

Тоні Джагт, Тімоті Снайдер

**РОЗДУМИ
ПРО
ДВАДЦЯТЕ
СТОЛІТТЯ**

Переклав з англійської Павло Грицак



Львів 2019

УДК 32(09)''19''
Д40

Т. Джадт, Т. Снайдер. Роздуми про двадцяте століття / перекл. з англ. П. Грицак. – Львів: Човен, 2019. 384 с.

ISBN 978-966-97668-6-1

«Ця книжка є історичною розвідкою, біографією та етичним трактатом», – вважає один із її співавторів американський історик Тімоті Снайдер. У фокусі його розмов із Тоні Джадтом – «історія сучасних політичних ідей у Європі та Сполучених Штатах; влада і справедливість у розумінні ліберальних, соціалістичних, комуністичних, націоналістичних і фашистських інтелектуалів від кінця XIX до початку XXI століть».

На думку Т. Снайдера, одними із найважливіших у їхніх розмовах із Т. Джадтом стали «роздуми про обмеження (і здатність до відродження) політичних ідей, а також про моральні поразки (і обов'язки) інтелектуалів у політиці». Водночас «Роздуми про XX століття» – це також і біографія історика й есеїста Т. Джадта, який народився в Лондоні в середині XX століття, після катаклізмів Другої світової війни та Голокосту, у час, коли комуністи утверджували владу у Східній Європі.

**Видання побачило світ за сприяння Відділу преси, освіти і культури
Посольства США в Україні**

Перекладено за виданням: Tony Judd, Timothy Snyder. Thinking the twentieth century. William Heinemann. London. 2012. ISBN 978-043-40174-2-3

- © The Estate of Tony Judd, 2012
- © Timothy Snyder, передмова, 2012
- © Ярослав Грицак, передмова, 2019
- © Павло Грицак, переклад, 2019
- © Оксана Васьків, дизайн обкладинки, 2019
- © Видавництво «Човен», 2019

Тоні Джаст, Тімоті Снайдер

**РОЗДУМИ
ПРО
ДВАДЦЯТЕ
СТОЛІТТЯ**

ЧОВЕН


Даніелю і Ніколасу

ЗМІСТ

<i>Ярослав Грицак. Антидот проти ілюзій, лік проти депресій. Слово до українського читача Тоні Джадта</i>	9
<i>Передмова (Тімоті Снайдер)</i>	14
1. Тривання імені: єврейський допитливець	21
2. Лондон і мова: англійський письменник	61
3. Родинний соціалізм: політичний марксист	87
4. Кінґс і кібуци: сіоніст із Кембриджа	115
5. Париж, штат Каліфорнія: французький інтелектуал	144
6. Покоління розуміння: східноєвропейський ліберал	194
7. Цілості й уламки: європейський історик	242
8. Доба відповідальності: американський мораліст	273
9. Банальність добра: соціал-демократ	313
<i>Післямова (Тоні Джадт)</i>	364
<i>Згадані праці</i>	374

АНТИДОТ ПРОТИ ІЛЮЗІЙ, ЛІК ПРОТИ ДЕПРЕСІЙ

Слово до українського читача Тоні Джадта

Зазвичай, коли пишуть рекомендацію, починають зі слів: «Я маю честь і приємність рекомендувати вашій увазі». У випадку книжки, яку ви тримаєте в руках, ці слова прозвучали б чесно, але пафосно. Чесно, бо це справді честь представляти українському читачеві такого автора, як Тоні Джадт, – і, здається, я був першим, хто почав писати й говорити про нього в Україні. А приємність від читання Джадтового есею була, власне, тим, що змусило звернути увагу на цього автора й чекати на кожен його новий текст на шпальтах «The New York Review of Books».

Проте слова «честь і приємність» мають наліт куртуазної формальності. А це радикально суперечить способу мислення і писання Тоні Джадта.

Щоб найкраще окреслити цей спосіб, я звернуся до телевізійного інтерв'ю з Тоні Джадтом, яке на початку 2000-х провів Чарлі Роуз.¹ Тоді Ч. Роуз спитав у Т. Джадта, хто є його інтелектуальними гуру, і той назвав два імені: Альбер Камю і Лешек Колаковський. А. Камю не потребує розголосу. Його повісті навіть входять до шкільної програми. Тут зауважу тільки те, що Ганна Арендт називала А. Камю «найкращою людиною Франції». Він був одним із небагатьох тогочасних французьких інтелектуалів, хто мав сміливість засудити злочини не лише нацизму, а й комунізму. Засуджувати нацистські злочини після перемоги над Гітлером було легко – навіть чи особливо тим, хто під час німецької окупації Франції співпрацював із ворогом (а таких була більшість). Про комуністичні злочини інтелектуали воліли мовчати, керуючись своїм розумінням історичної необхідності. Комунізм здавався їм єдиною розумною альтернативою варварству, уособленому в нацизмі, капіталізмі й американському домінуванні. Деякі з них вважали, що радянські танки так чи інакше дістануться Парижа, і питання, коли комуністичний червоний прапор замайорить над Ейфелевою вежею, – лише питання часу.

Для А. Камю ані благородні наміри, ані прагматичні розрахунки не виправдовували людських жертв. Він писав, що «є методи, які не мають виправдання». Через таку позицію А. Камю наразився на зневагу й насмішки своїх співвітчизників, передусім – Жана-Поля Сартра, божища французької

¹ На жаль, запис цього інтерв'ю зник із Ютюбу, і всі мої спроби знайти його ні до чого не привели. Відтворюю його з пам'яті.

інтелектуальної богемі. Схожу позицію «між двох сил» він зайняв під час алжирсько-французької війни. У результаті А. Камю прокляли всі, а передчасна смерть внаслідок автомобільної катастрофи стала для нього в певному сенсі порятунком.

Тоні Джадт написав кілька текстів про Альбера Камю.² Але, пишучи про нього, Джадт почасти писав про самого себе. Як і Камю, він починав із флірту з марксизмом, а закінчив його критикою. Подібно до Камю в Алжирській війні, Джадт у війні Ізраїлю з Палестиною виступав за компромісне розв'язання, створення двонаціональної арабо-єврейської держави, — і мав через це великі особисті проблеми.

Джадт, як і Камю, мав дивну долю: він став визнаним авторитетом, якого мало хто любив. Він не поділяв думки більшості, належав до незручної меншості — як і годиться кожному, хто шукає не успіху, а правди.

У Лешека Колаковського схожа біографія. Щоправда, на відміну від Камю і почасти Джадта, він походив зі Східної Європи. Це додавало його життєвій історії особливого виміру. Його співвітчизник Александр Ват у спогадах «Моє ХХ століття» писав: хто пережив комунізм, той міг не вірити в Бога, але не вірити в диявола йому було неможливо.³ Інший польський поет, згодом лауреат Нобелівської премії Чеслав Мілош побачив диявола в січні 1940 року на київському вокзалі, коли пересідав із поїзда з Бухареста до Вільнюса. Л. Колаковський передав цей досвід Східної Європи в особливому образі — у метафорі «диявола в історії».⁴

То була не просто метафора. Л. Колаковський вірив в існування об'єктивного зла. Це те, чого навчив його досвід життя й виживання під нацизмом і комунізмом. К. Маркс, як і його пізніші епігони, вважав, що людські проблеми закорінені в соціальних обставинах. Л. Колаковського ж його східноєвропейський досвід переконував: зло закорінене всередині людської природи. Тому воно не зникне після падіння нацизму чи комунізму. Воно просто набуде іншої форми.

² Найважливішим серед них є книжка «Минулий недоконаний», де Т. Джадт докладно викрив лицемірність повоєнних лівих інтелектуалів і ще раз підтвердив моральну вищість А. Камю. Ця монографія стала класикою сучасної західної історіографії.

³ Точна цитата: «Сучасній людині важко вірити в Бога — але ще важче, майже неможливо, не вірити в диявола. Той, хто пережив комунізм, знає це, бо цим дияволом, власне, і є комунізм» (Aleksandr Wat. *Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Opracowanie naukowe*, t. 1. Kraków: Universitas, 2011, s. 64–65).

⁴ У 1987 році Т. Джадт разом із приятелем, професором Тімоті Гартоном Ешем, відвідав у Гарварді лекцію Л. Колаковського «Диявол в історії». Як і вся аудиторія, обидва довго не могли зрозуміти смислу цієї метафори. Десь аж по третині лекції Т. Г. Еш нахилився до Т. Джадта і прошепотів: «Я зрозумів. Він справді говорить про Диявола». Див.: Tony Judt. «Leszek Kołakowski (1927–2009)». *The New York Review of Books*, September 24, 2009.

Цей висновок був ідентичним до послання А. Камю: «Бацила чуми ніколи не вмирає». Різниця у формі, в якій вони намагалися викласти цю думку: Камю – у літературних творах, Колаковський – у філософських і богословських есеях. Джадт формулює цю тезу як історик.

Його історичні праці не є суто академічними. Навіть у своєму фахові Джадт був дисидентом. Він не дотримувався усталених форм наукового життя. Скажімо, у його бібліографії ви майже не знайдете жанру наукової статті. Основа Джадтового доробку – есеї. За своєю формою вони підносяться до рівня доброї літератури, за глибиною спостережень і висновків – до філософії. У будь-якому разі більшість текстів Джадта є варіаціями на одну тему, тему «диявола в історії»: про *постійну* присутність зла і про *постійну* потребу з ним боротися.

Ця тема дедалі більше захоплювала Т. Джадта в міру того, як його увага рухалась із Заходу на Схід. Т. Джадт починав як британський історик модерної Франції. Але на початку 1980-х, роздратований, що британський академічний світ захопився новою інтелектуальною модою – французьким постмодернізмом, він покинув кар'єру і на рік поїхав підпільно викладати студентам у комуністичній Чехословаччині. Пізніше, переїхавши до Америки і ставши американським професором, Т. Джадт зблизився із професором Яном Гроссом: той брав участь в антикомуністичних студентських протестах у Варшаві 1968 року, за що його вигнали із Польщі. Це знайомство відкрило для Т. Джадта Польщу, польську «Солідарність» і польську інтелектуальну традицію – ту, яку представляли Ват, Мілош і Колаковський. Т. Джадт відкрив для себе Східну Європу. Він вважав, що вона має багато чого сказати Заходові і багато чого навчити його. Він дійшов висновку, що світова історія твориться не лише на Заході, а й на Сході, хоча на Заході мало хто це розуміє і знає. Тому його інтелектуальний шедевр «По війні», написаний під впливом оксамитових революцій і падіння Берлінської стіни, майже порівну охоплює Східну і Західну Європу.

Не дивно, що 2004 року Т. Джадт підтримав український Майдан.⁵ Він бачив українську проблему передусім як проблему європейську, яку Європейський Союз не має права ігнорувати.⁶

Джадтів «похід на Схід» закінчився на українському кордоні. Зараз ми можемо лише спекулювати, чи зупинився б він там, якби не передчасна

⁵ Про це я писав у статті-некролозі «Мій Джадт», *Критика*, жовтень 2010.

⁶ Tony Judt. "The Eastern Front, 2004". *The New York Times*, December 5, 2004.

смерть 2010 року. Марсі Шор, яка знала Т. Джадта дуже добре, вважає, що він без найменшого сумніву підтримав би Євромайдан: це була дуже його революція. Коли 2014 року Леон Візелтір із Тімоті Снайдером організували в Києві міжнародну конференцію, щоб обговорити українську ситуацію після перемоги Євромайдану і початку російської агресії, Тоні Джадт був би першим у їхньому списку запрошених до столиці України.

Відкриваючи київську конференцію, Тімоті Снайдер покликався на традицію Тоні Джадта, великого європейського історика своєї доби, «який розумів, що Захід не має сенсу без Сходу, а політика не має сенсу без ідей».⁷ Нам, українцям і східноєвропейцям, пощастило, що є Тімоті Снайдер. Значною мірою він продовжує те, що почав Тоні Джадт: вписує Східну Європу у світову історію. Але вписує не просто як ще одну територію, а як одну з ключових територій для глобального минулого й майбутнього. Про це – майже кожна Снайдерова книжка, а особливо дві найновіші: «Криваві землі» та «Чорнозем».

Нам, українським історикам, дуже бракує такої перспективи. Ми пишемо те, що бачимо, а бачимо майже винятково те, що відкриваємо в архівах, що можемо знайти в бібліотеках чи видобути зі спогадів. Ми подібні до гусениці, яка бачить під собою тільки свою територію. Від цього потерпає наше розуміння не тільки історії України (Кіплінг питав: «І що знають про Англію ті, хто тільки про Англію знають?»), а й місця України у світі, та й – з огляду на важливість Східної Європи – саме розуміння світу.

Щоб побачити своє місце у світі й місце світу в Україні, нам треба відірвати погляд від суто українського матеріалу. Поки що не дуже вдається. Старшим поколінням українців ставала на заваді нестача інтелектуальної свободи, ізоляція та провінційність, до якої штучно зводила Україну радянська влада. Для нас же надмірні обмеження створює національна візія минулого: завелика спокуса говорити так, щоби подобатися більшості, – надто в умовах, коли наша країна є жертвою російської агресії.

З іншого боку, саме війна й загроза поразки увиразнює потребу інтелектуального визрівання. Заради цього нам треба читати Вата, Мілоша, Колаковського та інших, а передусім – Джадта і Снайдера.

Велика перевага цієї книжки в тому, що має «двох в одному». Хтось із рецензентів уже звернув увагу, що рідко коли в одній книжці можна знайти розмову двох істориків такого інтелектуального рівня. Їхня розмова підтверджує

⁷ Цит. за: Marci Shore. "Reading Tony Judd in Wartime Ukraine". *The New Yorker*, August 11, 2015.

Антидот проти ілюзій, лік проти депресій. Слово до українського читача Тоні Дждта

нам, як мало ми насправді знаємо про ХХ століття. Зокрема чи насамперед – як швидко ми забули про «диявола в історії», який особливо у цьому столітті зміцнив позиції. Забуваючи про нього, ми часто починаємо з ілюзій, а закінчуємо депресіями.

Ця книжка може слугувати антидотом проти ілюзій і ліком проти депресій. Вона нагадує, що зло вічне. А тому вічною є потреба з ним боротися. Особливо на одній із вирішальних для всього світу територій: в Україні та Східній Європі.

Ярослав Грицак

ПЕРЕДМОВА

Ця книжка є історичною розвідкою, біографією та етичним трактатом. Це історія сучасних політичних ідей у Європі та Сполучених Штатах. Її теми – влада і справедливість у розумінні ліберальних, соціалістичних, комуністичних, націоналістичних і фашистських інтелектуалів від кінця XIX до початку XXI століть. Також це біографія історика й есеїста Тоні Джадта, який народився в Лондоні в середині XX століття, після катаклізмів Другої світової війни та Голокосту, саме в час, коли комуністи утверджували владу у Східній Європі. Нарешті, це роздуми про обмеження (і здатність до відродження) політичних ідей, а також про моральні поразки (і обов'язки) інтелектуалів у політиці.

На мою думку, Тоні Джадт – єдиний, хто здатен написати такий широкий трактат про політику ідей. На 2008 рік Тоні був автором сильних полемічних розвідок із французької історії, есеїв про інтелектуалів та їхню заангажованість і неперевершеної історії Європи після 1945 року під назвою «По війні». Свій хист до моралізування й історіографії він вправно реалізовував у стислих рецензіях та розлогіших наукових дослідженнях, і обидві форми впритул наблизив до досконалості. Однак ця книжка з'явилася тому, що того листопада я зрозумів: Тоні вже ніколи не зможе писати, принаймні у звичний спосіб. Я запропонував Тоні написати книжку разом – день по тому, як дізнався, що руки його більше не слухаються. Тоні захворів на бічний аміотрофічний склероз, дегенеративний неврологічний розлад, який призводить до прогресивного паралічу й невідвратної та зазвичай швидкої смерті.

Ця книжка набула форми довгої розмови між нами з Тоні. Упродовж зими, весни й літа 2009 року щочетверга о 8:50 я сідав у потяг, що вирушав із Нью-Гейвена до нью-йоркської Гранд-Сентрал-Стейшн, а тоді на метро діставався центрального району, де Тоні жив із дружиною Дженніфер Гоманс та синами Деніелом і Ніком. Зустрічі ми призначали на одинадцяту ранку, і зазвичай я мав зо десять хвилин у кав'ярні, щоб зібратися з думками на заплановану тему і дещо занотувати. Я мив руки якомога гарячішою водою, – спершу в кав'ярні, потім іще раз у помешканні; принести яку-небудь застуду означало б завдати Тоні жаклих страждань, а я хотів усе-таки потиснути йому руку.

Ми розпочали розмову в січні 2009 року, коли Тоні ще ходив. Він не міг повернути ручки, щоб відчинити мені двері, але міг стояти за ними, щоб привітатися. Невдовзі він вітав мене з крісла у вітальні. До весни його ніс і більшу частину голови приховував дихальний апарат, що виконував роботу

вже неспроможних легенів. Улітку ми зустрічалися в його кабінеті, де Тоні, оточений книжками, дивився на мене згори з імпозантного інвалідного електрокрісла. Інколи я натискав кнопки керування, бо Тоні, звісно, сам не міг. На той час він узагалі майже не рухався – за винятком голови, очей і голосових зв'язок. Для нашої книжки цього було досить.

Спостерігати перебіг нищівної хвороби було невимовно сумно, особливо в моменти різкого погіршення. У квітні 2009 року я бачив, як за кілька тижнів Тоні втратив контроль над ногами, а тоді й над легенями, і подумав було, що йому лишилися якісь тижні (здавалося, його лікарі теж так вважали). Я дуже вдячний Дженні та хлопцям за те, що тоді вони були поруч. Однак наша розмова була й щедрим джерелом інтелектуальної поживи, даруючи насолоду зосередженості, гармонію спілкування й утіху від добре виконаної роботи. Занурюватися в наші теми та встигати за думкою Тоні було захоплююю і радісною працею.

Я досліджую історію Східної Європи, де є сильна традиція таких книжок-розмов. Найзнаменитіший зразок жанру – серія інтерв'ю чеського письменника Карела Чапека із Томашем Масариком, президентом-філософом міжвоєнної Чехословаччини. Саме ця книжка була першою, яку Тоні прочитав чеською мовою від початку до кінця. Можливо, найкраща книжка-розмова – «Моє століття», чудова автобіографія польсько-єврейського поета Александра Вата, яку Чеслав Мілош записав на плівки в Каліфорнії. Уперше я прочитав її в поїзді з Варшави до Праги, на початку своєї докторантури з історії. Я не те щоб думав про ці приклади, коли пропонував Тоні створити книжку-розмову, і не прирівнюю себе до Чапека чи Мілоша. Як дослідник Східної Європи, який прочитав не один такий твір, я просто знав, що з розмови може постати щось варте збереження.

Мої питання до Тоні походили з трьох джерел. Початково й доволі абстрактно я планував проговорити книжки Тоні від «а» до «я», від історичних монографій про французьку лівицю до «По війні», у пошуках засадничих ідей щодо ролі політичних інтелектуалів і ремесла істориків. Мене цікавили теми, які зрештою стали головними в нашій книжці, як-от невловність єврейського питання в доробку Тоні, універсальний характер французької історії, вплив і межі марксизму. Я відчував, що Східна Європа розширила етичний та інтелектуальний кругозір Тоні, але й гадки не мав, що аж такою мірою. Про східноєвропейські зв'язки Тоні й не лише про них я дізнався завдяки тому, що Тімоті Гартон Еш і Марсі Шор порадили (а Тоні погодився) присвятити частину

наших зустрічей життєпису Тоні, а не тільки його працям. Врешті, Тоні зізнався мені, що до хвороби планував написати історію інтелектуального життя у ХХ столітті. Її силабус я взяв за основу для третього кола запитань.

Розмовна природа цієї книжки вимагала від авторів ознайомлення з тисячами інших книжок. Оскільки ми з Тоні розмовляли віч-на-віч, часу перевіряти покликання не було. Тоні не знав, про що його я питатиму, а я не знав, якими будуть його відповіді. Те, що зрештою бачить читацтво, відображає спонтанність, непередбачуваність, а інколи бешкетність двох умів, які ціле-спрямовано шукають зв'язку через мовлення. Але всюди, особливо в історичних частинах, важать наші ментальні бібліотеки, а надто – надзвичайно містка й добре каталогізована бібліотека Тоні. Ця книжка свідчить на користь розмови, але, можливо, ще більше – на користь читання. Я не був Тоніним студентом, але його ментальна бібліотечна картотека суттєво перетинається з моєю. Наше попереднє читання створило спільний простір, у якому ми з Тоні могли подорожувати разом, впізнаючи орієнтири та краєвиди, і це був єдиний доступний нам спосіб руху.

Утім, одна річ – говорити, а інша – публікувати. Як саме та розмова стала цією книжкою? Кожну бесіду я записував і зберігав у цифровому форматі. Потім молода історикиня Едіда Канфер їх розшифровувала. Це було інтелектуально вимогливе завдання: із нечітких записів розібрати, що ж ми кажемо, Едіда мала знати предмети розмов. Без її самовідданості і знань закінчити цю книжку було би значно важче. Від літа 2009 до весни 2010 року я впорядкував розшифровки в дев'ять розділів, згідно із планом, який схвалив Тоні. У жовтні та грудні 2009 року я літав з Відня до Нью-Йорка, де провів 2009/2010 академічний рік, щоб обговорити з Тоні процес роботи. З Відня я надсилав е-поштою чернетки текстів, Тоні їх переглядав і повертав.

Кожен розділ містить біографічну й історичну частини. Так книжка мандрує життям Тоні та деякими з найважливіших локусів політичної думки ХХ століття: Голокост як єврейське і німецьке питання; сіонізм і його європейське походження; англійська виключність і французький універсалізм; марксизм і його спокуси; фашизм і антифашизм; відродження лібералізму як етики у Східній Європі; а також соціальне планування в Європі та Сполучених Штатах. В історичних частинах розділів слова Тоні наведено прямим накресленням, а мої – курсивом. У біографічних частинах, хоча вони теж постали з розмови, я прибрав свої репліки. Тож кожен розділ починається з автобіографічної оповіді Тоні, поданої прямим накресленням. У якийсь момент я вступаю з питанням, позначеним курсивом, і далі розгортається історична частина.

Біографію та історію тут поєднано, звісно, не тому, що зацікавлення та досягнення Тоні можна так просто витягти з його життя, ніби відро води з криниці. Усі ми подібні радше на заплутані підземні печери, незвідані навіть для себе самих, ніж на прямі свердловини вглиб землі. Схильність до переконання, буцім за складним лише ховається просте, була однією із хвороб ХХ століття. Розпитуючи Тоні про його життя, я не намагався вдовольнити цікавість простими поясненнями, а простукував стіни, шукаючи ходи між підземними камерами, про існування яких я міг хіба що невиразно здогадуватися.

Наприклад, неправда, ніби Тоні писав єврейську історію, бо сам він єврей. Він ніколи не писав безпосередньо про єврейську історію. Як і багато науковців єврейського походження з його покоління, він уникав проголошувати Голокост центральною з-поміж своїх тем, хоча його знання про цю трагедію у певному сенсі обумовлювали напрям досліджень. Так само Тоні пише про англійців не тому, що він англієць. За низкою винятків, він дуже мало писав про Велику Британію. Англійськість, а радше конкретна англійська освіта, дала Тоні чуття літературної форми і список джерел, що став для нього (як я це розумію) путівником крізь безлад інтелектуальних уподобань і політик його покоління – покоління 1968 року. Сильний зв'язок із Францією пояснюється не так походженням, як (на мою думку) прагненням знайти єдиний ключ до універсальних чи принаймні європейських проблем, знайти революційну традицію, яка, прийнята чи відкинута, може привести до істини. Тоні є східноєвропейцем передусім через близькість зі східноєвропейцями. Саме ці дружні зв'язки відкрили йому континент. Тоні – американець за вибором і громадянством; схоже, він ідентифікується з цією країною як із великою землею, що потребує невинної критики.

Сподіваюся, завдяки цій своєрідній формі, де біографія підводить до питань інтелектуальної історії, читачтво побачить розум у дії в перебігу життя чи, може, навіть розум у його розвитку й удосконаленні. У певному сенсі інтелектуальна історія міститься всередині Тоні: упродовж щотижневих розмов я осягав цей факт просто-таки на фізичному рівні. Усе, що лягло на ці сторінки, початково було в його (чи моїй) голові. Як історія вмістилася в цій людині та як знову з неї вийшла – ось питання, що, ймовірно, постануть із такої книжки.

Колись Тоні сказав, щоб відплатити йому за багаторічну допомогу, я маю допомагати молоді, коли настане час. (Тоні на двадцять один рік старший за мене.) Спершу мені видавалося, що завдяки цій книжці я зможу знехтувати

(не вперше) його порадою і віддячити йому безпосередньо. Але розмова давала таку насолоду, була такою плідною, що я ніяк не можу вважати роботу над книжкою якоюсь відплатою. Зрештою, кому саме я відплачую? Чи як читач, чи як колега, я знав Тоні в усіх подобах, яких він тут набуває. Упродовж нашої розмови мене цікавило (хоч я ніколи не ставив цього запитання прямо), як Тоні ставав дедалі кращим мислителем, письменником, істориком. Загалом його улюблена відповідь на питання такого штибу полягала в тому, що в усіх своїх розмаїтих ідентичностях та історичних методах він завжди був чужим, аутсайдером.

Справді? Колишній ідейний сіоніст – це свій чи чужий серед євреїв? Колишній марксист – свій чи чужий серед інтелектуалів? Студент-стипендіат кембриджського Кінґс-коледжу – свій чи чужий в Англії? Докторантура в *École Normale Supérieure* робить людину своєю чи чужою на Європейському континенті? Дружба з польськими інтелектуалами – ознака свого чи чужого у Східній Європі? Очільник нью-йоркського Інституту досліджень Європи стає своїм чи чужим для інших європейців? Бичування колег-істориків у «*The New York Review of Books*» надає статусу свого чи чужого в науковому середовищі? Смертельна дегенеративна хвороба без доступу до загальної охорони здоров'я робить Тоні своїм чи чужим серед американців? На кожне з цих питань можливі обидві відповіді.

Правда, гадаю, цікавіша. Вочевидь, мудрість приходить і з інсайдерства, і з аутсайдерства: коли проживаєш ізсередини, розглядаючи і дослухаючись, і коли повертаєшся назовні, щоб міркувати й писати. Як свідчить життєпис Тоні, цю вправу можна виконувати скільки завгодно разів. Вважаючи себе чужинцем, Тоні показував прекрасний результат. Аутсайдер імпліцитно приймає умови певної суперечки, а тоді всіляко намагається виявитися тим, хто має рацію: скинути стару гвардію і проникнути у святині інсайдерів. Тоні багато разів мав слухність (на власних умовах), однак, на мою думку, ще цікавіше, як він дедалі більше набував здатності того, що великий французький історик Марк Блок назвав розумінням. Щоб зрозуміти подію, історик мусить відмовитися від будь-яких єдиних рамок і прийняти чинність кількох різних рамок водночас. Це дає значно менше негайного задоволення, зате більше тривалих здобутків. Саме з прийняття такого плюралізму постала найкраща робота Тоні, «По війні».

Також саме тут, довкола питання плюралізму, особистий інтелектуальний шлях Тоні зустрівся з інтелектуальною історією ХХ століття. Часова траєкторія двох складових цієї книжки, біографічної та історичної, сходиться на 1989-му,

році революцій у Східній Європі й остаточного падіння марксистських основ, році, коли Тоні задумався про написання своєї незрівнянної, або й неперевершеної, історії повоєнної Європи.

Також приблизно тоді ми з Тоні заізналися. Навесні 1990 року в межах курсу східноєвропейської історії, що його викладав Томас Сімонс-молодший у Браунському університеті, я прочитав довгу чернетку Тоніної статті про дилеми східноєвропейських дисидентів. Невдовзі з ініціативи Мері Глюк ми з Тоні познайомились особисто. Великою мірою саме завдяки професорам Глюк і Сімонсу я зацікавився східноєвропейською історією, яку взявся серйозно вивчати в Оксфорді. Так почалися два десятиліття читання та писання, які зрештою уможливили цю нашу розмову. У 1989 році (як мені здається сьогодні) Тоні наближався до визначального повороту. Після останньої полеміки з іще одним великим полемістом (Жаном-Полем Сартром у «Минулому недоконаному») і попри принагідні односторонні есеї, які ще буде написано, він звертався до лагіднішого та пліднішого уявлення про правду.

Інтелектуали, які зробили внесок у східноєвропейські революції 1989 року, як-от Адам Міхнік і Вацлав Гавел, переймалися життям у правді. Що це означає? Чимала частина цієї книжки як історії інтелектуалів і політик присвячена відмінності між великими істинами, вірою у великі справи та кінцеві цілі, що нібито час до часу вимагають брехні й жертвоприношень, – і малими правдами, тобто фактами, які можливо встановити. Прикладом великої істини може бути впевненість у прийдешній революції, як у деяких марксистів, або позірний національний інтерес, як у французького уряду щодо справи Дрейфуса чи в адміністрації Буша під час війни в Іраку. Та навіть якщо ми виберемо малі правди, як це зробив Золя щодо справи Дрейфуса і як це зробив Тоні під час війни в Іраку, все одно немає певності, у чому саме полягає правда.

Інтелектуальний виклик XXI століття може звучати так: підтримувати правду як таку, водночас приймаючи розмаїття її форм і засад. Аргументація на користь соціальної демократії, яку Тоні виклав наприкінці книжки, ілюструє, як це могло би бути. Тоні народився одразу після катастрофи, спричиненої націонал-соціалізмом, і пережив поступову дискредитацію марксизму. Його доросле життя припало на низку спроб відродити лібералізм, жодна з яких не дістала загального схвалення. Серед руїн континенту і його ідей соціальна демократія вціліла як концепція і була втілена як проект. Протягом Тоніного життя соціальну демократію будували, а потім іноді демонтовували. Його аргументацію за її відбудову оперто на низку різних доказів, які звертаються

до різних спостережень про різного стибу правди. Найсильніший аргумент, користуючись улюбленим висловом Ісаї Берліна, полягає у тому, що соціальна демократія уможлиблює гідне життя.

Деякі з цих різного стибу правд снують по сторінках нашої книжки. Скажімо, правда історика – не те саме, що правда есеїста. Історик може й мусить знати про момент минулого більше, ніж есеїст спроможний знати про сьогоднішні події. Есеїст значно серйозніше, ніж історик, зобов'язаний зважати на упередження своєї доби, а отже, перебільшувати для переконливості. Правда щирості відрізняється від правди чесності. Бути щирим – означає жити так, як хотів би, щоб жили інші; бути чесним – означає визнати, що це неможливо. Подібно правда милосердя відрізняється від правди критики. Щоб збудити найкраще в собі та інших, потрібні обидві ці правди, але їх не вдається практикувати одночасно. Звести будь-яку з названих пар до якоїсь засадничої правди – а тим паче їх усі до якоїсь остаточної форми істини – неможливо. Це плюралізм: не синонім, а радше антонім релятивізму. Плюралізм приймає моральну дійсність різних видів правди, але відкидає думку, буцім їх можна помістити на одну шкалу, виміряти єдиною мірою.

Є одна істина, яка шукає нас, а не навпаки; одна істина, яка не має пари: усі ми скінченні. Інші істини обертаються довкола неї, як зірки довкола чорної діри – світліші, новіші, легші. Ця остаточна істина допомогла мені надати книжці остаточної форми. Наша книжка не могла з'явитися без певного зусилля в певний час – зусилля, що з мого боку було просто дружнім жестом, а з боку Тоні – величезним фізичним звершенням. Але ця книжка не про напругу сил. Це книжка про життя розуму й життя з розумом.

Прага, 5 липня 2010 року

1. ТРИВАННЯ ІМЕНІ: ЄВРЕЙСЬКИЙ ДОПИТЛИВЕЦЬ

Про моє дитинство можна міркувати з двох перспектив. З одного боку, то було цілком звичайне, дещо самотнє, дуже традиційне для нижчого середнього класу лондонське дитинство 1950-х. З іншого боку, то був екзотичний, своєрідний, а отже, привілейований вияв історії середини ХХ століття, якою вона була для євреїв — іммігрантів із Центрально-Східної Європи.

Моє повне ім'я — Тоні Роберт Джадт. Роберт — англійська родзинка, рішення моєї матері Стелли, тож почну з неї. Материн батько Соломон Дудаков виріс у Санкт-Петербурзі, столиці Російської імперії. Я пам'ятаю його (він помер, коли мені було вісім) кремезним російським воякою-бороданем, кимось середнім між борцем і рабином. Фактично він був кравцем, хоча це ремесло, мабуть, опанував у війську. Материна мати Джанет Грінберг була румунською єврейкою з Молдови; про її родину пліткували, буцім дець там не обійшлося без непристойних зв'язків із ромами. Вона, безперечно, *виглядала* на циганську ворожку, яка щойно зійшла з воза: тендітна, бешкетна, трохи несамовита. Оскільки з їхнього регіону Румунії походило багато родин з однаковим прізвищем — і деякі напевно прибули з одного міста й були родичами, — мої сини часто спекулюють не цілком виключеним, однак малоймовірним твердженням, ніби ми — родичі великого єврейського боксера Генка Грінберга.

Материні батьки познайомилися в Лондоні, куди Джанет Грінберг прибула з родиною після погрому 1903 року в Кишиневі. Як іще тисячі євреїв, вони тікали від небаченого на той час спалаху насильства: у сусідній Бессарабській губернії Російської імперії було вбито сорок сім євреїв. Лондона вони дісталися не пізніше 1905 року. Мамин батько Соломон Дудаков утік з Росії до Англії, але з інших причин. За родинною легендою, захищаючи свого батька від хуліганів, він неумисно забив одного з нападників до смерті. Відтак ніч

переховувався в печі дядька-пекаря, перш ніж покинути країну. Ця оповідь, мабуть, дещо романтизована, адже датування свідчить, що Соломон утік з Росії приблизно в той самий час і з тих самих причин, що й сотні тисяч інших євреїв. У кожному разі він подався одразу в Англію. Тож 1905 року батьки моєї матері опинилися в Англії й того ж року побралися. Моя мати, Стелла Софі Дудакова, народилася 1921 року трохи південніше єврейського Іст-Енду в Лондоні й була наймолодшою з восьми дітей. У їхньому робітничому, населеному кокні районі біля Лондонських доків вона завжди почувалася некомфортно; утім, мені здається, у своїй родині чи громаді вона теж ніколи не почувалася цілком як удома.

