокатських канцелярій, мав мати хороший правочинний вирок.

Чи повірив він у те, що з вирокom дівчині з Кальвадосу відбувся перелом у змісті його Книги, а з ним і в душі революційного правосуддя, який дасть йому можливість насолоджуватися не лише писарською каліграфією, але й людською справедливістю? Ми не маємо права задалеко просуватись у твердженні, що у нього було якесь особливо розвинене почуття справедливості. Він мав дуже *розвинений* каліграфічний почерк, це правда, і цим задовольнімося, не роблячи з нього героя або мученика до того, як він сам, з якихось причин, на це зважиться.

Отже, задоволення від праці, породжене добре обгрунтованою карою для вбивці Марата, не

було справжньою, принаймні вагомою причиною, що він, коли йому вручили сьогоднішні вироки, всупереч звичаю та правилам, не вписав їх одразу, навіть не глянув на них, а замість цього витягнув з кишені кусень ячмінного хліба і твердого нормандського сиру і взявся до свого обіду. Месьє Жоакен Вілете, черговий член Трибуналу, який наглядатиме по обіді за виконанням вироку, прийде по список засуджених, яким відає писар Шодє, не раніше третьої.

У нього був час, але письменник, хоча герой хроніки не дає для цього приводу, волів би, щоби причиною зволікання була надія на повернення справедливості у роботу, якою він займався. Тому повернемося до такої можливості.

Чи є в його житті підстави для такого сміливого припущення?

І є, і немає. (Ця двозначна формула стосується більшості наших відомостей про Жана-Луї Поп'є.)

Легітимістські перекази сповіщають, що він був таємним ворогом Республіки – хто смів бути відвертим? – і що його до адміністрації *Palais du Justice* втягнув колишній працедавець, адвокат, також удаваний член Жиронди, а насправді співучасник роялістської змови. Ситуація, яка допускає, що найнебезпечніших контрреволюціонерів виявляють серед тих, які розпочали Революцію, взагалі відповідає химерним смакам часу. Однак, відбираючи у нього політичну невинність, гомериди Реставрації позбавляють життя Поп'є спонтанності, його найбільшої цінності. Бажаючи зробити його героєм, вони затінують картину вигаданими мотивами. Так постав палімпсест, під нашаруваннями якого образ справжнього Поп'є зник повністю.

Очищений від тих нашарувань, він постає людиною поза історією. Можна сказати, що він був поміркованим прихильником Зміни, аніж її противником. Для опору Революції у нього

не було жодних причин. *Ancien régime* не зробив для нього нічого, щоби він почував себе зобов'язаним повернути борг. Навіть співчуттям — а що й говорити про вчинок. Якби йому не було вже за п'ятдесят, себто якби він не був у віці, коли людина крім легкої смерті ні на що більше не сподівається, у нього були би всі підстави вітати скасування старих привілеїв і створення вільного простору для здобуття нових. Революція нічого не могла йому принести і нічого не могла у нього відібрати. У перші дні вона зробила його, напевно, рівноправнішим у стосунку до інших громадян, аніж він був перед тим, а можливо, хоча я й сумніваюся, і вільнішим. Кілька прогулянок, якщо він на них зважувався, по вечірніх кафе Пале-Рояля, де говорили зі столів, а змови влаштовували між ними, мали його переконати, що більшість відвойованих Рівностей і Свобод його не стосуються, і, хай якими би передовими вони були, він особисто матиме від них мало пожитку.

Платня 12 ліврів, яка йому, навіть за відсутності бажань — відсутніх, можливо, саме через ці 12 ліврів, — не дозволяла купити собі за 5-6 ліврів та бокал пуншу дівчину в «*La Paysanne*» (*Palais Royal*, № 132); (про відвідини Мадам Дюперон (*Palais Royal*, № 33) за 20 ліврів годі й говорити), ця платня в кишені стане з часом більшою, але ніколи не виросте настільки, щоби наздогнати галоп цін, а тому на ринку постійно буде все меншою.

Він міг говорити все, що хотів, це правда. Ну, не зовсім все, звичайно. Після передчасної королівської втечі до Варена небажано було вигукувати «Хай живе король!», а після вандем'єра 1793 року та його страти це було вже неможливо. Але він і до Революції не відчував особливої потреби у королі. Отже, він міг скільки завгодно висловлювати свої думки. Справа була в тім, що він їх або не мав, або зі

скромности не вважав гідними висловлення. Ця громадянська свобода, виведена зі славетної серпневої *Декларації прав людини*, не мала для нього тієї цінности, яку мала для Робесп'єра, Дантона, Верньо або Ебера, ораторів революції.

Нарешті, Братерства, третьої переваги нової ситуації, він теж не міг відчути, бо суттєва його ознака виявлялася у діленні, а він — тут всі джерела одностайні — для такого ділення нікого не мав. Ні родини, ні родичів, ні друзів, навіть однодумців.

Це дає мені право, відкинувши упередженість усних переказів та їхні реакційні мотиви, головною рисою Жана-Луї Поп'є вважати байдужість. Байдужість до всього, що навколо нього діється. Стан, який не має нічого спільного з однойменним християнським гріхом і стосується не так неуваги до людей, як того, що вони спільними зусиллями роблять і що потім називають історією народу.

Отак, відмежований, як пустельник, від історичного часу, жив Поп'є, аж поки не опинився у Палаці правосуддя, у магічному трикутнику між Революційним трибуналом, в'язницею Консьєржері та гільйотиною на Пляс де Револьсьон.

І лише за письмовим столом, над судовим Протоколом, його байдужість почала танути. Лише тут, у кабінеті, де чогось подібного найменше слід чекати, де інші ховаються від життя, воно його допало. Хоча він ніколи не був присутнім на страті і гільйотини теж не бачив, він повинен був знати, що кожна графа його Книги означає викреслення однієї людини з Книги життя.

Я взяв це не з голови. У мене є підтвердження, побічність якого не применшує його ваги, хоча цинік і його витлумачив би як доказ найстрашнішої з усіх можливих байдужостей:

тої, яка не супроводжує дію, а робить її неможливою.

У Парижі в ті дні панувала мода на колекціонування сувенірів зі страт. Життя опиралося смерті, повставало проти ешафоту, перетворюючи його на безпечну забаву. У канцелярія Трибуналу, серед писарів, які мали привілей бути у контакті з катом Сансоном і прислужниками гільйотини, з великим розмахом ішов обмін колекційними раритетами. Його сусід, архіваріус Шоде, володів пасмом з перуки Людовика XVI, і якраз у момент, коли Поп'є методично жував свій обід, вів переговори з писарем Верне про обмін кількох волосин з королівської голови на пасмо із золотого кучеря дівичі Корде. Згодом в обіг увійшов клаптик останньої сорочки Дантона, кривава пов'язка з покаліченої щелепи Робесп'єра, а також окремі майстерно зроблені фальсифікати, бо поки не вибухнув скандал, лише у його кімнаті було три кулі, якими стріляли у Непідкупного, хоча справжньою могла бути тільки одна. Поп'є ніколи не брав участі у торгівлі. Він не вклав також жодного су, закладаючись, скільки людей буде страчено цього дня. Така стримана поведінка в часи, коли щоденний раціон Розуму складало до шістдесяти життів, що робило парижан індиферентними до смерті, може означати лише те, що людина про неї думала і співчувала вмирущим.

Тільки пам'ятаючи про це, ми можемо перервати обід Поп'є, щоб він ліпше прислухався до галасу, який доходить з коридору.

Хтось перелякано прошепотів, що коридором наближається Непідкупний. У Поп'є не було часу тверезо подумати про незначну ймовірність такого візиту, він схопив зі столу клапоть паперу, загорнув у нього залишки обіду, запахав до кишені і, взявши зі стосу перший

сьогоднішній вирок, схилився над Протоколом. Він чув глухе рипіння інвалідного візка Кутона, шум, з яким відчинялися та зачинялися двері, а потім голоси, один з яких належав члену Комітету громадського порятунку, а другий – державному прокуророві Фук'є-Тенвілю. Останній, замотаний у чорну пелерину, у чорному капелюсі з широкими крисами, на якому виділялося біле перо та триколірна кокарда Республіки, ішов, захекавшись, за коляскою і скаржився Кутонові, що Комітети відправляють щодня до Трибуналу надто багато людей, щоби процес їхнього усунення, який включає виготовлення обвинувального висновку, суд, підготовку засудженого до страти, доставку на місце виконання вироку і саму страту, можна було закінчити за дня.

– Революція не обирає ні ворогів, ні їх кількості, – відповів член Комітету громадського порятунку.

– Але може вибрати, скількох із них страчуватиме протягом дня.

Державний прокурор пояснював, що, за словами Сансона, а той напевно знає свою справу, робота із засудженим під ешафотом вимагає щонайменше від двох до трьох хвилин, і якщо їх кількість, як це дедалі частіше буває, наближається до шістдесяти, треба витратити на них більше трьох годин. Оскільки на Пляс де Революсьон вони рідко коли потрапляють перед п'ятою вечора, взимку доведеться працювати при свічках, контрреволюційний ефект котрих очевидний, а реакційний смисл, без сумніву, відомий громадянину Кутонові.

– Гільйотина повільна.

– Швидшої не буває, громадянине Кутон.

– Тоді нехай буде швидшим суд, громадянине Фук'є-Тенвіль.

– Дайте мені закон, який це дозволить.

— Революційному суду потрібний не закон, а революційна воля, громадянине Державний прокурор.

— Вона не зробить день довшим, — сказав Державний прокурор. — Що ми робитимемо з ворогами взимку?

— Нічого, — проказав Кутон, поки перед ним відчиняли наступні двері.

— Нічого. До зими їх не буде.

Двері зачинилися. Поп'є підняв голову. У кімнаті вже не було історії. Залишилися лише її секретарі, заглиблені у товсті Протоколи.

Розмова, яку він почув, мала доленосні наслідки не лише для громадян, ворогів Республіки, яких стосувалася, але й для громадянина Жана-Луї Поп'є, її лояльного службовця, з яким, принаймні наразі, не мала жодного зв'язку. Хай яким би неймовірним це видавалося, лише через неї він забув про обід і тільки тому увійшов в історію і в нашу розповідь. Він бо припустив, що черговий член Трибуналу Вілете приїде сьогодні по вироки раніше, ніж звичайно, і якщо він далі їстиме, може статися, що вони не будуть зареєстровані вчасно.

Тремтячи, він узявся до роботи. Він передавав вироки Шоде у тому порядку, в якому реєстрував їх після заповнення «закруток», як на жаргоні писарів Канцелярії називалися «графи з провинами», а не всі разом, як він це зазвичай робив, а той вправними розчерками гусячого пера перетворював їх у список для езекуції.

Коли з'явився громадянин Вілете — раніше, ніж звичайно, і нетерплячіший, ніж звичайно, — Шоде вписував до списку останнє ім'я. Суддя мовчки схопив його і вибіг з канцелярії. Поп'є і Шоде з полегшенням презирнулися. Шоде навіть витер піт з чола. Поп'є цього не зробив. У нього було дрібне, худорляве тіло, яке не виділяло води. Не виділяло, хоча інколи

йому здавалося, що він саме з неї складається. Що в ньому, окрім води, нічого іншого й немає.

Увечері, на піддашші Палацу Правосуддя, звідки можна було дивитися на Париж і не бачити при цьому Революції, звідки все мало темні, застигли, заспокійливі обриси байдужості, до того, як прийшли на нічліг його сусіди по квартирі, він сів на матрац, покладений поверх дошок, і витягнув з кишені залишки обіду, щоби ними повечеряти. Вони були загорнуті у папір. Який видався йому знайомим. Він розгладив його долонею, бо папір був пожмаканий і вимашчений сиром. Нахилився над свічкою і прочитав:

«Іменем французького народу...»