Мій батько, як і мати, теж походить із єврейської родини зі східноєвропейським корінням. Однак у його випадку між Російською імперією та Британією родина зробила ще дві зупинки: у Бельгії та Ірландії. Моя бабуся з батькового боку, Іда Авігайл, була родом із Півлішки — литовського села на південь від Каунаса: тепер воно належить Литві, тоді входило до складу Російської імперії. Після передчасної смерті батька-візника вона працювала в сімейній пекарні. Якось у першій декаді століття Авігайли вирішили податися на захід, до діамантової індустрії Антверпена, де мали зв'язки. У Бельгії Іда познайомилася з моїм дідусем. Решта Авігайлів осіли у Брюсселі, а один відкрив галантерейну крамницю в Техасі.

Батьків батько Енох Юдт походив із Варшави. Як і дід із матиного боку, Енох служив у російському війську. Звідти він, вочевидь, дезертирував у часи Російсько-японської війни 1904–1905 років, поступово просувався на захід і врешті, десь перед початком Першої світової, дістався Бельгії. Відтак він і моя бабуся разом зі своїми родинами пробралися до Лондона перед загрозою наступу німецької армії на Бельгію в серпні 1914-го. Роки Першої світової вони провели в Лондоні, де одружилися й народили двох дітей. У 1919 році вони повернулися до Антверпена, де 1920 року народився мій батько Джозеф Айзек Джадт.

Моє ім'я, Тоні, походить із боку Авігайлів. Батько, зростаючи в Антверпені, був близьким зі своїми двоюрідними сестрами, трьома дядьковими доньками: Лілі, Беллою і Тоні — гадано від «Антонія». Дівчата жили у Брюсселі, він багато з ними спілкувався. Найменшу Тоні, молодшу за нього на п'ять років, батько дуже любив, хоча після його від'їзду з Бельгії вони втратили постійний контакт. Через десять років Тоні та Беллу перевезли в Аушвіц і вбили. Лілі вціліла: її, як

народжену в Лондоні єврейку, на відміну від бельгійських сестер, німці ув'язнили — одна з дрібних загадок нацистської категоризації.

Я народився 1948 року, приблизно через п'ять років після смерті Тоні. Саме батько наполіг, щоб мене назвали на честь його двоюрідної сестри; але дія відбувалася в повоєнній Англії, і мама хотіла, щоб у мене було справжнє англійське ім'я, аби «не виділятися». Тож як запасний і страховий варіант я дістав ім'я Роберт, хоча інакше ніж Тоні мене ніхто ніколи не називав. Майже всі нові знайомі припускають, що моє повне ім'я — Ентоні, однак мало хто перепитує.

Батьків батько Енох Юдт був єврейським економічним маргіналом у стані перманентної міграції. Він не мав особливих умінь, окрім торговельних, та й ті не надто видатні. У 1920-х він, вочевидь, крутився на чорному ринку між Бельгією, Голландією та Німеччиною. Однак близько 1930 року йому там трохи припекло — мабуть, через борги і, можливо, у зв'язку з наближенням економічного колапсу; він був змушений рухатися далі. Але куди? Еноха запевнили, що самоврядна віднедавна Ірландія Еймона де Валери стала гостинною до євреїв, і певною мірою то була правда. Де Валера дуже прагнув привабити в нову Ірландію торгівлю: як ірландський католик, він поділяв традиційний антисемітизм і саме тому вважав, що євреї, як добрі гендлярі, будуть корисними для економіки. Тож єврейських іммігрантів Ірландія приймала майже без обмежень, доки ті були ладні знаходити роботу і працювати.

Енох Юдт об'явився в Дубліні, попервах залишивши сім'ю в Антверпені. Він знайшов себе в підприємстві: виготовляв краватки, жіночу білизну, панчохи — словом, *шмати*. З часом йому вдалося перевезти до себе рідних, останні з яких — мій батько і його старший брат Віллі — прибули в Дублін 1932 року. Мій батько був одним із п'ятох дітей. Старшою була дівчинка Фанні, а за нею четверо хлопців: Віллі (від Вольфа), мій батько Джозеф Айзек, Макс і Томас Хаїм (званий Хаїмом в Антверпені, Гаймі в Дубліні, Томмі в Англії). Мій батько був Ісааком Жозефом у Бельгії та Ірландії, потім — Джозефом Айзеком в Англії, або ж просто Джо.

Ірландію він згадував ідилічно. Сім'я винаймала помешкання у великому домі трохи південніше Дубліна, і батько ніколи доти не бачив стільки простору й зелені. Після досвіду життя в антверпенському єврейському багатоквартирнику нові умови, мабуть, здавалися розкішними: апартаменти на горішньому поверсі

невеликого маєтку з краєвидом на поля. Тож його спомини про Ірландію всуціль наповнені відчуттям легкості та простору, майже не заплямовані згадками про упередження і скруту. До Ірландії батько прибув, звісно, без знання англійської, зате з трьома іншими мовами, вивченими за дванадцять років у Бельгії: домашнім їдишем, шкільною французькою і вуличною фламандською. Фламандську він поступово забував і до мого народження втратив її остаточно; їдишу теж уже активно не вживав, хоча володів ним пасивно. Дивовижно, однак батькова французька здебільшого збереглася, і це наводить на думку, що за браком мотивації послуговуватися рідними мовами, найдовше пам'ятаєш мову, яку тебе змушували вчити.

У 1936 році, коли сімейний бізнес у Дубліні занепав, дідів брат, осілий у Лондоні, запросив Еноха до Англії. Так мій дід Юдт повів свою економічну неспроможність назад через Ірландське море. Мій батько приєднався до нього, у чотирнадцять років промінявши школу на працю різнороба. І хоча пізній підлітковий вік провели в Лондоні обоє моїх батьків, мати була й лишилася в душі значно більш англійкою, ніж батько: адже вона там народилася. Обоє полишили школу, коли їм виповнилося по чотирнадцять, але, на відміну від батька, Стелла мала конкретний фах і вміння. Попри сумніви, вона пройшла навчання в жіночого перукаря, що на той час було поважною і надійною справою для амбітних дівчат.

Стеллу Дудаков і Джо Джадта звела Друга світова. Коли розгорілася війна, батько намагався записатись у військо, але йому відмовили: сліди туберкульозу в легенях були достатньою підставою для звільнення від служби. У кожному разі він не був британським підданцем. Насправді батько взагалі не мав громадянства. Хоч і народився в Бельгії, там він був лише резидентом: у ті часи для отримання бельгійського громадянства спершу громадянами мусили стати обоє батьків дитини, а батьки Джо, як відомо, були іммігрантами з імперської Росії. Тож мій батько прибув до Лондона із «нансенівським паспортом», тогочасним подорожнім документом для осіб без громадянства.

Восени 1940 року Люфтваффе почали бомбардувати Лондон: згодом ті події наречуть Битвою за Британію. Бомбардування — *бліц* — привело моїх батьків до Оксфорда, де їм судилося познайомитись. Батькова старша сестра, закохана в чеського біженця (певно, єврея, хоча я не впевнений), поїхала вслід за ним до Оксфорда. Більшість

родини, зокрема і мій батько, подалися за нею, коли було розбомблено їхній будинок у Північному Лондоні. Два роки батько жив на оксфордській Ебінгдон-роуд, працюючи доставником на вугільний склад і крамницю «Со-ор»¹; водійських прав на вантажівку він не мав, проте у воєнний період їх тимчасово не вимагали.

Моя мати теж провела воєнні роки в Оксфорді. Район Східного Лондона, де вона виросла, постійно бомбардували через близькість до доків; її дім і перукарню, де вона працювала, було знищено. Материні батьки переїхали на Кенві-Айленд на східному узбережжі, але сама вона подалася в Оксфорд — місто, яке полюбила й незмінно описує в теплому ностальгійному сяйві. Там мої батьки побралися 1943 року, а невдовзі повернулися до Лондона.

Після війни мати знову стала перукаркою в Лондоні; разом подружжя відкрило невелику перукарню, з якої жило неможливо, проте гідно. Перші повоєнні роки батьки згадують як важкі. У 1947 році батько навіть думав емігрувати до Нової Зеландії, але вимушено відмовився від задуму, адже досі не мав британського паспорта, а без громадянства його не так легко прийняли б на британських територіях (паспорт він нарешті отримав 1948-го).

Я народився 1948 року у шпиталі Армії Спасіння в Бетнал-Грін, що у Східному Лондоні. Найперший мій спогад — як я йду по, вочевидь, Тоттенгем-Гай-роуд. Пригадую, як ми заходимо до крихітної перукарні, звідки ведуть сходи до нашого помешкання. Якось я описав цю картину матері, і вона сказала, що саме так і було. Тоді я мав років півтора-два. Я пам'ятаю й інші сцени із життя в Північному Лондоні, зокрема як дивився на вантажівки й автобуси з вікна батьківської спальні. Є ще ранні спогади про знайомства з молодими чоловіками, уцілілими після таборів, яких запрошував до себе мій дід Енох Юдт: ось бачу їх, ось мене їм представляють. На той час мені було, певно, чотири чи п'ять років.

Не пригадую, щоб я колись не знав про те, що тоді ще не назвали Голокостом. Проте моє уявлення про нього було сплутане, адже в Англії Голокост представляли оманливо, чому прикладом була й моя дуже англійська мати. Вона підводилася, коли королева виголошувала різдвяне привітання по радіо, а згодом — на телебаченні. Мій батько, навпаки, завжди демонстративно сидів — як через політичну

¹ «Co-op Food» – мережа продуктових кооперативних крамниць у Великій Британії.

позицію, так і тому, що особливо не почувався англійцем; у всіх уподобаннях, від автомобілів до кави, він тяжів до континентальних смаків. Так чи так, моя мати, коли йшлося про нацистів, завжди говорила про Бельзен² — його зображення вона вперше побачила в *British Movietone News*³, коли табір звільняли британські війська.

Тими днями, отже, вона була типовою англійкою, яка не відала про Аушвіц, Треблінку, Хелмно, Собібор і Белжец — табори, де євреїв убивали масово, на відміну від Берген-Бельзена, який не був передусім єврейським табором. Тож у моїй картині Голокосту поєднувалися знайомство з молодими уцілілими зі східних таборів і візуальні образи кістяків із Бельзена. Малим я знав не більше. Проте, ким була Тоні й чому я маю її ім'я, я довідався вже значно пізніше, хоча сам не пам'ятаю конкретного моменту, коли це відбулося. Батько стверджує, що розповів ще в дитинстві, але мені здається, що ні. Він часто говорив про Лілі (яка жила в Лондоні, ми з нею інколи бачилися), але рідко, майже ніколи, — про її сестер Беллу і Тоні. Було відчуття, наче Голокост окутав усе, мов туман — повсюдний, однак ледь відчутний.

Звісно, залишалися стереотипи, не лише про неєвреїв, а й про євреїв. Серед нас, *Ostjuden*, євреїв зі Східної Європи, панувала чітка ієрархія (зрозуміло, усіх нас зневажали вишукані німецькомовні євреї з Центральної Європи). Грубо кажучи, литовські та російські євреї вважали себе вищими за культурним розвитком і соціальним статусом; польські (особливо галицькі) та румунські євреї були, м'яко кажучи, нижчими створіннями. Така ієрархія панувала й у межах подружнього антагонізму моїх батьків, і в ширших їхніх родин. У миті гніву мама мала звичку нагадувати татові, що він усього лише польський єврей. Той у відповідь кидав, що вона — румунка.

Ні батько, ні мати не були зацікавлені в тому, щоб виховувати єврея, хоча питання повної асиміляції теж ніколи не розглядали всерйоз; урешті-решт, мій батько був іноземцем, хай навіть більш-менш досконало й без виразного акценту володів усною англійською. Я завжди знав, що ми інакші. З одного боку, ми були не такими, як інші євреї, бо мали неєврейських друзів, а самі жили

² Бельзен або Берген-Бельзен – нацистський концтабір у Нижній Саксонії, який британські війська звільнили 15 квітня 1945 року.

³ Британський кіножурнал, виходив у 1929–1979 роках.

цілковито англійовано. Та ми ніяк не могли бути такими, як наші нееврейські друзі, — бодай тому, що такі були євреями.

Мати, здавалося, узагалі не мала друзів, окрім німецької єврейки Естер Штернгайм, чий смуток я відчував навіть дитиною. Її батьків розстріляли німці. Старший брат загинув у бою як британський солдат. Сестра вибралася до Палестини, але згодом наклала на себе руки. Сама Естер із молодшим братом утекла з Німеччини поїздом. Обое вціліли, однак брат страждав на якийсь душевний розлад. У повоєнній Англії такі трагедії в іммігрантських родинах були ділом звичним і знайомим; утім, зазвичай їх розглядали й обговорювали поза контекстом великої катастрофи, що їх спричинила. Але зростати, знаючи таких людей, означало несвідомо всотувати певний досвід.

Навіть хлопчиком я незмінно відчував, що ми настільки інакші, аж немає сенсу намагатися зрозуміти, чим і чому. Це було правдою навіть у такій свідомо нееврейській родині, як наша. Я пройшов обряд Бар-міцви, бо без нього було б немисливо — і вкрай важко — мати діло з дідусями й бабусями. Але поза тим у нашому домі не було нічого єврейського. У 1952 році мої батьки вибралися із задущливого ersatz mitteleuropäisch єврейського гетто Північного Лондона і переїхали за річку, на південь — у Патні. Озираючись, я бачу, що то був рішучий акт етнічного самозречення: у Патні майже не було євреїв, а ті, які були, мабуть, поділяли погляди моїх батьків, активно налаштовані лишити свою єврейськість позаду.

Тож я не зростаю євреєм — поза тим, звісно, що євреєм я був. Щоп'ятниці ввечері ми сідали в авто та їхали через Лондон до мого діда Еноха Юдта. Енох, що характерно, обрав помешкання на самій околиці Стемфорд-Гілла, у центрі Північного Лондона. У Стемфорд-Гіллі жили релігійні євреї — «ковбої», як їх називав батько за чорні капелюхи й каптани. Так, мій дід тримався на відстані від ортодоксального світу свого дитинства, але залишався досить близько, щоб бути побожним, коли відчував у цьому потребу. Оскільки ми приїжджали шабатного вечора, машину мусили ставити за поворотом, щоб не ображати діда з бабою (вони чудово знали, що ми приїжджали автом, але не хотіли ділитися цією інформацією із сусідами).

Навіть сама та машина свідчить про таку собі нееврейську єврейськість мого батька. Він був великим шанувальником «Сітроена», хоча, здається, жодного разу на обмовився, що цю фірму заснувала єврейська родина. Батько нізащо не їздив би на «Рено» — мабуть,

тому що Луї Рено був сумнозвісним воєнним колабораціоністом, чию фірму націоналізували, звільняючи Францію, за його симпатії до Віші. З іншого боку, «Пежо» в родинних бесідах здобулося на поблажливість. Зрештою, ця марка мала протестантське походження, а отже, ніяк не була причетна до католицького антисемітизму вішистської Франції. Ніхто ніколи й словом не згадував усе це тло, а проте в якийсь спосіб воно було мені цілком зрозумілим.

Десь аж до середини 1950-х на дідові п'ятничні вечері нерідко навідувалися вцілілі з Аушвіца, яких дід називав «хлопцями». Уперше він познайомився з деким із них 1946-го у вестендському кінотеатрі, коли краєм вуха почув, як ті говорять польською чи їдишем. Ці хлопці, тоді вже молоді чоловіки, вступили в клуб єврейської молоді «Primrose», куди входили також мій батько та його брати. У якийсь момент батько, двоє його братів і двоє «хлопців» належали до стартового складу футбольної команди. На командних фотографіях можна розгледіти татуювання на руках молодих чоловіків.

Моя литовсько-єврейська бабуся готувала повну єврейську п'ятничну вечерю з неперевершено ніжними, солодкими, солоними, запашними стравами в чи не безмежній кількості (разючий контраст із блідою англо-єврейською кухнею моєї матері з обмеженими кулінарними можливостями). Я занурювався в теплу купіль *їдишкайт*⁴ — звісно ж, принаймні старше покоління на тих п'ятничних вечерях розмовляло їдишем. То було абсолютно єврейське середовище — а отже, і дуже східноєвропейське. Через сорок років мені випало пережити схоже відчуття повернення додому, коли я знаходив і навідував друзів у Центрально-Східній Європі: там я зустрів людей, які пили чай зі склянок, занурюючи в нього шматочки пирога й водночас запально розмовляючи в клубах цигаркового диму й випарах коньяку. Мій смак дитинства? Яблучний пиріг, з якого скрапує солодкий лимонний чай.

Десь між 1957 та 1964 роками і моя родина досвідчила свій нетривалий симулякр повоєнного достатку. Жіночі перукарні стали прибутковою справою: то була доба пишних зачісок. Мої батьки придбали більший салон і непогано заробляли. У ті роки вони навіть могли собі найняти кількох нянь, щоб доглядали за мною і моєю

⁴ *їдишкайт* (мовою їдиш буквально – єврейськість) – термін, яким зазвичай позначають їдишомовну народну культуру євреїв Центральної та Східної Європи.

сестрою Деборою (вона народилася 1956 року). Тоді більшість няньок у Британії походила зі Швейцарії, Франції та Скандинавії. Але, за іронією долі, у нас була одна няня з Німеччини, хоч і недовго: тато звільнив її, коли побачив на видному місці в її кімнаті фотографію батька у формі вермахту. Останній няні, яка прикрасила наше життя, було лише шістнадцять років, її я пам'ятаю насамперед за надзвичайно привабливою анатомією, яку вона відкривала, демонструючи мені стійку на руках. Вона теж недовго протрималася.

Отже, тепер моя родина могла дозволити собі деякі скромні розкоші, як-от подорожі за кордон. Батько невпинно шукав способів повернутися на континент: від перших повоєнних років він щоразу вибирався в короткі відпусткові мандрівки. Мати, на всіляко притаманний їй англійський манір, звісно, радо їздила б до Брайтона. У кожному разі влітку 1960 року ми опинилися в Німеччині завдяки колишній данській няні. Агнес Фінбо з містечка Ск'єрн запросила нас провести кілька тижнів з її родиною в Ютландії. Не знаю, чому ми не попливли кораблем просто з Гарвіча до Есб'єрга. Проте мій батько — людина звички, а ми завжди подорожували в Європу на поромі Дувр-Кале, — тож вирушили цим маршрутом: автом поїхали до Бельгії, а звідти до Голландії, де, пригадую, відвідали кількох батькових родичів, які жили в Амстердамі.

Зауважмо, що ці амстердамські родичі пережили війну. Мій дід Енох Юдт мав старшу сестру на ім'я Бруха, яка вийшла заміж у Польщі й народила там двох дітей. Потім вона покинула першого чоловіка й переїхала до Бельгії, де вдруге побралася із Сашею Марбером (родичем драматурга Патріка Марбера). Дітей Бруха привезла із собою, а другий чоловік мав уже двійко своїх, і ще двох вони народили разом. Такі речі були набагато звичнішими для старого єврейського світу, ніж ми собі можемо уявляти. Бруху вбили в Аушвіці разом із більшістю її рідних. Однак Пауліна, одна з доньок від першого шлюбу, вижила. У 1928 році Пауліна вийшла заміж за бельгійського єврея; мій батько, тобто її дядько, добре пам'ятає те весілля: він їздив до Брюсселя на святкування.

Чоловік Пауліни не міг знайти роботи на батьківщині, тому вивіз молоду сім'ю до Індонезії, де дістав місце менеджера на голландській каучуковій плантації. Так Пауліна опинилася в Індонезії, яка була тоді голландською колонією. У подружжя було троє дітей, усі дівчата: Сіма, Велла й Аріетта. Під час війни японці тримали Пауліну з доньками в

індонезійському таборі: звісно, їх ув'язнили не як єврейок, а як підданок ворога. За родинною легендою — схоже, правдивою, — чоловіка японські окупанти скарали на голову за те, що намагався відстояти права своїх місцевих працівників. А Пауліна з дівчатками пережили війну і 1945 року повернулися до Голландії. Коли 1949-го Нідерланди визнали незалежність Індонезії, цим чотирьом жінкам запропонували вибір між індонезійським і голландським громадянством, і вони стали голландками. Отак вони осіли в Амстердамі.

Щоб дістатися з Голландії до Данії, треба перетнути Німеччину. Батько купив у Голландії якомога більше бензину, аби не зупинятися в Німеччині. Так нам і справді вдалося проїхати дві третини шляху. Але в ті доавтострадні часи всі встигли змучитися, і нам довелося заночувати в Німеччині. Батько, якби хотів, безперечно, дав би раду з німецькою через їдиш, але він просто не міг змусити себе розмовляти з німцями. А однак ми були в німецькому готелі, де спілкування не уникнути. Мене, дванадцятирічного, готували до того, що говоритиму тільки я. Я вже непогано володів французькою — завдяки школі й гостинам у франкомовних родичів, — але вчити німецьку ще не починав. Фактично я мусив винайти власну німецьку: щодо відповідників на їдиші мене загодя проінструктував батько. Тож я, маленький хлопчик, названий на честь дитини, лише сімнадцять років до того задушеної газом в Аушвіці, спустився до рецепції провінційного німецького готелю і проголосив: «Mein Vater will eine Dusche» — мій батько хоче душ.

Світ моєї молодості був світом, що його залишив нам у спадок Гітлер. Звісно, інтелектуальна історія ХХ століття (й історія інтелектуалів ХХ століття) має власний обрис: цього обрису праві чи ліві інтелектуали надали б їй, якби описували у традиційній наративній формі або як частину ідеологічної картини світу. Але тепер уже має бути зрозуміло: є ще одна історія, ще один наратив, який наполегливо втручається, вторгається в будь-який огляд думки й мислителів ХХ століття, — катастрофа європейських євреїв. Неймовірна кількість дійових осіб інтелектуальної історії нашого часу присутні також у *тій* історії, особливо від 1930-х і далі.

У певному сенсі це й моя історія. Я виріс, читав, став істориком і, хочеться думати, інтелектуалом. Єврейське питання ніколи не було центральним у моєму інтелектуальному житті й, відповідно, у моїх історичних працях. Але воно втручається неминуче й дедалі напо-

легливіше. Одне із завдань цієї книжки — дати таким темам змогу спіткатися, щоб інтелектуальна історія ХХ століття зустрілася з історією євреїв. Це не лише дослідницька, а й особиста спроба: зрештою, чимало з нас, хто виокремлювали ці теми у своїй роботі, — теж євреї.

Вихідною точкою для осягнення складних переплетень єврейської й інтелектуальної історії нині є Відень — спільне для нас із тобою місце. Штефан Цвайґ залишив нам образ міста: толерантна, космополітична, енергійна Центральна Європа, республіка вчених з імперською столицею. Однак єврейська трагедія зазіхає на цю картину. Цвайґові спогади «Учорашній світ» — це ретроспективний опис ХХ століття, що поєднує жахіття Другої світової війни з ностальгією за світом, яким той був до Першої світової.

Для Цвайґа та його сучасників-євреїв світ Габсбургії обмежувався міськими оазами імперії: Відень, Будапешт, Краків, Чернівці. Сільські райони Угорщини, Хорватії чи Галичини для інтелектуалів його покоління (якщо вони були євреями) були рівно ж чужими, як і ці інтелектуали були незнані цим світам. Далі на захід Габсбурзька монархія сягала Зальцбурґа, Інсбрука, Нижньої й Верхньої Австрії та гір Південного Тиролю, де віденські євреї чи віденське культурне життя загалом були або загадкою, або об'єктами ненависті, або тим і тим нараз.

Тому слід бути обережними, читаючи Цвайґа і його колег як північник по втраченому світові Центральної Європи. У 1985 році я побував на виставці «Сон і дійсність: Відень 1880–1930» в Музеї історії Відня. В одній із зал куратори розмістили збільшені копії шпальт правого віденського часопису. У статті — зрозуміло, німецькомовній — ішлося про жахіття космополітизму: мовляв, євреї, і угорці, і чехи, і словаки, й інші засмічують Відень та підвищують злочинність. У тексті куратори підкреслили різними кольорами певні слова й корені слів, щоб показати, як мало у статті літературної німецької: значну частину цієї характерно нативістської тиради, невдогад її авторові, становили слова їдиського, угорського і слов'янського походження.

Габсбурзька монархія, стара Австрійська імперія, мала, отже, подвійну ідентичність. Тут імовірніше, ніж будь-де в тогочасній

Європі, можна було натрапити на відверті упередження за фрейдистським принципом нарцисизму дрібних відмінностей.⁵ Водночас люди, мови й культури були цілком змішані й нерозривно переплетені в ідентичності цього місця. У Габсбургії Штефан Цвайг або Йозеф Рот могли найповніше почуватися вдома — і саме звідти їх вигнали першими.

Трохи розвинумо цю іронію. Саме ці Роти, Цвайги й інші асимільовані центральноєвропейські євреї, які писали німецькою — бо якою ж іще? — відіграли помітну роль у творенні високолітературної німецької мови, притаманної літературі тієї доби. Не знаю, чи достатньо на цьому наголошує Карл Шорске у класичній праці «Віденський fin-de-siècle». Шорске схильний применшувати виразно єврейські властивості й походження австрійських героїв своєї історії, залюблено вкорінених у німецькій культурі, яка в межах одного покоління відторгне і здасть їх.

Так. Східноєвропейські євреї, як свідчить мій досвід, не настільки вкоренились у високій культурі своїх регіонів, у якій асимілювалися і чию цінність визнавали. Вони навряд чи могли ідентифікуватися з мовою та культурою вороже налаштованих поляків, українців чи румунів, серед яких жили: стосунки з ними ґрунтувалися здебільшого на самому лише неприйнятті, незнанні та взаємному страхові. Що ж до власне єврейської спадщини віри та *їдишкайту*, у ХХ столітті дедалі більше молодих Ostjuden воліли відмовитися й від неї. Тому проблематичною є сама ідея загальної історії європейських євреїв: щонайменше нас розділяли й розпорошували релігія, класова належність, мова, культура й можливості (чи їх нестача). Навіть у самому столичному Відні вливання євреїв із провінції розріджувало та розділяло культуру німецькомовних євреїв. Але ще до 1920-х років євреїв, народжених у Відні чи Будапешті, навіть у родинах східного сільського походження, виховували з усвідомленням себе «німцями». Їм було що втрачати — свою німецькість.

⁵ Нарцисизм малих відмінностей – термін, яким Зигмунд Фрейд позначав схильність членів спільноти, зокрема етнічної, наголошувати на відмінностях від сусідньої та багато в чому близької спільноти, яка стає об'єктом ворожнечі й висміювання, та перебільшувати їх. Так вроджена агресивність спрямовується назовні, що сприяє внутрішній згуртованості спільноти.

У моєї першої дружини родичі з боку матері були вихідцями із середовища заможних єврейських професіоналів Бреслау: типові представники старої німецько-єврейської буржуазії. Вони втекли з нацистської Німеччини і добре влаштувалися в Англії, проте залишалися німцями в усіх повсякденних дрібницях: від декору помешкання й вибору їжі до культурних відсилань, за якими впізнавали одне одного й новоприбулих. Коли котрась із тіток хотіла поставити мене на місце, вона ввічливо цікавилася, чи я читав той або той твір німецької класики. Їхнє відчуття втрати було явним і всюдисущим: німецький світ, що їх відкинув, був єдиним, який вони знали і який варто було знати, — його нестача завдавала болю значно глибшого, ніж будь-які злочини нацистів.

Мого батька, вихідця із зовсім іншого, *східноєвропейського* єврейського середовища, незмінно дивувало, що родичі з боку дружини рік у рік проводили відпустку в Німеччині. Він просто обертався до моєї матері, геть збентежений, і тихо питав: але як вони можуть? Правду кажучи, моя перша теща зберегла певну любов до Німеччини — як до Сілезії свого дитинства, так і до багатой, комфортної нової Боннської республіки, з якою дедалі ближче знайомилася. Вона та її сестра були переконані, що Гітлер — просто непорозуміння. *Deutschtum*, німецькість, залишалася дійсністю їхнього життя.

Німецька цивілізація була одним із єврейських ідеалів універсальних цінностей; ще одним була її полярна протилежність — інтернаціональна революція. Почасти трагедія нашого століття криється в дискредитації обох цих універсалій у 1930-х роках, жажіття й наслідки чого розходилися колами ще впродовж десятиліть. Однак місце антисемітизму в цій історії не таке очевидне, як декому любо вважати. Коли 1897 року Карла Люгера з його відверто антисемітською платформою вперше обрали мером Відня, віденські культурно підковані євреї аж ніяк не визнавали за ним влади визначати національну чи культурну ідентичність. Вони були не менш упевненими у власній ідентичності та, якби їх спитали, радше воліли б, щоб той вирішував (на що і претендував), хто був чи не був євреєм⁶, ніж хто міг чи не міг бути німцем. Люгер для них, як Гітлер для пізнішого покоління, був минушим непорозумінням.

⁶ Люгеру, серед друзів якого були євреї, приписують фразу «Хто єврей, вирішую я!». Згодом її повторив Герман Герінг.

У Габсбурзькій монархії антисемітизм був новою формою політики, яку євреї та ліберали вважали неприйнятною, але до якої, на їхнє переконання, могли якось пристосуватися. Саме в ті роки на зламі XIX та XX століть австрійські соціалісти говорили про антисемітизм як «соціалізм дурнів», робітників, які ще не вміли розпізнати свого класового інтересу, тож в експлуатації себе звинувачували євреїв — як фабрикантів чи торговельних магнатів, — а не капіталізм. Зрештою, якщо проблема лише в «дурнях», її може розв'язати освіта: достатньо свідомі та поінформовані робітники не стануть звинувачувати євреїв. Завдяки імперському лібералізму в центральній урбанізованій частині Європи євреї змогли мігрувати у великі міста і здобути вищі статуси: з якого дива євреям (або соціалістам) відмовлятися від нього чи втрачати віру в його перспективи?

Візьмімо приклад видатного угорського економіста Ніколаса Калдора. Він виріс у міжвоєнній Угорщині й мислив про себе насамперед як про освіченого представника вищого середнього класу рідного Будапешта: його світ був світом вишуканих угорських євреїв, німецькомовних і з німецькою освітою. Коли я вперше зустрів його на початку 1970-х, він приймав у себе молодше покоління угорських економістів та інтелектуалів, яких у кращому разі тримав на співчутливій відстані: новоприбулі провінціали, обділені культурою і мовою своїх батьків, змушені жити в маленькому комуністичному висілку. Тоді як у моєму англійському єврейському дитинстві євреї завжди й очевидно були, вдаючись до категорій Ганни Арендт, вискочнями або гнаними. Нікі Калдор упродовж свого будапештського дитинства явно не набув жодної з цих ідентичностей.

Будапешт був навіть характернішим зразком вибіркової асиміляції, ніж Відень. Угорці, які 1867 року здобули в межах Габсбурзької монархії щось на кшталт державного суверенітету, взялися розбудовувати свою столицю як таке собі еталонне модерне місто, запозичувати деінде й імпортували архітектурні та містопланувальні шаблони, аби створити винятковий міський світ площ, кав'ярень, шкіл, вокзалів і буль-

варів. У цьому новому місті їм вдалося без особливого умислу і в неймовірних масштабах інтегрувати багатьох міських євреїв в угорське суспільство.

Така інтеграція, хай і приречена на недосконалість, була неможливою навіть для найкраще асимільованого польського чи румунського єврея. На територіях смуги осілості в Російській імперії та прилеглих до неї західних регіонах євреї були змушені діяти всупереч, здавалося б, очевидному: хоч якою чудесною та здатною до асиміляції була кожна окрема особа, ціла громада була — за визначенням й усталеною практикою — чужою в національному просторі. Навіть у Відні євреї практично мусили обмежуватися належністю до німецького *культурного* простору, який відкрила імперія, особливо після конституційних реформ 1867 року; після 1918 року, коли Німецька Австрія перевизначилась як нація, місце євреїв у ній стало значно проблематичнішим.

Поясню схематично: через мовні поділи й інституційну нестабільність східна частина Європи стала регіоном, особливо негостинним до численних чужинців на зразок євреїв. Поки українці, словаки, білоруси й інші розв'язували власні проблеми з визначенням і утвердженням національного простору, відмінного від сусідського, присутність євреїв могла лише ускладнити ситуацію і наразитися на протидію, стаючи мішенню для вираження національної невпевненості. Навіть у Габсбурзькій монархії євреї належали до міської цивілізації в межах сільської імперії; коли по Першій світовій імперія розпалася і перевтілилася в національні простори, де міста й містечка були ізольованими острівцями в неозорих аграрних просторах, євреї втратили своє місце.

Ще змалку, гадаю, я відчував у контексті своєї родини щось, що сформулював лише згодом, читаючи Йозефа Рота: мої батьки і діди, попри своє походження, нічого не знали про Польщу й Литву, Галичину чи Румунію. Знали вони *імперію*: зрештою, для більшості євреїв важили тільки рішення, які приймав центр, і протекція, надана згори. Євреї жили здебільшого на периферії, проте зв'язки інтересів та ідентифікації поєднували їх лише з імперським центром. Люди на кшталт моєї бабусі з материного боку, яка виросла у штетлі в Пільвішкі на південному заході Литви, нічого не знали про світ довкола. Як і бабуся, вони знали тільки

штетл, знали столицю своєї частини імперії і також єврейське Вільно — а далі світ (тією мірою, якою він щось для них означав). Усе решта — регіон, довколишнє населення, місцеві християнські практики тощо — було для них не більше, ніж порожнім простором, у якому їм судилося жити. Сьогодні часто зауважують — і цілком слушно, — що їхні християнські сусіди (українці, білоруси, поляки, словаки та інші) мізерно мало знали про єврейські громади. Не надто цікавилися, і плекали прадавні упередження. Однак те саме неабияк стосувалось і євреїв з їхніми почуттями до «*гойм*». Ці взаємини, безперечно, були глибоко нерівними. Але принаймні в одному була певна симетрія.

Саме це взаємозалежне двобічне незнання пояснює простоту, з якою відбувались етнічні чистки й гірші речі в Центральній і Східній Європі ХХ століття. Це чітко видно зі свідчень уцілілих, скажімо, з України чи Білорусі: коли євреї згадують, що виказувало в них євреїв — окрім незворотних фізичних маркерів на зразок обрізання, — то зазвичай перелічують речі, що їх вони (ми) були просто неспроможні робити, бо жили в герметично відокремленому соціальному просторі. Євреї не знали отчешу; мало який єврей у цій частині світу зумів би осідлати коня чи зорати поле. Євреї, які вижили, зазвичай належали до тієї меншості у громаді, що зналася на таких речах.

Про щось таке ми можемо прочитати, наприклад, у Франца Кафки, чия вимучена траєкторія перетинала туди-назад межу етнічної вилученості: «жахи» єврейської обмеженості і «скарби» єврейської культури. Бути євреєм — означало належати до обмеженого, вузькоокресленого, погано освіченого, часто бідного світку — а водночас, утім, за стандартами довколишнього населення цей клаустрофобний єврейський світ був незвичайно добре освіченим і начитаним, а його культура, хоч і зациклена на собі, усе-таки була культурою; ба більше, вона була сполучена з універсальною цивілізацією, що ширилася в часі та просторі. З цього парадоксу походить славнозвісне єврейське відчуття непомірної гордості (ми — обраний народ), а водночас — глибоке відчуття вразливості, притаманне постійно загроженому мікросоціуму. Зрозуміло, багато молодих євреїв наприкінці ХІХ — на початку ХХ століть щосили намагалися відвернутись від обох вимірів цієї культури.

У Відні, Будапешті чи навіть Празі (що вже казати про космополітичні міста далі на захід) для амбітних молодих євреїв були відкриті професійна інтеграція, економічний та соціальний ліфти, мовна асиміляція. Але була і скляна стеля: політика. Однією річчю для євреїв було дістатися центру християнського світу: знати його вулиці, розділяти його топографію, розуміти і привласнювати його культуру. В імперський період цього було достатньо. «Політика», справа врядування та правління, була для більшості євреїв недосяжною; вона була не так діяльністю, як щитом супроти суспільства. Однак у постімперських просторах національних держав політика діяла цілком інакше, перетворюючи державу на потенційну загрозу, а не на співчутливого покровителя чи принаймні покровителя із власними здоровими інтересами.

Так. Хоч як дивно це звучить нині, демократія стала катастрофою для євреїв, яким добре велося в ліберальних автократіях: зокрема в тому вікні, що відкрилося між Австрійською імперією за Йосифа II у XVIII столітті та своєрідним апофеозом імперії за тривалого правління цісаря Франца Йосифа II, у добу неспинних політичних обмежень, однак культурної та економічної лібералізації. Масове суспільство ставило нові й небезпечні виклики: євреї тепер не лише були придатною політичною мішенню, а й втрачали — дедалі менш ефективний — захист із боку королівського чи імперського очільника. Аби пережити це буремне перетворення, європейські євреї мали або остаточно зникнути, або змінити правила політичної гри.

Звідси єврейська прихильність до недемократичних форм радикальних переворотів у перших декадах XX століття, укупі з наполяганням на несуттєвості віри, мови чи етнічної належності й висуванням на перше місце соціальних і економічних категорій. Звідси й часто згадувана представленість євреїв у першому поколінні авторитарних режимів, що постали з революційних потрясінь доби. Якщо дивитися вперед від 1918 року чи озиратися назад із сьогодення, мені це видається цілком зрозумілим: без активної підтримки сіонізму чи виїзду на інші континенти єдиною надією європейських євреїв було або продовження імперського статус-кво, або ж радикальне, революційне протиставлення національним державам, що прийшли йому на зміну.

Яскравий виняток, щонайменше в міжвоєнні десятиліття, — справді демократична й відносно толерантна Чехословаччина Томаша Масарика. То була, бодай порівняно із сусідніми Румунією, Угорщиною чи Польщею, багатонаціональна держава, де всі меншини принаймні було толеровано: тут напевно не існувало «чехословацької» більшості, навіть самі чехи становили лише відносну більшість. Тож німці, словаки, угорці, русини та євреї могли знайти собі місце, хоча німці — особливо вони — були піддатливі до іредентистських сентиментів, завезених від сусідів.

Дивовижно, що у твоєму прочитанні Кафка неприкаяно мігрує туди-сюди між своїми різноманітними ідентичностями — єврейською, чеською, німецькою. Здається, так само виправдано було б виснувати, що він пише про суцільне жахіття, з яким стикається людина, коли держава — доти далекий і абстрактний захисник — небезпечно наближається до особи та стає джерелом утисків: неустанно спостерігає, оцінює, судить.

Так, і цілком закономірно, що з найвідоміших творів Кафки читачі передусім засвоюють саме цей урок. Але мене раз у раз вражає, що в питанні влади Кафка рясно переплітає особисте й політичне: хоч як слушно читати його крізь призму виснажливих стосунків із батьком, не варто забувати й про ширший контекст чеської, єврейської та центральноєвропейської історії. Влада і сила в той час у тому місці були водночас репресивними й амбівалентними. Наприклад, у «Процесі» чи «Замку» двоякість ставлення героя до «владців» наслідує й ілюструє ту двоякість, яку спостерігаємо в єврейській історії та навіть у реакції багатьох жителів регіону на серійну диктатуру й окупацію.

Якщо міркувати про 1890-ті й 1900-ті, можливо, чимало залежить від того, чи ми розуміємо батька як символ влади, чи владу як символ батька...

Хочу трохи розвинути категорії, які ми обговорюємо. Ти було натякнув на ще одну модель — Польщу, де асиміляція відбувається, але і близько не сягає рівня Угорщини, а отже, де численні — хоч і не всі — євреї починають почуватися частиною нації. Тут виникає непересічний феномен євреїв Лодзі чи

Варшави, які, починаючи від останніх років старої Російської імперії, цілком свідомо вирішують асимілюватися з польською цивілізацією та культурою і безпроблемно сприймають себе як поляків і євреїв одночасно. При цьому польська мова й культура страждали на фатальну особливість (і фатальну не лише для євреїв): вони були й є досить ґрунтовними і привабливими, щоб провінціалізувати новозалучених і віднадити їх від космополітичних переконань; однак вони були недостатньо широкими й самовпевненими, щоби поглинути й захистити свої меншини.

У німецьких, угорських чи австрійських євреїв я ніколи не спостерігав такого складного поєднання близькості, потягу й ресентименту, як серед освічених євреїв польського походження.

Якось я бачив на французькому телебаченні інтерв'ю знаного історика-медієвіста, а також діяча «Солідарності» й міністра закордонних справ Броніслава Геремека. Приязний інтерв'юер випитував: що з прочитаного приносить вам особисту насолоду й підтримує у важкі часи? Тоді Геремек називав низку невимовлюваних (польських) прізвись, про які інтерв'юер очевидно ніколи не чув; така ж збентежена публіка реагувала чемним мовчанням. Було видно, що французькому інтерв'юєрові, готовому до розмови з центральноевропейським інтелектуалом — ну, наприклад, із Юргеном Габермасом або Гершомом Шолемом, — нічого сказати. Польща досить велика, щоб тамтешні освічені євреї були витонченими й обізнаними, а однак, говорячи про власну культуру, здавалися добре поінформованому чужинцеві цілковитими обскурантами. Навряд чи таке можна сказати про будь-яку іншу єврейську спільноту Європи.

Мені завжди видавалося, що в єврейських поляків, польських євреїв, євреїв, які є поляками, проблема з масштабуванням, хоча вона стосується й усіх поляків: це середня завбільшки країна, а отже, вона гордо громіздка у своєму існуванні й водночас незручно «неіснуюча» для інших.

У поляків і євреїв набагато більше спільного, ніж це. Є така польсько-єврейська схильність — польська та єврейська схильність: вважати, що якщо ти не перебільшиш своєї значущості, то неодмінно

ризикуюеш бути маргіналізованим. У «Європі» Нормана Дейвіса вступну карту Європи подано так, що Варшава розташована в її епіцентрі. Справді, у Дейвісовій інтерпретації Європи Польщі вдається опинитися в осерді власної історії та всього решта. Як на мене, це геть несерйозний підхід: Варшава не є й упродовж більшості європейської історії не була ніяким особливим центром будь-чого.

Але євреї теж так роблять: вони ставлять свою історію, скажімо, у центр ХХ століття і його смислів. Буває вкрай важко — особливо коли викладаєш у Сполучених Штатах — передати, яким далеким був Голокост для більшості людей з їхніми турботами й рішеннями під час Другої світової. Я не кажу, ніби він нічого не важив або, тим паче, нічого не важить нині. Однак, якщо ми хочемо чесно описати недавнє минуле, ми не можемо заднім числом вписати в нього власні етичні чи спільнотні пріоритети. Жорстока правда в тому, що євреї, їхні страждання і винищення не надто обходили більшість європейців того часу (окрім самих євреїв і нацистів). Центральне місце, яке ми як євреї та гуманісти відводимо Голокосту нині, він посів лише кілька десятиліть по тому.

Але в певному вагомому сенсі Польща таки перебуває в центрі всього. Європейська історія в тій частині, що стосується єврейського життя, пройшла три стадії. Середньовічний її центр очевидно був у Західній і Центральній Європі. Тоді прийшла Чорна смерть і вигнання, після чого євреї та єврейське життя перемістилися східніше, у польсько-литовську Річ Посполиту і Османську імперію. І нарешті сучасний період, що почався, скажімо, наприкінці ХVІІІ століття, з революції у Франції та поділів Польщі, унаслідок чого значна частка європейського єврейства, яке жило на Галичині, уперше опиняється під владою Габсбурзької монархії. Їхні діти й онуки переселяються до Моравії і зрештою до Відня, де творять європейський модернізм. Саме ці люди, про яких нам ідеться, винайшли чимало з тих концепцій, що ми ними послуговуємося, тому будь-яка розмова про єврейську інтеграцію, асиміляцію та роль у сучасності має починатися з Польщі.

Якби час зупинився в 1939 році, я не мав би що тобі заперечити. І наратив, і його значущість слід було би прив'язати до процесу,

що його кульмінацією стала урбанізація та звільнення євреїв польськомовної Європи, і до наслідків цього наративу для всієї Європи. Але що відбувається далі? Польщу жорстко витісняє з картини спершу Друга світова війна, потім захоплення влади комуністами, потім — у наступні десятиліття — дедалі чіткіше розуміння того, що сталося з євреями; це відновлення пам'яті й підвищена чутливість до згадування єврейських страждань не лише скорочує місце Польщі в єврейському наративі, а й принципово переосмислює його в негативному світлі. Польща, колись рідний край євреїв, стає пасивною спостерігачкою і принагідною учасницею їх знищення.

Тож цей похмурий образ, як на мене, накладається на всю попередню історію євреїв у Польщі: починаючи з 1930-го й назад через століття. І така-от Польща — безперечно, це та Польща, з якою я зростав у нашій родині, — була поганим місцем для євреїв. Натомість історія євреїв стає спрямованим у майбутнє наративом географічного звільнення: утечі з поганих місць і віднайдення шляхів до кращих. Кращими місцями в цьому сучасному наративі можуть бути Західна Європа, Канада, США чи, з певними застереженнями, Ізраїль. Але в жодному разі не Східна Європа. І навпаки, погані місця майже завжди розташовані у справжній або (частіше) уявній Східній Європі, що сягає від Лейти до Бугу. Нині ця версія географічної єврейської жертвовності так повно накладається на раніші інтерпретації, що розплутати їх дуже важко.

Як на мене, цілковита правда. Але я зараз намагаюся пов'язати дві лінії єврейської історії, провінційну східноєвропейську і космополітичну центральноєвропейську.

Погляньмо на статичний, асинхронний образ єврейського життя у Відні на межі століть. Прекрасна картина, яку нам змальовують Цвайґ, Рот і Шорске. Ми споглядаємо панораму єврейських досягнень, бачимо в ній щось намацальне, стійке, впорядковане і при цьому очікуємо, як цю панораму буде зруйновано, адже знаємо, що це станеться. Але насправді стійкою і впорядкованою вона ніколи не була. Від Моравії цих євреїв віддаляло одне-єдине покоління, від Галичини — два; це зовсім недалеко від старого польського світу, який і сам згинув наприкінці XVIII століття.

Такий погляд унаочнює молодість покоління євреїв кінця XIX століття, яке не так успадкувало той віденський світ, як створило його, а потім, на схилі літ, скромно віддало історії хвалу за власні досягнення — замість звинуватити історію, що їх знищила.

Цвайг не просто пише про це, він через це накладає на себе руки. І через те, що станеться невдовзі: спершу після 1918-го, потім у 1934 році, зі спробою нацистського перевороту і громадянською війною в Австрії, і, звісно, передусім від 1938 до 1945 року, коли Австрія була частиною нацистської Німеччини. Його версія набуває ретроспективної достовірності, якої інакше не мала б: кажучи коротко, ця катастрофа була особливо болісною тому, що в ній було знищено й утрачено назавжди щось унікальне.

Мені цікаво, чи можна було би сказати те саме про fin-de-siècle дивокрай постімпресіоністського Парижа? Зрештою, Франція (і насамперед Париж) на ділі була глибоко розділеним суспільством, що його розколювало протистояння політичних пам'ятей, а також різкі суперечності щодо релігії та соціальної політики. Однак у ретроспективі, ще й за якісь кілька років, самі французи почали пояснювати та розуміти ті десятиліття — à la Цвайг — як прекрасний світанок, що його захмарили й відсунули війна й політика; до того ж відповідальність і за війну, і, може, навіть за політику вони самолюбно переклали на інших.

Відлуння такого ностальгійного бачення чутно навіть у працях видатного британського економіста Джона Мейнарда Кейнса, у його «Економічних наслідках миру». Ще 1921 року він із відчутною тугою і смутком говорить про втрачений світ своєї довоєнної молодості. Цей загальник характерний для покоління, народженого в останні десятиліття вікторіанської доби. Ці люди досить дорослі, щоб пам'ятати впевненість і надійність останніх років XIX століття й оптимістичну першу декаду його наступника, і житимуть досить довго, щоб застати повний занепад того, що колись здавалося не лише перманентним станом процвітання і добробуту, а й новим багатонадійним світом, який саме постає.

Звісно, ми мислимо про Кейнса насамперед як про економіста, який заснував цілу школу економічної думки, виходячи з ідеї про можливість державного втручання в часи економічної кризи.

Але, безперечно, ти маєш рацію, що він дійшов своїх висновків, спираючись на особистий досвід. На цьому зупинимося децю згодом. А наразі в найзагальніших термінах: у Кейнса є прекрасне формулювання про світ перед Першою світовою: мовляв, для подорожей не треба було паспорта, досить було просто відправити слугу в банк, узяти там необхідну кількість золотих зливків, тоді забронювати місце на поромі — і ось ти в дорозі. Можливо, Кейнс та інші мали рацію, кажучи, що на зламі XIX та XX століть ситуація покращувалася. Міжнародна торгівля зростала. Австрійці розширювалися на південь до Середземномор'я; навіть у Росії, здавалося, аграрна реформа нарешті почала серйозно змінювати сільське господарство.

То й справді була доба — в економічному сенсі, а не політичному чи ідеологічному — безмежної самовпевненості. Ця впевненість набирувала двох форм. Економісти-неокласики та їхні послідовники дотримувалися погляду, що справи капіталізму ідуть якнайкраще, і далі йтимуть добре, і навіть що капіталізм містить у собі джерела й ресурси необмеженого самовідновлення. А ще було паралельне, не менш модерністське бачення, згідно з яким капіталізм — незалежно від того, чи він успішний зараз, — був системою, приреченою на занепад і крах під тягарем власних конфліктів і суперечностей. З дуже різних вихідних точок обидві перспективи були скеровані вперед, як і обидві відзначалися немалою самовдоволеністю в аналізі.

Два десятиліття після завершення економічної депресії кінця XIX століття стали першою великою добою глобалізації; світова економіка справді починала інтегруватися так, як це передбачив Кейнс. І саме тому навіть нині нам складно вповні усвідомити масштаб занепаду після Першої світової і темпи скорочення економік у міжвоєнний період. Упровадження паспортів, повернення золотого стандарту (у Британії 1925 року його поновив, усупереч засторогам Кейнса, канцлер державної скарбниці Вінстон Черчилль), обвал валют, зменшення обсягів торгівлі.

Імовірно наслідки всього цього можна розглядати, зокрема, так: щоб вийти на рівень 1914 року, навіть провідні економіки багатой Західної Європи мали пережити кілька десятиліть спаду й протекції, аж до середини 1970-х років. Коротко кажучи, індустриальні економіки Заходу (за винятком Сполучених Штатів) пережили шістдесяти-

літній спад, позначений двома світовими війнами й небаченою економічною депресією. Це більшою мірою, ніж будь-що інше, формує тло й контекст усього, що ми обговорювали, навіть світової історії минулого століття.

Коли Кейнс писав свою «Загальну теорію зайнятості, відсотків і грошей» (перше видання 1936 року), його цікавила — чи й поглинала — проблема стабільності й дестабілізації. На противагу класичним економістам і їхнім спадкоємцям-неокласикам (його ж учителям), Кейнс був переконаний, що умови непевності — і супровідну соціальну та політичну незахищеність — у капіталістичних економіках слід трактувати як норму, а не виняток. Словом, він пропонував теорію світу, яку щойно прожив: стабільність — аж ніяк не нормальний стан ідеальних ринків, стабільність — непередбачуваний і навіть рідкісний побічний продукт нерегульованої економічної діяльності. Втручання в тій чи тій формі було необхідною умовою економічного добробуту, а інколи — самого виживання ринків як таких. За виразно англійською манерою цей висновок зводився до Цвайґового формулювання: колись ми думали, що все стабільне, тепер ми знаємо, що все плинне.

Так, це дуже вражає: у першому розділі «Учорашнього світу» йдеться про безпеку, безпеку як щось утрачене. Тут Цвайґ говорить не лише про те, що була війна і все змінилося. Усе, що було в його молодості й що він згадує так детально та ностальгійно, — батьківський дім, передбачуваність життєвих шляхів і ролей — тягло за собою і потребувало ширшої економічної стабільності, яку було вже не відновити.

Мені здається, цю ситуацію можна розглядати й негативно. По Першій світовій, коли бракувало обнадійливої та реальної глобальної торгівлі, проект усамостійнення національних економік став темним боком європейського ХХ століття. Зрештою і нацистів, і советів нестримно вабив масштаб як підстава добробуту: маючи вдосталь територій, виробничих потужностей і робітників, можна було досягти самодостатності й так відновити стабільність глобальної торгівлі та обміну — на власних умовах.

Тому, як казав Сталін, якщо соціалізм уже встановлено в одній країні, не так важливо, що світову революцію відкладено на не-

визначений термін. І, як був переконаний Гітлер, якщо маєш удосталь Lebensraum [життєвого простору], можна досягти чогось подібного: автократії на користь вищої раси.

То було прагнення створити новий тип імперії вкупі з відчуттям, що постімперські національні держави просто замалі. У 1920-х австрійців охопила економічна Lebensunfähigkeit — нереконання, буцім Австрія, яка втратила все і скоротилася до такої малої та зубожілої гірської території, не зможе існувати як незалежна одиниця. Саме слово відображає настрій тих років: «нежиттєздатність».

Однак пам'ятаймо, що міжвоєнна Австрія, попри зменшення території та потужностей, могла похвалитися надзвичайно розвиненим, зрілим соціалістичним рухом, який зазнав поразки й остаточно занепав лише внаслідок подальших реакційних переворотів: спершу 1934-го, а потім і 1938 року. Австрія була квінтесенцією всього, що Перша світова війна принесла в континентальну Європу: ризику й навіть імовірності революції; прагнення (і неможливості) самодостатньої національної держави; дедалі складнішого мирного політичного співіснування у громадському просторі, не підкріпленого економічними ресурсами.

Видатний історик Ерік Гобсбаум дивовижно описував своє дитинство та юність у Відні 1920-х років: мовляв, почуваєшся підвішеним у забутті поміж світом, який уже знищено, і світом, який іще не народився. І саме в Австрії знаходимо витоки іншої великої течії сучасної економічної теорії, що кардинально суперечить висновкам, пов'язаним із працею Кейнса: цю течію ототожнюємо з творами Карла Поппера, Людвіга фон Мізеса, Йозефа Шумпетера, а передусім — Фрідріха Гаєка.

Три чверті століття після австрійської кризи 1930-х можна розглядати як дуель між Кейнсом і Гаєком. Кейнс, як я вже казав, починає зі спостереження, що в умовах економічної нестабільності марно було би сподіватися стабільних результатів, тож краще розробити способи державного втручання задля їх досягнення. Гаєк, цілком свідомо опонуючи Кейнсу й виходячи з австрійського досвіду, у «Шляху до кріпацтва» стверджує, що втручання — тобто планування, хоч із якими благами намірами і хоч у якому політичному контексті — неминуче погано закінчиться. Книжка побачила світ

1945 року, і найцікавіше в ній — передбачення, що на британську державу загального добробуту, яка вже поставала по Другій світовій, чекає доля, аналогічна долі соціалістичного експерименту у Відні після 1918-го. Почнеш із соціалістичного планування — закінчиш Гітлером чи подібним його наступником. Словом, для Гаєка урок Австрії, як і всієї катастрофи міжвоєнної Європи, зводиться до настанови: не втручайся і не плануй. Планування передає ініціативу в руки тих, хто зрештою волітиме знищити суспільство (і економіку) задля вигоди держави. Минуло три чверті століття, а для багатьох людей (особливо тут, у США) це лишається знаковим повчальним уроком ХХ століття.

Австрія дає стільки матеріалу, що можна мимоволі діяти взаємозаперечних висновків. Історичне досягнення місто-планувальників соціалістичного Відня не вдалося повторити у країні загалом. Зрештою, після Першої світової війни (як і сьогодні) соціалісти встановили контроль не над центральним урядом, а над муніципальною владою Відня, і саме вона успішно розбудувала знаменитий новий житловий фонд, привабиліві невеликі міські комуни тощо. Для решти країни це соціальне будівництво стало символом пасток планування: саме тому, що комуни працювали цілком добре, вони додавали електоральної підтримки «євреям» і «марксистам». І тоді, під час першої кризи, про яку ти казав, — австрійської громадянської війни 1934 року, — центральний уряд (під контролем консервативних християнських партій) вишикував артилерійські гармати на пагорбах над Віднем і дослівно завдав удару соціалізму, обстрілюючи Карл-Маркс-Гоф і всі інші затишні робітничі «гофи» з їхніми яслами й дитсадками, басейнами, крамницями і так далі — дієве і вже тому невідне комунарне планування.

Саме так. За іронією, досвід Австрії — який завжди і насамперед був політичною зустріччю міської марксистської лівиці з провінційною християнською правицею, що з підозрою ставилася до Відня й усіх його діл, — піднесли до статусу економічної теорії. Неначе у Відні точилася суперечка між плануванням і свободою (а такого не було), і наче самозрозумілим є те, що перебіг подій, який призвів від планованого міста до авторитарних репресій і зрештою

до фашизму, можна підсумувати як неминучий причинний зв'язок між економічним плануванням і політичною диктатурою. Тепер, позбавлений австрійського історичного контексту і навіть історичних відсилань узагалі, цей набір припущень — імпортований до США у валізах низки розчарованих віденських інтелектуалів — пронизує не лише чиказьку школу економіки, а й усі значущі публічні обговорення стосовно курсу економічної політики для сучасних Сполучених Штатів.

До цього ще повернемось. Але перш ніж ми обличимо єврейський Відень: чи не набув австрійський урок ХХ століття ще й психічного виміру?

Зигмунд Фройд з'явився саме вчасно, щоб вплинути на ціле покоління центральноєвропейських мислителів. Від Артура Кестлера до Манеса Шпербера: логічним кроком убік від молодечого марксистського завзяття стала психологія — фрейдистська, адлерівська, юнгіанська, кому що до смаку. Як і сам марксизм, до якого ми ще повернемося, віденська психологія запропонувала спосіб демістифікувати світ, ідентифікувати всеохопний наратив, щоб інтерпретувати поведінку й рішення за універсальним шаблоном. А ще, можливо, не менш амбітну теорію, як змінити світ (щоправда, по одній людині за раз).

Зрештою, психологія — у цьому вона явно подібна і на марксизм, і на юдеохристиянську традицію — пропонує наратив самообману, необхідного страждання, згасання і падіння, по яких настає самоусвідомлення, самопізнання, самоподолання і цілковите одужання. У мемуарах центральноєвропейців, народжених на зламі століть, мене вражає, як багато людей (передусім євреїв) коментують новочасну моду на аналіз, на «пояснення», на категорії нової дисципліни (невроз, витіснення тощо). Це захоплення — копати глибше за поверхові пояснення, розплутувати містифікації, шукати оповідь тим правдивішу, чим більше її заперечують її ж герої, — звісно, химерно нагадує також і процедури марксизму.

Є ще одна подібність. Із фрейдизму, так само, як із марксизму, можна вивести оптимістичну оповідь у трьох частинах. За-

мість з'явитися на світ, де власність знищила нашу природу, ми з'являємося на світ, де скоєно (чи не скоєно) якийсь первородний гріх, убито (чи не вбито) батька, вчинено (чи не вчинено) злягання з матір'ю, — однак ми з'являємося на світ, де відчуваємо за це провину, і не наділені тією природою, яку могли б мати, принаймні суто теоретично. Ми можемо повернутися до чогось на зразок того «природного» стану, якщо зрозуміємо родинну структуру і пройдемо терапію. Але як із Марксом, так і з Фройдом: не зовсім зрозуміло, якою виявиться та утопія, якщо в ній опинитись.

У фрейдистській оповіді, як і в марксистському наративі, засадничою є непохитна віра у винятково успішний результат за дотримання правильності самого процесу: іншими словами, якщо ти правильно зрозумів і подолав давнішу шкоду чи конфлікт — неодмінно дістанешся землі обітованої. І самої цієї гарантії успіху досить, щоб виправдати зусилля для його досягнення. За словами Маркса, він не брався писати рецепти для кулінарних книг майбутнього; він лише обіцяв, що такі кулінарні книги будуть, якщо ми правильно поєднаємо сьогоднішні інгредієнти.

Вдамся до фрейдистської термінології, щоб запитати про річ, яка здається мені вміщеною у твоїх роботах, або ж про великий розлам в історії століття: Голокост. Твоя історія Європи називається «По війні». Сама ця назва, зрозуміло, — заявка на новий етап. Але, починаючи книжку з 1945 року, ти отримуєш змогу не писати про масове вбивство євреїв. У своєму історичному доробку ти справді майже не порушуєш єврейських питань, навіть коли для них там є місце. Тож моє запитання: коли (якщо це відбулося) те, що ми тепер називаємо Голокостом, почало впливати на твоє осмислення історії?

Якщо мені дана якась особлива проникливість стосовно історії чи історіографії Голокосту, це тому, що він доволі тісно супроводжує моє життя. Я вже згадував, що був незвично обізнаним у цій темі як на десятирічну дитину. Однак мушу зізнатися, що за студентства в Кембриджському університеті в 1960-х я був до цього напрочуд байдужим — не лише до Голокосту, а й до єврейської історії загалом.

Ба більше, не пригадую, щоб мене бодай трохи бентежило, коли під час вивчення, скажімо, історії окупованої Франції не було ані згадки про вигнання євреїв.

Узагалі-то я писав тематичне дослідження про вішістську Францію, але порушував у ньому питання (і вони чітко віддзеркалювали тогочасну науку), які ніяк не стосувалися французьких євреїв. У ті роки історики все ще були одержимі природою правих політик доби: яким саме режимом був Віші — реакційним, фашистським, консервативним? Це не означає, що тоді я нічого не знав про долю євреїв Франції. Навпаки. Але якось вийшло, що моя персональна обізнаність так і не об'єдналася з моїми академічними зацікавленнями, навіть у вивченні Європи. Ця тема стала центром моїх дослідницьких інтересів аж у 1990-х.

Певно, саме час згадати Ганну Арендт, яка однією з перших — і переконливо — трактувала Голокост як проблему загальну, а не лише проблему його виконавців і жертв. Вона пропонує три твердження, які — хоч Арендт сама німкеня та єврейка — передбачають, що Голокост не слід зводити лише до німців і євреїв. По-перше, вона каже, що нацистську політику варто розглядати в контексті ширшого поняття тоталітаризму, який є проблемою і продуктом масових суспільств. По-друге, масові суспільства, відображають патологічну взаємодію між «натовпом» і «елітою», визначальну дилему того, що авторка називає модерністю. Ще однією ознакою модерного суспільства Арендт називає парадокс розділеної відповідальності: бюрократія розмиває і заглушує особисту моральну відповідальність, робить її невидимою — і так породжує Аїхмана, а з Аїхманом і Аушвіц. По-третє, Арендт заявляє (у листі до Карла Ясперса, здається, 1946 року): те, що Ясперс називає імпліцитною, метафізичною провинною, мусить бути основою будь-якої нової німецької республіки. У цей спосіб Арендт, так би мовити, закрила розмову про історію Голокосту ще до того, як вона почалася.

Чудово підсумовано. Я не погоджуюся з більшістю інших шанувальників Арендт. Їх захоплюють головню її амбітні роздуми про природу модерності, перспективи республіки, завдання колективної

дії та інші парафілософські спекуляції на зразок тих, які викладено, наприклад, у «Становищі людини». Натомість багатьох читачів бентежить і навіть гнівить, як Арендт висловлюється про євреїв і про те, що вона назвала «банальністю зла».

Мене, навпаки, дратує ухильність і метафізичність Арендт у її численних спекулятивних текстах, саме в тих частинах, де потрібні епістемологічна точність та історичні докази. Однак те, що вона пише про становище єврейства в модерному суспільстві, — від біографічної розвідки про Рахель Варнгаген і до репортажу про суд над Айхманом, — як на мене, просто в яблучко. Я не кажу, ніби вона в усьому має рацію. Арендт надто схильна засуджувати Ostjuden за пасивність чи навіть де-факто колабораціонізм: іншими словами, звинувачувати їх в аспектах їхнього ж страждання. Така нечутливість дала деяким її критикам підстави стверджувати, що Арендт просто не розуміє обставин життя євреїв у місцях на кшталт Лодзі, адже все, що вона — зразковий плід німецько-єврейської Bildung — спроможна уявити, то це єврейське життя у Франкфурті чи Кенігсбергу, де в євреїв були б набагато міцніші зв'язки, значно глибше розуміння подій і розкіш більшого вибору — залишитися, втекти чи опиратися.

А втім, у чому вона абсолютно права. Розгляньмо, наприклад, цей неоднозначний вислів «банальність зла». Терміни, якими послуговується Арендт, відображають веберіанське розуміння модерного світу: всесвіт держав, якими керують адміністративні бюрократії та які поділені на дрібні одиниці, де рішення й вибір здійснює, так би мовити, індивідуальна безініціативність. У такому інституційному оточенні бездіяльність стає дією; брак активного вибору заміняє сам вибір; і так далі.

Згадаймо, що «Айхмана в Єрусалимі» Арендт опублікувала на початку 1960-х років. Її міркування ще не стали загальноприйнятими, однак стануть упродовж кількох десятиліть. У 1980-х серед фахівців із цієї теми був поширений погляд, що історію нацизму, та й тоталітаризму в усіх його формах, годі повністю осягнути, якщо зводити її до оповідей про зловмисних осіб, які свідомо вчиняють злочини з умислом нашкодити.

Звісно, з етичної чи юридичної перспективи це все-таки виправдано: ми не лише відчуваємося дискомфортно через уявлення про колективну відповідальність або провину, а й вимагаємо доказів умислу і дій, які задовільно для нас впорядковують питання

провини й невинуватості. Але юридичні й навіть етичні критерії не вичерпують усіх умов, доступних нам для історичної інтерпретації. І, безперечно, вони не досить місткі, щоби пояснити, як і чому загалом непримітні особи, які виконують цілком непримітні дії (наприклад, завідують розкладами поїздів) із незахмареним сумлінням, можуть, однак, чинити величезне зло.

Крістофер Браунінг у «Звичайних чоловіках» — історії батальйону Німецької поліції порядку в окупованій Польщі — порушує ті самі питання. Описані чоловіки, які за інших обставин були би невидимими й безіменними, день у день, тиждень за тижнем чинять дії, що з кожного огляду є злочинами проти людяності: масові розстріли польських євреїв. Звідки взагалі починати осмислювати те, що вони роблять і чому вони це роблять, як нам це описувати? Арендт принаймні пропонує вихідну точку.

Арендт, як і ти, шукає універсальне пояснення того, що сталося. Звісно, у ті роки цим же переймався і Жан-Поль Сартр; він теж мав на меті скласти універсальний психологічний портрет того, що відбулося в Європі впродовж Другої світової війни. Екзистенціалістська ідея моральної творчості й відповідальності — відповідь самотньому світу, позбавленому іманентних цінностей. Усе це, зрозуміло, походить від Гайдеггера; до цього зв'язку ще повернемося.

Припустімо, Арендт має рацію, що значення Голокосту не обмежується єврейськими жертвами й німецькими злочинцями і що його можна осягнути лише в термінах універсальних і етичних. Здавалося б, екзистенціаліст, якого надихнула війна, мав би зважити на її найсамотніших жертв. Це підводить до питання про відносну байдужість Сартра до проблеми французької відповідальності за Голокост.