Ішлося про бідну прялю на ім'я Жермен Шутьє, яка у присутності свідків-патріотів заявила, що їй у житті найбільше бракує *le roi*, короля. Захищаючись на суді, вона стверджувала, що сказала *le rouet*, веретена. Суд вирішив, що прялі король потрібніший від веретена, і засудив її на смерть. Сьогодні вона мала заплатити за свою вірність королю. Але замість того, щоби лежати під гільйотиною, вона лежала на соломі Консьєржері, глибоко під своїм мимовільним рятівником, громадянином Поп'є, і спала, бачачи уві сні веретено, з яким би її життя було щасливішим, ніж із королем.

Він вчасно почув гомін у коридорі і запхав папір під ковдру. До кімнати увійшли писарі Шоде та Верне. Вони поверталися з Пале-Рояля. Їх переповнювали пунш, запахи дівчат і розповіді. Робесп'єр виголосив промову в Конвенті. Імен не називав. Говорив про принципи. Можливо, канцелярія кілька днів зможе трохи перепочити. Так вважав Шоде.

— Не віряться, — сказав Верне. — Верньо теж виступав.

— Гарно говорив.

— Занадто гарно.

— А ти що думаєш, Поп'є?

Поп'є не відповів. Вони думали, що він спить.

А спала пряля Жермен Шутьє, у Консьєржері, глибоко під ними. Поп'є не спав. Цілу ніч він не стулив повік, щоби, сховавшись під ковдрою, подерти вирок і з'їсти його, клаптик за клаптиком.

Так громадянин Жан-Луї Поп'є, писар Революційного трибуналу, з'їв першу смерть.

Удосвіта він заснув і побачив уві сні гільйотину. Оскільки він ніколи її не бачив, вона мала вигляд величезного залізного веретена. Біля чорного колеса стояв кат з накинутим на голову каптуром. Піднявшись дерев'яними східцями на ешафот, він побачив, що це не Сансон, а якась жінка. Вона скинула відлогу і він пізнав Жермен Шутьє, прялю, яка віддавала перевагу королю перед веретеном, хоча він ніколи її не бачив. На обличчі жінки він не помітив ні вдячності, ні співчуття. Вона простягнула до нього худі, криваві, посмуговані пряжею руки.

Замість барабанів, які своїм приглушеним стуком супроводжували усі страти, звідкись долинув тоненький, мелодійний звук сопілки. Пісня була веселою, навіть зухвалою і мало відповідала події.

Прокинувся він у поті й сечі, випустивши чималу кількість тої води, яка роками тримала його вкупі.

1 фрюктидора, 18 серпня 1793 року він сидів за столом і чорним чорнилом креслив у Протоколі графи, які заповнить наступного місяця. Він не думав про те, що вчинив учора. Це був єдиний спосіб пережити страх і затримати у собі трохи води. Але коли йому близько полудня принесли сьогоднішні вирокі, вже перше ім'я, напевно тому, що це теж була жінка, викликало в його уяві образ Жермен Шутьє.

Пряля сиділа на застеленій соломою кам'яній підлозі Консьєржері і вже вкотре пояснювала купці останніх дворян свій випадок. Вона не говорила *le roi!* Вона сказала *le rouet!* Їй потрібне було веретено! Король їй був не потрібен! Навіщо, на якого чорта їй король! З нього вона не могла жити. А з веретена може. Тому й чекала його від Революції. Веретена, а не короля! Й ось що дістала! Чи для цього дерла вона горлянку на галереях Конвента, вимагаючи смерти для Луї Капета, якого хотіли врятувати вороги народу, оті, що і їй не давали її веретена?

Він відчув радість, сильнішу за страх, що вина за цю картину лягає на його неухажливість. Якими шляхами йшла того літнього дня думка Поп'є, щоби від неухажливості, яка сповнювала його жахом, але водночас і задоволенням, супроводжувана рясним потовиділенням і періодичним сечовиділенням, дійти до акту милосердя, у якому трепет, страх, задоволення, фізичне відчуття щастя разом з усіма його випороженнями перемішуються у лихоманку — цього не знає ніхто. Він не вів щоденника, і ніхто з його усних біографів не робив спроб цього встановити. Їм, зрештою, не були потрібні такі химерні конструкції. Для них Жан-Луї Поп'є був ворогом Революції від самого її початку.

В останніх версіях життя писарчука, коли фантазія гомеридів перекутила або повністю усунула з них і найменшу дешицію достовірних фактів, детально описано, як він у 1792 році, під час Вересневої різанини, рятував людей, спочатку з Ля Форс, а потім, із розгортанням оповіді, і з інших в'язниць — Шателе, Сальпетрієр та Консьєржері. У тих апокрифах не було жодного розвитку, а тим більше — несподіванок, які супроводжують вчинки на межі шаленства.

Отже, всі припущення дозволені, хай яке б із них дало поштовх оповіді.

Можемо сказати, що привид Жермен Шутьє, наклавшись на ім'я жінки без обличчя, яка сьогодні помере, сподвигнув його на чудесну справу. У ньому могло прокинутися почуття милосердя, заколисане другорядністю, а відтак невинністю його участі у механізмі Терору. Можливо, була тут і запеклість, затятість анонімного та безневинного у стосунку до долі, яка робить його співучасником гільйотини, співвиконавцем актів, рішення про які приймали інші.

Ми не знаємо, якими були релігійні почуття Поп'є і чи були вони у нього взагалі, і тому цим шляхом, який міг би полегшити нам розуміння його вчинку, ми не маємо права йти. А ще менше – припускати, що він читав Жана-Жака Руссо і від нього довідався, що люди за природою добрі, нездатні вигадати гільйотину, а робить їх злими і вигадує гільйотини паскудне життя, яким вони змушені жити.

Усі припущення дозволені, і жодного з них не досить, щоби пояснити, як непоказний писарчук, у чорному поношеному жакеті, сидячи у передпокої Страшного Суду Революції, оточений підозрою, недовірою, сумнівом, страхом – нерозлучними супутниками загальної революційної пильності – і сам паралізований острахом, наважився жерти його вироки, самовладно скасовуючи і саму суверенну волю народу, і природний перебіг революційного правосуддя, і рішення сильніших і мудріших від себе.

А ось та картина, яку я намагаюся створити в уяві читача.

Серпневе сонце робить канцелярію світлою до прозорости. Усі в сорочках, крім громадянина Поп'є. Він у чорному жакеті. Жакет сховає вкрадений вирок. Він обливається потом (гайгай!) навіть більше, ніж цього вимагає одягнений у спеку жакет. Постійно бігає до вбиральні. Він і раніше відчував у собі воду, але ніколи не думав, що її аж стільки. На щастя, навіть най-

спритніші нишпорки Комітету громадської безпеки не можуть відрізнити піт спеки від поту, викликаного страхом. (Прогресивні наукові теорії спонтанних рефлексів ще не увійшли в моду серед поліцаїв.)

Усі дуже зайняті. З вулиці чути гомін народу, який збирається перед залізною балюстрадою Палацу правосуддя, щоби зустріти візок із засудженими. Хоча засідання закінчилося, із зали суду доходять глухі голоси. Якраз вибіг суддя Палете, який хоче щось перевірити у вироці на столі Поп'є – той, на щастя, ще тут! – увійшов ненадовго і Фук'є-Тенвіль, йому теж було щось потрібно, Поп'є не може зрозуміти, чого хоче Державний прокурор, кілька спітнілих Національних гвардійців пройшли, шваркочучи, через кімнату, а ще він бачив бліде, напружене обличчя Барера з Комітету громадського порятунку, й усе це відбувалося одночасно, у страхітливому напівсні, незрозумілому переплетінні неясних картин, хаосі суперечливих почуттів, що він і сам не знає, як вирок жінки, що витяг із глибин темниці, немов із трясовини пам'яті, образ прялі Жермен, опинився, вже зжужмлений, у його руці, а рука – під сюртуком.

Назад дороги не було. Він нікому не зміг би пояснити жалюгідний стан вироку. А запхати його до кишені він не наважувався. Влаштувалися несподівані обшуки. Видимих причин не було. Жодного разу не виявили нічого, чого би тут не мало бути, і ніколи не бракувало того, що бути повинно. Причина полягала у революційній пильності, а її шляхи непізнавані.

Заносючи правою рукою вироки до Протоколу, Поп'є лівою відривав від украденого клаптик за клаптиком, шматочки обачно запихав до рота, розмочивши їх під язиком, ковтав, і рука поверталася під куртку по нову порцію.

Так громадянин Жан-Луї Поп'є, писар Революційного трибуналу Великої Французької Революції, з'їв і другу смерть.

І першу з власної волі.

Папір не був несмачним, як вчорашній, чорнило не викликало у нього нудоти. Обидві матерії мали тепер солодкий смак його волі.

На третій вирок він чекав цілий серпень.

Від прялі Шутьє він не ждав неприємностей. Її «закрутка», її провина – нікчемні. Нікого не хвилює, жива вона чи мертва. Але на вирок другої жінки він навіть не глянув. Натхнення потягло його за собою швидше, ніж захистило розумом, і швидше, ніж він ознайомився з її злочиним. Вона могла бути особою, виживання якої ні для кого не залишиться непоміченим.

Отже, він не мав права дозволити випадку вибирати людей, вироків яких він з'їсть. Кожен з них, особливо анкетні дані засуджених та їхню «закрутку», він мусив вивчити. (Пізніше він зрозумів, що цілком достатньо імені. Йому приділялася відповідна «закрутка». Ім'я її і визначало. «Закрутка» ховалася у кожному імені. Як анаграма. Суд лише робив її видимою.) Засуджених треба було вибирати з анонімної більшості, якої ніхто не знав, яка нікого не цікавила, про яку ніхто не дбав.

Тим більше задоволення приносило йому те, що дбає він.

Третій, серпневий вирок, стосувався Мулена, продавця овочів з Фобург Сент-Антуана, у чийого приятеля Монара, також продавця овочів, на зборах Секції бурчало в животі. Паскаль цей феномен назвав «Голосом революції», але коли цю думку повторив Мулен, його, оскільки він не був філософом і виголошення дурниць не було його роботою, заарештували і засудили на смерть. З вироків було видно, що доніс на нього патріот Монар. Поп'є розгнівався й обрав

цей вирок собі на обід. Чи живий ворог народу Мулен, могло цікавити лише патріота Монара. Але патріота Монара, заарештованого за іншу провину, гільйотинували три дні тому.

Закон про Підозрілих, проголошений перед самими санкюлотидами, п'ятьма безштанними днями напередодні революційного вересня, названого вандем'єром, приніс Поп'є ще більше офіційної роботи, але разом з цим полегшення у неофіційній. Колесо Терору карколомно набирало швидкості. Кількість процесів росла, створюючи у канцелярії Трибуналу базарну метушню, у якій він безпечніше займався своїми особистими корективами революційного правосуддя. Навіть найзавзятіші патріоти серед його колег, відвідувачі Якобинського клубу, втративши вночі голос від горлання, не встигали вдень сумлінно виконувати, окрім службових, ще й перший громадський обов'язок. Реєстрація вже викритих ворогів народу не залишала часу стежити за ще прихованими. Так Поп'є вдалося, завдяки збільшенню кількості вироків, збільшити кількість людей, яких він врятував: парадокс, якого він навряд чи був свідомий.

Але ніколи більше однієї голови на день. І ніколи з процесів, на яких Революція судила себе. На лавах підсудних сиділи тоді її творці й співучасники, імена яких були надто відомі й славні, щоби їх міг вберегти незвичний апетит Поп'є.

Причиною, ясна річ, був страх бути викритим при такій спробі, але ми дозволимо собі, залишаючи її на наступний розділ, припустити також іншу, без якої оповідь не матиме справжньої теми.