Не думаю, що неспроможність чітко бачити Другу світову війну була єдиним слабким місцем Сартра. А втім вважаю, що Сартрову політичну короткозорість у роки окупації слід розглядати у світлі його цілком аполітичного доти світогляду. Зрештою, цей чоловік спромігся прожити 1930-ті, не виказуючи видимої політичної активності чи хоч якоїсь реакції, — попри те, що рік провів у Німеччині, і попри неабиякий струс від Народного фронту у Франції. Поза вся-

ким сумнівом, уже згодом Сартра — як і багатьох його друзів — усе це непокоїло. Можливо, деякі його пізніші моральні твори, присвячені щирості, лукавству, відповідальності тощо, варто трактувати як ретроактивні проєкції авторового нечистого сумління.

Однак мене в Сартрі завжди бентежила його стала нездатність мислити чітко вже далеко по тому, як розвіялася невизначеність 1930-х і 1940-х. Чому, врешті-решт, він уперто відмовлявся говорити про злочини комунізму — аж так, що мовчав про антисемітизм останніх сталінських років? Відповідь, певна річ, полягає у тому, що він прийняв свідоме рішення не осмислювати ці злочини в категоріях етики чи принаймні тією мовою, що розбудила б його власні етичні зобов'язання. Словом, він знайшов спосіб уникнути складного вибору — не припиняючи наполягати, що уникання складного вибору є випадком саме того лукавства, яке він так гучно визначив і засудив.

Цю непростиму непослідовність — чи, кажучи прямо, лицемерство — я вважаю неприйнятною в тих-таки Сартрових категоріях. Адже річ не в тім, що його покоління було якось особливо заскочене чи спантеличене: Жан-Поль Сартр народився в межах одного року не лише з Ганною Арендт, а й з Артуром Кестлером і Реймоном Ароном. Це покоління народжених близько 1905 року, без сумніву, було найвпливовішою інтелектуальною когортою століття. Вони досягли зрілості, коли Гітлер саме приходив до влади, і хоч-не-хоч потрапили в історичну круговерть, де зіткнулися з усіма трагічними рішеннями доби, фактично змушені ставати на той чи той бік — або дозволяти іншим визначати цей бік замість них. Після війни вони — здебільшого доволі молоді, щоб не зазнати неслави, яка обрушилася на старших колег, — справляли неабиякий інтелектуальний і літературний вплив, домінуючи протягом подальших десятиліть у європейському (і американському) середовищі.

Мартін Гайделгер став у Штатах майже неприйнятним через свої симпатії до нацистів — аж до того, що багато американських інтелектуалів вважають саму його феноменологію іманентно націонал-соціалістичною. Водночас екзистенціалізм Сартра, що виходить від Гайделгера, стає і є надпопулярним в американських університетах. Втім повернімося до

нашої теми: з Гайдеггером були прямо чи непрямо пов'язані не лише Арендт і Сартр, а ціле покоління європейських інтелектуалів.

Ширшим контекстом тут є небачений вплив постгегельянської, постідеалістичної німецької думки на європейських інтелектуалів у 1930–1960-х роках. З одного погляду — з перспективи німецького філософського впливу, — слід розуміти, що цей контекст уміщує злет (а пізніше й занепад) марксистської думки в Західній Європі. Інтелектуальну привабливість Маркса (яку треба відрізнити від політичного впливу партій, пов'язаних із його іменем) неможливо відокремити від дедалі глибшого дослідницького розуміння його ранніх праць і початків, які він бере в дискусіях і розмовах молодогегельянців. Але принаймні з вузкого погляду, французького, зрозуміло, що чари великих німців ХІХ століття та їхніх наступників почасти зумовлені контрастом із місцевою філософською спадщиною, яка в 1930-х була разуче невідповідною тривогам нового покоління. Феноменологія — спершу від Гуссерля, а тоді від його учня Гайдеггера — приваблювала думкою, що Я є чимось глибшим, ніж фрейдистське психологічне Я. Феноменологія пропонувала ідею автентичності в неавтентичному світі.

Навіть Реймон Арон — який ні тоді, ні згодом аж ніяк не йшов на поводиті в моди — зауважив у своїй докторській дисертації (1938), що німецька думка пропонувала єдиний спосіб розумно осмислювати століття і добу. Я справді не можу згадати жодного значного мислителя тих років — поза англо-американським контекстом, що вже перебував під впливом австрійського емпіризму, — який не підписався би під Ароновим спостереженням. Ні у Франції, ні в Італії, ні тим паче східніше не було серйозної конкуренції екзистенціалістському прочитанню німецької феноменології, якій судилося колонізувати майже всю континентальну думку в роки по Другій світовій. Доволі іронічно, що після поразки нацизму й цілковитого винищення німецького культурного життя в цій самотній галузі, країна зберегла своє панування з початку ХХ століття.

З падінням нацистської Німеччини Арендт, Ясперс, а потім — услід за ними — і політичний філософ Юрген Габермас мали до чого звернутися: до історії. «Ми, — я говорю про Арендт і

Ясперса, — пережили хаос, а тепер сублімуємо його в політичну етику. Для цього ми скористаємося тривожною валізкою філософських інструментів і термінів, яку маємо в розпорядженні завдяки спадщині німецької освіти. Можливо, у новому підході ми не будемо систематичними, але ми мусимо бути чіткими і переконливими. Певна річ, насправді нам ідеться про те, щоб сформулювати спосіб перетворення німецького історичного досвіду на обґрунтування конституціоналізму».

Мені цікаво, чи габермасівський конституціоналізм із його наголосом на тягарі історії можливо докладно зіставити з етикою республіканства у формулюванні, наприклад, Арендт. Останнє, гадаю, відрізняється від «республіканства» як його прийнято трактувати в англійській чи американській думці. Воно, як на мене, ґрунтується не на якійсь інтерпретації історії, навіть не на теорії природного порядку або підступів людської природи (як у полеміці Просвітництва), а радше наближається до того, що покійна Джудіт Шкляр⁷ називала «лібералізмом страху». Республіканство Арендт — це, назвімо його так, республіканство страху. Згідно з цим баченням, основою для сучасної демократичної політики мусить бути наше історичне усвідомлення наслідків невитворення і незбереження сучасної демократичної держави. Грубо кажучи, важливо, щоб ми якомога краще усвідомлювали, чим загрожує наше неправильне розуміння, замість з ентузіазмом присвячувати себе справі правильного розуміння.

Арендтівське, чи то ясперсівське, чи то габермасівське рішення таке вразливе. Якщо Друга світова війна була особливим моментом історії, з якого ми маємо засвоїти певний метафізичний чи бодай метapolітичний урок, мало би бути щось на зразок табу в тому, як ми про неї говоримо. А це неодмінно спричинятиме іншого штибу проблеми: урешиті-решит історики й інші матимуть що сказати про минуле — хоча б тому, що ми знатимемо більше, ніж знали раніше, — і сказане погано узгоджуватиметься з тими застосуваннями нашої незручної історії, яких прагнули конституціоналісти.

⁷ Джудіт Шкляр (1928–1992) – американська політологиня, професорка Гарвардського університету.

Може, і так, але треба розуміти контекст. Нині важливо пам'ятати, що республіка, яку мали на увазі Арендт, Ясперс чи Габермас, — це Західна Німеччина. По війні було більше однієї Німеччини і більше одного німецького питання. Заснована 1949 року комуністична Східна Німеччина здавалася значно серйознішою у своїх спробах дати раду з нацизмом. Вона справді була агресивнішою в демонстративному переслідуванні нацизму — з очевидною ідеологічною вигодою для себе. Натомість у Західній Німеччині було дуже багато людей, які досі співчували нацистському режиму, і влада нової Федеральної Республіки не надто засуджувала такі погляди. Може, нацизм і підвів їх, призвів до катастрофічної поразки, але поза тим його не сприймали як винного у якомусь особливому злочині.

Це бачення жеврilo в умах німців, підсилюване відчуттям жертовності: масове вигнання етнічних німців зі Східної та Центральної Європи і тривалий полон німецьких солдатів у Радянському Союзі сприяли таким настроям. Так виникав дедалі відчутніший розкол між Західною Німеччиною, вочевидь неспроможною вповні прийняти значення своєї поразки й морального приниження, і Східною Німеччиною, яка (принаймні за власною версією) ретельно засвоїла цей досвід і навіть позиціонувала себе як учасницю антифашистського спротиву, а не як переможену фашистську країну.

На початку 1950-х американці, британці та, звісно, західнонімецький канцлер Конрад Аденауер переокреслили не лише політичні, а й етичні напрями: тепер ішлося про Холодну війну проти тоталітарного комунізму. Німці, які були проблемою, тепер стали рішенням, фронтовим союзником супроти нового ворога. Надання зброї Німеччині посилить західний альянс проти Радянського Союзу. Франція виявляла певну нехоть так різко перемикає передачі, а в Англії й передусім у Сполучених Штатах процес ішов швидко й гладко. Однак саме тому значна частка лівіці мала привід переоцінити Сполучені Штати як постфактум союзника застарілого німецького націоналізму чи навіть нацизму. Таке сприйняття, що зародилося в середині 1960-х, стане частиною провідної риторичної стратегії нових лівих і позапарламентської політики у Федеральній Республіці.

Холодна війна, безперечно, призупинила обговорення Голокосту на Заході. Але совети й самі не горіли бажанням заохочувати

такі дискусії. Одна з причин, чому ми не знали того, чого не знали про Голокост, — радянське його трактування. Під час війни Сталін цілком свідомо використав єврейське питання, щоб зібрати гроші зі своїх західних союзників; згодом він різко відступив і обернувся проти євреїв, які допомогли йому в цій рекламній кампанії: когось убив, когось репресував.

У результаті Треблінка остаточно зникає з радянської історії Другої світової війни. У вересні 1944 року радянський письменник Василь Гроссман побував у Треблінці як військовий кореспондент. Гроссман чудово знав про Голодомор, про сталінський терор, про Битву під Сталінградом; він знав, що його матір у Бердичеві вбили німці, тож коли опинився у Треблінці й побачив те таємниче поле, йому було неважко здогадатися, що там сталося. Німці задушили газом сотні тисяч євреїв. І от Гроссман пише про це довжелезну статтю «Треблінське пекло».

Але такі матеріали, де наголошено на специфічності єврейського досвіду, допускали до публікації протягом дуже короткого періоду. За якісь кілька років по закінченні війни Сталін круто змінив курс — і в СРСР, і, звісно, у комуністичній Польщі та всій комуністичній Східній Європі. Наслідком — як виявиться, тривалим — стало нав'язування такої собі універсалізації нацистських жертв: усі ці люди, які загинули в Треблінці чи інших виявлених таборах, були просто звичайними людськими істотами, мирними радянськими (або польськими) громадянами.

Ласка, з якої у військовий час їдишемовні актори та євреї могли поїхати до Нью-Йорка і збирати гроші, безперечно, була винятком, а не правилом у радянській історії. І очевидно, що будь-кому, хто виріс у марксистській традиції, було значно простіше пояснювати фашизм у класових термінах. Передусім тогочасному радянському керівництву було зручніше описувати і просувати «Велику Вітчизняну війну» як антифашистську боротьбу, а не представляти конфлікт із недавньою союзницею Сталіна як антинімецьке починання чи тим паче як війну проти расистів. Тож цілком закономірно євреї з цієї історії зникають.

Ідеться не про те, ніби впродовж війни страждання євреїв заперечували чи бодай мінімізували. За іронією, євреї Східної

Європи та Радянського Союзу у часи їх знищення досягли рівності, яку їм так давно обіцяли просвічені європейці: євреї стали такими ж громадянами, як усі, нічим не відрізнялися від інших. Отож їм дісталось найгірше з обох світів: їх убивали як євреїв, а увічнювали й офіційно згадували просто як громадян країни, де їм випало перебувати на момент смерті.

Навіть нині багатьом людям значно комфортніше приставати на радянську версію німецького масового вбивства, при цьому анітрохи не симпатизуючи марксизму чи Радянському Союзу. Оскільки повоєнна радянська історіографія і пропаганда наголошували на переслідуванні за ознакою громадянства, а не етнічності, вони допускали й навіть заохочували піднесення *громадянського* страждання і *громадянського* спротиву.

Мій приятель і колега Ян Гросс, мабуть, ствердив би, що така версія подій особливо приваблива в певних краях: у Польщі та Румунії напевно; можливо, ще в Словаччині. Змішуючи всіх жертв — чи їх убито за віросповідання, «расу», громадянство, чи просто в перебігу небачено жорстокої окупаційно-винищувальної війни, — радянський наратив замовчував прикрі масштаби, у яких нищення євреїв-румунів, євреїв-поляків та інших зазвичай не викликало жалю на місцях. Якщо всіх жертв скинути до купи, зменшується небезпека розплати за давні події чи історіографічної ревізії. Мертві, звісно, заперечили би проти переписування їхнього досвіду, але їх позбавлено голосу.

Ну, якщо ти польський єврей, живеш собі в повоєнному польському суспільстві, якимось асимілюєшся, робиш таку-сяку кар'єру — а такі люди були до комуністської антисемітської кампанії 1968 року й навіть після, — то важко від цього всього відмежуватися. Але ми не можемо списати всі події та подальші містифікації лише на Сталіна; чимало відповідальності лежить і на Гітлері. У Другій світовій і близько не загинуло стільки етнічних поляків, як собі уявляють поляки, а все одно загинуло страшенно багато. Точно не три мільйони, як зазвичай заявляють; мабуть, навіть не два мільйони, а ближче до одного; та це однаково жахливе число.

А далі ще розмитість самого досвіду, коли, наприклад, є двоє людей, які працювали на інформаційну службу польської Армії Крайової, де, як і в аналогічному органі Французького опору,

непропорційно багато євреїв. Одна з них, скажімо, гине — чи то вбита з політичних мотивів, чи випадково; другу страчують як єврея: на обох могли донести з цілком різних причин. Або згадаймо, що після повного знищення Варшавського гетто на його місці німці тисячами страчували поляків. Їхні тіла спалювали в таких самих імпровізованих крематоріях, які ще донедавна були призначені євреям, — а іноді й разом з уцілілими євреями, яких уїмано в той же час. Попіл їхній, звісно, перемішався.

З вигадливо переплетеними історичними подіями проблема от у чому: щоб краще зрозуміти їхні складові, їх треба відокремити. Але щоб побачити історію вповні, складові треба знову зв'язати до купи. На жаль, історіографія євреїв Східної Європи, та й самої Східної Європи, великою мірою полягала або в силуваному відокремленні, або в упертій відмові проводити хоч якісь розмежування. Відокремлення фальсифікує одну частину історії; невідокремлення подібно спотворює якусь іншу частину.

Ця дилема, нагальна для чутливого науковця-історика, у Західній Європі не набуває аж такої гнітючої форми; власне, з цієї причини у східній половині Європи настільки складніше викласти і зрозуміти Другу світову війну. Думаю, західніше від Відня ми досить добре розуміємо двозначності, з якими стикаємося. Вони стосуються рухів опору, колабораціонізму та їхніх нюансів і наслідків: часто це питання довоєнних політичних конфліктів, відтворювані під виглядом рішень воєнного часу. У Західній Європі багато обговорювали так звану «сіру зону», непрості моральні вибори й можливості, що постали перед населенням окупованих земель; а також повоєнну брехню і своєкорисні омани учасників подій. Словом, ми розуміємо, до яких складників мусить звертатися будь-яка повна історія тих років. Однак і досі для історика цього періоду в Східній Європі головне завдання — вирішити, як визначати самі ці складники.

Але тоді брак східноєвропейської історії може стати проблемою поза Східною Європою. Без чіткого уявлення про те, що там відбулося, німці можуть зірватися назад у національну історію, або ж історію національної жертовності. Мені впа-

дає у вічі — цікаво, чи ти погодишся, — різниця між німецькими дискусіями у 1980-х, у 1990-х і в першій декаді нинішнього століття. Відмінність — у контрасті між історизацією та віктимізацією. У 1980-х Західна Німеччина все ще була поглинута суперечкою, як умістити в національну історію тринадцять років Гітлерового Райху. Зо чотири десятиліття до того Арендт і Ясперс уже визначили терміни для цієї тяжкої розмови. Габермас, ініціюючи Historikerstreit [суперечку істориків] наприкінці 1980-х, мав на меті наново акцентувати на моральній окремішності нацистської доби. Його критики, звісно, заперечували: мовляв, історію не можна писати в такому моральному тоні; так чи так, ми просто мусимо знайти спосіб розповісти німецьку історію, навіть ризикуючи її «нормалізувати». Однак за десяток років услід за революціями 1989-го дискусія змістилася до спірних заяв і контрзаяв: хто страждав, від чийх рук, як сильно? А це вже зовсім інше питання.

Я погоджуюсь. Зовсім донедавна в Німеччині саме питання конкуренції страждань не могло бути легітимним способом формулювати історичне питання — за винятком, звісно, тих кіл, що й самі позбавлені політичної легітимності. Тоді ми не очікували б побачити, як німці пишуть книжки про німецьких жертв союзницьких бомбардувань. А надто навряд чи хтось міг припустити, що Гюнтер Грасс — саме він — увіковічить у своєму бестселері німецьких біженців на кораблі «Вільгельм Густлофф», який совети потопили в Балтійському морі наприкінці війни. Річ не в тому, що ці історичні теми якісь недоречні; але сама ідея наголошувати на німецькому стражданні, неявно порівнюючи його зі стражданням інших від рук німців, небезпечно наближалася до думки про відносність нацистських злочинів.

Як ти кажеш, усе це і справді змінилося протягом 1990-х років. Цікаве питання: чому? Відповідь: тому що відбулася зміна поколінь. Ще в середині 1980-х Габермас міг стверджувати — і це було безперечним для багатьох його читачів, — що його співвітчизники, німці, не заслужили права «нормалізувати» свою історію: у них просто не було такого варіанта. Однак через десять років, коли історія сама нормалізувала Німеччину — завдяки революціям 1989-го,

зникненню НДР і подальшому об'єднанню країни, — нормалізація стала... нормальною.

Сучасна Німеччина — це не лише возз'єднана країна; вона вже не окупована навіть у геть залишковому сенсі. Тож Друга світова війна закінчилась і формально, і історично, протривавши якісь п'ять десятиліть. Нормалізація Німеччини доволі передбачувано прискорила перестворення її історії, а отже — історії всієї Європи. Нині німці та інші розглядають своє минуле в категоріях цілком порівнюваних із тими, що відомі нам з інших історіографій. Ця зміна перспективи відбулася саме в те десятиліття, коли «віктимність» посіла чільне місце на сцені історичних і політичних дебатів, тому нас не має дивувати, що питання порівняльного страждання, вибачення і вшанування пам'яті — відомі нам з американської політики ідентичності й південноафриканських комісій правди⁸ — є і в німецьких розмовах.

«Казати правду» — що саме собою так довго було проблематичним завданням з огляду на суперництво «правд» і вартість їх оприлюднення — тепер стало самодостатньою чеснотою. І що більшу правду ти хочеш розповісти, то більше претендуєш на увагу співгромадян і співчутливих спостерігачів. Тому — попри очевидний ризик, що це скидатиметься на змагання з остаточною правдою геноциду євреїв, — відверті розмови про дотепер незручні епізоди недавнього минулого Німеччини можуть захопити до розповідання багатьох історій.

Справжня проблема, звісно, в тому, що коли одна спільнота вимагає «казати правду», то пропонує не лише максимальну версію власного страждання, а й імпліцитну мінімізацію страждань інших.

⁸ Комісія правди і примирення, яка займалася розслідуванням злочинів із політичних мотивів у часи апартеїду, діяла в ПАР у 1995–1998 рр. Її спадкоємцем став створений у 2000 р. Інститут правди і примирення.

2. ЛОНДОН І МОВА: АНГЛІЙСЬКИЙ ПИСЬМЕННИК

Школа для мене не була ані домом, ані втечею з дому. В інших дітей, зокрема моїх друзів, дідусі й бабусі розмовляли без акценту. Мене це по-своєму бентежило, може, навіть дещо ізольовувало. У моєму світі всі дідусі й бабусі говорили з акцентом, вони були такими за означенням — кимось, кого не до кінця розумієш, бо вони мають звичку несподівано переходити на польську, російську чи їдиш. У початковій школі учитель у недоречному пориві філософізму вказав на мене як на приклад того, які євреї розумні, чим забезпечив мені задрісну неприязнь половини однокласників. Ця неприязнь переслідувала мене решту шкільних років.

В одинадцять років мене прийняли до школи Емануель, місцевого навчального закладу зі змішаним фінансуванням, фактично безоплатної школи з конкурсним відбором, яку недолуга стандартизація британської освіти згодом витіснила в приватний сектор. У школі, де вчилася тисяча з лишком хлопців, не набралось б і десятка євреїв. Тут я чимало стикався з антисемітизмом — від учнів, чії батьки, без сумніву, теж були антисемітами. У середовищі нижчого середнього й робітничого класів Південного Лондона, яке обслуговувала ця школа, антисемітизм у ті роки не був рідкістю й дивиною.

Ми забуваємо, скільки антисемітизму було в Англії, принаймні до радикальних змін 1960-х років і поступового усвідомлення Голокосту. Вінстон Черчилль явно не забував. Воєнна розвідка доповідала йому про широку недовіру до євреїв і неустанні ремствування, мовляв, війна точиться «за них». Тому під час війни він стримував розмови про Голокост і не допускав публічних дебатів про те, чи мають Королівські повітряні сили бомбити табори.

Я виріс в Англії, у якій євреї все ще належали до рідкісних помітних чужих: азійців тоді було мало, темношкірих іще менше. Якщо євреї були об'єктами недовіри, особливо в районі, закріпленому

за школою Емануель, — це не тому, що нас вважали визначними науковцями чи бодай здібними до комерції або надто успішними людьми. Ми просто були чужими: тому що ми не вірили в Ісуса, а більшість людей у ті часи ще вірила, і тому що ми прибули — чи принаймні так про нас думали — із дивних далеких країв. Власне, відвертих антисемітів серед учнів було не так і багато, але вони були гучними й безсоромними.

І хоча мені, мабуть, трохи зарадило регбі, для таких дітей я завжди був типовим єврейським хлопчиком в окулярах. Раз чи двічі я вплутувався в бійки, спровоковані антиєврейськими кпинами. Атмосфера принагідної ворожості суттєво псувала чари мого середньошкільного періоду. Я ходив до школи, вчився, займався спортом, дорогою додому остерігався поганих хлопців; але поза тим я був цілком байдужим до всього того досвіду, майже нічого з тих років не згадую з приємністю.

Чого мені школа *не* дала — це хоч якогось відчуття колективної ідентичності. Я був і є одинаком. Сестра на вісім років молодша, тож ми небагато часу проводили разом. Від семи до п'ятнадцяти років я найбільше любив читати у своїй кімнаті, кататися на велосипеді й подорожувати поїздами. Наприкінці XIX століття Емануель перенесли на трикутну ділянку в Беттерсі, на південь від вокзалу Клепем-Джанкшн. Обабіч пролягали залізничні шляхи: з південного боку бігли колії від Вікторії на схід; із заходу школу оминала південно-західна гілка від Ватерлоо до атлантичних портів. Кожен урок, кожну розмову перебезжали звуки поїздів. Школа, головне джерело моєї підліткової самотності, принаймні обіцяла шлях утечі.

Втім у школі я отримав таке саме виховання та впливи, як і будь-яка християнська дитина. Щонайменше я вдосконалив свою англійську завдяки знайомству з незрівнянною Біблією короля Якова. Але, гадаю, ці впливи сягають глибше. Якщо навіть сьогодні запитати, де мені затишніше — в ортодоксальній синагозі чи в сільській англіканській церкві, — я відповів би, що затишно мені і там, і там, але по-різному. Я міг би вмиг визначити, розпізнати й долучитися до того, що відбувається в ортодоксальній синагозі, але я аж ніяк не відчував би належності до людей довкола. Натомість у просторі якої завгодно сільської англійської церкви та її громади я почувався б цілковито вільно, хоча не поділяю цієї віри і не відчуваю символічного зв'язку з її обрядами.

Школа зробила з мене англійця ще одним шляхом: ми читали добру англійську літературу. В Емануелі дотримувалися кембриджської програми для шкіл, яку слушно вважали найвимогливішою. Ми читали поезію: Чосера, Шекспіра, поетів-метафізиків XVII століття, августинських поетів XVIII століття. Читали і трохи прози: Теккерея, Дефо, Гарді, Вальтера Скотта, сестер Бронте, Джорджа Еліота. За успіхи у вивченні англійської літератури я отримав нагороду — цілком доречну книжку Метью Арнолда. У ті роки мої вчителі перебували під впливом Френка Реймонда Лівіса, а отже, транслювали строго консервативне бачення англійської літературної культури.

Це бачення, тоді доволі поширене, означало, що дитина 1960-х усе ще могла здобути освіту, яка мало відрізнялася — можливо, й на краще — від освіти, яку пропонували для попередніх поколінь. Певно, завдяки цьому діапазоні традиційних культурних відсилань, цьому відчуттю належності до англійської мови, якщо не до самої Англії, такі як я в подальшому житті могли легко відмовлятися від радикальної молоді політики на користь ліберального мейнстріму.

Хай там як, школа дала мені любов до англійської мови й англійського письма, що залишилася зі мною попри всі іноземні інтереси та зв'язки. Багато моїх сучасників-істориків стали континентальними європейцями — з огляду на моду, особистий вибір і професійні зацікавлення. Мабуть, я теж. Але, гадаю, я сильніше за більшість із них почувався англійцем і в глибині душі ним залишився, хоч як дивно це звучить. Не знаю, чи в мене краща англійська, ніж в інших, але знаю, що від писання цією мовою отримую непідробну насолоду.

Ми вже говорили про духовне значення Першої світової війни в Європі. Занепад, що слідував за Першою світовою на континенті, до Англії прийшов ніби з десятилітнім запізненням. При цьому в інших імперіях — суходільних, як-от Габсбурзька монархія, — то був однозначний і негайний провал: війна, поразка, революції чи їх заперечення, але в кожному разі — стрімке настання нового світу. Так, уся Центральна і Східна Європа кілька років протівилася цим змінам, а на сході військова боротьба точилась аж до 1920 року. Але поставало щось нове: Кейнс, треба визнати, мав рацію. Натомість у маленькій Англії ще якийсь час можна було мріяти про повернення до довоєнного світу.

Характерний голос 1920-х років — «Мерзенна плоть» Івліна Во, де повоєнне безтурботне світосприйняття в душі «радій життю тут і зараз» поєднується з класово-свідомою легковажністю до соціальних змін, що вже нависли темними хмарами. Привілейовані ще принаймні якийсь час насолоджувалися своїми привілеями: формами, коли не змістом, довоєнного життя й ресурсів. Згадаймо, що Стівен Спендер, типовий тогочасний лівий (і поет), озирається на 1930-ті як на політично визначальне десятиліття; натомість 1920-ті він, як і багато інших, оцінює як період дивовижної політичної бездіяльності. За якісь кілька років англійські мислителі, письменники та науковці раптом отямили й узріли дійсність міжвоєнних політичних чвар; але в себе вони не надто мали на що спертися, щоб зорієнтуватись у новому світі ідейності й залученості.

Справді, в Англії Велика депресія не була останньою з низки криз, як у більшості Європи; вона була *головною* кризою. Економічний спад знищив політичну лівицю: 1931 року лейбористський уряд, обраний під фанфари лише два роки до того, безславно провалився перед викликами безробіття і дефляції. Лейбористська партія розкололася: значна частка, включно з більшістю проводу, ввійшла в коаліцію з консерваторами — так званий «Національний уряд». Від 1931 року до поразки Черчилля у виборах 1945 року Сполученим Королівством керували політичні консерватори з дрібною відступників-лейбористів і вцілілих із колись впливової Ліберальної партії Ллойда Джорджа.

Тож у той період політична лівиця переважно була не при владі, ба більше — цілковито відсторонена від її здійснення. Усі внутрішні політичні дискусії лівих, та й будь-які розмови, що відступали від умовностей статус-кво, було витіснено поза традиційну парламентську політику. Якщо інтелектуали в міжвоєнній Англії стали важливішими, ніж будь-коли до того, — це не тому, що країна раптом оцінила їхню культурну значущість, і не тому, що всі вони нараз стали політично свідомішими, а отже, більш «європейськими»; а просто тому, що не було ніякого іншого публічного простору чи контексту, де можна формулювати й обговорювати радикально інакодумні погляди.

Я не пригадую, котра з дружин — здається, Інес, — і не пригадую, чи то вона до Спендера, чи він до неї, — мабуть, вона — написала після розлучення: «Спершу любиш замало, потім занадто».
Контраст між 1920-ми і 1930-ми в Англії був...

...саме в цьому...

...бо Спендер — візьмімо його за приклад — після того, як провів 1920-ті вдома, в Англії, поїхав спершу до Берліна із Крістофером Ішервудом і Вістеном Г'ю Оденом, але потім до Відня, де побачив невдалу спробу нацистського захоплення влади і громадянську війну 1934 року. Крім того, він провів якийсь час у революційній Іспанії. Усе це описав у мемуарах про те десятиліття «Світ у світі» як досвід «переслідування дійсністю», ніби дійсність — така річ, яка не має нас турбувати, та коли вже потурбувала, треба її визнати.

Цікаво, що і географія Спендерових мандрівок, і висновки з них нагадують спостереження Реймона Арона — на той час молодого аспіранта, який викладав у Німеччині, саме коли Гітлер приходив до влади. Арон повернувся до Франції та відчайдушно намагався переконати колег і сучасників — зокрема Сартра, якого в ті роки це все анітрохи не цікавило, — у дійсності, яка вже наступає їм на п'яти. Певна річ, французький випадок був із різних оглядів особливим, але паралель із британським досвідом можна провести. У Франції 1920-ті теж були відносно деполітизованим десятиліттям, принаймні для інтелектуалів. Натомість 1930-ті, звісно, були добою бурхливої залученості.

При цьому синдром «замало, занадто» — коливання між політичною байдужістю і затьятою самовідданістю — у Британії, можливо, був відчутнішим, ніж деінде. Саме тут у переламних 1934–1938 роках Комуністична партія спромоглася залучити ціле покоління вищого середнього класу, студентів Оксбриджа, до прихильності й виправдання, попутницького активізму або, траплялося, і відвертого шпигування на користь комунізму.

Цікаво, чи ти погодишся, що притягальність лівиці неабияк пов'язана — принаймні в деяких випадках, хоч не у випадку Кембриджської групи, яка з'явилася на десяток років пізніше, — з досвідом Ваймарської Німеччини. Мені здається, для деякого з цих персонажів — Одена, Ішервуда, Спендера — Ваймарська Німеччина була найпривабливішою з усіх демократій: із найприємнішими молодими чоловіками з найкращою архітектурою.

Безперечно, Німеччина поміж Отто Вагнером і трансвеститами *виглядала* набагато цікавіше за Англію. Щиро кажучи, вона таки була цікавішою. І в Берліні, і у Відні справді відбувалося щось незвичне й цікаве. Молодих англійців, які просто з Оксфорда прибували в цю пишну культурну оранжерею, контраст мав би справді вражати. Однак те саме стосується і французів. Молодому Аронві було очевидно: якщо він хоче здобути філософську і соціологічну освіту, треба жити й навчатися в Німеччині; щонайменше в такому ракурсі це справедливо й для Сартра, який провів у Німеччині рік і вивчив німецьку (хоча нічого не зрозумів про німецьку політику). Як і багатьох інших людей, їх вабила й заряджала чиста енергія місця — зрозуміло, вкупі з негативною енергією, яка струменіла з охоплених чварами політичних сект.

Ваймар відлунує в десятиліттях. Згадаймо нашого колегу Еріка Гобсбавма, у контексті цієї розмови — транснаціонального англійського інтелектуала, який протягом 1930-х перемістився зі свого австро-німецького дитинства в середовище кембриджської інтелігенції. У роки згасання Ваймару Гобсбавм жив у Берліні й був достатньо дорослим — п'ятнадцятилітнім, — щоб зазнати сильного впливу тодішніх настроїв і подій. У мемуарах він зворушливо й цілком переконано згадує свої враження тих місяців, коли почувався живішим, залученішим, культурно й навіть сексуально зарядженішим, ніж будь-коли в його довгому житті. Значно пізніше Гобсбавм схвально, ба, і виправдально, писав у мемуарах про НДР і Східний Берлін: хоч яким сірим і негодящим було те місто, воно мало свій шарм, і авторові шкода його втрачати. Як тут не припустити, що він звів воедино Східну Німеччину Еріха Гонеккера з Ваймаром своєї юності. Гобсбавм, як і Спендер та компанія, недвозначно прихильні до демократії, такої вабливої та пошарпаної, такої загроженої та неспроможної себе захистити, але ніколи не нудної. Цей досвід стане вирішальним у формуванні знакового, переламного покоління англійців і не одне десятиліття впливатиме на їхні політичні погляди.

Десь на тлі майорить Радянський Союз — не як пережита дійсність, а як культивований міф. Можливо, симпатії англійських інтелектуалів, яких вабила Ваймарська Німеччина, а згодом комунізм, були пов'язані з тим, як комуністам вдалося

успішно змішати категорії «буржуазного» і «демократичного». Їхній Ваймар аж ніяк не був буржуазно-демократичним.

Думка, що біда буржуазної демократії не в іменнику, а в прикметнику, була справді блискучою знахідкою марксистських речників. Якщо проблема західних демократичних держав у тому, що вони буржуазні (хай що це означає), то внутрішні критики, змушені жити в таких державах, можуть критикувати їх без усякого ризику: відмежування від буржуазної демократії майже нічого не вартує і фактично не загрожує самій системі. Тоді як критика демократії в Німеччині до 1933-го надто часто перетворювалася на активну боротьбу за її падіння. Словом, ваймарські інтелектуали, подобалось їм це чи ні, мушили прожити політичну логіку своїх дискурсивних симпатій. В Англії ніхто не стикався і не стикається з такого стибу вибором.