16 жовтня 1793 року, у вандем'єрі, він вписав до своєї Книги ім'я колишньої французької королеви, Марії-Антуанетти, яка викликала обурення народу, порадивши йому за відсутності хліба їсти тістечка. (Лише значно пізніше

було встановлено, що вона не хотіла сказати нічого поганого. В часи *ancien régime* паризькі пекарі, коли не було хліба, мусили по тій самій ціні продавати тістечка.)

31 жовтня 1793 року, у брюмері, він вніс до Протоколу двадцять одне ім'я цвіту Жиронди, яких у той час звали бріссотинцями і які були Революційним урядом до того, як зробилися Контрреволюційною змовою; у тому числі Бріссо, Верньо, Валезе та Жансоне.

8 листопада 1793 року, у брюмері, він заніс до Протоколу також пані Ролан, яка попередньої ночі напише: «*Природо, відкрий об'їми! Боже праведний, прийми мене! У тридцять дев'ять років!*»

24 березня 1794 року, у жерміналі, він додасть до Книги Ебера з дев'ятнадцятьма товаришами. Поп'є ніколи не підходив до вікна, щоби подивитися, як засуджених саджають на віз. Не підійшов він і цього разу, але спокуса така була. Відтоді як федералісти, яких одні громадяни називали «стовпами свободи та батьківщини», а інші — «покидьками, яких виблювали каторжні тюрми Генуї та Сицилії», співаючи *La Marseillaise*, увійшли у Париж, він не чув такого галасу. Народ проводжав на смерть найкращих друзів з більшим захватом, ніж свого найбільшого мучителя, Людовика XVI, коли вулиці мовчали, і чути було лише глухий звук барабанів Національної гвардії.

5 квітня 1794 року, у жерміналі, через одинадцять днів, він вписав і найбільшого з них, творця Трибуналу, який виніс йому вирок, Жоржа Жака Дантона. Свою блискучу захисну промову Дантон кричав у вуха Правосуддя. Але революційне Правосуддя не було сліпим. Воно бачило ворогів. Воно тільки було глухим для них.

Але між 24 березня та 5 квітня року 1794, за цих одинадцять днів, у житті громадянина Жана-Луї Поп'є стався переворот з непередба-

чуваними наслідками для його долі та цієї оповіді. Власне, правильніше було би сказати, що наслідок перевороту виявився між стратами Ебера та Дантона, а сам переворот відбувався поступово, після того, як було з'їдено і перетравлено вирок продавця овочів Мулена.

Вибір вироку, який він проковтне, не завжди був простим. Чим затятіше і жорстокіше знищували ворогів, тим більше їх було. Коли аристократи були винищені або емігрували, вороги оселилися серед міщан, а потім пішли й у народ. Під гільйотину ступили селяни, ремісники, торговки, слуги, повії, навіть жебраки. Їхні «закрутки» не давали можливості спонтанного вибору. Усі провини виглядали однаково мізерними, однаково безглуздими, однаково несправедливими. Більшість імен дозволяла сподіватися, що факту пережиття вироку ніхто не помітить.

Чий вирок обрати для ковтання?

Вирок, винесений каліці, котрий скаржився, що за короля краще заробляв жебракуванням, чи отой, який відправляв на смерть стару жінку, бо вона говорила, як їй за молодости було добре, за молодости, яка, на біду, збіглася з правлінням Людовика XV, коли усім порядним людям *мусило* бути погано?

Кого врятувати, кого віддати лезу гільйотини?

Поп'є проводив безсонні ночі, роздумуючи про неможливий вибір. Чи не помилився він? Чи треба було з'їсти вирок каліки, а стару послати на гільйотину? У слові *послати* і містився корінь його мук. Якось так виходило, що людей на гільйотину посилає він. У кожному разі, отого з двох засуджених, вирок якого він міг з'їсти, але не з'їв.

Він врятував стару.

Сон засвідчив, що неспокій був небезпідставним. Уві сні каліка стояв під гільйотиною,

яка знову мала вигляд металевого веретена, на голові мав каптур ката, і коли Поп'є піднявся до нього, кривавими цурпалками допоміг йому ступити на ешафот. І знову лунала сопілка невидимого музики.

Збивало його з пантелику лише те, що у першому сні під фантомом гільйотини стояла Жермен Шутьє, жінка, яку він врятував, а тепер — каліка П'єре, чоловік, якого він не врятував. Сон, принаймні у його баченні, немов ставив знак рівності між обома вчинками. Відмінність, можливо, була у тому, що Шутьє вбивала його несамохіть, простою можливістю, що через неї він буде викритий, а каліка П'єре — з чистої мстивості.

Відтоді він у сумнівних випадках покладався на випадок. Вибрав навмання число, до якого рахуватиме, заплющував очі і, водячи вказівним пальцем по вироках (звичайно, по тих, які були прийнятними), на останній цифрі відкривав очі. Він їв вирок, на якому зупинявся палець.

Він почувався краще, міцніше спав, менше випускав воду.

Полегшення, на жаль, не було тривалим. З-поміж старця, який буркотів, невдоволений дороговизною, і хлопця, який скаржився на безробіття, випадок вибрав для життя старого. Поп'є збунтувався і проковтнув вирок хлопця. Уві сні він чекав старця. Вже бачив, як той, стоячи під веретеном гільйотини, простягає до нього криваві руки. Прийшов хлопець, і він допоміг йому лягти під сокиру.

Він зрозумів. У нього немає права віддавати сліпому випадкові потугу, якою його наділив Бог. За свій вибір, хай яким би він був, він мусить відповідати сам.

Так, як Робесп'єр, Дантон, Марат відповідали за свій.

Він присвячуватиме виборів серйознішу увагу, ніж дотепер. Цей вибір не має права бути механічним. Ані випадковим. А тим більше залежати від страху і бажання якомога швидше все закінчити, якомога швидше зжувати один із двох обраних вироків. Той, хто приймає рішення щодо життя ближніх, мусить знати, чому він одне захищає, а інше віддає смерті. Він мусить знати про засуджених більше, ніж повідомляє сухий вирок, який цікавить лише «закрутка», їхня контрреволюційна провина, й аж ніяк — їхнє життя та людські якості. Коли вже йому дається шанс зробити добро, то чи не бажано, щоби воно було ще й розумним? Щоби він залишав жити те, що варте життя, те, що присвятить його чесноті, а не злу?

Чи не корисніше з'їсти вирок шевця Рігу, який обматюкав голову своєї Секції, і це було потрактовано як образу батьківщини, аніж вирок його однофамільника, злодія Рігу, який у того голови вкрав гаман ліврів, і це теж було проголошено нападом на батьківщину?

Зрештою, хіба ж він вже так не чинить? Він ніколи не знищив виroku якогось революціонера. Байдуже вніс до Протоколу всіх Несамовитих та ебертистів. Це, звичайно, були відомі особи, він боявся, що їхнє виживання видасть його, але і серед них міг опинитися випадковий бідолаха, про долю якого ніхто не розпитуватиме. А він його теж не врятував.

Отже, він робив вибір, хоча цього не усвідомлював. Йому здавалося, що цей вибір диктується страхом. Але його вимагало і сумління. Це були люди, які посилали на гільйотину інших, посилали їх аж до останньої хвилини, поки самі не лягли під сокиру. Вони не заслугоували на співчуття. Їхня «закрутка» була надто великою. І ґрунтувалася вона не на безглуздому обвинуваченні Фук'є-Тенвіля, а на їхньому житті.

На жаль, про засуджених на смерть він майже нічого не знав. Найчастіше не знав навіть, як вони виглядають. Хоча судові процеси проходилися у сусідньому залі, він не був на них присутній. Окрім несамовитого Дантона, він нікого з них не чув. Декого, звичайно, зустрічав у канцелярії, до того, як вони зробилися контрреволюціонерами, коли вони ще були революціонерами, але оскільки вони були революціонерами, то не могли бути кандидатами на порятунок і тому його не цікавили.

Страждаючи від необізнаности, яка йому ускладнювала вибір, а інколи робила його сумнівним, ба навіть помилковим, він дійшов до авантюрної думки, яка не пасувала потайній людині. Канцелярія Обвинувачення готувала процес групи змовників проти Республіки, які були такими спритними та обережними, що навіть не знали одне одного. Зі списку він вибрав двох найнезначніших, шевця Рігу та крадія Рігу, хоча міг взяти будь-кого, усі були однаково невідомі, і хоча видавалося, що вибір напрошується сам собою, що справедливіше врятувати шевця, аніж злодія. Але Поп'є хотів дістати підтвердження свого принципу саме на такому прикладі, коли свій особистий вибір він уже зробив на користь шевця Рігу.

Думка була простою і бентежною. По суті, більш бентежною, аніж простою. Треба було піти у район, де вони жили, і розпитати сусідів про заарештованих. У випадку шевця Рігу це було відносно просто. У звинуваченні, яке не вдовзі, якщо він не втрутиться, стане вироком, а одразу після цього і свідоцтвом про смерть, було вказано, де він мешкає. Але про злодія Рігу не було написано нічого.

Одного вечора, завершивши роботу, він, замість того, щоби піти спати на піддашшя, попрямував до передмістя Сент-Антуан.

Був теплий, зволожений зливою осінній присмерк, пронизаний жовтизною перших ліхтарів. Повітря густе, важке для дихання. Перука обвисає. До високих підборів чіпляється листя, нога, затерпла від сидіння, ковзає вбік. Але на похилій, вимошеній камінням вулиці, де живе сім'я Рігу, ще повно людей. Ці люди розмовляють, і він чує — про що. Перегукуються, сміються і він чує — з чого.

А він востаннє чув сміх, коли суддя Белевіль з великим талантом спостерігача описував, як у якогось Несамовитого на ешафоті впали штани. Він сидів у Палаці Правосуддя, як у трупарні, у мертвій канцелярії, над Протоколом мерців і гадав, що Париж також помер, що він такий же мертвий, як і він сам, що на його вулицях не чути нічого, крім рипіння возів засуджених, стукотіння барабанів Національної гвардії і свисту залізної теслярської сокири.

А Париж жив! Париж насолоджувався! Париж сміявся!

Він відчув гіркоту, навіть помірну нетерпимість до всіх тих людей, які йому, Жану-Луї Поп'є, залишали думки про гільйотину, а самі, виглядає, жили так, ніби її немає, ніби вони житимуть вічно.

До сім'ї він не звертатиметься. Вона буде упередженою. Скаже йому, що немає людини ліпшої від *їхнього* Рігу, що його арешт — страшна, безглузда помилка. Він розпитає сусідів, інших ремісників з вулиці. Вони дадуть йому про шевця Рігу вірогіднішу інформацію.

Він був приголомшений, довідавшись, наскільки він помилявся, і переляканий, коли зрозумів, якої б помилки припустився, обравши шевця без розпитувань, на підставі своїх громадянських упереджень. На думку загалу, Рігу був найбільшим негідником у кварталі. Ніхто не міг сказати про нього жодного доброго слова.

Ніхто не співчував йому у біді. Всі були щасливі, що його позбулися.

Збентежений ворожістю навіть найкращих друзів шевця, Поп'є, хоча і не збирався цього робити, відвідав також родину обвинуваченого. Вона була про Рігу ще гіршої думки, аніж сусіди. Настільки поганої, що висловила готовність, якщо її викличуть, свідчити проти нього у Трибуналі.

Розгублений Поп'є пішов геть і вирушив шукати під мостами Сени знайомих іншого Рігу, не сподіваючись почути про крадія щось схвальне, очікуючи, по суті, що залишиться без обох обранців, без жодного вироку на завтрашній обід.

І ще раз помилився. Злодії під мостами Сени говорили про *свого* Рігу лише якнайліпше.

Повернувшись на піддашся Палацу Правосуддя, він очистив черевики від листя, висушив перуку, з'їв шматок сиру, роздягнувся, наклався з головою ковдрою і провів ніч без сну.

Тяжкою вона була, найтяжчою після тої, коли він зжував перший вирок. Але це йому виплатилося. На світанку у нього була готова відповідь. Він знав, як зробить вибір між шевцем та злодієм Рігу.

Звертатися за допомогою до людей не мало сенсу. Дійсність завжди служитиме тому, хто її описує, і завжди буде инакшою. В одній швець Рігу буде злим, у іншій же, якби він мав для блукання передмістям і розслідування більше часу, той би, можливо, зробився добрим. В одній злодія Рігу хвалитимуть, в іншій — ганьбитимуть. Як тоді вибрати з-поміж них?

Очевидно, за допомогою ненадійних і мінливих фактів справедливого рішення винести не можна. Воно могло бути лише у ньому самому, у його натхненні, його інстинкті. (Філософ говорив би про свободу волі, але Поп'є не був філософом і вже тоді думав про щось на кшталт

примхи, тільки не знав, як це назвати). Хто володіє потугою, той мусить довіряти передусім собі, своїй власній думці. Фук'є-Тенвіль теж звинувачував, керуючись не фактами, а своїми революційними інстинктами. Щоправда, майже всі звинувачення були помилковими, м'яко кажучи, перебільшеними, не відповідали «закрутці», але потуга Державного прокурора Революційного трибуналу була чимось цілком іншим, ніж його власна. Потуга прокурора вбила, а його — оживляла.

Коли близько полудня йому принесли вирок шевця та злодія Рігу, він, не відчуваючи у собі натхнення, яке б допомогло йому визначитись, вписав обох у Протокол і, вперше за довший час, з'їв обід без гіркої приправи чорнила.

Його огорнув сум, що він порушив дане собі слово і цього дня нікого не врятував, але почуття провини присоромлено відступило перед усвідомленням того, що потуга накладає також відповідальність, яка вимагає особистих жертв.

Оповідь залишила Жана-Луї Поп'є 24 березня, у жерміналі, в момент, коли він вписував до Протоколу засуджених на смерть ебертистів, як переляканого чоловіка, свідомого небезпеки, на яку себе наражає; залишила його змарнілим, виснаженим, синім від безсонних ночей, присвячених роздумам про вчорашній обід та страхів від вагань завтрашнього; залишила його неголеним, запущеним, абсолютно байдужим до зовнішнього вигляду і зосередженим на своїй *діяльності*; залишила його, нарешті, стривоженим, переляканим, на грані нервового зриву.

Зустрічає його, через місяць після 5 квітня, також у жерміналі, після занесення до Протоколу і Дантона з товаришами, як іншу істоту. Він ще обачний, знає, що навіть за найменшу необережність заплатить головою, але не переляканий. У кожному разі, він боїться менше, аніж на початку. Ніби вірить, що його не заа-

рештують, навіть якщо він зробить помилку. І що він взагалі не може помилитися.

Це позитивно впливає на його зовнішній вигляд і манеру триматися. Він вже не блідий, виснажений, нужденний. Як на тогочасні умови, справляє навіть добре враження, хоча харчується так, як і інші, не враховуючи просяклого чорнилом паперу, який він щодня ковтає. Наскільки йому це дозволяє платня, помітну увагу приділяє зовнішності. Відмовляє собі в їжі, щоби придбати предмет туалету, який дозволить йому виділитися у нехлюйному натовпі писарів, що його оточує. Приталений синій жакет, що замінив поношений чорний сюртук, з рукавів якого визирають манжети сорочки, дірчасте біле жабо, білі панчохи та світла перука, яка належала якомусь страченому аристократові, завершують процес зміни зовнішнього вигляду, який вірно супроводжує внутрішню переміну.

Бо найбільше змінилася його манера триматися. Зникає згорблена, верблюда спина, за якою у судових коридорах пізнавали писарів. Короткозорі очі, зіпсуті сальними свічками, дістають окуляри з круглими скельцями в металевій оправі і холодну гостроту внутрішнього погляду, здатного проникати й туди, де справжній залишається безпорадним. І раніше він був замкнутим, стриманим. Такий він і тепер. Тільки в інший спосіб. Якщо до метаморфози він був застібнутий на всі гудзики, як людина, яка, окрім безсилля, не має чого приховувати, то тепер це була людина, яка не хоче показувати свою потугу.

Не хоче показувати, але володіє нею. Володіє і відчуває її. Усім своїм еством.

Переміна не могла залишитися непоміченою. У будь-який інший час оточення шукало би пояснення і, не знайшовши його у суспільному статусі, який залишився тим самим (якщо би й

усі інші більш-менш розумні пояснення не могли її витлумачити), проголосило би його несповна розуму і сміялося би з нього. Але для Революції все можливо. Якби це було не так, вона сама не була би можливою. Чи не став смішний провінціал з Арасу Робесп'єром? І ким був Дантон до Перевороту?

Чи отой Поп'є з його синім жакетом, світлою перукою, круглими окулярами та жорсткою, відчуженою манерою триматися не нагадує усе більше Непідкупного?

Так, чорт забирай, справді нагадує!

Я вже давно це помітив і запитував себе, як він наважується.

Якби не міг собі цього дозволити – не наважився би.

Так, не наважився би.

А оскільки він може собі дозволити...

Оскільки він міг собі дозволити, його почали боятися. Спочатку, крім манери триматися, яка не відповідала ані його родові занять, ані рангу, ані тому Поп'є, котрого вони знали, справжньої причини для страху не було. Невдовзі вона стала необхідною. І була знайдена у загальному переконанні, що Поп'є – таємна довірена особа Комітету громадської безпеки. І в цьому революційні звичаї відрізнялися від манер *ancien régime*. Колись поліцейських нишпорок зневажали й уникали. Тепер змагалися за право бути у його товаристві. Уникання було небезпечним, бо підозрілим. Добродесність не має чого боятися, проголошував Робесп'єр, невинність захищена. І тому ті, котрі найбільше боялися Поп'є, найбільше прагнули його близького товариства.

Сам Поп'є не відчув майже нічого з тої зміни у почуттях Канцелярії. У часи, коли він був нікчемним протоколістом смерти, безсилим будь-що змінити у її плині, він не потребував товариства, від самотности теж не страждав.

Тепер, коли він володів потугою, коли знайшов для неї мету, коли мав місію, він зробився неприступним. Це підсилило їхній страх, і вони ставали все нав'язливішими.

Чи знав він, що нагадує Робесп'єра? Чи ця схожість — випадковий наслідок внутрішнього перетворення, чи прагнення потуги апелювати до ще потужнішого візця? Прагнення — якщо дозволимо собі пофантазувати — пародіювати його, з таємного сховку своєї діяльності познущатися з діяльності отого другого?

Не вдаваймося до безплідних припущень, які оповідь про Жана-Луї Поп'є заводять на хибні шляхи мімезису. Ми взяли б на себе обов'язок довести схожість до наслідків. Нам би обов'язково здалося, що найбільшу драматичну вірulentність має зустріч оригінала та копії, Максиміліана Робесп'єра та громадянина Ж.-Л. Поп'є (що є відходом від історичної істини, бо до судового процесу Робесп'єр ніколи не відвідував Револуційного трибуналу, від сліпої ефективності якого настільки залежала влада Чесноти). Чи Вождь жахається гротескної версії, яка сидить за столом, де ведеться найточніший протокол його утопії? Чи її невірний протоколіст, громадянин Поп'є, долає спокусу довести свою історію до гомеридівського фіналу — бо він вжедесь глибоко в *иншому* Поп'є, свідомому своїх сил, — і як він це робить? На нас чекали б величезні ускладнення, які ми мали би розв'язати, відправивши *нашого Робесп'єра*, громадянина Поп'є, на гільйотину, яка йому в кожному разі належить як контрреволюціонеру, але не раніше, ніж це визначила правда про нього.

Нас більше турбує, що відбувається у ньому, аніж те, що відбувається з ним.

Отже, що у ньому відбувається?

Ми бачили, як він хотів позбутися відповідальності і покластися на випадок. Коли той розчарував його несправедливими рішеннями,

бере вибір на себе. Пробує заснувати його на видимих відмінностях у цінності двох життів. Лаконічні біографії у вироках не можуть допомогти. Він іде до тих, хто найліпше знає кандидатів. Вони теж не допомагають. Викликають у нього ще більше збентеження. Звернення до так званих реальностей життя переконає його, що їх не існує, що їхні факти непевні і що спираючись на них неможливо зробити розумний висновок. Він знову сам, але свідомий, що інакше й не може бути. Потуга завжди самотня. Порадником вона має тільки себе та необмежену віру у своє знання. Відтоді він спирається виключно на власну думку. Спочатку ця думка керується Розумом, його почуттям Справедливості, певною мірою всім життєвим досвідом Поп'є. Але пам'ять про випадок з Рігу не вмирає. Тоді його мало не обманула довіра до чужої думки. Тепер він боїться, чи не обманує його власна. Вона теж не вільна від помилок. Він судить на підставі кількох скупих відомостей у вироках, вибраних Фук'є-Тенвілем. Хто гарантує, що вони правдиві? Жермен Шут'є напевне палко прагнула мати добре веретено, а не доброго короля, і якби він не втрутився, її би стратили як переконану роялістку.

Отже, куди йому звернутися за допомогою? Він усе спробував. Нічого не допомогло. Нічого не було.

Він був сам.

І лише тоді, коли він зрозумів, що мусить звільнитися від упереджень розуму — якому в Нотр-Дам влаштували богослужіння — і покластися на натхнення, бо тільки воно їх позбавлене, тільки воно не залежить від причин і не підлягає розрахункам, що він мусить забути все, що довідався про обвинуваченого з актів Трибуналу, хай як би мало цього було, і судити його власною волею, так як це робить Божий суд, тільки тоді він зможе спати зі спокійним

сумлінням, знаючи, що завтра, хай який вибір на нього чекатиме, потуга сама навчить його, як треба вчинити, і що його вибір, хай як би він вчинив, завжди буде справедливим.

Відтоді Жан-Луї Поп'є щодня відбирав у гільйотини по одній людській голові. Він думав лише до моменту викреслення засуджених, які в жодному разі не могли бути обраними, тому що були відомими або тому, що їхні провини були особливими, а тоді припиняв роздуми, покладався на ясновидіння натхнення і спокійно їв вирок, який воно йому обирало.

Бо натхнення ніколи не помилялося.

8 червня, у месидорі 1794 року, на Марсовому полі відбулося свято Найвищої істоти.

У Поп'є це був єдиний вільний день, єдиний, коли не працювали ні він, ні Революційний суд, ні гільйотина. Чиновники та службовці Палацу Правосуддя на чолі з Фук'є-Тенвілем подалися на святкування. Був серед них і громадянин Поп'є. У синьому жакеті, з білим жабо, у білих панчохах, світлій перуці та металевих окулярах з круглими скельцями, які були ніби навіть трішки затемнені, він з гідністю ступав у ар'єргарді судової адміністрації.

До Марсового поля він не дійшов. Він не бачив, як первосвященик нової віри Максиміліан Робесп'єр представляв Богу Революцію, її Конвент та її народ. Вибравши момент, він вибрався з урочистої процесії і попрямував до Пляс де Революсьон. Він хотів побачити машину смерті, у якої вже місяцями відбирав їжу. Тепер він смів зробити це. Він доріс до неї. У снах вона мала вигляд веретена пряді Жермен Шутьє. Він знав, що виглядає вона не так, але як саме вона виглядає насправді, не міг собі уявити, попри вичерпні описи, які чув у Канцелярії суду.