Мені завжди видавалося, що пов'язування буржуазного з демократичним — блискуча фрейдистська адаптація марксистів: воно означає, що можна виступати проти батька-юриста чи батька-банкіра, але й далі насолоджуватися привілеями дитинства і дитячого бунту.

Ну, думаю, можна доволі легко перейти від інфантильних едіпальних міркувань до зрілої гегельянської інтерпретації логічної схеми, що поєднує тебе з історією людського роду. Однак чутлива, розумна доросла людина може дозволити собі такі думки, лише коли вони ніяк напряду не суперечать її інтересам. Але вони таки суперечать твоїм інтересам, якщо так склалося, що ти — дитина буржуазних батьків у країні, де буржуазія і справді загрожена чи радикально роздрібнена. Бо якщо так, то просто віддалитися від класу свого походження — замало: бути нащадком звинуваченого класу достатньо, щоб тебе засудили. У Радянському Союзі чи комуністичній Чехословаччині два покоління «буржуа» зазнали вельми прикрих наслідків — саме тоді, як їхні сучасники в Нью-Йорку чи Лондоні, Парижі чи Мілані підносилися до статусу речників Історії.

Схоже, в Англії політика не розділяє людей аж так, як це буває на континенті. Наприклад, Томас Стернз Еліот публікував Спендера.

До 1930-х різні кола англійських письменників і мислителів, що почасти перетиналися, були об'єднані не спільними політичними поглядами, а спільним корінням і вибірковими схильностями та смаками. Блумсберська група, Фабіанське товариство, католицькі мережі довкола Честертона, Беллока і Во — усі вони були самодостатніми світами естетичного чи політичного дискурсу, залученими щонайбільше в малі самопроголошені підгрупи англійської інтелігенції.

Однак за американськими чи європейськими континентальними мірками освічена еліта Англії була і, мабуть, досі є зовсім нечисленною. Рано чи пізно більшість англійських інтелектуалів мусили запізнатися одне з одним. Ноеля Аннана¹, сучасника Еріка Гобсбава в кембриджському Кінгс-коледжі, згодом обрали ректором цього коледжу, а потім — Університетського коледжу Лондона; упродовж багатьох років він був членом майже всіх значущих громадських комітетів в інституційному й культурному житті Англії. Спогади Аннана називаються «Наша доба». Зауважмо, не «Їхня доба», а «наша»: усі свої. Ці назва й текст негласно стверджують: їхнє покоління колективно керує справами країни.

І то була правда. До кінця 1960-х в Англії частка школярів, які продовжували навчання у вишах, була найменшою з-поміж розвинених країн. У цій невеликій когорті добре освічених людей лише випускники Оксфорда чи Кембриджа (і значно менш імовірно — кількох лондонських коледжів) могли сподіватися ввійти у внутрішнє коло інтелектуальної та політичної верхівки. А якщо з цієї крихітної групи відфільтрувати ще й відчутну кількість не найрозумніших «спадкових» студентів — які вступили в Оксбридж завдяки класовій належності чи впливовим батькам, — стане зрозуміло, що соціогенетичний фонд, з якого живилися англійська культура й інтелектуальне середовище, справді мізерний.

Хіба Оксфорд і Кембридж не почали приймати людей з інших частин Імперії?

Так і ні. З одного боку, згадаймо, що до кінця 1950-х можна було все життя прожити в Лондоні й жодного разу не побачити

¹ Ноел Гілрой Аннан (1916–2000), – британський, історик і політолог, у 1941–1946 – офіцер військової розвідки.

темношкірого обличчя. Якщо ти й зустрічав темношкіру людину, вона майже напевно походила з вузької індійської еліти, яку витягнули нагору, у британську освітню систему: або через індійські аналоги британських шкіл-пансіонів, або через англійські приватні школи, куди індійські аристократи традиційно відсилали синів, щоб забезпечити їм вступ в елітарні імперські університети. Тому так, в Оксфорді й Кембриджі від кінця XIX століття справді були індійці різного походження. Деякі з них згодом повели свою країну до незалежності від Великої Британії. Але не думаю, що їхню присутність можна вважати суттєвою, за винятком помітних індивідуальних випадків.

Незначна верства англійських інтелектуалів поповнювалась ще й політичними емігрантами: мабуть, найвідоміший приклад — Ісаї Берлін в Оксфорді. Берлін, безперечно, знав більшість, якщо не всіх, людей яких ми згадали, хоч і був стовідсотково чужинцем, російським євреєм із Латвії.

Але випадок Ісаї Берліна — унікальний: так, він був євреєм та іноземцем, але водночас — доконечно своїм. Британська культурна еліта сприймала його як особу екзотичну, однак саме тому він був зразковим доказом інтегративної функції та спроможності системи. Звісно, то було оманливе враження: без сумніву, Ісаї Берлін винятково успішно інтегрувався, але саме екзотичність робила його якщо не прийнятнішим, то бодай зовсім незагрозливим. Критики Берліна віддавна заявляли, що своїм успіхом він неабияк завдячує відмові наполягати на власній позиції, небажанню бути «незручним». Ця примирлива здатність пристосовуватися зробила Берліна таким прийнятним для колег: як студент, як президент Британської академії та засновник оксфордського коледжу.

Натомість більшість чужинців — незручні за своєю суттю. Так само і свої, які бралися критикувати власну спільноту: тут найвідоміший приклад, мабуть, — Джордж Орвелл. Хай їхня незручність, вроджена чи набута з часом, це складні люди — з гострими кутами й непростими характерами. Берліна таких вад не мав. Безперечно, це теж була складова його шарму; але з роками така безпроблемність розвинула в ньому мовчазність щодо суперечливих питань, стриманість у висловлюваннях, які могли б колись послабити його репутацію.

«Система» завиграшки інтегрувала правильних людей. Вона могла прийняти Еріка Гобсбавма — народженого в Александрії, вихованого у Відні, осілого в Берліні німецькомовного єврей-комуніста. Не минуло й десяти років, відколи Гобсбавм прибув до Лондона як біженець із нацистської Німеччини, а його вже обрали секретарем «Кембриджських апостолів», самовиборного таємного товариства найрозумніших молодих чоловіків Кембриджа: навряд чи можливо стати більш «своїм».

З іншого боку, щоб стати своїм у Кембриджі чи Оксфорді, не конче відповідати конкретним стандартам — хіба що інтелектуальній моді; ця відповідність функціонує як певна здатність до інтелектуальної асиміляції. Зокрема, треба знати, як «бути» викладачем в Оксбриджі; інтуїтивно розуміти, як вести англійську бесіду, ніколи не агресивно політичну; уміти пом'якшити моральну серйозність, політичну ангажованість і етичну твердість за допомогою іронії, дотепності й чітко вивіреного враження безтурботності. Такі таланти було б непросто застосувати, скажімо, у повоєнному Парижі.

Це може призвести до того, що політичний вибір залежатиме від особистого життя, особливо кохання, і для британських інтелектуалів це актуальніше, ніж для французьких. Французькі інтелектуали розділені політичними дискусіями і, гадаю, менш схильні всюди слідувати за коханими в політичних переконаннях.

В Артура Кестлера і Сімони де Бовуар була одна ніч поганого сексу. Наскільки можна судити з листування і спогадів, це не стало ні причиною, ні перешкодою для їхнього політичного розриву. Де Бовуар, без сумніву, приваблював Альбер Камю, що може бути причиною Сартрових заздрощів до цього молодшого чоловіка. Утім ця обставина справді ніяк не важить у їхніх політичних розбіжностях.

Натомість, принаймні до 1970-х років, сексуальні зв'язки між британськими інтелектуалами — як гомо-, так і гетеросексуальні — явно стояли в центрі їхніх вибіркових соціальних взаємин. Я в жодному разі не натякаю, ніби сексуальне життя британських інтелектуалів було якимсь помітно цікавішим або активнішим, ніж у континентальних європейців. Та коли подумати, що в багатьох інших сферах вони більшість століття існували відносно спокійно

та пасивно, їхні емоційні перипетії набувають певного впливу, хай навіть лиш у такому протиставленні.

Навіть якщо люди з усієї Імперії ще не відігравали великої ролі в інтелектуальному житті Британії, то Імперія напевно відіграла роль як джерело досвіду? Скажімо, Джордж Орвелл у Бірмі.

Орвелл обіймав не високу, проте локально вагому адміністративну посаду в Бірманській імперській поліції у 1924–1927 роках. Його тексти не справляють враження, ніби його особливо цікавила Імперія як така. Тогочасні твори свідчать про формування набору морально-політичних критеріїв — виведених, зрозуміло, з його критики імперського режиму; настане час, коли вони поширяться й на спостереження за самою Англією. Орвеллове усвідомлення, що питання Бірми (чи Індії) ширше, ніж проблеми локальної несправедливості, і що йдеться передусім про неприпустимість і неможливість імперського панування, звісно, вплине на його політичні погляди після повернення додому.

Мабуть, варто додати, що Орвелл одним із перших збагнув і заявив: лівиця мусить порушувати питання справедливості й підпорядкування не менш активно, ніж звичні теми класу й політики, — і відтоді ці питання справді були частиною самої суті лівого руху. Ми забуваємо, що ще в міжвоєнний період цілком можливо було поєднувати внутрішній політичний радикалізм із ліберальним імперіалізмом. Ще донедавна можна було вважати, буцім ключ до соціальних покращень у Британії — у збереженні, обороні й навіть розширенні імперії. До 1930-х така позиція виглядала вже і етично, і політично неодоладною: за цю зміну перспективи почасти відповідальний Орвелл.

Чи ти погодишся, що література — тогочасні публікації, але насамперед романи, які читало покоління 1930-х, — пропонує спосіб осмислення імперського світу? Ось Джозеф Конрад, або згодом Грем Грін — їхні персонажі, які їдуть куди-інде, переважно в межах Імперії, аби щось побачити; звісно, у шпигунських романах саме тому, що їх навчали бачити.

Популярна література Імперії справді порушує моральні питання: хто хороший, хто поганий, хто має рацію (зазвичай ми) і хто її не має (зазвичай вони). Наприклад, твори тих років про шпигунів і німців побудовані дуже по-імперському. Те саме — у кінематографі 1930-х, зацикленому на шпигунах, зниклих леді й так далі. Але в мене склалося враження, що тлом для цих тем часто слугує «Центральна Європа»: така собі міфічна територія, край таємниць та інтриг, що сягає умовно від Альп до Карпат, і що далі на південь і на схід — то загадковіший. Химерно, що для британців кінця XIX століття екзотикою були Індія та Близький Схід, а в 1930-х екзотики можна було дістатися поїздом із Цюриха. Таке-от оновлення імперської літератури, де бірманців замінили болгари. Цікаво виходить, що британці в усьому світі почуваються як удома, а недалекі європейські країни — які ніколи не належали до Імперії — для них екзотичні.

Шерлокові Голмсу треба розгадати таємницю в Богемії, де всі говорять німецькою і ніхто не говорить чеською. Звісно, що це має політичний наслідок: Богемія стає далеким краєм, про який ми майже нічого не знаємо. Парадоксально, але про Бірму такого не скажеш.

Саме так. Бірма — дуже далека країна, про яку ми щось та й знаємо. Але, звісно, у відчуття віддаленості й загадковості Центральної Європи давнє коріння: згадаймо Шекспірове «узбережжя Богемії» в «Зимовій казці». Давнє й усталене англійське відчуття, ніби Європа (щойно минеш Кале) таємничіша за Імперію. Для англійців, принаймні як вони себе уявляють, ширший світ має значення як відсилення, а от надто близько пов'язувати себе з Європою ми не бажаємо. Можна податися до Бірми, Аргентини чи Південної Африки, говорити там англійською, керувати компанією англійських власників чи економікою, побудованою за англійськими стандартами; хоч як іронічно, у Словенії так не вийде, тому вона значно екзотичніша.

В імперській Індії, чи то Індіях, зустрінатимеш людей — хай це твої білі шкільні приятелі чи освічені темношкірі підлеглі, — які поділяють твою систему координат. Навіть сьогодні вражає, що чоловіки й жінки за п'ятдесят, які вчилися в університетах Карибів, Західної та Східної Африки чи Індії, мають точно такий освітній багаж, як їхні британські однолітки. Коли я зустрічаю людей свого

покоління з Калькутти чи Ямайки, ми одразу знаходимо спільну мову, обмінюючись відсиланнями і спогадами про все, від літератури до крикету: з принагідними знайомими в Болоньї чи Брно не було б так комфортно.

У 1930-х почався дуже своєрідний англійський роман із незваним Сходом: ідеться про радянських шпигунів, Кембриджську п'ятірку.

Зауважмо, троє із п'яťох комуністичних шпигунів того десятиліття були тісно пов'язані з двома елітними коледжами Кембриджа — Кінгс і Триніті. То була вкрай вибіркова підгрупа в уже й так привілейованій меншості англійської інтелігенції 1930-х.

Тоді було дві основні категорії британських симпатиків комунізму. Перша — той типаж англійця, зазвичай молодого представника вищого середнього класу, який їхав до Іспанії під час громадянської війни 1936–1939 років, щоб допомогти рятувати Республіку. Це чоловіки з прогресивними поглядами, які від початку усвідомлювали себе частиною європейської лівої родини й були обізнані в обставинах, що на них чекали. Більшість із них повернулася розчарованою, найкращі мали що сказати про своє розчарування, хоч і після певних вагань. Джордж Орвелл не вагався: повернувшись, він негайно виписав свої спогади про надію та втрачені ілюзії в «Данині Каталонії».

Друга група — це ті, хто стали на бік комунізму, відкрито проголошуючи свою ідеологічну належність. Мабуть, найвідоміший англійський приклад — молодий Ерік Гобсбавм і його майбутні колеги з Групи істориків Комуністичної партії.

Молоді чоловіки з Кембриджської п'ятірки не надто вписуються в якусь із цих категорій. Для Радянського Союзу вони були цінні тим, що ніяк не виказували своїх політичних уподобань. Їхня ідентичність була від початку неявною, і в радянські шпигуни їх завербували саме тому, що знаніші ліві інтелектуали та студенти очевидно не годилися на ці ролі.

Двоє кембриджських шпигунів, Кім Філбі та Гай Берджес, попри вишукану вимову і прекрасну освіту, були в Англії англійськими чужинцями. Кім Філбі успадкував від батька — орієнталіста й інакодумця, розбудовника імперії Сен-Джона Філбі — гостру

неприязнь до імперіалізму й добре приховане переконання, що імперська політика Британії є етично невиправданою та політично приреченою. Через багато років, змушений тікати з Англії й шукати прихистку в Москві (його от-от мали викрити), Філбі очевидно був людиною, яка не сумнівалася в чесності своїх рішень. Якщо в СРСР він не був цілком щасливим, то принаймні розумів, що це логічний наслідок його життєвого вибору.

Гай Берджес, за свідченнями багатьох знайомих, був не більш ніж бандитом у вбранні джентльмена, вічно п'яним і сексуально хижим. Важко було б усерйоз вважати, ніби його політичні переконання впливали зі зваженого, раціонального осмислення. Звісно, тому він і був ідеальним шпигуном: класичний типаж у душі Багряного Первоцвіта.² Але чому британська Таємна служба (яка завербувала його з Кембриджа) чи її радянські колеги (які контролювали його до втечі на початку 1950-х) вважали Берджеса гідним довіри в делікатних секретних завданнях, — залишається загадкою.

Третій із п'ятірки, видатний мистецтвознавець Ентоні Блант, чи не найкраще ілюструє, яке місце займали ці люди у британській еліті — і на якому лишалися б, якби їх більш чи менш випадково не викрили. Зрештою, Блант був концентрованим утіленням «свого»: естетом і науковцем, автором кураторської, естетичної мистецької критики найконсервативнішого штибу. Не забуваймо, що цей чоловік урешті став куратором Королівської колекції. А водночас упродовж трьох довгих десятиліть Блант відкрив і підтримував у собі непохитну відданість політичній системі — сталінізму, — яка (щонайменше в загальних рисах) представляла цінності, інтереси й завдання діаметрально протилежні тим, які він декларував у перебігу своєї кар'єри.

Однак, навіть коли 1979 року Бланта викрили як радянського шпигуна, статус у вищому світі й окремих колах цього світу далі його захищав. Після того, як королева позбавила його лицарського титулу, а Триніті-коледж — почесного звання, було ініційовано його виключення із Британської академії. На що чимало академіків погрожували відмовитися від членства. Серед них були не тільки ліві; дехто наполягав, що слід розрізняти інтелектуальні здібності та

² Багряний Первоцвіт (the Scarlett Pimpernel) – псевдонім героя серії історично-пригодницьких романів баронеси Емми Орці (1865–1947) про британського аристократа сера Персі Блейкні, який вів підпільну боротьбу проти яacobинського режиму у Франції.

політичні переконання. Тож Бланта — шпигуна, комуніста, лицеміра і брехуна, який, можливо, активно доклався до викриття й загибелі британських агентів, — деякі його колеги попри все вважали не винним у жодному злочині, достатньо серйозному для виключення з Британської академії.

Кембриджських шпигунів не переслідувала та стигматизація, якої зазнали особи, визнані винними у шпигунстві на користь Москви в Америці. У Сполучених Штатах шпигуни були справжніми чужими: євреї, іноземці, «лузери»; чоловіки й жінки з незбагненими мотивами, якщо тільки не йшлося про банальну потребу в грошах. Таких людей — зразковим прикладом тут будуть Розенберги — карали суворо: у параноїдальній атмосфері 1950-х їх страчували. Навряд чи хтось припускав такі думки стосовно будь-якого британського шпигуна, не кажучи вже про те, щоб так безжально з ним вчинити. Навпаки, діяльність шпигунів була романтизована в масовій уяві, а самі вони передусім були захищені належністю до панівного класу.

Іноземний спостерігач міг би припустити, що класове походження шпигунів — і зрада, закладена в їхньому злочині, — спричинить гучне обурення. Але на ділі ці чинники пом'якшили удар. Кембриджській п'ятірці пощастило: вони не могли подолати свого походження, хоч які політичні й життєві рішення приймали. Це ще виразніше доводить, як шпигунам пощастило народитися англійцями, принаймні у ХХ столітті; на відміну від майже всіх тогочасних країн, зраджувати чи критикувати Англію було безпечно. Інтелектуальний активізм, навіть доведений до шпигунства, тут, схоже, був значно менш ризикованим, ніж за Ла-Маншем чи Атлантичним океаном. Зрештою, важко уявити, щоб упродовж більшості ХХ століття хтось у континентальній Європі схвально цитував Едварда Морґана Форстера: мовляв, ліпше зрадити країну, ніж друга.

І якщо Маклін, Берджес, Філбі та навіть Бланта серйозно й особисто поплатилися за свої вподобання, то вибір їхніх колег — британських інтелектуалів — у ті ж роки якщо й тягнув за собою хоч якісь наслідки, то переважно незначні. Ерік Гобсбавм — може, нетипово для британського науковця його покоління — цілу свою кар'єру був відкритим, декларованим комуністом, однак сплатив відносно невисоку ціну: виключення з кафедри економічної історії в Кембриджі. Змушений обійняти (цілком хорошою) професорську

посаду в лондонському коледжі Біркбек, він чекав виходу на пенсію, щоб урешті пожати плоди успішного життя публічного інтелектуала. Не така й здирницька ціна.

Але ж річ, зрозуміло, не лише в ціні? Британська еліта живе у світі зовсім інших можливостей і обставин. Польських комуністів у 1937–1938 роках убивали, і робив це не їхній уряд, а радянське керівництво в Москві, куди вони самі й утекли. На початку 1940-х євреїв у Польщі німці вбивали за те, що вони були євреями. Багатонадійні польські інтелектуали покоління Еріка Гобсбавма гинули в 1939–1940 роках від рук і німців, і советів, а від рук німців — ще й під час Варшавського повстання 1944 року. Якби Гобсбавм опинився в Польщі, завиграшки міг загинути однією з цих трьох — чи й багатьох інших — смертей. Тоді як в Англії, попри всі його гучні інакодумно-радикальні політичні вподобання, Гобсбавм став якщо не провідним, то напевно одним із найвпливовіших істориків не лише своєї країни, а й усього століття.

Йому нічого не вартували переконання, які на половині земної кулі гарантували б не лише закінчення академічної кар'єри, а й вилучення із громадського життя в усіх формах. В іншій половині світу його публічна відданість комунізму могла би бути або перевагою, або перешкодою, однак, імовірно, і одним, і (невдовзі по тому) другим. Натомість в Англії членство в партії для більшості коментаторів — не більш ніж мимобіжний штрих до портрета Гобсбавма. Дещо меншою мірою це стосується і багатьох його сучасників.

Світ нас наздоганяє. Польський поет Александер Ват написав «Я з одного боку і Я з іншого боку моєї мопсозалізної печі» — поему, по-своєму подібну на «Спустошену землю» Томаса Стернза Еліота. Обидва твори непрямо виказують неймовірно схожі моменти розвитку. Еліот згодом подався в релігію, а Ват, як багато поляків його покоління, — у лівіцію, а врешті в комунізм. Проте в обох випадках бачимо, як вони працюють і долають сумніви, внутрішні у своїй суті. Але припустімо (і це зовсім не щось немислиме — зрештою, Ват теж закінчив як своєрідний християнин), що вони помінялися

місяцями. Тоді стає явним страхітливий чинник випадку: починаючи від Німеччини й далі на схід юність і рання зрілість наставляють на тебе значно більше пасток і гаків, куди ти можеш втрапити.

Не обов'язково йти на схід: навіть у Франції є кривавий м'ясний гак Віші, на який ловиться ціле покоління французьких інтелектуалів. Та навіть в Англії 1930-х можна було грати в ще не надто ризиковані ігри з фашизмом і його перспективами. Але то тільки ігри. Фашизму було дуже далеко до того, щоб дістатися влади у Великій Британії. Тому й з лівого боку дехто бавився у співчутливу підтримку Іспанської республіки, і з-поміж крайніх правих немало англійських поетів і журналістів загравали з політичними друзями, від яких могли пізніше віддалитися, не наразившись на тривалий осуд чи соціальне вилучення. З нацизмом, певно, було трохи інакше, хоч і тут не бракувало англійських аристократів і колумністів, ладних навіть 1938 року відстоювати Гітлера як оборонця від комунізму чи безладу. Однак, хоч мало хто переймався долею євреїв Німеччини, підтримувати німецьку диктатуру було б занадто для англійця, коли й двох десятків років не минуло після Битви на Соммі. З Італією інше діло: підтримка Муссоліні — усупереч, а почасти, може, і завдяки його клоунським фіглям — залишалася напрочуд високою.

Якщо фашистські симпатії в Англії в останній декаді перед Другою світовою мали щось спільне — то, гадаю, завдяки модерністській личині, якою фашизм обертався до іноземних спостерігачів. В Італії фашизм передусім був не так доктриною, як симптоматичним політичним стилем. Чимсь таким молодечим: завзятим, енергійним, скерованим на зміни, дії, новації. Словом, для несподіваної кількості прихильників фашизм утілював усе, чого їм бракувало у виснаженому, ностальгійному, сірому світі Малої Англії.

З цього огляду зрозуміло, що фашизм був аж ніяк не протилежністю комунізму, як тоді було прийнято вважати і в лівиці, і в правиці. Його привабливість можна пояснити насамперед контрастом із буржуазною демократією. Освальд Мослі, коли вийшов із лейбористського уряду 1929–1931 років, слушно закидаючи колегам злочинну нездатність діяти перед лицем безпрецедентної економічної кризи, створив «Нову партію», що з часом стала Британським союзом фашистів. Але пам'ятаймо: доки в англійській

політиці не було жодної вагомої фашистської партії, вираження узагальнених симпатій до фашистського «стилю» не наражало на стигматизацію чи ризик. Та коли 1936 року фашисти Мослі почали провокувати громадянське насильство й кидати виклик державній владі, ці симпатії здиміли.

Чи справді так мало перетиналися принагідні, добровільні фашистські симпатії інтелектуалів і бездумна позиція торі, яка допускала співпрацю з націонал-соціалістичною Німеччиною?

Це питання соціальних, а не політичних особливостей. Більшість інтелектуалів не була запрошена у світ крайньої консервативної політики, та й мало хто з них хотів би асоціюватися з цим світом. Уявімо провідників торі, які, засідаючи у віддалених замських маєтках, проголошують привітальні тости Гітлерові, бо той навів лад у Німеччині, захоплюються нюрнберзькими з'їздами націонал-соціалістів або — уже серйозніше — розважають над можливістю союзу з нацистським очільником проти міжнародної комуністичної загрози. Такі розмови справді точилися в середовищі тих, кого Орвелл назвав би дурнішим різновидом британських консерваторів. Однак інтелектуали в таких колах були рідкістю і, мабуть, викликали би зневажливий насміх, навіть якби поділяли погляди господарів. То був, зрештою, світ Юніті Мітфорд — однієї із сестер Мітфорд, які шлюбно породичалися із самим Мослі. Але Мітфорди (хоча двоє сестер, Ненсі та Джессіка, досягли успіху в літературній кар'єрі) належали до найвищого класу. Вони цікавилися Гітлером зовсім не завдяки його соціальним програмам, реальним чи гаданим.

Для більшості таких людей важила передусім імперія. Саме прагнення зберегти Британську імперію приводило їх до думки про бажаність і можливість угоди з Гітлером, яка дала б німцям змогу панувати в континентальній Європі, а британцям розв'язала би руки в колоніях. Невипадково після 1945 року Освальд Мослі, який навряд чи міг відродити свою фашистську організацію у країні, що пишалася щойно здобутою перемогою в антифашистській війні, вирішив заснувати натомість Лігу імперських лоялістів. Сполучником тут було переконання, що лише імперія — надійні

білі союзники Британії по цілому світу разом із благонадійними тубільними підданцями в Африці й деінде — може захистити Британію перед майбутнім протистоянням із дедалі міцнішими наддержавами. Зрештою, не єдиний Мослі вважав, що Лондону не слід покладатися на Америку (яка вже в 1920-х була його головною економічною конкуренткою) і не варто розраховувати на французів. Словом, найбільше обіцяла Німеччина. Хай вона була історичним ворогом із не надто приємною для декого політикою, особливого значення цим нюансам не надавали.

Тут ми знову повертаємося до пронімецької школи імперіалістської думки, яка процвітала в Англії на зламі століть і яку блискуче проаналізував Пол Кеннеді у книжці «Постання англо-німецької ворожнечі: 1860–1914». Перед Першою світовою війною були і торі, і ліберали, які бачили майбутнє Британії радше в союзі з імперською Німеччиною, ніж у створеній тоді Антанті з Францією і Росією. Якщо винести за дужки їхню часом жорстку промислову конкуренцію (легко контрольовану картелями і протекціонізмом), інтереси Німеччини і Британії були загалом симетричними й сумісними. Таке бачення побутувало аж до 1930-х, коли — адже Німеччина стала нацистською — набуло значно більш правого, антисемітського і, звісно, антикомуністичного виміру. Тож річ була не в романтичних модерністських симпатіях до фашизму, що час до часу виринали в сучасних Кембриджі або Лондоні.

Виходить, Сталінові міркування — мовляв, капіталісти можуть і будуть об'єднуватися проти СРСР — були не цілком безпідставними. У чомусь Сталін мав рацію: Гітлер справді планував напасти на Радянський Союз, а буржуазно-демократичні держави зовсім не противилися такій перспективі.

Пакт Молотова-Ріббентропа, укладений у серпні 1939 року союз між Гітлером і Сталіним, став шоком. Але таки виграв для Радянського Союзу час.

З боку Сталіна було б іще розумнішим, якби він послухав своїх шпигунів і втямив, що німці планують напасти на Радянський Союз у червні 1941-го. Та безумовно, Пакт Молотова-Ріббентропа чудово спрацював: спантеличив Захід і на кілька місяців притупив німецьку

агресію, не завдаючи очевидної шкоди Радянському Союзові. І не забуваймо: зі зростанням загрози німецького вторгнення в Польщу західні союзники нічим особливим Сталіну не помогли б, навіть якби хотіли запропонувати допомогу. На Заході ми трактуємо це як момент англо-французької безпорадності в ситуації згвалтування Польщі; але з перспективи Москви безсилля західних союзників теж було чинником, на який мусила зважати радянська дипломатія.

Британці та французи явно нічого не роблять для Польщі, однак усе-таки оголошують війну Німеччині через те, що Німеччина захоплює їхню польську союзницю. Звісно, в цей момент вони не мають у союзнах СРСР: Москва вже не тільки відкрила карти, а й зіграла ними. Совети скористалися німецьким нападом, щоб і самим захопити (Східну) Польщу, а впродовж подальших двадцяти двох місяців всіяко старалися задовольнити Гітлера. Завдяки цьому Гітлер зміг вторгнутися в Норвегію, Нідерланди, Бельгію та Францію, які впали перед наступом за якісь кілька тижнів. Що, своєю чергою, полишило черчиллівську Британію сам на сам супроти позірно непереможних сухопутних військ нацистської Німеччини.

Тут я підходжу до питання, яке хотів поставити від початку: чи був Вінстон Черчилль інтелектуалом?

У цьому аспекті, як і в дуже багатьох інших, Черчилль — незвичайний і цікавий випадок. Він походив із родини, яку за британськими мірками можна вважати великою аристократією (нащадки герцога Мальборо, героя битви під Бленгеймом³), хоча сам належав до її бічної гілки. Його батько, лорд Рендольф Черчилль, був важливою фігурою пізньовікторіанської політики, проте занাপастився (через політичний прорахунок і сифіліс), лишивши синові у спадок зіпсовану репутацію. Ба більше, Черчилль, хоч і народився в одному з великих англійських палаців (Бленгеймському, поблизу Оксфорда) і міг відстежити своє коріння глибше за багатьох осіб британської королівської крові, був англійцем тільки наполовину: його мати була американкою.

³ Битва під Бленгеймом (Гохштетська битва) 1704 року – перемога англо-австрійських військ під проводом принца Євгена Савойського і Джона Черчилля, герцога Мальборо над франко-баварськими військами під час Війни за іспанську спадщину (1701–1714).

Як і більшість юних аристократів, Черчилль навчався у знаменитій приватній школі (у його випадку Герров) — а тоді відступився. Як чимало синів лордів і дрібних дворян, він пішов у військо — але, замість прийняти офіцерський чин в елітному гвардійському полку, вирішив стати простим стрільцем і вступив на службу саме вчасно, щоб узяти участь в останній кавалерійській атаці Британської армії в битві під Омдурманом (Судан) 1898 року. Протягом політичної кар'єри Черчилль тричі перебігав між Консервативною і Ліберальною партіями, водночас просуваючись до високих урядових посад: він був міністром внутрішніх справ, канцлером держскарбниці і міністром флоту. Як міністр флоту він поніс відповідальність за катастрофічну поразку під Галліполі (1915). Словом, до 1940 року то була кар'єра надміру обдарованого чужого: надто талановитого, щоб ним нехтувати, але надто неординарного й «ненадійного», щоб претендувати на найвищий кабінет.

Нетипово для британського політика Черчилль — чиє фінансове становище завжди було доволі скрутним, аж доводилося заробляти на життя письмом — навіть під час своєї мінливої кар'єри коментував її з певної віддалі. Чи прямо, як у «Моїх молодих роках» або спогадах про Першу світову війну (які є не так мемуарами, як апологією тогочасної ролі самого автора), чи в суто журналістських матеріалах про Англо-бурську війну (в якій він брав участь, ненадовго потрапив у полон і втік із нього), Черчилль був водночас учасником і літописцем подій свого часу. Але також він багато писав про історію Британської імперії, став автором біографії свого яскравого пращура герцога Мальборо. Словом, Черчилль робив внесок в історію та літературу й одночасно був активно залучений у суспільно-політичне життя: таке поєднання набагато звичніше для Франції чи навіть США, ніж для Англії.

Та це не означає, що він — інтелектуал. Як на англійські стандарти, він стояв надто близько до осердя державної політики, щоб вважатися безстороннім коментатором; а як на континентальні стандарти, він був дивовижно байдужим до концептуального осмислення. Його праці — це довгі емпіричні оповіді з принагідними паузами, щоб переповісти ту ж історію в моральному ключі, от і все. А втім, він однозначно був найлітературнішою політичною постаттю в історії Британії від часів Вільяма Гладстона. У кожному разі на свій час Черчилль був унікальним, і наступника йому не знайшлося.

Кожен, хто шукає «інтелектуалів у політиці» за подобою Леона Блюма у Франції чи Вальтера Ратенау в Німеччині, не матиме чим похвалитись, якщо обмежить пошуки Англією. Я не маю на увазі, буцім тут не було інтелектуально обдарованих політиків: проте знаменитими вони стали не завдяки інтелектуальним здібностям. Суто формально Гарольд Вілсон — лейбористський прем'єр-міністр у 1964–1970 та 1974–1976 роках, — безперечно, був інтелектуалом. Народився 1916-го, ще до тридцяти років почав викладати економіку в Оксфорді, де здобув неабияку повагу колег, а вже потім пішов у політику й доволі молодим, у сорок сім років, очолив Лейбористську партію.

Однак на цій посаді Вілсон став розчаруванням: однопартійці ставилися до нього дедалі скептичніше. До кінця кар'єри він зажив широкої слави як особа одіозна, підступна, лицемірна, непорядна, цинічна, відмежована, а найгірше — некомпетентна. Певна річ, більшість цих ознак пов'язували з належністю до інтелігенції, особливо в країні, де інтелектуалів прийнято зневажати як розумників-випинків. Так чи так, Вілсон примудрився провалитися між двох стільців: зазнати невдачі як політик і розчарувати колег-інтелектуалів.

Ще один інтелектуал в англійській політиці, геть іншої породи, — Герберт Генрі Асквіт, ліберальний прем'єр-міністр у 1908–1916 роках, якого посеред Першої світової скинули колега-ліберал Девід Ллойд Джордж і опозиціонери-консерватори. Асквіт був справжнім мислителем, ученим і самосвідомим: класичний ліберал XIX століття в англійському сенсі слова, дедалі загубленіший в обставинах незрозумілого йому XX століття, у яке він не вписувався за темпераментом. Як і Вілсона, нехай і поблажливіше, з часом його почали сприймати як політичного невдачу, хоча його ранні реформи та нововведення проклали шлях до держави загального добробуту.