Пляс де ля Революсьон порожній, залитий сонцем. Париж – на Марсовому полі або у в'язницях. Посеред площі височить скелет ешафота, в тіні якого дремає, спершись на мушкет, підстаркуватий національний гвардієць. Гільйотини він не бачить. Вона покрита чорним драпуванням, немов пам'ятник, який тільки мають відкрити. Він відчуває, що вона має гостру, готичну форму, і що ззаду закінчується дошкою, до якої прив'язують тіло. Вона мало чим відрізнялася від веретена. Він не відчув розчарування, що не побачив її.

Якийсь яkobинець, учень енциклопедистів, описав гільйотину як горизонтальну поверхню з вертикальним продовженням, з якого на людину опускається трикутний додаток, щоби відділити прямокутну частину її тіла від кулястої. А так можна було описати будь-яке веретено.

Він повернувся до Палацу Правосуддя і пішов до Залу свободи, у якому засідав Революційний суд. Той теж не справив на нього враження. Його освітлювали видовжені вікна, вирізьблені у камені. Тут стояли три б'юсти: Брута, захисника Римської Республіки, та громадян Марата і Ле Пелетьє, захисників Французької Республіки. Крім цього були столи, стільці, лави. У центрі – для суду та обвинувачення, з одного боку – для присяжних, навпроти – для захисника. За ним на шести сходинках ішли лави для обвинувачених, які закінчувалися стільцем для першого з них. З другого боку були лавки для свідків, а за ними – балюстрада, що відділяла публіку від суду.

Він вийшов, не відчувши нічого.

Хотів спуститися також у Консьєржері. Передумав. Серед ув'язнених було п'ятдесят два, страту яких відклали через свято Найвищої істоти. Він знав їх імена, хоча ще не зареєстрував вироків. Він міг зустріти когось із них і створити

собі проблеми, як у випадку з однофамільниками Пігу. Він мусив залишатися безстороннім. Бути поза ілюзією дійсності. Бути вищим від її впливів.

Крім того, невідомо, чи пропустила би його варта.

Він повернувся до канцелярії і провів решту святкового дня, креслячи графи у Протоколі. Коли він повернувся до реальності, морок, як сірий мох, почав вкривати голі стіни, і з вулиці долинав збуджений гул голосів громадян, які поверталися з вінчання Бога та Революції. Тепер він може не займатися Книгою аж до плювіоза, четвертого тижня січня 1795 року.

Вже через кілька днів він побачив, що покvapився зі своїми прогнозами. У кулуарах Палацу правосуддя почали пошепки говорити про хистке становище уряду і змову поміркованих членів Конвенту проти Комітету громадського порятунку. Робесп'єр відійшов від суспільного життя, не ходив до Парламенту ані до Комітету, навіть до Якобинського клубу не заглядав. Подейкували, що його взагалі немає у Парижі. Що він, напевно, в Ерменонвілі, відвідує могилу Жана-Жака Руссо. У Пале-Роялі паломництво вважалося природним. Оскільки Революція так спиралася на смерть, допомогти їй тепер могли лише могили. Розмови про кінець Терору були все наполегливішими. Навіть найбільш кровожерні газети вихваляли Площу Республіки тихішим голосом. «Фурії гільйотини», несамовиті якобинки, які цілими днями сиділи на галереї Конвента і, вив'язуючи дітям та гвардійцям шкарпетки на зиму, вимагали голів ворогів народу, замовкли. У Пале-Роялі, завжди добре поінформованому, вбивцям Дантона давали менше місяця. Народ на страхах порідшав, дозволяючи собі інколи навіть гребувати ними. З вух заможніших громадян позникали сережки у вигляді карликових, по-

критих бронзою гільйотин. На вулиці вже не чути було веселої пісні, присвяченої винахідникові гільйотини:

*En rivant á la sourdine
J'ai fait une machine.
Tralala, lala, lalala,
Lala, lalala.
Qui met les tites á bas!*

*(Міркуючи потихеньку,
Я зробив одну машинку,
Траляля, ляля, ляляля,
Ляля, ляляля,
Яка голови рубає!)*

У Поп'є було надто багато роботи, щоби серйозніше подумати про нові віяння. Останнім часом він почувався не найліпше. Мав серйозні проблеми зі шлунком. У калі все частіше були помітні жовтаво-білуваті сліди нестравлених вироків. Навіть коли Поп'є, спонуканий свіжою звісткою про близький переворот, думав про нього, він і сам дивувався, наскільки мало той його тішив. Він не впав у малодушність. У перевороти він не вірив. Париж лиховісно нагадував дні, коли з нього пішов Дантон, коли всі вимагали покласти край Терору. А кінець прийшов Дантону. Терор пережив його і зробився ще жорстокішим. Поп'є більше турбувало, що зал судових засідань Революційного трибуналу знову заповнять відомі люди, вироків яких він не смів їсти.

Злякавшись, що він зовсім залишиться без них, коли Робесп'єр вийде зі стану летаргії, Поп'є у липні, месидорі, почав їсти по два вироки в день. Смертників було достатньо, щоби він міг їх ковтати по кілька штук, ніхто би й не помітив. На заваді стояла не його сила, бажання, тим більше не ревність, а слабкий шлунок.

Инколи його навіть вивертало. Цього він боявся найбільше. Змушений швидко проковтнути вирок візника Мароле, він не подрібнив його, не пережував як слід, і мало не виблював на коліна чергового судді.

8 термідора, або 26 липня, Робесп'єр з'явився у Конвенті і виголосив промову, яка не схвилювала навіть його послідовників. Ніхто його не зрозумів. *Tricoteuses*, в'язальниці з галереї, не почувши імен людей, смерті яких вимагають, не зрозуміли, що Революція знову в небезпеці. Вони мовчки в'язали свої панчохи, і нічого не відбулося. У Канцелярії суду цю подію трактували як несприятливу для Непідкупного. Вже назавтра, 9 термідора, писар Шоде наважився дати волю стримуваним заздросам. Він запропонував Поп'є, щоправда, пошепки, вже зараз внести ім'я Робесп'єра до свого Протоколу.

— І можеш перестати бути схожим на нього, — додав він злостиво.

Поп'є його не почув. Не зрозумів він, через кілька годин, і того, що Конвент проголосував за арешт Робесп'єра. Перед ним купкою лежали вироків сорока п'яти людей, сьогоднішній раціон гільйотини. Серед них був і його харч, вирок, який він з'їсть сьогодні на обід. Цього разу лише один. Лише один чоловік був настільки анонімним, що його можна було залишити жити, не ризикуючи. Вагання, через яке він не чув Шоде, досить довго не давало йому взятися до обіду. Чоловіка звали Жозеф Гарінію. Він був домовласником з передмістя. Мешканці звинуватили його у тому, що він дарує контрреволюціонерам гроші, здерті з них високою платою за помешкання. Поп'є у це не вірив. Гарінію був відданим Республіці. Але він був свинею. 1789 року, посеред зими, він викинув Поп'є з винайнятої кімнатини.

Він не заслуговав на життя.

І Поп'є вписав його у Протокол гострими каліграфічними літерами.

Тоді у ньому відбувся другий переворот, ще потужніший від першого.

Він не хотів, щоби через Гарінію ніхто сьогодні не скористав з його милости. Це було би несправедливо. Решта сорок чотири були впливовими особами, яких він раніше не смів рухати. Тепер він не відчував жодного страху. Дивувався, як він взагалі міг колись його відчувати.

Що там сказав отой Шоде? Щось неприємне, звичайно. Шкода, що не можна вписати його ім'я замість того, яке він обере з-поміж сорока чотирьох сьогоднішніх засуджених.

Можливо, він колись і це зможе зробити.

Не вибираючи, неухважливо, поклавшись на примху руки, він взяв з купки паперів на столі вирок Арнусе, дивака, який стверджував, що кожний, кого вб'є гільйотина, потрапить просто до раю, і з'їв його із насолодою, якої давно не відчував.

Того ж вечора, коли в Отель де Вілі, де він перебував під захистом Комуни, заарештовували Максиміліяна Робесп'єра, на піддашші Палацу правосуддя заарештували і його. Він не опирався, навіть не розпитував, у чому його звинувачують.

Про свою «закрутку» він довідався випадково.

Громадянин Арнусе хотів будь-якою ціною потрапити до раю. Коли прочитали список тих, кого мали стратити, він обурився, чому його там немає. Вперто доводив, що його теж засудили до смерті. Чергові судді мали проблеми з тими, які це заперечували. Тільки тому, що вимога була незвичною, Вілете погодився її перевірити. Протокол судового процесу підтвердив слова Арнусе. Як же сталося, що його немає у списку тих, кого мали стратити? Він переглянув Протокол Поп'є. Тут його теж не було.



Поп'є заарештували, але для певности ув'язнили у Консьєржері й укладача списків Шоде. До них додали ще кількох підхожих людей, серед них Арнусе, який залишився від учорашніх жнив, «закрутку» їм розширили до езотеричного угруповання, яке чарами хотіло зашкодити загальній справі, і так народилася ще одна дивольська змова проти Республіки.

Судили їх того ж дня, що й Робесп'єра, на окремому, ранковому засіданні.

Стратили їх разом: 10 термідора або 28 липня.

Від моменту арешту до миті, коли він «чхнув у мішок», Поп'є не промовив жодного слова.

Він був далеко.

Історичні джерела стверджують, що того дня, 10 термідора (28 липня) року 1794, разом з Робесп'єром гільйотиновано 104 засуджених. Наша оповідь твердить, що їх було 107. Число доповнили громадяни: Жан-Луї Поп'є, який їв смерть, Арнусе, який любив рай, і Шоде, який помер невинним.

Чому їх немає у списку на страту, а вони, однак, страчені, пояснити годі. Певно, з тих самих причин, з яких нам було потрібно стільки часу, щоби пояснити, чому інші люди були приречені на смерть, а однак не померли.

Вулиці були переповнені, як у дні народних святкувань. Хоча їх за Револуційним календарем було чимало, їх ніколи не було достатньо для народу, закоханого у свободу. Найвища істота немов знову з'явилася у столиці Револуції. Париж проводжав Робесп'єра дорогою, яку відшліфували немилосердні колеса Чесноти. Довга процесія возів тягнулася через Пон-Неф, вулицею Сент-Оноре, до Площі Револуції.

Усі дивилися на Непідкупного, багато хто хотів його торкнутися, дехто хотів взяти собі на згадку про цей день і якийсь сувенір, здерти з нього. У подертій, брудній сорочці, із закритавленою пов'язкою на щелепі, знесилено спи-

раючись на руки друзів, він не виглядав страшним. Можливо, замисленим, здивованим, презирливим, але не страшним.

Натовп ревів: «*Á bas le maximum!*». Знову лунала пісенька:

*Monsieur Guillotin
Ce grand médecin,
Que l'àmour du prochain
Occupe sans fin...*

*(Пан Гільотен,
Цей великий лікар,
Який кожен день
Любить своїх ближніх...)*

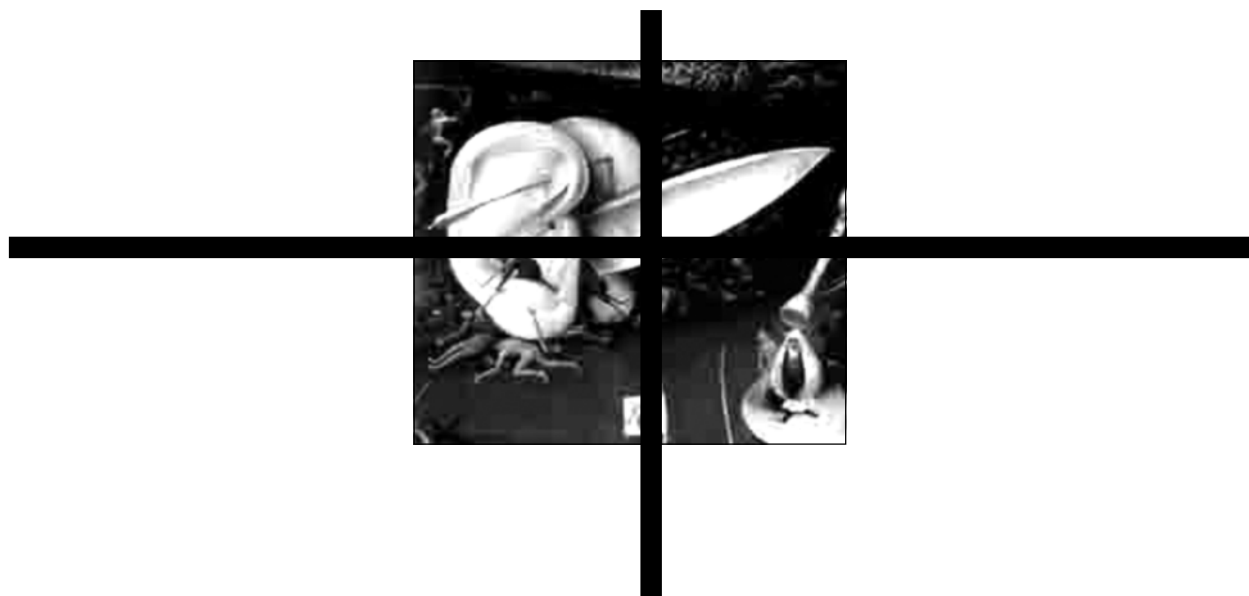
На останній візок у процесії ніхто не звертав уваги, поки жінка, Жермен Шутьє, пряля, яку щойно випустили з в'язниці, не помітила схожості між засудженим, якого на ній везли, і Робесп'єром — таким, яким він був колись. Громадянка кинула в нього камінь з криком: «*Á bas le maximum!*» Натовп підхопив жарт, поливаючи двійника лайкою та кпинами.

Жан-Луї нічого не помічав. У синьому жакеті, під акуратною світлою перукою, він прислухався до гри далекої сопілки і короткозорими очима, крізь круглі окуляри, дивився, як з боку Пляс де ля Револусьєн наближається до нього гільйотина.

Він мав рацію.

Вона була схожою на веретено.

Переклала Алла Татаренко





*ан джей
бурса*



ЗМЙ



До від'їзду автобуса мені залишилось ще кілька пообідніх годин і майже цілий вечір. Готовий в дорогу, з течкою і пальтом, перекинутим через плече, я сів на схилі, порослому буйною травою. Зібраний матеріал для репортажу про складнощі і проблеми виробників стильної упряжі у селі Гризлі я мав солідний, навіть не мало сенсу переглядати чернетку, щоб перевірити нотатки.

Отож мені залишалися шість годин бездіяльного чекання на автобус у Гризлях.

На щастя, було тепло і сонячно, то я міг зручно витягнутися на луці. Звідси було видно майже ціле село. Гризлі було велике село, присілки вибігали на навколишні пагорки і падолини. На ринку побіч звичайних вкритих соломою халуп стояли дві двоповерхові кам'янички і мурована механічна пекарня. Нижче тягнулися поля, а поміж верболозами текла бистра річка. Все це оточували гори, порослі на чубках ялицевим лісом. Гризлі були типовим гірським селом, мешканці займалися передовсім випасом худоби і вироблянням стильної упряжі. Через своє географічне розташування Гризлі були відтіяті від більших осередків, та, попри це, гризлівчани були порівняно досить культурні й охоче горнулися до навчання, навіть, як мене поінформували, один професор найстаршого університету країни, недавно померлий, походив із Гризлів.

Отож лежачи собі отак на животі серед буйної трави, я приглядався до гризлівської забудови і природи. Ліниво палив цигарки і мружив очі під сонцем, що справляло мені сяку-таку розвагу. В якийсь момент я завважив, що недалеко від мене примостився якийсь худий дідок. За хвилю дідок наблизився до мене, тримаючи в пальцях короткий зчорнілий недопалок, і попросив вогню. Я почастивав його цигаркою. Він спочатку впирався, але врешті

квапливо взяв дві. Запалив і вигідно всівся коло мене. Я сприйняв це з покорою. Врешті, старий не здавався мені нітрохи нуднішим, аніж гризлівські гори і хмари.

Розпочали бесіду. Старий був учителем гризлівської школи на пенсії. Скаржився на болі в суглобах. Я був навіть задоволений з такого повороту розмови. Старий не вимагав, аби я через своє журналістське становище вистарав йому допомогу, і не втаємничував мене у справи мешканців Гризлів. Я був йому за це вдячний і чемно вислуховував його скарги на болі в суглобах. Ми палили вже по другій цигарці, коли я завважив, що на ринку збираються люди. Це юрмисько нагадувало селян, що вийшли з обідні. Наскільки я міг побачити здалеку, хлопці були вдягнені святково й чекурно. Старий поглянув у їхній бік і байдуже завважив:

— Ого, вже готуються...

— До чого?

— Не знаєте, пане редакторе? — здивувався.

— Нині дванадцяте травня... Свято змія.

— Якого змія?

— Як то, ви не чули про гризлівського змія? Люди вам не вповідали?

— Нинне... А може?..

Я пригадав собі, що коли говорив у клубі про свою виправу до Гризлів, хтось із колег згадав про гризлівського змія. Однак у той момент кельнер приніс горілку і після випитого келишка розмова зійшла на інші тори. У сьогоднішній моїй розмові з головою ради села теж, здається, прозвучало слово «змія», чи навіть «свято змія». Проте нічого більше я не довідався, отож попросив мого співбесідника пояснити, у чому полягає свято змія.

— О, то старий звичай, — сказав старий, — певно, ще з поганських часів. А полягає він в тім, що раз на рік, ввечері, дванадцятого травня, змієві, що живе в ямі над рікою, кидається



на пожертя найдоріднішого хлопця і найдоріднішу дівку, з тим, що обидвоє не можуть мати більше ніж вісімнадцять літ і менше ніж шістнадцять. Ясна річ, визначення «найдорідніші» не можна розуміти дослівно. Просто вибирається жеребкуванням одного з-поміж багатьох здорових хлопців і одну з багатьох здорових дівчат того віку.

— А що ми називаємо змієм? — спитав я, розвеселившись.

— Змій є якнайбільш справжній. Це старий велетенський ящур неокресленого виду. Живе отам... — старий показав пальцем в керунку вільх на протилежному боці ріки. — Зрештою, може, схочете подивитися врочистість? Долучимося до людей, які будуть тут проходити. Побачите цілий церемоніал пожирання.

Я не знав, чи старий кпить собі з мене, чи блудить. Старий помітив моє вагання й усмінувся:

— Ви дивуєтесь? Всі приїжджі дивуються, коли про це дізнаються. Але потім освоюються з тим фактом. Ще тридцять років тому Товариство Ширення Знання серед Народу здійснило перший виступ проти змія, але прогало. Проблемою цією цікавилися також владні і партійні органи, але й досі не зробили у тій справі жодних засадничих кроків. Знаєте, правду кажучи, влада, рахуючись із консерватизмом і вшануванням традиції серед місцевих горян, потроха закриває очі на справу змія. Я сам близько тридцяти років тому як діяч ТШЗН гостро виступав проти змія й інших забобонів, поширених серед сільського люду. Колись навіть написав був спеціальну статтю, присвячену справі змія, під назвою «Потвора висмоктує життєдайні соки». Стаття вийшла в часописі «Смолоскип», що був нашим органом. Той часопис перестав виходити ще п'ять років перед війною.

— Як то? — заволав я, обурений. — То ви щороку прирікаєте на смерть двох невинних людей, практично дітей?

— Та так... Село особливо від того не страждає, бо гризлянки широкі в клубах і родять досить легко, майже без болю. Існує навіть приказка: «А гризлянка і внуків дочекається, болю не пізнавши». Священик навіть трохи нарікав на ту приказку, казав, що вона суперечить словам Святого Письма.

— А що змій робить решту року?

— Лежить у своїй ямі і спить, перетравлюючи двох людей. Нічого більше не вимагає.

— А якби так... якби так... не приносити йому жертв... Що би сталося?

— Не знаю. Ще ніхто цього не пробував.

— А якщо вбити ту потвору... — вигукнув я.

— Це не так просто. Мені здається, що така рідкісна тварина перебуває під охороною. Зрештою, він зовсім не такий страшний, як ви собі уявляєте, пане редакторе... Побачите.

Тим часом гостинцем вже наближався похід. Попереду йшов голова ради села у товаристві двох хлопів, в одному з яких я впізнав секретаря партійного осередку, а в другому народного мистця, різьб'яра Лелька. На відстані кількох метрів за ними дві старших жінки, вбрані у накрохмалені спідниці і коралі, вели хлопця. Хлопець, попри те, що мав не більше як вісімнадцять років, був гінкий і плечистий, як зрілий чоловік. Його чоло перетинала глибока поперечна зморшка. Це був досить тілистий блондин. На шиї хлопця висів короткий шнур, поза тим був вільний, баби тільки легко підтримували його за рамена. Обличчя хлопця було ціле мокре від поту, підборіддя злегка тремтіло. Далі два старших хлопці в чорних сурдутах провадили дівчину. Та, вбрана в єдвабну суконку і пантофельки на високих підборах, безперервно хлипала. Раз-по-раз сягала до білої

торбинки, щоб витягнути з неї хустинку, голосно витирала носа, ховала хустинку і знову витягала її назад. Далі сунула товпа баб, хлопів і дітей.

Ми з моїм старим спустилися зі схилу і приєдналися до походу. Хлопи розступилися і дали нам місце попереду юрми, одразу за дівчиною. Процесія сунула по куряві розігрітого шляху, люди витирали спітнілі чола і сапали. Після півгодинного маршу ми дійшли до кладки через річку. Перед кладкою дівчина стала істерично кидатися. Падала на землю, хапалася за черевики хлопів і билася у конвульсіях. Процесія затрималася, аби перечекати напад. Дехто запалив цигарку. За хвилину дівчина встала, обтріпала сукенку і слухняно перейшла через кладку. Кладка була така вузька, що перейти по ній можна було тільки поодиночі, отож переправа тривала доволі довго. Дехто знімав взуття і переходив річку вбід.

Місце, в якому процесія затрималася, нічим не відрізнялося від цілого простору, що тягнувся вздовж ріки. Може, тільки зарості вільхи та верболозів були тут густіші. Народ вишикувався півколом. Провідник підняв руку і проказав:

*О змію зелений
Сіркою годований
Із того села
Громада взиває
Прийми офіру
Прийми офіру.*

У верболозах щось зашурхотіло і вийшов змії.

Це була чотириметрова гадина, сліпа і вичвіла. Вона з трудом переставляла м'які слабкі лапи.

*Стань си пащею до зорі
А хвостом до заходу —*

проказав знову голова, а побачивши, що змії топчеться незграбно, вдарив його палицею по спині:

— Ну ж бо, поступися! — крикнув різко.

Змії пирхнув і став слухняно так, як йому наказали. Хлопець, який досі тримався спокійно, позеленів і заточився.

— Мамцю, — пробелькотів до одної з бабів, що його тримали, — мене трохи знудило.

Баби відвели його кілька кроків вбік і турботливо притримали йому голову. Хлопець виблював і квапливо обтер вуста рукавом. Баби завели його під саму пащу змія і відступили. Хлопець вкляк на землі, перехрестився і пробелькотів, наслідуючи тон голови:

*Прощай любя рудино
І ти мила дівчино
І сонечко ясне
І поле зелене.*

— Амінь! — відповів натовп.

Тоді змії наблизився, обнюхав хлопця, згорнув лапами під себе і розірвав. Розірвані останки лигнув трьома довгими куснями. Тепер настала черга дівчини. Вона вже не плакала. Стала на коліна, витерла носа і проказала формулу. Змії розправився з нею, двічі клацнувши пащею.