Можливо, насправді знайти інтелектуалів на найвищих політичних рівнях Англії складно, тому що в Лондоні просто не було інтелектуального порядку денного на зразок того, який спонукав до дій ідеологічно забарвлені політичні рухи в континентальній Європі.

А Бенджамін Дізраелі?

Для ранішого періоду Дізраелі, звісно, був би *locus classicus*. Але не можна сказати, ніби він колись просував інтелектуальний порядок денний або вповні реалізовував свої задуми в політичних починаннях. Він мав надзвичайно гостре політичне чуття і щодо можливого, і щодо необхідного: наскільки глибокі зміни потрібні, щоби при цьому не зрушити найважливішого. У цьому сенсі Дізраелі — живе втілення англійської історії у версії Едмунда Берка і Томаса Маколея: протягом століть країна поступово й успішно впроваджує незначні виправлення, щоб уникнути великих перетворень.

Звісно, усе це залежить від того, що вважати «незначним» і «великим». Дізраелі доклався до Другої парламентської реформи 1867 року, яка поповнила електоральні списки мільйонами виборців. Навіть якщо припустити, що то був розрахунок, аби відкрити політичний запобіжний клапан — відвернути гнів широких мас, які вимагали радикальніших реформ, — він усе одно свідчить про непересічний політичний інтелект. Дізраелі, перший політик-консерватор, який осягнув можливості масової електоральної підтримки і зрозумів, що демократія не завжди підриває засадничі повноваження владної еліти, з-поміж своїх сучасників середньої вікторіанської доби відзначився ще й тим, що доволі рано усвідомив: Британії доведеться дуже змінитись, якщо вона прагне залишитися наддержавою.

Дізраелі змізкував: щоб англійці зрозуміли себе, свою велич і свою місію, це все треба для них причепурити. Так само й Черчилль.

Знову ж таки, розуміння легше дається чужим. Дізраелі, не забуваймо, був євреєм. Як і Черчилль — може, не аж такий чужинець, але явно біла ворона, — він був талановитим спостерігачем не тільки своєї країни, а й своєї партії та свого соціального класу. Жодного з них не варто переоцінювати — Черчилль, скажімо, був сліпим і глухим до неминучості падіння імперії, — але кожен по-своєму тонко відчував особливості очолюваної країни. За наших часів таких чужинців було негусто; гадаю, більше ніхто не здобувся на таке звання — за винятком, звісно, Маргарет Тетчер.

Місіс Тетчер з кожного огляду була чужинкою в партії своїх, тобто консерваторів. По-перше, вона була жінкою. Походила

з нижчого середнього класу, ще й провінційного: її батько мав продуктову крамницю в далекому Ірентемі. Здобувши місце в Оксфорді, вона вибрала доволі нетипову спеціальність: хімікині були великою рідкістю. Їй вдалося побудувати успішну кар'єру в соціально ретрограднішій із-поміж двох головних політичних партій і перейняти провід від покоління впливових чоловіків, які прийшли до влади в повоєнні десятиліття.

Я не брався би стверджувати, що в місіс Тетчер був послідовний ідеологічний курс, але вона, без сумніву, плекала категоричні упередження, які задля вигоди й за нагоди можна було доповнити радикальною політикою. Хоча Маргарет Тетчер аж ніяк не була інтелектуалкою, її надзвичайно приваблювали інтелектуальні чоловіки, які допомогли б виправдати й пояснити її власні пориви — доки самі вони були чужинцями, не заплямованими традиційністю. На відміну від поміркованіших консерваторів, чийй політиці й амбіціям вона так нищівно протистояла, місіс Тетчер була доволі неупередженою до євреїв, надаючи їм певну перевагу при виборі особистих радників. Нарешті, — так само на протигагу консерваторам-попередникам — вона схвально сприймала праці економістів, однак тільки й виключно представників однієї-єдиної школи: Гаєка й австрійців.

Є ще один спосіб бути чужинцем в Англії: показна побожність або католицизм. Томас Стернз Еліот прозирає крізь життя багатьох людей, про яких ми говорили.

У XVI столітті, коли тривала англійська Реформація і Генріх III захоплював католицькі землі та споруди, римо-католики Англії опинилися в темряві кромішній. А все одно країна пишається неминущим спадком винятково впливових і високошанованих католицьких діячів. Цим герцогам, лордам, дрібним дворянам неприховано католицького віровизнання давали певний простір і привілеї — розуміючи, що ті не зловживатимуть ними і не зазіхатимуть на офіційну (Англіканську) церкву або громадську сферу. Щонайменше до 1820-х років і актів про емансипацію католиків вони мусили бути обачними: англійські католики мали визначену територію, де могли практикувати свою віру, навчати або писати. Однак вони ніколи не були цілком інтегрованими і не почувалися вільно в національних питаннях — політичних та інтелектуальних.

Із цим усе складніше, ніж здається. Англiканство — це не протестантизм. Англiканська церква була і є химерним створінням: у найконсервативнішій формі вона значно пишніша і традиційніша, ніж її єпископальні сестри у США. По суті, високе англiканство — це католицизм без Папи (і без латини, доки католики й самі від неї не відмовилися). З іншого боку, низьке англiканство — представлене в сільських громадах, особливо в деяких частинах Східної Англії, де католицизм був найслабшим, — іноді скидається (за винятком літургії, яку давно формалізовано єпископською волею) на скандинавський протестантизм без зайвих прикрас. У ньому владу зосереджено в руках одного пастора, часто доволі похмурого, стриманого в моральних питаннях і в одязі, — цей типаж дуже поширений в англійській літературі кінця ХІХ — початку ХХ століття: за всіма ознаками протестант, окрім назви.

Ця химерна конфесія тримається купи завдяки давньому отождненню із владою. Від церковці в норфолкському селі й до високоанглiканського собору в Ліверпулі чи Йорку — все «церква Англії». Історично церква і держава в Англії надзвичайно тісно пов'язані: чи не вся керівна еліта — вихідці з англiканських родин, сама церква була поєднана пуповиною з політичною верхівкою — зокрема через великих єпископів, усущіль членів палати лордів, які в минулому мали серйозний вплив. Більшість єпископів і архієпископів походила з невеликої мережі родин, що невпинно відтворювала клас церковників-управлінців, яких годі було відрізнити від військових офіцерів, імперських губернаторів і королівських міністрів. Тож пов'язана з англiканством елітарна ідентичність важить значно більше, ніж туманні богословські нюанси. Це була насамперед *англійська* церква, а власне християнство часом ледь не відходило на другий план.

У 1930-х роках Еліот виконував ту саму функцію, що й Метью Арнольд за пізнього вікторіанства: він був голосом морального неспокою перед лицем модерності, пропущеного крізь літературне й дедалі релігійніше сприйняття. Однак не слід обходити увагою Еліотового антагоніста з Кембриджа — літературного критика Френка Реймонда Лівіса, якого однаково сильно любили і недолюблювали, залежно від смаку й чутливості. Попри численні відмінності, локальну роль Лівіса можна порівняти з роллю його заокеанського колеги Лайонела Тріллінга: впливовий тлумач і

контролер літературного смаку, який поєднує високоестетичні судження з принагідними політичними виступами.

Подібно до лондонської Блумсберської групи: таке дуже англійське уявлення, що естетичні преференції лежать в основі політичних і (особливо) моральних поглядів. Певна річ, таку розкіш могли собі дозволити люди, які більшість життя прожили в Блумсбері чи Кембриджі. Щось від цього є і в Еліота, хоча його розуміння естетичного вибору було набагато ширшим, а моральна ангажованість — універсальнішою і, звісно, обмеженою дедалі релігійнішим сприйняттям.

Думаю, тут ми бачимо, як діють різні підходи до проблеми відновлення порядку і передбачуваності при моральному чи естетичному виборі. Одна з тривог, характерних для Англії 1930-х — і яка відлунюватиме аж до 1950-х, — це страх загрузнути в «релятивізм», чи то інтелектуальному, чи політичному. Хоч як дивно звучатиме це порівняння, Еліот (і Лівіс, який суттєво вплинув на покоління моїх учителів), подібно до Сартра, виступав за необхідність робити вибір: байдужість уже не варіант, треба визначити й унормувати критерії для суджень, хоч і не завжди зрозуміло, звідки ці критерії черпати.

Важлива ознака англійської доби ідейності, як у літературі, так і в політиці, — зростання відчуття (у різних естетичних і літературних аспектах), що ти маєш казати, де правильне, де неправильне і чому все саме так. Часом це відчуття пробирається у віру — тогочасний чинник, який ми схильні недооцінювати зі своєї секулярної ретроспективи.

3. РОДИННИЙ СОЦІАЛІЗМ: ПОЛІТИЧНИЙ МАРКСИСТ

Мій дід із батькового боку Енох Юдт народився у Варшаві, нинішній столиці Польщі, яка тоді була великим центром на заході Російської імперії. Як багато молодих євреїв у ті часи й у тому місці, Енох був соціалістом. Він підтримував Бунд, першу в Російській імперії велику соціалістичну партію. Ця єврейська партія вела діяльність їдишем, рідним для більшості євреїв Східної Європи, однак виступала за соціалістичну революцію в усій Російській імперії, від Європи до Тихого океану. Його син, мій батько Джо Джадт, кинув школу в чотирнадцять років, щоб стати різноробом — спершу в Дубліні, потім у Лондоні. Він теж був соціалістом. У юності він був членом «Гашомер Гацаїр», молодіжного соціалістично-сіоністського руху, покликаного привозити молодих євреїв до Палестини, щоб там розбудовувати соціалізм. Такий задум кардинально відрізнявся від соціалізму Бунду, що передусім мав на меті, аби євреї змінювали суспільний лад в місцях свого перебування, а не емігрували до екзотичних країн.

Якось напередодні Другої світової війни мій батько, якому ще не було двадцяти, перейшов у Соціалістичну партію Великої Британії¹ — крихітну марксистську партію, базовану в Лондоні, що відкололася від більшої та куди входили переважно такі самі єврейські самоуки. На той час батько більш-менш облишив юнацькі сіоністські настрої, хоча згодом інколи до них повертався. Я народився 1948-го: того року було засновано Ізраїль, а в Чехословаччині встановлено комуністичний режим, чим завершено формування Східного блоку під радянською орудою. Я виріс у світі Холодної війни і сприймав як samozрозуміле, що східноєвропейські країни, звідки походять мої

¹ Соціалістична партія Великої Британії – марксистська партія, заснована 1904 року в результаті розколу Соціал-демократичної федерації.

рідні, відтепер і довіку будуть комуністичними, що їхні режими підтримуватиме Радянський Союз. Єврейські політика й життя вже не були прив'язані до тих країв, але дискусії довкола марксизму тривали.

Коли ми дивилися годинні телевізійні лекції з європейської історії Алана Джона Персиваля Тейлора, живі й неперевершені, батько зі свого крісла видавав промарксистську критику. На мій тринадцятий день народження тато купив три томи біографії Льва Троцького пера Ісаака Дойчера — мабуть, вирішив, що мені час навчитися відрізняти хороших від поганих (головним негідником у цій історії, звісно, був Сталін). У ті роки Троцький був важливою постаттю для соціалістичної лівиці. Найближчий соратник Леніна під час Російської революції, якого по Леніновій смерті перехитрив Сталін у боротьбі за наступництво.

Ця дуже співчутлива до Троцького біографія — батько теж її прочитав — допомогла підтримати легенду про комунізм яким він міг би бути. Люди на кшталт мого батька були схильні симпатизувати Троцькому значною мірою тому, що в Леніні вони бачили людину радше заблукану, аніж злу: для них загнивання починалося зі Сталіна. Мабуть, мав значення і той факт, що багато соратників і союзників Троцького були євреями. Ті біографічні томи були першими з подарованих мені грубих фоліантів. Значно пізніше я віддячив, подарувавши батькові збірку творів Дойчера, що містила відомий есей «Неєврейський єврей». Я не певен, що батько дуже зрадів.

Дойчерові теми були мені вже знайомі. Маркса я почав читати десь у тому ж віці; у батька було скорочене видання «Капіталу» від Соціалістичної партії Великої Британії. Ще я прочитав «Найману працю і капітал», «Заробітну плату, ціну й зиск», Енгельсів «Розвиток соціалізму від утопії до науки», Маніфест комуністичної партії, а також «Анти-Дюрінг», якого взагалі не зрозумів. Виходить, Маркса я читав у підліткові роки з відповідно обмеженим розумінням, років на п'ять років випереджаючи ровесників. «Епоху революцій» Гобсбавма я прочитав десь у п'ятнадцять, невдовзі після першого видання 1962-го. Батько, звісно, заохочував мене читати видатного англійського критика тоталітаризму Джорджа Орвелла, і в ті роки я ковтав його есеї і романи. Крім того, я прочитав «Ніч ополудні» Артура Кестлера і його ж есеї про розчарування комунізмом у збірці «Бог, який не впорався». То були засадничі тексти інакодумної лівої

освіти повоєнних десятиліть, а я був щасливим неофітом, який із них користав.

У нашій родині завжди розуміли, що радянський комунізм не дорівнює марксизмові, а отже, радянські комуністи, принаймні Сталін і наступники, не були справжніми марксистами. Батько розважав мене спогадами про антифашистські демонстрації в лондонському Іст-Енді наприкінці 1930-х. Розповідав, як комуністи-організатори посилали людей шукати фашистів і битися з ними, а самі йшли в кав'ярню чекати результатів. У цьому контексті комуністи були людьми, які посилають робітників гинути во своє ім'я, а потім пожинають вигоди. Тому я доволі несправедливо звик сприймати комуністів-організаторів як циніків і боягузів. То було звичне бачення серед членів Соціалістичної партії Великобританії 1940-х років, куди належала більшість батькових політичних знайомих. Утім, у 1960-х батько і багато його сучасників із СПВБ перейшли на своєрідну риторіку розчарованих марксистів, яка могла пояснити що завгодно і водночас викрити всіх інших — конформістів і запроданців. Тож мій підлітковий ентузіазм, коли Лейбористська партія нарешті перемогла у виборах 1964 року, вдома охолодили відром води: мовляв, від *тих* годі чекати чогось доброго.

Моя мати ставилася до батькових ідей і політичних переконань десь так — із певними поправками, — як Геда Марґоліус Ковалі писала про ілюзії свого чоловіка у книжці «Під жорстокою зорею», незрівнянних мемуарах про життя в комуністичній Чехословаччині: чоловіки обманюються, самі собі надумують історії та вірять в абстракції, натомість ми, жінки, бачимо все чітко. Утім, можливо, шлюб Ковалі з чесько-єврейським комуністом Рудольфом Марґоліусом² був інтимнішим за шлюб моїх батьків. Навіть після показового суду і смертного вироку 1952 року Рудольф під час останньої зустрічі сказав дружині, що вона чудово виглядає.

У 1968 році, коли марксизм дістав останній шанс у європейській політиці, я навчався в Кембриджі. На відміну від декого з моїх друзів, я не перебував в авангарді подій і не відігравав лідерської ролі. Якщо мене в ті роки щось лютило, то це війна у В'єтнамі: це було загальне обурення. Я брав участь у великих «в'єтнамських» демонстраціях піз-

² Рудольф Марґоліус (1913–1952) – чеський економіст, заступник міністра зовнішньої торгівлі Чехословаччини в 1949–1952 роках, безпідставно засуджений до смертної кари на «Процесі Сланського» («Процесі про антидержавну змову на чолі з Рудольфом Сланським»).

ніх 1960-х: дуже добре пам'ятаю славетний марш на Гровенор-сквер і не вельми переконливий напад на американське посольство. Також я брав участь у зустрічах і мітингах у Кембриджі й Лондоні. Однак це відбувалося в Англії — зараз поясню, що це означає.

Я був у Кембриджі на демонстрації проти Деніса Гілі, міністра оборони від керівної Лейбористської партії: у той період лейбористи, принаймні загалом, підтримували війну Ліндона Джонсона. Після кембриджської лекції Гілі їхав у своїй машині на південь по Трампінгтон-стріт. Поруч бігло багато студентів, серед них і я. Ми підстрибували і кричали, а мій приятель Пітер Келлнер³ навіть вистрибнув на авто й гамселив по даху. Машині, звісно, вдалося втекти, а ми опинилися у протилежному кінці вулиці, майже не встигаючи на вечерю в коледж. Тож ми побігли назад до середмістя. Поруч зі мною опинився один із полісменів, покликаних наглядати за демонстрацією. І поки ми бігли, він повернувся до мене й запитав: «Як вам демонстрація, сер?». А я, не вбачаючи в цьому питанні нічого дивного чи абсурдного, повернувся до нього й сказав: «Здається, дуже непогано вийшло, правда?». Далі кожен побіг своєю дорогою. Так революцій не роблять.

Навесні 1968 року я таки поїхав до Парижа, і там мене — як усіх — змело хвилею. Однак завдяки решткам свого соціалістично-марксистського формування я інстинктивно не довіряв поширеному у Франції уявленню, ніби студенти тепер можуть бути революційним — а навіть головним революційним — класом. І хоч як мене вражали страйки на «Рено» та інші тогорічні захоплення підприємств і установ, я не міг цілком поділяти захват Дані Кон-Бендітом і гаслом «Під бруківкою пляж!».

Тієї осені різницю між лівою політичною боротьбою і просто собі студентським активізмом для мене вперше увиразнив історик Ерік Гобсбавм. У 1968 році я був секретарем Історичного товариства Кінгс-коледжу; чимало років до того Ерік теж обіймав цю посаду. У багатьох важливих аспектах він був справжнім, відданим представником Кінгс: цей коледж, де він навчався в 1930-х і викладав до середини 1950-х, у деяких життєвих сферах означав для нього не менше, ніж Комуністична партія, з якою Гобсбавма асоціюють значно сильніше. Він приїхав у Кінгс і виголосив вишукану політичну проповідь, де

³ Пітер Келлнер (нар. 1946) – англійський журналіст, навчався в Кінгс-коледжі водночас із Т. Джадтом.

непрямо висміяв тогочасну революційну молодь і перевернув знану Марксову одинадцяту тезу про Фюєрбаха: насправді інколи річ не так у тому, щоб змінити світ, як у тому, щоб його зрозуміти.

Це зачепило за живе: мене завжди приваблював Маркс-аналітик, політичний коментатор, а не революційний провісник. Якби мене попросили порадити студентові один есей, щоб оцінити талант Маркса і водночас ухопити головне послання, думаю, це було б «Вісімнадцяте брюмера», а за ним, може, «Класова боротьба» і «Громадянська війна у Франції». Незважаючи на слабкі місця його ширших теоретизувань, Маркс був геніальним полемістом. Тому дискусії 1960-х років між прибічниками «молодого» і «старого» Маркса, філософа відчуження і теоретика політекономії, здебільшого лишали мене незворушним. Для мене Маркс завжди й насамперед був оглядачем політичних подій і соціальної дійсності.

Почнімо з давніших політичних марксистів — теоретиків, партійників і партійниць межі XIX–XX століть. Ці люди читали Маркса й одні одних, усі разом плекали щиру надію здобути владу шляхом революції, загального страйку чи, може, навіть (хоча це була суперечлива позиція) виборів. То був період Другого інтернаціоналу, 1889–1917 роки, тобто приблизно від смерті Маркса (1883) до Ленінової революції. Ці люди інтелектуально належали до еліти, часто мали університетську освіту, володіли філософською мовою свого часу. Загалом вони були доволі впевненими в політичній діяльності, не лише в сенсі простого переконання, що час на їхньому боці, а й у думці, що вони розуміють порядок речей. Крім того, вони були розгнівані й уміли пояснити свій гнів — на відміну від, скажімо, інтелектуалів нашого часу, які зазвичай або розгнівані, або зрозумілі, а те і те — рідко.

Чітко окреслене політичне покоління і чіткий обрис політичних партій. Згадаймо, як виглядала лондонська Соціал-демократична федерація на чолі з Генрі Гайндманом; злет соціал-демократів у Німеччині під проводом Вільгельма Лібкнехта, Августа Бебеля, Карла Каутського та Едуарда Бернштайна; головування Жана Жореса у французькій партії; не забудьмо й італійців, голландців, бельгійців, поляків і, звісно, росіян.

Звідки вони взялися? То було перше справді пострелігійне покоління. Відступімо покоління назад — і опинимось у вірі дискусій довкола Дарвінової теорії, християнського соціалізму та релігійного відродження доби пізнього романтизму. Чимало з цих людей, за їхніми ж словами, дозрівали як політики й мислителі у світлі ясної заграви того, що Ніцше назвав би смертю Бога. Річ не тільки в тому, що вони не вірують; для них питання віри вже не є найважливішим. Як євреї після емансипації, французькі католики-антиклерикали чи номінальні протестанти — соціал-демократи Північної Європи, вони послуговуються давнішими, чіткими, суто моральними категоріями, у яких критикують соціальну несправедливість. Думаю, неможливо пояснити одержимість матеріалізмом, як-от у Георгія Плеханова і росіян або в Жореса і французьких лівих, якщо не розглядати цю когорту як покоління, що зятято намагалося мислити про суспільство як про набір *секулярних* проблем.

Якщо в політиці й було якесь трансцендентне міркування, то не про сенс суспільства, а про його цілі. Лесть помітний, але визначальний зсув. Ми чітко його побачимо, якщо звернемося до англійського лібералізму. Ліберальний відступ від віри, зрозуміло, почався в добу Просвітництва, коли віра перестає бути фундаментальною складовою в осмисленні людського призначення. Але є ще друга стадія, дуже важлива в Англії (і Франції): занепад власне релігійної віри у третій чверті XIX століття. Нові ліберали, народжені в такому середовищі, визнавали, що їхній світ — це світ без віри, світ без основи. Тож вони намагалися зіперти його на нові філософські способи мислення. В одному з аспектів про це пише Ніцше: люди потребують реалістичних основ для моральної дії, однак не мають їх, бо не можуть зійтися на тому, якими ці основи мусять бути. Їм бракує фундаменту для цих основ — Бог помер, — але так вони взагалі не мають основ для дії.

Кейнс у «Моїх ранніх переконаннях» пише, як захоплювався кембриджським філософом Джорджем Едвардом Муром. Гадаю, можна сказати, що Мур — це Ніцше, якби той народився в Англії. Бога немає, усі етичні питання не є засадничо необхідними, а втім треба придумати правила й дотримуватися їх, хай навіть вони тільки для еліти. Тож ця еліта сама собі затверджує правила власної поведінки, а потім обґрунтовує для цілого світу, чому ці правила треба виконувати. В Англії з цього вийшла вибіркова адаптація утилітаристської етики за Джоном Стюартом Міллем: ми будемо

дотримуватися кантіанських етичних імперативів, але решті людства доведеться обійтись утилітаристськими підставами їх дотримання, бо такий буде наш дар світові.

Отак виглядає марксизм Другого інтернаціоналу. Це набір самоприписаних неокантіанських правил і норм про те, що є неправильним і яким воно має бути, але з науковим відтінком, аби пояснити — собі й іншим, — як дістатися від першого до другого, зберігаючи певність, що Історія на твоєму боці. Власне, з Марксового опису капіталізму неможливо видобути причину, з якої соціалізму потрібно (в моральному сенсі) настати. Ленін розумів це й визнавав, що соціалістична «етика» є пережитком і заміником релігійного авторитету. Нині, звісно, така етика — найбільше, що залишилося від соціал-демократії, але в часи Другого інтернаціоналу вона загрожувала строгому історичному реалізмові, що його передбачав соціалізм.

Марксизм був особливо привабливим не тільки для того першого покоління освічених інтелектуальних критиків, а навіть до 1960-х. Ми схильні забувати, що марксизм — це дивовижно переконливе пояснення, як працює історія і чому вона працює. Він дає будь-кому надію, що Історія на твоєму боці, а з прогресом тобі по дорозі. Це твердження відрізняло марксизм у всіх його формах від інших радикальних продуктів доби. В анархістів не було переконливої теорії, як працює система; реформісти не мали що сказати про радикальні зміни; ліберали не могли пояснити гніву, який слід було відчувати за наявної ситуації.

Певно, правду кажеш про релігію. Цікаво, чи ти погодишся, що вона втрачає силу в два різні, протилежні способи.

Перший — це секулярна етика: кантіанське відродження кінця XIX століття як замітник релігії на німецькомовних землях, яке в Другому інтернаціоналі найкраще формулювали австромарксисту у Відні в 1890–1900-х. Італійський марксист Антоніо Грамші збагнув, що цю заміну треба організувати інституційно, звідси його ідея гегемонії: фактично партійні інтелектуали мають свідомо відтворити церковну ієрархію і так інституціалізувати соціальне відтворення етики.

Однак є ще есхатологія: ідея остаточного спасіння, повернення людини до власної природи, усі ці винятково наснажливі уявлення, заради яких можна жертвувати в секулярному

світі. Піднесена жертвовність — це, по суті, ідея Леніна. Як на мене, обидва підходи задовільно заміняють релігію, але ведуть тебе в геть різних керунках.

Так. І в різних місцях вони набирають різної сили. Есхатологічні розважання зовсім не приваблюють, наприклад, скандинавських протестантів. Прийнято вважати, що комунізм не мав шансів у Скандинавії, бо в країнах на зразок Швеції соціальна демократія вже глибоко прижилася серед селянсько-робітничої електоральної більшості, однак річ не тільки в цьому. Це пояснення слушне, але неповне. У Скандинавії ніколи не було — за винятком короткого періоду в Норвегії зі знехтуваними й розлюченими рибалками з маргінесів — достатньо виборців, які підтримали б політику «все або нічого», «перевернути все навспак», «раз і назавжди».

Не було там і підсвідомого потягу до неорелігійної організації. Організаційна форма — грамшіанське поняття гегемонії, за яким партія має замінити організовану релігію, зокрема її ієрархію, еліту, літургію і катехизм, — частково пояснює, чому організований комунізм ленінського зразка настільки успішніший у католицьких або православних країнах, аніж у протестантських. В Італії та Франції (і нетривалий період — в Іспанії) комунізму завжди велося краще, ніж соціальній демократії.

Про католицькі країни зазвичай стверджують, що там не було значної робітничої сили, здатної утворити профспілку як форму організації, у якій могла би сформуватися масова ліва партія. Але це не зовсім так. У Франції було дуже багато робітників промисловості, на різних етапах доволі добре організованих. Просто вони не були організовані *політично*. Наприклад, політична організація робітничого класу в «червоному поясі» Парижа однозначно була заслугою комуністів; до того *синдикати* (профспілки) мали зовсім незначний вплив — великою мірою через брак будь-яких систематичних зв'язків із політичними партіями. До соціалізму з його організаційними амбіціями вони ставилися з неабиякою підозрою.

Докази а *contrario* дає англійська ситуація. Там добре розвинений, підкований робітничий рух повністю сформувався до 1870 року. Починаючи з 1880-х — тобто приблизно тоді ж, коли набирала обрисів соціальна демократія, — у великих містах з'являється ще й дедалі значніша некваліфікована робоча сила: бунтівна, упосліджена,

легка на підйом. У результаті стрімко зростає профспілковий рух, більш чи менш законний із початку 1880-х років. Його політична діяльність вилилась у заснування 1900 року Представницького комітету лейбористів, який через шість років став повномасштабною Лейбористською партією: до кінця століття її очолювали й фінансували лідери спілок. Однак — усупереч, а можливо, завдяки непропорційному представництву християн-методистів і дисентерів⁴ у лейбористському проводі тих років — ані релігійної есхатології, ані церковної організації, притаманних континентальному радикалізмові, тут зовсім не було.

Може, у цьому теж секрет марксизму — що він дивовижно узгоджувався з місцевими народними традиціями радикальної політики?

Марксизм був глибинною структурою європейської радикальної думки. Сам Маркс, не цілком це усвідомлюючи, синтезував чимало тенденцій соціальної критики й економічної теорії початку XIX століття. Наприклад, він був зразковим політичним памфлетистом у французькій традиції та водночас дрібним коментатором класичної британської політекономії. Так цей німецький дослідник гегельянської метафізики заповів європейській лівіці версії свого спадку, поєднувані з місцевими традиціями радикального гніву — і які пропонували можливість вийти за межі цих традицій.

Скажімо, в Англії моральна економіка радикального ремісника чи позбавленого спадку фермера XVIII століття вела прямо до марксизму, слідуючи наративу, що був зосереджений на руйнівній творчості капіталізму і на нещасних, яких понищило його хвилею. Тут, як і в самому марксизмі, натрапляємо на історію втраченого світу, який, можливо, ще вдасться повернути. Звісно, давніші (і моралізовані) версії — наприклад, пера Річарда Коббета — наголошують на *руйнуванні*, передусім людських стосунків. Відтак Маркс обертає це безжальне руйнування на свою користь — через візію вищої форми людського досвіду, що може постати з уламків капіталізму.

⁴ Дисентери (нонконформісти) – протестантські течії, що колись відокремилися від панівної Англійської церкви.

Принаймні з цього огляду Марксова есхатологія — лише доповнення до глибинного відчуття втрати й розриву стосунків, спричиненого ранньою індустріалізацією. Маркс несвідомо створив шаблон, за яким люди могли представляти і впізнавати оповідь, розпочату раніше. Це одне з джерел привабливості марксизму. Самого лише недосконалого тлумачення капіталістичних механізмів разом із запевненнями в майбутніх наслідках — з яких справдилися одиниці — було б замало, щоби понад століття полонити уяву інтелектуалів, робітників, політичних опортуністів і суспільних діячів на чотирьох континентах, якби в марксизмові не було сентиментальних коренів.

Цим і чудесний Гегель, правда, Тоні? Бо те, що, як ти кажеш, поєднує Маркс, — по суті, консервативне бачення, релігійне бачення минулого з діалектичним аргументом, буцім те, що для нас погано, — насправді для нас добре. Згадаймо, наприклад, як Енгельс пише про родину, згадаймо Марксову ідею природи людства, ще не спотвореної власністю: ось описи цілісності й гармонійності людини в доісторичному чи неісторичному минулому, що своєю чистою силою і донині займають уми. Гегельянська діалектика поєднує ностальгію зі здатністю не лише змиритися, а й вітати те, що нищить красу минулого. Можна вітати і місто, і фабрику: і те, і те — втілення творчого руйнування. Може здаватися, що капіталізм нас утискає та відчужує, і він, безсумнівно, доводить нас до злиднів, та попри все в ньому є своя краса. Капіталізм — об'єктивне досягнення, яке ми згодом зможемо використати, повертаючи собі власну природу.

Пам'ятай, це дає марксистові відчутну перевагу в діалектичних протистояннях. Лібералам і поступовцям, які стверджують, що все на краще, Маркс пропонує потужний наратив страждання і втрати, занепаду і руйнування. Консерваторів, які пристали б на цей наратив і розширили б його наполяганням на вищості минулого, Маркс, звісно, зневажав: ці перетворення, хоч які неприємні в середньотривалій перспективі, — необхідна і в кожному разі неунікна ціна, яку ми платимо за краще майбутнє. Вони є такими, як є, але вони варті того.

Привабливість марксизму пов'язана також із християнством і дарвінізмом, які, кожне по-своєму, поступилися філософським і політичним сентиментам в останніх роках ХІХ століття. Гадаю, ми зрештою визнаємо, що соціалісти облишили їх позаду тільки для того, аби в різні способи перевинайти. Розгляньмо християнство і значення, що приписують Христовому стражданню: ми удостоєні його на цій грішній землі лише настільки, наскільки нас очікує спасіння у світі прийдешньому. Тимчасом популяризатори Дарвіна (і його вульгаризатори, включно з Фрідріхом Енгельсом) заявляли, що еволюція не просто сумісна з візією політичних перетворень, а й утверджує їх: види формуються, види змагаються. Життя — як природа — річ доволі кривава, з багряною пащею і пазурами, проте вимирання видів (як і класів) є виправданим морально і науково. Воно веде до кращих видів, і врешті-решт ми маємо те, що маємо, усе відбувається на краще.

На початку ХХ століття енгельсівська версія була набагато впливовішою. Енгельс пережив Маркса на тринадцять років: достатньо, щоб вщепити власні прочитання в загальноприйняті трактування популярних марксистських текстів. Він писав доступніше за свого соратника. І йому пощастило писати, саме коли науково-популярна думка завдяки Гербертові Спенсеру й іншим увійшла в політичний і освітній мейнстрим. Наприклад, Енгельсів «Розвиток соціалізму від утопії до науки» зрозумілий будь-якому підліткові з освітою. Але в цьому і проблема. Енгельсова примітивізація еволюційної теорії ХІХ століття звела Дарвіна до рівня повчальної побутової казочки. Марксизм став доступним викладом усього: уже не політичним наративом, економічним аналізом чи навіть соціальною критикою, а майже теорією всесвіту.

Первинно неорелігійність Маркса передбачала телос, точку призначення, в якій уся історія набуває сенсу: вона знає, до чого йде. Енгельс скоротив це до простої онтології: життя й історія виходять звідки виходять і прямують куди мусять, але якщо в них можна відчитати якийсь сенс, то він аж ніяк не походить із перспектив на майбутнє. З цього огляду, попри численні чесноти, Енгельс уподібнювався Гербертові Спенсеру — особі механістичній, з надміру амбітними претензіями і всеохопною уявою, особі, яка клепає

з різношерстих матеріалів оповідь, застосовну до чого завгодно, від історії годинників до фізіології пальців. Таке універсальне трактування вдалося напрочуд придатним: воно доступне всім і водночас може виправдати ексклюзивний інтерпретаційний авторитет клерикальної еліти. Специфічна Ленінова модель партії без нього була б немислимою. Але саме тому ми можемо дорікнути Енгельсові за нісенітницю діалектичного матеріалізму.