Провідник промовив:

*Змію жертва тобі дана
Вертайся до свої ями.*

Змії із зусиллям піднявся і зник у верболозах. Провідник завів пісню. Люди оспало співали. Останніх слів вже не співав ніхто. Товпа розходилася. І мені вже була пора. Автобус від'їжджав за двадцять хвилин.

Переклала Наталка Римська





ЛЕВОН
ХЕЧОЯН



ДРОЖ
З ЕМЛІ



У церкву заходили зі зброєю заборонили. Безкоштовно роздали свічки заради спасіння наших душ, і ми, залишивши зброю під дверима, поставили їх усередині.

Потім ми з навальною швидкістю брали їхні села. Наблизились до великого міста — місто також впало. Ми снували туди-сюди, стрибали через повалені телеграфні стовпи, бігали по стендах з олійними портретами вождів, переціпалися через спіралі дротів, звалища металу, минали їхні села з розмаїтими пахощами, які падали перед нами одне за одним. Успіх нашого нападу залежав від рішучості удару. Штаб і генерали заборонили журналістам іти за нами. Не зважаючи на їхню думку, їх посадили у машини й відправили назад. Усіх полонених та поранених по черзі відправляли у тил.

Спали у спальних мішках, байдуже, мокро чи сухо, тепло чи холодно. Прокидалися на зорі, і — попереду танки, під нашими ногами дрож земля, у вухах скрипіння залізних гусениць — увійшли у степ. Село, що стояло перед нами, взяти було неважко, але ми не хотіли втратити своїх хлопців. Перепочили і, нехтуючи дво-жальні язика змії, схожі на синьо-червонуваті електричні іскорки, лягли спати у полі серед жовтих гарбузів. На світанку генерали і командири з картами на колінах уточнили розташування села і — через повалені телеграфні стовпи, через стенди з олійними портретами вождів, через звалища металу, заплутуючись у спіралях дротів, несучи розмаїті пахощі у ніздрях, залишаючи наших хлопців, які падали й вибували зі строю, санітарним машинам, що їхали за нами — бавовняне поле, і дрож земля під нашими ногами — ми з чотирьох боків увійшли в село. Хтось кликав, я чув за спиною голос, повернувся — нікого не було. Потім — та їхня дівчина, у військовому камуфляжі, яка сиділа на «Шилці»¹ та знищувала наші танки, розчарова-

но здалась — вони покинули її. Із внутрішньої кишені дістали її щоденник, де були рядки про сонце, про собак-генералів, про зампотилів, які не постачали хліба, і про кількість наших танків, які вона збила. Розстігнула гудзики на рукаві камуфляжу із намальованими зеленими листочками, закотила манжетку, простягнула нам руку зі слідами від голки на прозорій синій вені, сказала: «Тільки кольніть, а потім... я не боюся». Ми сиділи навколо неї. Кожен вмовився собі зручно: хтось із хрускотом їв яблуко — яблуна була близько. Я знав, чого хотіла їхня дівчина — на моїй руці під шкірою, як зернятко, у кольоровому сні тихо нив іще не загосний шрам. Ми всі знали, чого вона хоче, знали також таємницю порожніх скляних очей і, стримуючи пульсуючий біль спини та спухлих ніг, курили навколо неї. Хтось прийшов з іншого загону, сказав: «Добре бавитесь, сидите і чого чекаєте? Ведіть десь туди, і відразу всі три отвори затикайте. Ти ба, погляньте на її вени, ведіть та робіть свою справу, такі як вона дуже люблять ті штуки».

Їхня дівчина простягнула руку; я бачив прозору синю вену, чув хрускіт яблук та тріскання граната під зубами, за спиною знову чув якийсь голос. Повернувся — нікого не було. Я не розумів, за чим я так скучив, та більше не хотів слухати командира з іншого загону. Поранений Камо блював, я пішов до нього, щоб підтримати.

Потім знову дрож земля під нашими ногами, ми розкидані у безмежному жовтому степу, далеко один від одного, теплими хвилями голосів шукаючи один одного і не знаходячи, підбиваючи дрібну пилюку під залізні гусениці — йшли уперед, у долину Араксу² — берег наших мрій — і на наших танках закипала вода. Немилосердне сонце стояло у зеніті і палило наші голови. Тоді я вже втретє почув голос, що лунав за моєю спиною і знав, що треба ховатися



у тінь. У жовтому степу не було тіней, вони танули під багатим та теплим сонцем. Маленькі сіруваті спалені горбки закипали, і серед них горбків-бульбашок не могли знайти одного хлопця з іншого загону. Його ніде не було видно на цій просторій розлогій рівнині, що сягала в безмежну далечінь. Всі шукали Сероба. Шукали через рацію по всіх загонах, шукали з біноклями, шукали у шумі й гамі. Повітря гуло. Ми не розмовляли, курили, ніздрі забила пилюка, дихання було гаряче та насичене нікотинном.

Нам показали село. Через рацію генерали і командири сказали: «Беріть це село і ставте базу». Земля задрижала під нашими ногами, ми знову йшли — по звалищах металу, по звалених телеграфних та електричних стовпах, по олійних портретах вождів, крізь розмаїті запахи, — та вони нас побачили: в селі нікого не було.

Наш командир сказав: «Перевірте всі хати, щоб не сховався хто». Їхні собаки мало не розривали нас: за кожними зачиненими дверима вони залишили своїх вівчарок, які кидалися на наших хлопців, як тільки ми заходили. І ми ледве встигали розстрілювати їх у повітрі, коли вони стрибали нам до горлянок. Потім увечері наш розсіяний загін вертався — з-за кущів, з-за дерев, з-за хат, крізь тіні та темряву — степова пилюка осіла на віях та бородах. Сходилися з чотирьох сторін села — з віслюками, дехто — верхи, зі здобиччю, із гронами винограду, з інжиром, гранатами, яблуками — з чотирьох сторін безкрайого жовтого степу. Йшли гукаючи один до одного, кличучи, аби не загубились. Коли зібралися врешті, коли взялися витирати зі себе пилюку, що перетворилася на пасту, помітили, що баклажки на воду порожні. Відчули загрозу — у селі ніхто з нас не бачив джерела.

Наша спрага ставала дужчою, ціле село перевернули догори ногами — не було води. Хлопці пішли і з-за гарячих обсмалених горбків

принесли несмачні кавуни, які не тамували спраги. Всі були похнюплені.

Ми наводили лад у домі зі зеленими та темно-зеленими балконами для ночівлі, хмари комах із довгими жалами налетіли і поїдали нас, а наші хлопці не могли знайти воду в селі, і багато хто буркотів, виявляв незадоволення. Із сусіднього села з бази хтось прийшов — шукав Сероба. Спитав нашого командира: «Сероба так і не знайшли? Сероба не бачили? Завжди йшов з правого крила». Ми хотіли, щоб він пішов, облишив нас та пішов. Дали йому соковиту грушку. Вкусив раз — а губи потріскані, запилюжені — з грушки виліз хробак. Не помітив, знову вкусив. Ми хотіли, аби він забрався. Він сказав: «Я його привів, перший раз зі мною прийшов. Його дружина через два місяці має народити». Сонні очі закривалися. «Ну добре, я піду, як побачите, дайте знати». Ми хотіли, щоб він забрався. Потім прийшов Гегама, сказав: «В цьому селі джерела не буде — де ви бачили джерело у степу? Я знайшов колодязь». Командир не хотів, щоб ми пили ту воду, наполегливо відмовляв, він знав, що найлегше отруїти криниці.

Сказав: «Потерпіть, може, з тилу доставлять воду, по рації з'ясуємо».

Включили переносний радіовузол, там хтось знову шукав Сероба.

На зв'язкового закричали: «Виключи, дурню! Чи ти хоч раз в житті виходив на зв'язок? Коли було треба, завжди мав бігунку. Виключи, кажуть тобі!..». Зв'язковий сказав: «Краще нічним вийду... Нічну лінію завжди лишаять вільною — сімдесят дев'ята буде вільна». У перешкодах нічного зв'язку, які то зникали, то з'являлися, хтось монотонним голосом знову шукав Сероба. Тоді я ще раз за спиною почув голос, повернувся — нікого не було. Хлопці кричали на радиста: «Виключи! Виключи!..»

Спрага ставала дужча, ми хотіли води, і командир поступився з однією умовою: що перше горня кип'яченої води вип'є сам. Ми були страшенно йому вдячні. Знову минуло сім днів. Комахи покусали нас до міхурців, у хлопців, що повернулися з ночі з позицій, від мух і мутної кислуватої води почався сильний зубний біль. Вдень через тих мух годі було спати, і в багатьох у запалених очах тріскали капіляри, перед очима з'являлася немовби кривава межа від безсоння, від пилюки і безмежжя степу. Минуло ще кілька днів — і зі всіх кутків села повилазили коти і собаки, яким вдалося врятуватися від бомбардувань. Їх різношерста зграя оточила наш нічліг. Вони скавучали з голоду і заради кістки перегризали один одному горло. Вихоплювали їжу з рук, порпалися серед відходів. Удень вони їли наш хліб, а з настанням ночі йшли геть. Вони сиділи перед відчиненими дверима своїх домівок, зализували рани і люто гавкали на нас, або, втупивши погляд у небо, вили на місяць. Ми злилися, наші нерви не витримували.

Вночі ті, що охороняли позиції, як і ті, що стояли на посту навколо бази — завжди помічали таємні пересування їхніх розвідників. Коли ми з ракетницею кинулися до наших товаришів на допомогу — у темряві під ногами було чутно нявкання та скавуління м'яких маленьких та великих тіл. Шум від наших раптових переміщень з одного кінця села на інший та звуки ворожих кроків змішувались, і ми не могли їх розрізнити. Вночі від вітру, що дув то з півдня, то з півночі, стукали, рипіли, поскрипували відчинені й зачинені вікна і двері сотень хат. Хоча ми знали, що зараз за нашими спинами заскриплять двері і вікна, однак схоплювалися з місця, голос зривався. І ніч, наче розбите скло, сипалася у наші думки, і ми мали йти по ньому босоніж, добре розуміючи, що в темряві навколо

нас обертаються гострі леза кинджалів. Дерево також нас дратувало — у нічній тиші раптом тріскав гранат, зриваючи густий плин темряви. Ми знали, що собак та котів не можна вбивати. Ми вже так зробили, коли вперше зайшли в село: під час обшуку хат розстрілювали вівчарок, що кидалися до наших горлянок. Потім, щоб знищити нестерпний сморід, обливали їхні трупи соляркою з наших машин.

На двадцятий день, коли нас обсіли воші і ми зі сходом сонця всідалися уздовж стінки, нігтями великих пальців чавили їх на своїй білизні, — він знову прийшов, той із бази, зі сусіднього села — його губи були потріскані — і далі шукав Серовбе. Сказав: «Так і не знайшли Сероба. Чи не бачили Сероба? Його дружина через два місяці має народити. Перший раз зі мною прийшов». Ми хотіли, щоб він забрався. Просто облишив нас і забрався. Налили йому апуру³, він їв його, смакаючи хліб. Сонні очі закривалися йому: «Ну, я піду, як побачите його, дайте знати». Ми хотіли, щоб він забрався. У той день зі своїх схованок — зі садів та степу — цокаючи розбитими копитами по порожніх вулицях села, приволоклися мули, облісілі віслюки, шкапи, покинуті під час відступу. Вони збожеволіли від спраги, вони рили копитами землю біля наших мисок з-під води, стогнали, в затінку жували будь-яку вологу річ, яку знайшли. Їх переслідували хмари синіх мух, що впивалися у їхні вологі очі. Вони дивилися на нас та іржали. Ми стрибали на них і, зручно вмовившись на їхніх тремтячих спинах, фотографувалися, випнувши вперед груди.

Шаген і ще дехто з хлопців прийшли з чергування і сказали: «Треба спалити дім навпроти нас». Командир сказав: «Ні, не можна цього робити. Не можна і край!». Шаген не відступав: «Не можна? Але ж так годі стояти на варті. Дах із черепиці, коли птахи по ньому стрибають,

або махають крильми — здається, наче там хтось ходить. Цілу ніч одне й те саме, та ще й навпроти нашої бази. Та хата не може залишатися, це безглуздя, бо якогось дня ворог таки підніметься на дах».

Я та Каро разом стояли на позиції і розмовляли про тугу за жінками. Я сказав: «У мене всередині хтось є. Я, правда, її не бачив, але одного дня разом із нею піду до напів зруйнованого храму, біля капища». Він сказав: «Вона стане твоєю жертвою». «Ні», — сказав я. «Вона, вона не витримає жодного випробування і видасть мене». У темряві стрімко пролітали кажани. Він сказав: «Це слабкість, аби наповнити вени... Звідки ти знаєш, що має статися, коли ще не сталося?..».

Десь неподалік було чути якийсь шум, ми пішли і, затамувавши дихання, з різних боків зайшли в город двоповерхового будинку — голодна зла псюра загризала теля. Коли верталися назад, відчули насичений запах лохини. Я сказав: «За спиною чотири рази мені почувся голос». Йшли мовчки, потім він порушив мовчання: «Це від напруження... Кожному, хто зайшов би у таке велике село, як оце, будь-що почулося б. Це неможливо, це твій мозок вигадав... Під час тривоги мозок любить вигадувати різні речі...» Раптом темрява почервоніла — підпалили-таки будинок навпроти нашого нічлігу, і сотні голубів з черепиці шугнули у повітря. У червоній заграві обривався змах їх крил. Ми побігли туди. Я знову почув голос за спиною і зупинився, не хотів іти.

Потім із центру прийшов наказ: командири та генерали застерігали, щоб не осквернити цвинтаря. Але разом з їхніми голосами на нашій хвилі хтось монотонним голосом знову шукав Серовбе. Наступного дня вони, узявши з собою з центру журналістку-французенку, приїхали до нас. Ми всі зайшли досередини. Депу-

тати в окулярах, у білих сорочках — і вона. Ми не чули її слів — ми захоплено дивилися на білий ряд її зубів, на вологі губи, на теплі пальчики, на тонесеньке волосся, розсипане по плечах, на гнучку спину, на груди, що піднімалися й опускалися під червоним, майже прозорим платтям. Її дзвінкий сміх у густій спеці лився на наші голови. Вона сказала: «Хочу інжиру!» — хлопці принесли інжир. Сказала: «Дайте гранат!» — дістали гранат. Сказала: «Хочу яблука!» — захоплені хлопці принесли яблук.

Сказала: «Хочу винограду!» — хлопці жодного грона на лозі не залишили. Шірак руки простягнув до неба, потім хапав голову і сказав: «Вай, мама джан, Господи Боже, листочок інжиру проси, листочок інжиру забажай..». І, ще заки засміялись, заки зайшлись реготом, відчули, якими тривалими, якими страшними та жорстокими були бої. Хвиля сміху прокотилася, пройшла по наших безсонних обличчях, обвітраних, забруднених димом спалених автошин, обсмалених сонцем. І в ту мить всі відчули, як серед нас промайнула тінь Андре, хлопця з нашого загону, який минулого року впав від ворожої кулі далеко в горах.

Командир був зажурений. Коли zostалися одні, вийшли пройтися; у глибокій, бездонній степовій ночі ми чули наші кроки та відлуння наших слів. Далеке беззоряне небо було схоже на віко, на дверцята над цяминням, ми почувалися скуто, наша розмова стала якоюсь плутаною. Ніч ясніла. У селі десь заспівав півень, щоб сили світла й темряви знайшли своє місце. Ми прийшли та включили радіостанцію, щоб вимагати харчів зі штабу. І знову хтось монотонним голосом шукав Серовбе крізь хвилі. Не попросивши хліба та сигарет, хутко виключили станцію і сіли за стіл. Всі спали. Перед нами — зелені двері, а за дверима, всередині — темрява. Ми пили вино. Командир зі сумними

безсонними очима, глибока ніч — як темний колодязь. Ось він сказав: «Ми дійшли до долини мрій. Що, ти думаєш, вже дійшли?» Розмова знову не вдалася, і ми ще наливали вина. Я знову чув за спиною голос. У селі десь закричав невидимий півень. Світало. Минав уже четвертий день, як ми спалили дім із черепицею, а голуби — знай висіли у небі, не сідали — крутилися над ним.

¹ *Зенітна установка. (Тут і далі — прим. перекладача)*

² *Річка Аракс тече вздовж південного кордону між Вірменією і Туреччиною.*

³ *Вірменська страва, яку готують з кислого молока.*

Переклав Анушаван Месропян





АВТОРИ ЧИСЛА:

Андерс Гюнтер (Guenther Anders, 1902-1992), знаний філософ та есеїст антинуклеарного руху. Автор багатьох книжок, в тому числі книги *Kafka* (1951) і *Brecht* (1962), текстів на тему атомного віку *Endzeit und Zeitenende*, *Die atomare Drohung* (1972, 1981), роздумів зі свого щоденника (між іншими *Ketzereien*, *Heresies*, 1982), та другого тому *Die Antiquiertheit des Menschen* (1980).

Арас Даниель (Daniel Arasse), професор Вищої французької школи у Римі та почесний професор історії мистецтва Сорбонського університету. Багато-річний директор Французького інституту у Флоренції та директор Вищої екологічної школи соціальних наук.

Бассіюні Крістіане (Bassyouni Christiane), доктор медицини, проходила психіатричну і психотерапевтичну підготовку в університетській неврологічній клініці Тюбінгенського університету, провадить приватну аналітико-психотерапевтичну прак-

тику. Друкується уривок з книги «*Macht oder Muendigkeit*» («*Влада чи зрілість*»), що вийшла друком у 1990 р.

Бергер Петер Л. (Peter Berger), професор соціології Бостонського університету, директор Інституту економічної культури, один із провідних спеціалістів ХХ століття. Автор понад 40 книжок та безлічі текстів, зокрема *Invitation to Sociology* (1963), *The Social Construction of Reality* (1966) та *The Sacred Canopy* (1967), *The Homeless Mind* (with Brigitte Berger 1973), *Pyramids of Sacrifice* (1974), *Facing Up to Modernity* (1977) та *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy* (with Brigitte Berger, 1977). Більшість його праць відноситься до сучасних питань сексуальної орієнтації геїв та лесбіянок.

Бурса Анджей (Andrzej Bursa, 1932-1957), польський поет та письменник, уродженець Кракова, автор 37 віршів та оповідання *Mason*, є також автором повісті *Zabicie Ciotki*. Сьогодні існує фонд ім. Анджая Бурси, який нагороджує польських поетів.

Васютинський Вадим, кандидат психологічних наук, провідний науковий співробітник Інституту соціальної та політичної психології АПН України, професор Київського славистичного університету.

Гозман Леонід, Секретар Федеральної політради СПС (Союзу Правих Сил), засновник Центру психологічних та соціологічних дослідів, професор Московського державного університету на кафедрі психології.

Доддс Ерік Робертсон (E. R. Dodds, 1893-1979), ірландський філософ. Відомі його твори: *The Greeks and the Irrational* (1951), що складається з наступних частин: *Апологія Агамемнона*, *Від культури студії до культури вина*, *Система снів і система культури*, *Грецькі шамани*, *Раціоналізм і реакція на нього в класичну епоху*, *Платон*, *Страх свободи*.

Еткінд Александр, доктор філософії (Гельсінський університет), кандидат психологічних наук. Запрошений професор Нью-Йоркського університету. Наукові інтереси: соціологія релігії, культурологічні дослідження, теорія й історія літератури, теорія й історія лібералізму, історія психоаналізу.

Кабанес Огюстен (Augustin Cabanes, 1862-1928), французький медик та історик, автор багатьох праць, зокрема: *La peste dans l'imagination populaire*.

Кемпінські Антоні (Antoni Kepinski, 1919-1972), відомий психіатр, професор Краківської медичної академії, творець теорії інформаційного метаболізму. Автор праць з психотерапії.

Крістева Юлія, філософ і письменниця, дослідник у сфері лінгвістики і семіології, професор університету Париж-VII. Відома своєю публікацією «Бахтін, слово, діалог і роман», 1967.

Ліповецкі Жіль (Gilles Lipovetsky), французький філософ-теоретик постмодернізму, соціолог, автор праць: *Gallimard, L'ère du vide* (1983), *L'empire de l'éphémère* (1987), *Le crépuscule du devoir* (1992), *La troisième femme* (1997).

Ловен Александер (Alexander Lowen), практикуючий психотерапевт у Нью-Йорку та Коннектикуті, а також виконуючий обов'язки директора Інституту біоенергетичного аналізу. Відомий використанням біоенергетики у своїй психотерапевтичній практиці.

Магдиш Ірина, автор, редактор Незалежного культурологічного журналу «І».

Насс Леонард (Leonard Nass, Ph.D.), професор менеджменту та маркетингу університету LaSalle (Франція).

Пекич Борислав (1930-1993), відомий сербський письменник, ерудит, академік. Один з перших сербських дисидентів. Автор багатьох видань - романи, розповіді, есеї, драми.

Плеснер Гельмут (Plessner Helmut, 1892-1985), німецький філософ і соціолог, один із основоположників філософської антропології. Вважається, що все своє життя займався філософсько-антропологічними проблемами.

Покальчук Олег, науковий співробітник та експерт Інституту соціальної та політичної психології АПН України.

Рєпа Андрій, культуролог, аспірант Національного університету «Києво-Могилянська академія». Досліджує актуальні проблеми соціології, філософії та літературознавства.

Сеннет Річард (Richard Sennett), професор соціології праці та культури. Відомі його публікації *The Corrosion of Character* (1998), *Flesh and Stone* (1994) та *The Conscience of the Eye* (1990). Член Американської соціологічної асоціації (2004), член Європейської академії мистецтв, член Американської академії мистецтв, член Королівського літературного товариства. Даний фрагмент взятий з книги «Падіння публічної людини».

Тілліх Пауль (Tillich Paul Johannes), протестантський мислитель, близький до екзистенціоналізму і «діалектичної теології», відомий як культуролог і теолог, ґрунтовно займався онтологією.

Томас Люїс Вінсент (Louis Vincent Thomas, 1922), професор філософії французького університету Lucée de Dakar. Є професором соціології та антропології університету René-Descartes (Paris V, Sorbonne).

Фуко Мішель (Michel Foucault, 1926-1984), французький філософ, психолог, філолог, професор філософії в університетах Клермон-Феррар та Дефер (Франція). Автор книги «Божевілля та цивілізація», за яку він отримав докторський ступінь. Наступні його праці: «Порядок речей» «Історія сексуальності», «Як отримати насолоду» «Товаришу, який не врятував мені життя» та «Догляд за самим собою». Помер через ускладнення хвороби СНІДу в Парижі.

Хечоян Левон, сучасний вірменський письменник, народився у 1955 році в селі Баралет Ахалкалакського району Грузії. Закінчив філологічний факультет Педагогічного інституту у Ленінакані (сьогодні Гюмрі). З 1987 р. живе у Вірменії у містечку Раздан, але воно занадто велике для нього. Він любить село, а змушений жити у місті. Рідко, при крайній необхідності, приїжджає до Єревану.

Евіллі (Марина Недашківська), студентка, головний редактор кінорозділу «Українського готичного журналу» журналу, авторка ряду публікацій у журналі «Кіноколо».