Повернімося до твоєї думки, що марксизм у католицьких країнах має більший резонанс, ніж у протестантських, через певні типи ритуальних практик, пов'язаних із тим, як і в яких обставинах застосовують мову. Чи можна сказати щось таке ж про юдаїзм і його взаємодії з радикальною політикою?

Те, що марксизм — секулярна релігія, ніби самозрозуміло. Але яку релігію він наслідує? Це не завжди так очевидно. У ньому є чимало від традиційної християнської есхатології: гріхопадіння, Месія, його страждання задля спокути людських гріхів, спасіння, воскресіння тощо. Юдаїзму тут теж є місце, але радше не за змістом, а за стилем. У Маркса і деяких цікавіших пізніших марксистів (скажімо, у Розі Люксембург чи Леона Блюма) — і, безперечно, у нескінченних дискусіях німецьких соціалістів на шпальтах «Die Neue Zeit» — нескладно зауважити такий собі *пілнул*, грайливі діалектичні пустощі в осерді рабинських розважань, традиційних юдейських притч і моралізаторства.

Подумай, коли твоя ласка, про саму винахідливість категорій: як марксистські інтерпретації можуть вивертатися, ковзати одна повз одну, аж виявляється, ніби того, що є, насправді немає, а те, що було, повертається в новій подобі. Руйнування творче, а збереження стає руйнівним. Велике стане малим, а нинішні істини приречені згинуті як колишні ілюзії. Якщо про ці доволі очевидні сторони Марксових задумів та ідей казати людям, які досліджували його постать і навіть писали про нього, вони часто ніяковіють. Нерідко вони євреї, їх бентежить наголос на єврейському походженні самого Маркса, начебто хтось натякнув їм на родинні справи.

Пригадую сцену зі спогадів Хорхе Семпруна «Яка чудова неділя». Коли його родину вигнали з Іспанії, він двадцятирічним потрапив у Французький опір. Зрештою його заарештували як комуніста і

відправили в Бухенвальд, де його взяв під крило старий німецький комуніст — це, звісно, пояснює, як він уцілів. Якось Семпрун попросив старого пояснити, що таке діалектика. І почув відповідь: «C'est l'art et la manière de toujours retomber sur ses pattes, mon vieux» — «Мистецтво і спосіб завжди приземлятися на ноги». Так само з рабинською риторикою: це мистецтво і спосіб — насамперед мистецтво — завжди приземлятися на ноги, у позицію впевненого авторитета. Бути революційним марксистом — означало перетворити свою безрідність, і не в останню чергу брак *релігійного* коріння, на чесноту, а водночас триматися — хай навіть напівсвідомо — способу мислення, дуже знайомого кожному учневі єшиви.

Люди забувають, що єврейські соціалісти зорганізувалися раніше і краще за інших у Російській імперії. Бунд передував спробам створити російську партію і певний час їх перевершував. Ба більше, Леніну, щоби позначити власну позицію, довелося відокремити своїх послідовників від Бунду: цей розкол важливіший за більш відомий розкол між більшовиками і меншовиками.

Що скажеш про діяльність Леніна в цьому поколінні, у цьому середовищі, у Другому інтернаціоналі?

Присутність росіян у Другому інтернаціоналі була доволі незручною. То було зібрання марксистських партій, переважно краще інтегрованих у національні політичні системи, ніж це було можливим для російських радикалів за царського самодержавства. Питання представленості в буржуазних урядах, яке було чільним в Інтернаціоналі напередодні Першої світової війни, підданців самодержавної імперії не цікавили.

Самі російські марксистки були глибоко розділені на матеріалістичну соціал-демократичну більшість німецького типу (приклад — старший Плеханов) і меншість радикальних активістів під проводом молодшого Леніна. Якщо подумати, це звичний і відомий поділ серед противників усіх авторитарних суспільств: на тих, хто ладен приймати на віру незначні реформи авторитарного правителя, і тих, для кого такі реформи становлять найбільшу з небезпек — адже послаблюють і роздроблюють сили, що прагнуть радикальніших змін.

Звертаючись до марксизму, Ленін його перетрактовував і переглядав, так оживляючи власне російську революційну традицію. Слов'янофіли-революціонери з попереднього покоління плекали втішну думку про особливу російську ситуацію та особливий російський шлях розвитку всякої радикальної дії, що відбувалася в країні. Дехто підтримував тероризм як спосіб зберегти особливі чесноти російського суспільства, водночас підриваючи самодержавство. Хоча Ленін був нетерпимим до давнішої російської традиції активізму, до насильницької революції, нігілізму, політичних убивств тощо, він наполягав, що потрібно зберегти відповідний наголос на волюнтаристській дії. Проте його волюнтаризм був обмежений марксистською візією прийдешніх революцій.

Однак не менш зневажливо Ленін ставився до російських соціал-демократів, які поділяли його нехіль до безглузлого насильства. У російській традиції противниками слов'янофілів були західники, які, по суті, вважали, що проблема Росії — у її відсталості. У Росії не було особливих чеснот, і росіяни мали поставити за мету вивести країну на шлях розвитку, який вже проклали західніші європейські країни. Західники теж узяли на озброєння марксизм, висновуючи за Марксом: усе, що відбулося і ще відбудеться, спершу та в чистішій формі прийшло на Захід. Капіталізм, робітничий рух, соціалістична революція — усе це насамперед досвідчать розвинені країни. У російському варіанті події розгортатимуться повільніше, на них доведеться чекати: такий погляд доводив Леніна до пароксизмів риторичного презирства. Отак очільникові більшовиків вдалося поєднати західний аналіз із традиційним російським радикалізмом.

Це вважалося доказом блискучої теоретичної довершеності, але я не впевнений. Ленін був чудовим тактиком і не більше, однак у Другому інтернаціоналі можна було щось означати, тільки маючи репутацію теоретика, тож Ленін подавав себе (а прибічники його рекламували) як геніального марксиста-діалектика.

Цікаво, чи Ленінів успіх можна пояснити ще й відвагою перед майбутнім. Ленін трактував Маркса як детермініста, науковця історії. Розумніші марксистки тієї доби — Грамші, Антоніо Лабріола, Станіслав Бжозовський і Дьйордь Лукач — відмовлялися йти цим шляхом (хоча Лукач пізніше змінив

думку). Але з цього огляду Ленінове прочитання — вслід за Енгельсом — домінувало.

Тоді Ленін вирішив, що «науковцям історії» дозволено не лише спостерігати за експериментом, а й втручатися в нього — так би мовити, поквалити процес. Зрештою, якщо результати наперед відомі, ще й такі бажані, чом би не досягти їх швидше. Проте віра у велику ідею додає впевненості у значеннях сучасних явищ, які інакше були б дрібними, тривіальними й нецікавими.

А це свідчить не на користь кантіанських форм марксизму, ще поширених у ті роки, — спроб спорядити марксизм власною самодостатньою етикою. Для Леніна етика була знаряддям зворотної дії. Дрібна брехня, маленьке шахрайство, незначні зради, швидкоплинне лицемірство — у світлі результатів усе це набуде сенсу і стане морально прийнятним. А що застосовне до малого — урешті-решт застосовне й до великого.

Тут навіть не треба впевненості в майбутньому. Питання в тому, чи ти погоджуєшся, що допустимо виставляти рахунок на ім'я майбутнього, а чи вважаєш, що рахунки слід закривати наприкінці кожного дня.

Ще одне важливе розмежування — між тими, хто веде орієнтовані на майбутнє розрахунки від власного імені чи від імені інших, і тими, які, ведучи такі розрахунки, дозволяють собі нав'язувати їх іншим. Одне діло — сказати, що сьогодні я готовий страждати заради незнаного, але, можливо, кращого майбутнього. І зовсім інше — санкціонувати чужі страждання в ім'я тієї-таки гіпотези, що не підлягає перевірці. Оце, як на мене, і є інтелектуальний гріх століття: виносити рішення про долю інших в ім'я їхнього майбутнього, як його бачиш ти. Ти можеш не зробити жодного внеску в те майбутнє, однак стверджуєш, ніби маєш щодо нього ексклюзивну й повну інформацію.

Є щонайменше два шляхи міркувань від сьогодні до майбутнього. Перший — це починати від образу майбутнього, а потім повертатися до сьогодні, а відтак стверджувати, ніби знаєш маршрут покроково. Другий — починати від сьогодні, а потім казати, чи не було би трошечки краще, якби близьке майбутнє було подібним до сьогодні, але

покращеним у якомусь конкретному аспекті. Тут ми, схоже, допускаємо відмінність між плануванням політики і комуністичною революцією.

Згоден, це суттєва відмінність. Але ти перечіпаєшся через маленьку історичну перешкоду: *обидва* ці способи мислення про державну політику сягають корінням одного просвітницького проєкту.

Розгляньмо приклад класичного ліберала XIX століття Девіда Ллойда Джорджа. Його інноваційні податкові проєкти, як-от державне страхування, яке він запровадив разом із ліберальними урядами 1906–1911 років, містять набір неперевіраних припущень: від тих чи тих сьогоднішніх дій можна небезпідставно очікувати бажаних наслідків, навіть коштом тимчасових втрат або політичної непопулярності. Тож навіть Ллойд Джордж — як і належить усякому послідовному реформаторові — приховано стверджує, що його нинішні дії є та можуть бути виправданими лише майбутніми вигодами, противитись яким безглуздо.

З цього погляду немає глибокого епістемологічного розколу між соціалізмом (чи принаймні соціальною демократією) і лібералізмом. Однак і перше, і друге серйозно відрізняється від державної політики, зацикленої на математично обчислених засобах планування. Ці засоби виправдовують себе тією мірою, якою можуть претендувати на точне чи майже точне знання майбутніх результатів (а тим паче поточної інформації). Оскільки ні поточна, ні майбутня інформація, хай вона стосується економіки чи будь-чого іншого, не дана нам у довершеній формі, планування у суті своїй оманливе, і що всеохопніший наш план — то оманливіші його обіцянки (те саме можна сказати — хоча рідко кажуть — про віру в досконалі або ефективні ринки).

Але в такому разі, тоді як успіх лібералізму чи соціал-демократії не залежить від того, чи справдяться їхні заяви про майбутнє, успіх комунізму — залежить. Тому я вважаю, що занепад соціальної демократії як моделі, як ідеї, як великого наративу — вслід за зникненням комунізму — це несправедливо і прикро. Крім того, тут погана звістка для лібералів: усе, що можна закинути соціал-демократам щодо їхніх суспільно-політичних уявлень, можна так само закинути й лібералам.

Я спробую епістемологічно розмежувати лібералізм і марксизм. Лібералізм виходить з оптимістичних припущень про природу людини, але на практиці тут легко скотитися вниз, довідавшись, що треба бути трохи песимістичніше налаштованим, а це вимагає трохи більшого втручання, зверхності, елітизму тощо. Фактично це історія лібералізму початку ХХ століття з його прийняттям втручання з боку держави.

Тоді як лібералізм керується оптимізмом щодо людської природи, який децю вивірюється з досвідом, марксизм — завдяки гегельянському походженню — вважає даністю принаймні один безумовний факт: наше відчуження. Марксистський погляд приблизно такий: наша природа доволі зла, але могла би бути доволі доброю. Джерелом і цього стану, і цієї можливості є приватна власність, умовна змінна. Коротко кажучи, зміни нам і справді доступні, ще й у вражаючій формі: революція кладе край не тільки режимові власності, але також — і внаслідок цього — несправедливості, самотності, поганому життю. Оскільки таке майбутнє для нас досягне, то сама наша природа стає змінною, або радше наш теперішній незадовільний стан стає неприродним. У такому світлі чи не кожен радикальний крок і авторитарний підхід стає мислимим, навіть бажаним — а це висновок, якого ліберал не може й допустити.

Дивися, цей епістемологічний і моральний розкол розділяє не так лібералів і марксистів, як марксистів між собою. Якщо ми розглянемо останні роки сто тридцять, то побачимо: найважливіша межа відокремлювала тих марксистів, яких вабила (особливо в молодості) найекстремальніша версія марксизму, але які вповні не прийняли її ймовірних наслідків, а отже, і засновків теж, — від тих, для кого ця версія до кінця залишалася прийнятною, з усіма її наслідками. Думка, що щось або є, або його немає; що щось є або чимось одним, або чимось іншим, але не тим і тим водночас; що коли щось (наприклад, тортури) є поганим, його неможливо діалектично перетворити на щось добре з огляду на його результати, — це завжди була немарксистська думка, і відповідно їй, сам знаєш, таврували як «ревізіонізм». Та й не дарма, бо такий епістемологічний емпіризм

сягає корінням у ліберальну політичну думку і представляє — завжди представляв — рішучий розрив із релігійним способом мислення, а таке мислення лежить в основі привабливості марксизму.

Утім, протягом більшої частини минулого століття багато соціал-демократів, які й у страшному сні не могли помислити себе кимось іншим, ніж марксистами, — а тим паче «лібералами», — не зуміли остаточно перейти до «зворотного детермінізму». Здебільшого їм щастило уникнути цього вибору. У Скандинавії соціал-демократи мали доступ до влади без потреби скидати або репресувати чинних керівників. У Німеччині ті, хто не були готові примиритися з конституційними чи моральними обмеженнями, самоусувалися із соціал-демократичного консенсусу.

У Франції питання було неактуальним завдяки компромісам, які накидала республіканська політика, а в Англії — через маргінальність радикальної лівиці. Парадоксально, що в усіх цих країнах самопроголошені марксистки могли й далі тішитися байками: дотримувались переконання, буцім їхні дії зумовлює марксистський історичний наратив, а водночас не стикалися з наслідками серйозного трактування такої заяви.

Проте в інших місцях, з-поміж яких першим і зразковим була Росія, доступ до влади був відкритий для марксистів саме через їхні безкомпромісні претензії на історію та інших людей. Отак по Більшовицькій революції 1917 року виник різкий і тривалий розкол між тими, хто не міг прийняти гуманітарних наслідків власних теоретизувань, і тими, для кого ці наслідки були огидними настільки, наскільки вони й передбачали, а тому ще переконливішими. Так, це справді важко, ми справді мусимо ухвалювати складні рішення, ми не маємо вибору, окрім робити погані речі; це революція, і якщо ми взялися готувати яешню, не час панькатися з яйцями. Іншими словами, це розрив із минулим і з нашими ворогами, а його виправдовує та пояснює всеосяжна логіка переміни людства. Марксистів, які вбачали в цьому тільки репресії, звинувачували (не зовсім безпідставно) у неспроможності досягнути суті власного вчення і відправляли на смітник Історії.

Чим мені симпатичний Карл Каутський, який до 1917 року був інтелектуальним авторитетом соціалістичної Європи, то це тим, що з початком Російської революції він не припинив

думати і не проковтував наслідків. Натомість він, як і мени славетні інтелектуали-марксистки, розцінював дії Леніна за допомогою звичного, давно усталеного марксистського аналізу. На відміну від деяких інших соціалістичних лідерів, він не міг просто пристати на думку, що Більшовицька революція є марксистською, бо так сказав Ленін.

Точно. Карл Каутський і Едуард Бернштайн — між якими до 1917 року точилися дрібні суперечки щодо ревізійонізму, характерні для довоєнних дебатів німецьких соціалістів, — обидва не змогли прийняти наслідків дій росіян для критичної марксистської думки (тут, мабуть, варто зауважити, що кожен із них по-своєму був ближчий до Енгельса, тобто до раннього традиційного марксизму, ніж будь-хто інший).

Роза Люксембург, яка критикувала і Каутського, і Бернштайна за квієтистську реакцію на її радикальний поспіх, — інший випадок. Вона принаймні не гірше за них усвідомлювала вади ленінізму: власне, її критика більшовиків була, певно, найбільш інтелектуально строгою з-поміж усіх. Але, на відміну від німецьких колег, Люксембург і далі наполягала на можливості й необхідності радикального розриву з ми-нулим — однак на геть інших умовах, ніж установив Ленін.

Віра в можливість такого розриву здається визначальною ще аж 1917 року — особливо аж 1917 року.

За аналогією із середньовічним і ранньомодерним релігійним світоглядом християн, найважливіше — твоє спасіння. А якщо я маю дбати більше про твою безсмертну душу, ніж про твої вподобання, я мушу спробувати тебе врятувати. Навіть коли для цього доведеться тебе катувати або зрештою і вбити; якщо я можу спасти твою душу, це буде не лише правильним: це щось, що я очевидно мушу зробити.

Це той спосіб мислення, від якого щосили відмежовується лібералізм. Згідно з ним, призначення людей постають індивідуально, емпірично впізнавані для інших і обов'язкові до виконання. Упізнаність глибшого призначення і сенсу речей у Маркову думку принесло гегельянство. А тоді вона перейшла в леніністське прочитання (хоч яке воно було) марксистської спадщини.

Отакостаточна мета історії — досягнута і зрозуміла у світлі Революції — тотожна меті безсмертної душі: спастися за будь-яку ціну. Тож ішлося про більше, ніж просто переконання чи віру у тривіальному сенсі. Десятиліттями «революції» приписували тайну і значення, які могли виправдати та виправдовували всі жертви — особливо чужі, і що кривавіші, то краще.

Щоб зрозуміти, чому після революції 1917 року стільки людей пов'язали себе і свої життя з ленінізмом та Радянським Союзом, треба зважити на спільноту, історичні обставини, а також віру. Комуністичний міраж набагато всеохопніший, ніж якась там соціальна демократія — демократія з доданою державою загального добробуту. Його захмарні амбіції вабили людей, які мислили в категоріях глобальних трактувань історії та узагальнювали до рівня абстракції взаємодію між соціальними цілями й індивідуальною відданістю. Ніхто ніколи не говорив про те, як їх підвів бог соціальної демократії. Зовсім інша історія — поразка комуністичного бога, і йдеться тут, звісно, про втрату віри.

Так. Наче після Російської революції 1917-го більшовики монополізували цей містицизм. Чому віра так легко давалася попутникам, які ідентифікувалися з Радянським Союзом у найкривавіші моменти?

Для тих, хто вірив у Радянський Союз — хай то комуністи чи ідейні попутники, — його історія, власне, не була пов'язана з побаченим. Питати, чому люди, які туди їздили, не бачили правди, — означає не вловлювати суті. Більшість тих, хто розуміли, що відбувається в Радянському Союзі, не мусили туди їхати й переконуватися на власні очі. А ті, хто подалися в Радянський Союз, як істинні віряни, зазвичай поверталися такими самими (знаменитий і рідкісний виняток — Андре Жід).

У кожному разі правду, якої шукав такий вірянин, було не перевірити наявними фактами — тільки майбутніми результатами. То завжди була віра в майбутню яєшню, яка виправдає безмежну кількість розбитих сьогодні яєць. Якщо ти *переставав* вірити, то відкидав не просто частину соціальних даних, яку дотепер, вочевидь,

хибно трактував, — ти відмовлявся від єдиного, що виправдовувало які завгодно дані, допоки було гарантовано майбутню нагороду.

Ще комунізм давав сильне відчуття спільноти єдиновірців. Французький поет Клод Руа в першому томі мемуарів писав про свій юнацький фашизм. Книжка називається «Мои». Але другий том, де автор оповідає про свої комуністичні роки, прикметно називається «Nous». Це симптоматично. Комуністичні мислителі відчували належність до спільноти інтелектуалів-одномумців, завдяки чому мали враження, що не лише чинять правильно, а й ідуть у ногу з історією. Чинили «ми», а не тільки «я». Це відчуття додало ідею самотнього натовпу⁵, ставлячи окремого комуніста в центр не лише історичного проекту, а й колективного процесу.

Цікаво, що у спогадах розчарованих часто йдеться про *втрату* спільноти, а не лише втрату віри. Важко було не так розплющити очі на Сталінові діяння, як не спілкуватись з іншими людьми, які вірили разом із тобою. Це поєднання віри й неабияк притягальної спільної відданості — те, що мав комунізм і чим не могли похвалитись інші політичні рухи.

Звісно, комунізм приваблював різні групи мислителів із різних причин. Покоління народжених близько 1905 року — як-от Артур Кестлер — симпатизувало ленінізмові в його найперші роки й розчарувалося в часи сталінських показових судів 1936-го чи пакту Молотова-Ріббентропа 1939-го, не пізніше. Це покоління відчутно різниться від тих, кого вабив образ переможної Червоної армії, героїчний опір комуністичних партій (справжній і уявний), а також настрої, мовляв, якщо альтернативою є Америка, а Америка — це капіталізм у крайньому втіленні, то зробити вибір на користь комунізму доволі легко.

Для багатьох із цього пізнішого покоління моментом втрати ілюзій став 1956 рік — радянське вторгнення в Угорщину. Тоді як для попереднього покоління комуністів найбільше важив занепад соціальної демократії та позірно неминучий вибір між фашизмом і комунізмом, у 1940–1950-х альтернативи виглядали цілком інакше — попри те, що Сталін всіляко намагався подати Холодну війну як аналогічний за суттю вибір. Тож попутники — які співчували комунізмові, але були

⁵ «Самотній натовп» («The Lonely Crowd») – назва книжки американського соціолога Дейвіда Рісмена, написаної 1950 року за участі Натана Глейзера і Реуел Денні.

не досить ідейними, щоб до нього долучитися, — у подальшій історії відіграють більшу роль, ніж у міжвоєнний період із його великим питанням: коли саме люди припиняли — і чи припиняли — бути комуністами і ставали... екс-комуністами.

Це дуже важливий момент біографії, коли людина стає членом комуністичної партії або проголошує зв'язок із комунізмом. Тут така подвійна часова пастка: від цієї миті й надалі революція, ніби веселка, із твоїм наближенням віддаляється. Ти хочеш за нею гнатися. Але водночас позаду віддаляється момент молодості, коли ти зробив той вибір — а з ним, певно, знайшов багатьох добрих друзів чи нових коханців. Думаю, було дуже важко відірватися від тих людей, від того моменту.

Згадаймо ще раз мемуари Еріка Гобсбава. Таке враження, що все його життя і його прив'язаності, яких інакше й не поясниш, можна звести до останнього року Ваймарської республіки. У 1932-му йому було п'ятнадцять років, він жив у Берліні і спостерігав, як розсипається німецька демократія, вступив у Комуністичну партію і виразно відчував, що проживає великий поворот століття, робить вибір у момент вибору. Цей вибір не тільки окреслив решту його життя, а й надав причини та сенсу всьому, що було доти. Багато людей із тих, хто зробили такий самий вибір, але згодом від нього відмовилися, уже не могли пояснити, що тепер надає сенсу їхнім життям — окрім зобов'язання писати й виступати проти джерела того колишнього сенсу.

Якщо подумати, у колишніх вірян, як-от Іньяціо Сілоне, Віткер Чемберс чи Манес Шпербер, емоційний підтекст був двох типів: спроба виявити втрату віри і спроба раціоналізувати колишню віру. Втрата віри, звісно, далеко не така приваблива, як сама віра, і хоч яким раціональним може бути відступ, усе одно втрачаєш більше, ніж набуваєш. Цікавий приклад раціоналізації — французька історикиня Анні Крігель, яка спершу була сталіністкою, а потім — антикомуністкою. Її мемуари називаються «Що я, як гадала, розуміла». Сідні Гук у спогадах «Врізнобій» теж намагається пояснити, чому «я тоді вважав, що все чітко розумію». «Le passé d'une illusion» Франсуа Фюре — такі самі спроби, замасковані під історію XX століття. Це спосіб довести, що в «моїх» давніх рішеннях ішлося не так про

віру, як про раціональні реакції на певну ситуацію. А отже, це спосіб зберегти гордість як за рішення бути комуністом, так і за рішення перестати ним бути.

Прекрасний зразок такої гіперраціоналізації є у Фюре, коли він каже, що 1947 року прочитав Кестлеру «Ніч ополудні». Ця оповідь про терор у Радянському Союзі не переконала його, що не треба ставати комуністом, навпаки: молодого Фюре вразила раціональність і слідчих, і допитуваних на сталінських показових процесах.

Та пам'ятаймо, що Кестлер писав цей роман, ще не звільнившись від чарів діалектики. Він хотів показати, чому так багато людей купилися на цей спосіб мислення. Почасти роман спрацьовує саме тому, що сам автор не цілком вільний від спокуси.

Тому «Ніч ополудні» добре пояснює зсередини, що ж вабило людей у комунізмі. Але не досить добре пояснює, яким насправді був Великий терор: ані згадки про сотні тисяч робітників і селян, яких розстріляли в 1937–1938 роках.

В оповіді Кестлера – і він поділяє це з Гобсбавмом – «добрі хлопці» й «погані хлопці» — усі комуністи. По-перше, комуністами є всі жертви — зрозуміло, всі жертви, які чогось варті. Ба більше, «винуватці» — це сталіністи, які зловживають «добрим» комунізмом заради власних інтересів, а потім експлуатують закон чи свою владу, щоб засудити колег-комуністів, з якими не погоджуються, яких хочуть позбутись. Як ти зауважив, це не найважливіший аспект радянської історії тих років; і, звісно, це некоректна картина Терору. Але для інтелектуалів важило саме це.

Що справді важило для інтелектуалів, то це середовище: люди, яких ти знав, — або люди, подібні на людей, яких ти знав, — і те, що з ними сталося. Поза цим середовищем були селяни, жертви колективізації, які втратили землю і мільйонами помирили від голоду на початку 1930-х, а наступними роками — їх сотнями тисяч розстрілювали.

У «Стежці динозавра» Кестлера є прекрасний есей «Маленькі кокетки Сен-Жермен-де-Пре». Він пише про французьких комуністів і попутників як про вуаеристів, які підглядають за історією крізь дірку в стіні, а самі не мусять її переживати. Жертв комунізму можна зручно перекваліфікувати (що часто й робилося) на жертв не людей, а Історії. Тоді комунізм видає себе за Гегелів дух, що виконує роботу історії в тих країнах, де історія не спромоглася сама. З такої дистанції можна аргументувати видатки й вигоди Історії: тільки видатки покладаються на когось іншого, а вигоди — вибирай, які лиш собі наміреш.

У певному сенсі це дуже схоже на дискусію довкола індустріальної революції, яку я вивчав студентом у Кінгс-коледжі: так, можливо, людські наслідки в короткотривалій перспективі були жахливі, але ця революція була і необхідною, і корисною. Необхідною, тому що без індустріалізації не сформувалося би багатство, потрібне для подолання мальтузіанських перешкод в аграрних суспільствах. До того ж зміни були благом, бо у тривалій перспективі стандарти життя зростали для всіх.

Подібні аргументи висувають західні апологети комунізму (в разі, якщо визнають масштаби його злочинів). Різниця, звісно, у тому, що 1833 року ніхто не сидів у Лондоні, плануючи індустріальну революцію і постановляючи — хоч якою ціною — нав'язати її іншим заради далеких перспектив.

Бертольт Брехт підсумував цю позицію у прикрому вірші, що багатьом такий любий: «Ненависть супроти підлоти / Також спотворює риси обличчя. / І гнів, що скипа від неправди, / Доводить до хрипоти. Ах, усі ми, / Хто готував опертя для зичливості, / Часто зичливими бути не вміли».⁶ Словом, щоб виправдати злочини сьогодення, треба ні на мить не спускати очей із майбутніх здобутків. Та не варто забувати, що з таким підходом рахунок завжди виставляють іншим, і зазвичай — іншому часу й місцю.

Мені це схоже на вправу з прикладного політичного романтизму. Такі речі у ХХ столітті траплялися де завгодно. У світі, де стільки людей — передусім інтелектуалів — більше не вірять у потойбічне життя, смерть має набуту

⁶ «До нащадків», переклад Петра Рихла.

*альтернативного значення. Для неї мусить бути причина.
Мабуть, вона урухомлює історію: Бог помер, хай живе смерть.*

Усе це було б значно важче уявити, якби не Перша світова війна, що породила культ смерті й насильства. Комуністичних інтелектуалів і їхніх фашистських колег після 1917 року єднав глибокий потяг до смертної боротьби та її вигідних суспільних чи естетичних наслідків. Фашистські інтелектуали, зокрема, зробили зі смерті водночас виправдання і спокусу війни та громадянського насильства: з такого хаосу мали народитися краща людина і кращий світ.

Перш ніж ми почнемо себе вітати і скажемо «на цім прощай», слід згадати, що ми аж ніяк не залишили в минулому цих романтичних відчуттів. Я добре пам'ятаю реакцію Кондолізи Райс, на той час держсекретарки США за президентства Джорджа Буша-молодшого, на Другу ліванську війну 2006 року. Коментуючи ізраїльське вторгнення в Південний Ліван і те, яких страждань воно завдало цивільному населенню, вона впевнено проголосила, що це «пологові муки нового Середнього Сходу». І я пам'ятаю, як тоді подумав, що це я вже чув. Ти знаєш, про що я: муки інших укотре виправдовують як поступ Історії, що несе новий світ, і так приписують сенс подіям, які в іншому разі були би непростимими і неоясненними. Якщо американська держсекретарка-консерваторка може вдаватися до таких словесних викрутів у XXI столітті, чому європейським інтелектуалам не можна було прикриватися аналогічними виправданнями півстоліття до того?

Повернімося на хвилину до Еріка Гобсбавма. Як так, що людина, яка припустилася такої помилки, а потім її так і не виправила, з часом стала одним із найкращих тлумачів століття? І його випадок не поодинокий.

Думаю, відповідь на це запитання багато чого прояснить. Ми завжди якось відчували — сам Гобсбавм, певно, й досі на цьому наполягав би, — що ти не можеш цілком осягнути образ XX століття, якщо ніколи не поділяв його ілюзій, зокрема ілюзії комуністичної. У цій точці історик інтелектуального життя XX століття ступає на територію нерозв'язного. Рішення, які люди приймали в 1930-х (і причини цих рішень), для нас збагненні. Це правда, навіть якщо

ми не можемо уявити, як самі зробили би такий вибір. І навіть попри те, що ми чудово знаємо: через двадцять років чимало з тих людей шкодуватимуть про свій вибір або переглянуть його у сприятливішому світлі: помилка юності, тягар обставин, ще щось.

Людина, яка побувала комуністом, отримує здатність до співчутливого розуміння; знає, як воно було; долучалася до того, що здавалось найважливішими питаннями доби, і має матеріал для опрацювання. Історикові це дає перевагу, бо всі ми, напевно, прагнемо до співчутливого розуміння. Та якщо стверджувати, ніби колишня прихильність до сталінізму надає інтелектуальні переваги, з цього начебто випливає, що суто методологічно людина мала би прагнути бути також і колишнім нацистом.

У 1933 році видатні німці вибрали вітати нацистів — і радіти, коли ті їх приймали, призначали на високі посади в обмін на співучасть і мовчання: для нас нинішніх це *незбагнено*, хіба що як вияв людського боягузтва. Такі рішення і з віддалі часу лишаються проблемними, ми дуже не хочемо визнавати «помилку юності» чи «тягаря обставин» за пом'якшувальні обставини. Словом, ми геть неповажливі до одного типу давніх політичних грішків, але терпимі й навіть співчутливі до іншого. Це може здатися непослідовним і навіть безглуздим, але певна логіка тут є.

Небагато буде користі для розуміння історії ХХ століття, якщо ми спробуємо проникнути в уми тих, хто формулював чи пропагував нацистську політику (і тому я не поділяю сучасного захвату «Благоволительками» Джонатана Літтелла). Мені не спадає на думку жоден нацистський інтелектуал, чиї міркування можна вважати цікавим історичним прочитанням думки ХХ століття.

І навпаки, я бачу не одну причину, щоб уважно — якщо й не співчутливо — прочитати нудотні твори деяких румунських та італійських фашистських інтелектуалів. Я не кажу, ніби фашизм у його ненімецьких формах був для нас чимось більш терпимим і стравним, бо, зрештою, там не йшлося про геноцид, повне знищення народів абощо. Я маю на увазі, що інші течії фашизму оперували в упізнаваних рамках націоналістичного *ресентименту* чи географічної несправедливості, які не лише зрозуміліші, а й мали і

досі мають ширше застосування, якщо тільки ми захочемо зрозуміти довколишній світ.

Однак більшість того, про що говорили німецькі інтелектуали нацистського періоду — хай вони виступали як нацисти чи як прихильники нацистів, — стосувалося винятково німецького випадку. Справді, нацизм — як і романтична й постромантична національні традиції, з яких він виріс, — паразитував на низці тверджень про те, що саме робить німців унікальними. Багато румунських — чи італійських, чи іспанських — фашистських інтелектуалів вважали, що неабияк підтримують універсальні істини й категорії. Навіть у вкрай нарцисичному патріотичному запалі французькі фашистські інтелектуали на кшталт Робера Бразільяка чи Дріє ля Рошеля тішились уявленням, що їхні думки актуальні й цікаві далеко за межами Франції. Принаймні в цьому їх можна порівняти з колегами-комуністами: вони теж пропонували пояснення модерності та її критиків. Тож нам є чого в них повчитися.

Коли італійський ліберал-патріот Джузеппе Мадзіні писав про націоналізм у ХІХ столітті, він був упевнений, що націоналізм може і мусить бути універсальною ідеєю за принципом, який ти згадав: якщо національне самовизначення добре для Італії, то не існує причин, з яких воно не є добрим для всіх. Може бути багато ліберальних націй. Фашизм 1920–1930-х років можна розглядати як спотворений виплід таких міркувань: загалом фашист — представник однієї нації може підтримувати прагнення своїх соратників-фашистів в інших країнах. Але з націонал-соціалістом таке не пройде: нацизм стосується Німеччини і не може бути зразком для інших, адже його форма і зміст специфічно німецькі.

А втім, цікаво, чи саме з причин, які ти назвав, націонал-соціалізм таки не був універсальним. Культ фантазій про свою расу — крайній випадок, зовсім крайній. Але ж усі ми, певна річ, здатні повестися на оману власної унікальності? Схильність робити винятки для себе — універсальна людська вада, хіба ні?

Можливо. Ти висловлюєшся доволі абстрактно, не про самих мислителів, а про те, чого ми можемо навчитися загалом із природи

помилки, від яких потерпали вони, а радше мільйони їхніх жертв. Я повторюся, що ми можемо й мусимо розрізняти нацистів і тих інтелектуалів, які — на власну ж думку — зберігали й утверджували свої універсальні риси. Типово просвітницька ідея причетності до міжнародної розмови: чи про політику, чи про витоки людського суспільства, механізми капіталізму, значення прогресу тощо. Можна впевнено стверджувати, що комуністичні — або, з деякими поправками, фашистські — інтелектуали були наступниками таких розмов. Про нацистів ми просто не можемо такого сказати.

4. КІНҐС І КІБУЦИ: СІОНІСТ ІЗ КЕМБРИДЖА

У 1963 році батько поцікавився, чи не хотів би я поїхати до Ізраїлю, де вони з матір'ю вперше побували незадовго до того. Батьки знайшли єврейську молодіжну організацію «Дрор», пов'язану з рухом кібуців, яка організовувала літні подорожі до Ізраїлю для молодих англійських євреїв. Мене зачарували ізраїльські вербувальники, які очолювали цей рух у Лондоні, — Цві та Майя Дубінські, представники давнього лівого кібуцького руху «Гакіббутц Гаме-угад». Цві, професійний прозелітист років під тридцять, був ідейним харизматичним сіоністом. Його дружина Майя, яка народилася в Парижі (згодом виявилось, що її тітка заміжня за моїм троюрідним братом), була вродливою космополіткою. Того літа я подався з ними до Ізраїлю — і мене накрило з головою.

Так почався мій роман із кібуцом. В Ізраїлі були привабливі дівчата, приязні і прості єврейські хлопці, які не переймалися своєю єврейськістю чи ворожістю оточення. Тамтешнє середовище хоч і не було зовсім знайомим, а все ж не було й цілком інакшим або чужим. Але, навіть занурюючись у сіонізм і його ідеологічні відтінки, я несвідомо дещо стримувався. В ідеологізованіших тогочасних кібуцах новоприбулим із діаспори давали гебрайські імена. То мав бути або біблійний відповідник європейського імені гостя, або ім'я, якое із ним пов'язане, — як частина не надто делікатного процесу відтягування молодих євреїв від європейської спадщини та вміщення їх у середньосхідне майбутнє. Оскільки біблійного відповідника «Тоні» не було, нові друзі з кібуцу поміняли місцями «н» із «т» і спробували наректи мене Натаном. Я одразу відмовився, тож мене називали просто Тоні.

Сім тижнів я працював у кібуці Гакук у Галілеї. Пізніше зрозумів: мене не тільки обробляли на еміграцію, а й використовували як дешеvu сезонну робочу силу. Кібуцу було економічно вигідно

немалим коштом відряджати чарівних представників до Англії, якщо ті поверталися з молодими людьми, ладними працювати на фермі. Звісно, моїм спонсорам цього і треба було. «Гакіббутц Гаме-угад» був кібуцьким рухом однієї з головних на той час лівоцентристських партій Ізраїлю «Ахдут га-Авода». Для партії рух кібуців становив фінансовий, соціальний, політичний і символічний капітал, а ми, новобранці, були його майбутнім. Але якщо й ішлося про експлуатацію, ніхто не протестував. Мені, звісно, подобалося: збираєш банани, здоров'я хоч відбавляй, їдиш всією країною на вантажівці, відвідуєш із дівчатами Єрусалим.

Суть робітничого сіонізму полягала в завіті єврейської праці: ідеї врятувати євреїв діаспори від зніженого асимільованого життя і перевезти в далекі колективні поселення сільської Палестини, щоб там вони створювали (і, як передбачала ідеологія, відтворювали) живе єврейське селянство, яка ні зазнає експлуатації, ані експлуатує. Я побачив Ізраїль крізь рожеві окуляри: унікально лівоцентристський край, де всі, кого я знав, були пов'язані з кібуцом, тож я міг спроектувати суто єврейський соціал-демократичний ідеалізм на все єврейське населення. Я жодного разу не зустрів араба, ліві кібуцькі рухи не наймали арабських робітників. Тепер я розумію: не так для того, щоб триматися своїх егалітаристських декларацій, як для того, щоб ізолюватися від незручних реалій життя на Середньому Сході. Звісно, тоді я цього всього не усвідомлював — хоча, пам'ятаю, замислювався, чому, подовгу живучи в кібуцах неподалік найлюдніших арабських громад, не бачив жодного араба.

Я влився, я був кундерівським «танцівником»¹: долучився до кола, вивчив мову в прямому й політичному сенсах. Я був одним із них — тобто одним із нас. Тому можу впевнено стверджувати, що поділяю з Павелом Когоутом чи Міланом Кундерою особливе знання, якого удостоєні свої: як воно — бути всередині кола, із самовдоволеною погордою дивитися на невірних, неосвічених, непоінформованих і непроросвітлених.

До Англії я повернувся ідейним соціалістом-сіоністом: у п'ятнадцять років моя віра ґрунтувалася на обох цих тотожностях. Певна річ, мій сіонізм був виявом підліткового бунту, але, гадаю, бунту не проти якихось конкретних — батьківських чи соціальних — норм або влади.

¹ Йдеться про образ «танцю в колі» у романі Мілана Кундери «Книга сміху й забуття».

Я зовсім не приставав на політичні переконання, неприйнятні для моїх батьків: навпаки. Також я не бунтував проти культури, одягу, музики чи державної політики Англії — принаймні не більше за будь-кого іншого в ті часи і, може, трохи менше за багатьох. Бунтував я проти своєї *англійськості*, чи радше проти двоякості свого дитинства, до якої доти не мав питань: я виростав цілковитим англійцем і водночас, без сумніву, дитиною східноєвропейських євреїв. У 1963 році в Ізраїлі я розв'язав цю неоднозначність і став Тоні Джадтом, сіоністом.

Мати хапалася за голову. Вона вважала сіонізм лише показною формою єврейськості, а демонстративна єврейськість, на її думку, була ознакою і несмаку, і необачності. Крім того, вона усвідомлювала, що сіонізм може зашкодити моєму навчанню: так зрештою і сталося. Вона невідступно наполягала, що академічна успішність — понад усе, поки я схилився до думки, що, мабуть, бананова плантація на Галілейському морі цікавіша, ніж підготовка до A-levels (британських державних випускних іспитів, що дають право вступати до університету).

Мама розуміла й те, що я дуже тягнувся до харизматичної пари, яка вперше познайомила мене з Ізраїлем. Чиста правда, мені дуже подобалася Майя, не надто від мене старша. Було би перебільшенням сказати, ніби саме через неї я присвятив наступні чотири роки життя сіонізові, однак та історія явно закрутилася довкола неї. Майя втілювала щось, що (як розуміла моя мати) могло віднайти мене від мого іншого «я» — усамітненої, інтелектуальної, самодостатньої дитини попередніх років. Саме тому батько спершу поставився до затії з ентузіазмом, аж поки почав і собі зауважувати тривожні дзвіночки. Тоді обоє почали щосили протистояти моєму прагненню кинути школу і втекти в кібуц.

Ми дійшли неформальної згоди: мені дозволяли їхати в Ізраїль, та спершу я мусив скласти іспити. На ці умови я пристав тільки тому, що бунтар із мене був ніякий. У кожному разі більшості іспитів A-levels я так і не склав, але й школи не кинув. Натомість, заохочений шкільними вчителями, я на рік раніше склав вступний іспит до Кембриджського університету. Тогочасні правила передбачали: якщо ти показав високий рівень на цьому іспиті й тебе приймає один із коледжів, мінімальні вимоги допущення до університету виконано.

Восени 1965-го, того місяця перед кембриджським іспитом, я активно зустрівся з дівчиною із сіоністського молодіжного руху,

від чого, зрозуміло, підготовка до іспиту суттєво страждала. Якось, повернувшись додому близько другої ночі, я з жахом застав батька, який чекав на мене у вітальні. Я вислухав лекцію про те, як нерозумно — м'яко кажучи — надавати жіночому товариству перевагу перед навчанням. Здається, по тому я не ображався на цю прочуханку: можливо, уже тоді розумів, як багато для мене робить батько. Без церемоній покинувши бідолашну дівчину, я вчився денно й нічно і склав той іспит найкраще з усіх іспитів, які були в моєму житті до того чи після.

У ті часи кембриджські коледжі надсилали телеграми — справжні телеграми, — у яких повідомляли, що ти отримав місце. Тож одного вечора в Північному Лондоні, до помешкання якихось друзів-сіоністів — головний плюс того дому полягав у присутності двох надзвичайно вродливих дівчат мого віку, — мені зателефонували батьки і сказали, що на мене чекає телеграма. Звісно, вони відкрили її та прочитали, що мені призначено Exhibition у Кінгс-коледжі. Батьки запитали, що це означає, і я пояснив: це пропозиція місця і стипендії. Негайно приїжджай, наполягали вони, хочемо тебе привітати. Діставшись додому, я почув лише, як звідкись із верхнього поверху долинає суперечка. З'ясувалося, що батьки запекло дискутували, чий бік родини відповідає за генетичний матеріал, якому я завдячую свій успіх...

Наступного тижня я надіслав старшому наставникові Кінгс-коледжу лист, у якому запитав, чи він дозволить мені припинити підготовку до A-levels — іншими словами, кинути школу. Той відповів із надзвичайним розумінням і великодушністю: так, адже французьку й німецьку на вступному іспиті я склав на вищому рівні, ніж передбачає A-levels, тож, на їхню думку, вимоги я виконав і можу чинити як забажаю.

З невимовним полегшенням я залишив позаду шість років навчання у старших класах і провів весну й літо 1966 року в Ізраїлі, у кібуці Маханаїм. Саме це місце я обрав просто тому, що так мені сказали зробити в кібуцькій організації. Тепер я працював в апельсинових садах, і це була легша робота, ніж на приозерних бананових плантаціях Гаука: цитрусовий аромат набагато приємніший, ніж водяні змії під ногами.

Маханаїм належав до того ж кібуцького руху, що й Гаук, хоча тут серйозніше ставилися до ідеологічно-побутових питань (як-от розподіл електричних приладів і купони на одяг). Громада в Маханаїмі

була більша і краще організована, однак не така дружня, абсолютно нетерпима до інакодумства. Я провів у кібуці не один місяць, однак тамтешня атмосфера здавалася дедалі більш задушливою і негостинною: такий собі колгосп.

Довідавшись, що я вступив до Кембриджу і планую там навчатися, колеги з кібуцу були шоковані. Сама культура *алії*, тобто «піднесення» (в Ізраїль), передбачала розірвання зв'язків і відмову від можливостей у діаспорі. Тодішні очільники молодіжного руху чудово розуміли: якщо підліткові з Англії чи Франції дозволити провести студентські роки в їхніх країнах, для Ізраїлю ці люди, вочевидь, будуть утрачені назавжди. Тож, згідно з офіційною позицією, абітурієнти мали відмовитися від своїх місць у Європі, на кілька років присвятити себе кібуцу як збирачі апельсинів, трактористи чи сортувальники бананів, а тоді вже перед громадою висувати свої кандидатури на вищу освіту — з розумінням, що їхній навчальний напрям (якщо їх узагалі допустять до навчання) визначатиме колектив з огляду на майбутню користь для кібуцу.

Я пішов до університету. Тепер я розумію, що восени 1966 року прибув до Кембриджа як представник доволі особливого покоління. Звісно, про Англію було би складно написати книжку на кшталт «Інтелектуального покоління» Жана-Франсуа Сірінеллі² — розвідки про когорту вихідців із паризької Еколь Нормаль кінця 1920-х: Мерло-Понті, Сартр, Арон, де Бовуар та інші визначали курс інтелектуального й політичного життя Франції протягом майже півстоліття. Навіть якщо скласти до купи Оксфорд, Кембридж і Лондонську школу економіки (а цього робити не треба), їхніх випускників буде забагато, а схильності цих випускників будуть надто розмаїтими, щоб сформувані збалансоване інтелектуальне покоління. А втім, у поколінні, яке пройшло через британські університети від початку 1960-х до початку 1970-х, є щось вельми незвичайне.

Це покоління молодих людей, які скористали з Акту про освіту 1944 року й подальших реформ, коли середня освіта у Британії стала

² Жан-Франсуа Сірінеллі (нар. 1949) – французький історик, відомий переважно своїми працями з історії інтелектуалів: «Інтелектуали Франції від справи Дрейфуса до наших днів» (1986), «Інтелектуальне покоління» (1988), «Сартр і Арон, два інтелектуали століття» (1995).

безкоштовною і доступною для всіх, хто міг із неї скористати. Ті реформи поклали початок системі елітних державних середніх шкіл: вибіркові, педагогічно старомодні, часто організовані за подобою старих «публічних шкіл» (що в Англії, зрозуміло, означає приватні школи), однак відкриті для талановитих учнів з усіх верств. Деяко менше було так само елітарних меритократичних шкіл зі змішаним фінансуванням: формально приватні, вони отримували субсидії від місцевої влади чи центрального уряду, тож для учнів принципової різниці не було.

У цих школах навчалися хлопці й дівчата нижчого чи середнього класів, які в одинадцять років добре склали державний іспит і так отримали доступ до академічної середньої освіти (ті, кому не вдалося скласти іспиту, часто були приречені на посередні «технічні» школи і зазвичай кидали освіту, досягнувши встановленого для цього мінімального віку — на той час п'ятнадцяти років). А далі найздібніші чи найпідготовленіші учні з класичних шкіл і шкіл зі змішаним фінансуванням проходили крізь густе сито вступних іспитів до Оксфорда й Кембриджа.

Наприкінці 1960-х років Лейбористська партія скасувала процедури відбору і впровадила так звану загальну освіту на зразок американської системи середньої освіти. Результат цієї благонаміреної реформи був цілком передбачуваним: у середині 1970-х батьки, які могли оплатити дитині вихід за межі державної системи, так і робили. Британія зробила крок назад: від нещодавно встановленої соціально-інтелектуальної меритократії до регресивної та соціально вибіркової системи середньої освіти, де багаті знову могли купити освіту, майже недоступну для бідних. Британська вища освіта понині долає наслідки того рішення: відчайдушно шукає способи оцінити дітей із бюджетного сектору й дібрати найкращих, поки школи часто навіть не здатні забезпечити їм базової підготовки для вступу до університету.

Отак вийшло, що Велика Британія досвідчила свою *génération meritocratique*, як її могли б назвати французи, що почалася з перших плодів Акту про освіту і закінчилась зі стандартизацією. Я втрапив точно в середину цього покоління, тому цілком свідомий описаного процесу. Можу підтвердити, що в Кембриджі моїх часів — уперше — було чимало студентів, чий батьки не мали вищої освіти або, як у мене і кількох моїх друзів, навіть закінченої середньої. Що відчутно

різнило мій Кембридж від Кембриджа попередніх поколінь, коли студентами були переважно сини й онуки колишніх студентів.

Це меритократичне і соціально-мобільне покоління мало прикметну рису: незвично висока його частка прагнула зробити кар'єру в академічному світі чи довкола того. Зрештою, саме цим шляхом нас просували, саме він привів нас до успіху; це нас цікавило, так ми усвідомлювали себе у зв'язку з обставинами та спільнотами, звідки вийшли. Тож непомірно багато моїх ровесників, закінчивши університет, подалися в академічну сферу, найвищий рівень шкільного викладання (часто — вчителями в хороші середні школи на зразок своїх рідних), видавничу справу, високі щаблі журналістики і державної служби.

У ті часи академічна діяльність пропонувала перспективи, які тепер дає зовсім рідко: вона винагороджувала й захоплювала. Звісно, далеко не всі науковці мали пригодницьку жилку, та й вільні професії за своєю природою не надто приваблюють ризикових людей. Але річ не в тому. Знання, ідеї, дискусії, викладання, формування політичного курсу були запорукою поваги і шляхом до високооплачуваної кар'єри. А до того ж і насамперед розумні й цікаві люди *прагнули* за все це братися.

Кембриджський Кінґс-коледж, попри давню репутацію закладу ліберального і нетрадиційного, був відверто елітарним. Усі, з ким я познайомився в перший рік навчання, чудово склали вступний іспит, більшість була надзвичайно розумною, з дуже розмаїтими й широкими колами інтересів. Я подружився з Мартіном Полякоффом, нині членом Королівського товариства і професором неорганічної хімії в Ноттінгемському університеті. Поки більшість із нас, кожне по-своєму, переймалися сексом, політикою і поп-музикою, Мартіна, здавалося, це все мало цікавило. Його батько був російським науковцем і підприємцем, дід відіграв чималу роль у розвитку залізниці в Російській імперії, а самого Мартіна заохочували вчити російську, якою він досі говорить. Він одружився з математикинею із Ньюнгем-коледжу (одного з трьох тогочасних жіночих коледжів) і є тим унікумом з-поміж моїх друзів, який донині зберіг перший шлюб.

Інший друг, Джон Бентлі, був першим зі своєї родини, хто вступив до університету. На позір між нами не було більше нічого спільного. Джон походив із робітничої родини з Лідса, що на півночі Англії. Головним інтересом у його житті, за винятком (у порядку зростання)

жінок, пива й люльки, здавалося, були прогулянки болотами. Однак сьогодні, коли я згадую Англію хоч із якимсь теплом, переді мною постає Джонів світ, а не мій. Джон вивчав англістику і став шкільним учителем у Міддлсбро на півночі Англії, де сорок років викладав англійську літературу. Не знаю, чи це те, чого він прагнув. Ми з ним зберегли невимушені, часто веселі, місцями безсоромні, доволі близькі й ніжні взаємини, тепер іще міцніші завдяки магії електронної пошти.

Моє кембриджське покоління, звісно, було по-своєму дуже чутливим до нюансів походження. Якщо у Сполучених Штатах запитати в людини, де вона ходила до школи, навряд чи багато про неї дізнаєшся. Коли не йдеться про крайні випадки, за відповіддю лишиться розмаїття можливих соціально-культурних передумов. Я спостеріг, що американські студенти зазвичай дуже мало знають про шкільний досвід й обставини своїх однокурсників. Натомість в Англії якщо ти знав, хто в якій школі вчився, цього було досить, щоб детально уявити цих людей у цілком конкретному середовищі.

Пригадую перший вечір, коли ми зібралися разом: сором'язлива зграйка юнаків, щойно розквартированих у Кембриджі. Першим ділом — інстинктивно й передбачувано — ми поцікавилися одне в одного про школи, де вчилися. Пам'ятаю, як запитав у Мервина Кінґа, нині голови Банку Англії, в яку школу він ходив. Нічого особливого: його родина теж належала до нижчого середнього класу, і Мервін вчився у класичній школі для талановитих дітей із місцевої громади. Впадав у вічі контраст із нашими кембриджськими викладачами: гадаю, то були всуціль чоловіки з Вінчестера, Гейлібері та інших елітних, платних приватних шкіл.

Так ми опинилися в епіцентрі великого соціологічного зсуву, однак чужими нібито не почувалися. Кінґс був коледжем Джона Мейнарда Кейнса та Едварда Морґана Форстера, настільки свідомо нешаблонним, що по-справжньому некомфортно там могло бути хіба ретрограду-гомофобу. Я почувався і поведився так, ніби то був *мій* Кембридж, а не Кембридж якоїсь далекої еліти, куди мені помилково дозволено ввійти. Упевнений, такий інклюзивний дух відчувала і стара гвардія Кінґса, хіба що зі жменькою винятків. Звісно, паралельно існував інший Кембридж — заповідник соціальної та економічної меншості, про чії справи ми мало знали, а ще менше хотіли знати. Так чи так, у нас були гарніші дівчата.

Тієї осені 1966 року я багато їздив із Кембриджа до Лондона й назад, передусім заради зібрань «Дрору». Я зустрічався з надзвичайно привабливою дівчиною Джекі Філіпс із сіоністського молодіжного руху, з якою познайомився 1965-го. Вона пов'язувала мене з Лондоном, поки більшість моїх колег налагоджувала контакти в Кембриджі. Джекі, хоч і належала до сіоністського руху, як я і почасти через мене, політикою цікавилася помірно. Певно, до руху вона долучилася з банальної причини — хотіла провести літо в Ізраїлі, — а потім залишилася, бо там було приємне товариство, а ще ми почали зустрічатися. У кожному разі наші зв'язки із сіонізмом і одне з одним знову привели нас до Ізраїлю.

Навесні 1967 року, коли визрівав конфлікт перед Шестиденною війною, я брав активну участь в організації підтримки для Ізраїлю. Ізраїльські сіоністські організації, кібуци й фабрики звернулись із закликом до волонтерів, щоб ті приїхали працювати на заміну резервістам, мобілізованим в очікуванні боїв. Із Кембриджа я допомагав облаштувати національну організацію з пошуку й відправлення волонтерів. Тоді я також полетів до Ізраїлю разом із Джекі та ще одним приятелем, Моррісом Коеном: ми сіли в останній літак, перш ніж аеропорт Лода перестав приймати рейси. Мені знову довелося просити в Кінґсу дозволу передчасно припинити навчання (хоча цього разу — лише на кілька тижнів, бо іспити першого курсу я вже склав), і цей дозвіл мені знову ласкаво надали.

По прибутті на нас чекав автобус, який мав відвезти цілий літак волонтерів до Маханаїма. Але туди я не мав наміру повертатися, тому сказав водієві, щоби принаймні нас трьох висадив у Гакуку. Я злукавив: мовляв, нас скерували саме в це поселення. Ізраїль напередодні війни був під повним світломаскуванням, довелося показувати дорогу в темряві. На місці нам пощастило застати Майю Дубінські в їдальні: то було добре, адже нас не чекали, ми прибули без жодного попередження.

Майї, яку я не бачив два роки, схоже, було трохи не до того, щоб нас приймати. Ми втрапили в розпал її інтрижки — далеко не першої, — і кібуц, замість підперізувати крижі перед битвою, недоречно розділився на друзів Майї і тих, хто підтримували обмануту дружину її коханця. Отак я погнався за романтичними спогадами і пригодами, а наздогнав банальний сільський секс-скандал.

Але що вдієш. Під час війни й одразу після неї я знову працював на банановій плантації коло Галілейського моря. А через кілька тижнів переможна армія Ізраїлю закликала добровольців у допоміжні війська і на підмогу з повоєнними завданнями. У мої дев'ятнадцять то була непереборна спокуса. Тож я зголосився, і разом із приятелем Лі Айзексом ми дісталися Голанських висот, де нас приписали до місцевої частини.

Ми мали переганяти захоплені вантажівки сирійської армії до Ізраїлю, але, на мій жаль, мене швидко перепризначили на перекладацьку роботу. Я непогано говорив івритом і вільно володів французькою. А там кишіло англо- і франкомовними добровольцями, які поз'їжджалися до Ізраїлю з усіх куточків світу, майже (або й зовсім) не знаючи мови. Так я ненадовго став тристороннім перекладачем між молодими ізраїльськими офіцерами і франко- й англійськими помічниками, приписаними до їхніх частин.

Так я набачився ізраїльської армії більше, ніж якби просто ганяв вантажівки в долину, і то був доволі повчальний досвід. Я вперше усвідомив, що Ізраїль — не соціал-демократичний рай миролюбних євреїв-фермерів, які просто опинилися в Ізраїлі, а поза тим були такими ж, як я. Культура й народ кардинально відрізнялися від тих, які я навчився бачити чи вперто змальовував у власній уяві. Молодших офіцерів, з якими я там познайомився, набрали з міст і містечок, а не кібуців, і завдяки їм я зрозумів те, що давно мало бути очевидним: мрія про сільський соціалізм — не більше ніж мрія. Центрами тяжіння Єврейської держави будуть (і мусять бути) її міста. Словом, я збагнув, що не жив — і ніколи не бував — у справжньому Ізраїлі.

Натомість мене було втягнуто в анахронізм, я жив в анахронізмі, а тепер узрів глибину своїх ілюзій. Я вперше зустрів ізраїльтян, які були шовіністами в усіх сенсах: антиарабські переконання на межі з відвертим расизмом, цілковита незворушність перед перспективою вбивати арабів за першої-ліпшої нагоди. Ці люди нерідко шкодували, що їм не дозволили пробити дорогу аж до Дамаска й розгромити арабів раз і назавжди, і повнилися презирством до так званих «нащадків Голокосту» — євреїв, які жили за межами Ізраїлю і не розуміли чи не цінували нових євреїв, які в Ізраїлі народилися.

То не був фантазійний світ соціалістичного Ізраїлю, який так радо уявляли (і уявляють) численні європейці: бажана проекція

всього хорошого, що було в єврейській Центральній Європі, позбавлена всього поганого. То була середньосхідна країна, яка зневажала сусідів, готова ось-ось спричинити катастрофічний розкол тривалістю в покоління, захопивши й окупувавши сусідську землю. Наприкінці того літа я покинув Ізраїль із відчуттям клаустрофобії та пригніченості. Я не навідувався туди ще два роки, до 1969-го. А приїхавши знову, зауважив за собою сильну нехіть майже до всього, що бачив. Колишні колеги з кібуцу і друзі тепер сприймали мене як чужинця та вигнанця.

Тридцять років по тому я повернувся до теми Ізраїлю й опублікував низку есеїв, у яких критикував практики цієї держави на Західному березі, а також бездумну підтримку цих практик з боку Америки. Восени 2003 року в есеї для «The New York Review of Books», яке зажило скандальної слави, я доводив, що створення єдиної держави для двох народів — хоч яке воно малоімовірне й небажане для більшості — було тоді найреалістичнішою перспективою для Середнього Сходу. Це твердження, живлене рівно відчаєм і надією, спровокувало шквал ресентименту та непорозуміння. Як єврей я відчуваю обов'язок критикувати Ізраїль затято й суворо, як того не можуть робити неєвреї — щоб не наразитися на несправедливі, однак дієві звинувачення в антисемітизмі.

Маючи особистий досвід сіоніста, я міг ідентифікувати той-таки фанатизм і короткозорий, ексклюзивістський тунельний погляд в інших — особливо помітний у середовищі американської групи підтримки Ізраїлю. Тепер я дедалі виразніше розумів (і досі розумію) проблему Ізраїлю як дилему для *американців*. Усе, що я написав про Середній Схід, прямо чи непрямо відсилає до проблеми американської політики в регіоні та згубної ролі в роздмухуванні й поглибленні конфлікту діаспорних організацій у США. Так я хоч-не-хоч вплутався у внутрішню американську дискусію, в якій самі ізраїльтяни відіграють третьюорядну роль. У цій суперечці я не лише маю розкіш бути євреєм, невразливим до морального шантажу з боку осудливих єврейських браттів. Крім того, я єврей, який жив в Ізраїлі, був ідейним сіоністом — ба більше, євреєм, який зголосився допомагати ізраїльській армії під час Шестиденної війни: супроти самовдоволеної критики це може бути доброю перевагою.

Пишучи про концепцію єдиної держави, я умісне намагався вивести на світло стримувану дискусію. З одного боку, я жбурляв

каменюку в незворушне плесо підтакувальної, некритичної згоди, характерної для самозваного єврейського «проводу» у США. Але також аудиторією моїх матеріалів були і є американці-неєвреї, які активно цікавляться Середнім Сходом, або навіть ті, кого просто непокоїть американська політика в тому регіоні, — чоловіки і жінки, змушені мовчати через закиди в антисемітизмі, хоч коли подадуть голос: на тему зловживань ізраїльського лобі, незаконності окупації, недоречності «голокостового» шантажу з боку Ізраїлю (не хочеш повторення Аушвіца — не критикуй нас), воєнних скандалів у Лівані чи секторі Гази.

Саме такі люди з усієї країни запрошували мене виступати: у церковних громадах, жіночих організаціях, школах тощо. Звичайні американці, краще за інших обізнані із зовнішнім світом: читачі «The New York Times», глядачі PBS, шкільні вчителі — усі вони шукали півника для розгублених. Аж ось раптом перед ними була людина, ладна прийти і говорити відверто, без явних партійних настанов чи етнічних ідентифікацій.

Я не був, не є і не позиціоную себе людиною антиізраїльських поглядів. Я розумію, скільки всього хибного є в арабському світі, й анітрохи не соромлюся про це говорити. Я маю друзів-ізраїльтян і друзів-арабів. Я єврей, який зовсім не уникає розмов про тривожні наслідки сучасної одержимості довкола вшанування пам'яті Голокосту. Попри мій безкомпромісний стиль, я не є природженим полемістом і аж ніяк не є партійцем. Тож я починав обговорення з учнями старших класів, прихожанами церкви або читацькими зібраннями, а наостанок чув, які ж вони вдячні за рідкісну можливість відкрито дискутувати на ці обтяжливі теми.

Напруга між асиміляцією євреїв (у твоєму випадку — Кембридж і наукова кар'єра) і єврейським активізмом (у твоєму випадку — ізраїльські роки) від початку властива модерній єврейській політиці. По суті, сіонізм Теодора Герцля кінця XIX століття можна розглядати як спробу доволі асимільованого єврея експортувати кращу версію європейського життя на Середній Схід — у формі єврейської національної держави в Палестині.

Були різні Європи, різні європейські євреї, різні сіонізми. У суто інтелектуальних категоріях можна говорити про євреїв у Німеччині,

Австрії чи Франції, які зростали, як і Герцль, у розчарованому світі Європи кінця XIX століття: для них сіонізм бодай частково був продовженням їхнього космополітичного європейського існування. Але такого просто не скажеш про євреїв — абсолютну більшість, принаймні серед ашкеназі, — які жили далі на схід, у смузі осілості й усередині Росії. Звісно, саме цим євреям випаде найважливіша роль у прийдешніх десятиліттях. Їхній світ досі був релігійним світом — зачарованим світом, попри всі біди, — тому бунт і сепарація набували для них значно драматичнішої подоби.

Але є ще одна відмінність, про яку ми вже говорили: між досвідом розчарованої асиміляції центральноєвропейських євреїв і досвідом сепарації та революційної спокуси, типовішим для євреїв Східної Європи. У сіонізмі це теж помітно, особливо в російській версії робітничого сіонізму, з якою ти мав діло. Ідея про можливість відтворити ідеальну сільську спільноту — не суто сіоністська, це радше й насамперед російська соціалістична ідея.

Одне з великих непорозумінь в історії сіонізму, як видно пост-фактум, — неусвідомлення величезної напруги між сіоністськими мислителями й іншими радикалами родом з Російської імперії — і тими, хто походили з Центральної чи Західної Європи. Ця напруга виходить за межі питання, яку саме країну вони взялися винайти; вона позначає зовсім різні ставлення до критиків і опонентів.

У Російській імперії радикали, євреї вони чи ні, рідко бачили сенс у компромісі. З погляду раннях російських (або польських) сіоністів, які варилися в безкомпромісному наративі трагічного минулого, Історія завжди й винятково була наративом конфлікту — і наративом, у якому переможцю дістається все. Центральноєвропейці, навпаки, могли бодай уявити ліберальне бачення Історії як історії прогресу, де кожне може знайти собі місце і де сам прогрес гарантує всім простір і автономію. Таку характерно віденську позицію метикувати російські радикали на кшталт Володимира Жаботинського одразу відкинули як пустопорожні теревені. Той казав, що в Палестині євреям потрібен не прогрес, а держава. Коли ти будуєш державу, ти робиш революцію. А в революції бувають тільки переможці й переможені. Цього разу ми, євреї, станемо переможцями.

Хоч я рано захопився більш поміркованим і соціалістичним варіантом сіонізму, з часом оцінив суворість і розважливий реалізм критики Жаботинського. У кожному разі саме російська традиція — у випадку ревізійністського сіонізму Жаботинського це традиція *реакційної* революції — взяла гору. Нині в Ізраїлі урядують і домінують нащадки сіоністів-ревізійністів Жаботинського, а не послідовники доволі неоконкретної суміші лівого російського утопізму з центральноєвропейським лібералізмом, яка задавала курс у перші три десятиліття існування держави.

З певних викривальних перспектив сучасний Ізраїль подібний на малі націоналістичні держави, що постали у Східній Європі після падіння Російської імперії. Якби Ізраїль — як Румунія, Польща або Чехословаччина — був заснований 1918-го, а не 1948 року, він наслідував би дрібні, вразливі, ображені, іредентистські, боязкі, етнічно виключні держави, яким поклала початок Перша світова війна. Проте Ізраїль з'явився вже після Другої світової. Тому він вирізняється дещо параноїдальною національно-політичною культурою, у нього розвинулася нездорова залежність від Голокосту — як морального опертя, улюбленої зброї супроти всякої критики.

Радикальна сепарація євреїв від Європи — спершу масові вбивства, а потім переміщення єврейської історії зі Східної Європи в Ізраїль — віддалило їх від нової секулярної етики постхристиянської Європи. Можна сміливо зауважити, що нинішня Європа не просто постхристиянська, бо відмовилася від традиційної віри і практик, але також і пост'єврейська в драматичнішому сенсі.

Для сучасної Європи євреї відіграли роль такого собі колективного месії: тривалий час вони були відчутним подразником, спричиняли неприємності, вічно висували марудні революційні чи ліберальні ідеї. Та коли євреї загинули — коли їх масово знищили, — вони дали європейцям універсальний урок, а ті по трьох-чотирьох десятиліттях ніякого споглядання почали його засвоювати. Для європейців той факт, що євреїв із нами більше немає — що ми їх убили, а рештки були змушені втекти, — став найважливішим уроком, який нам заповіло минуле. Однак це долучення євреїв до сенсу європейської історії тому і стало можливим, що їх більше не було. Порівняно з колишніми

масштабами нині в Європі і справді небагато євреїв, і дуже мало хто взявся би ставити під сумнів їхню роль у новій європейській етиці пам'яті. Та й, якщо вже про це, лишилося небагато євреїв, які суттєво доклалися б до європейського інтелектуального чи культурного життя — принаймні так, як це було до 1938 року. По суті, євреї сучасної Європи втілюють суперечність: якщо урок, що його нам лишив єврейський народ, потребував його знищення й вигнання, нинішня присутність євреїв лише спантеличує.

Звідси позитивне — але умовно позитивне — ставлення Європи до Ізраїлю. Для європейців значення Ізраїльської держави пов'язане з Голокостом: він вказує на втраченого месію, з чийого спадку ми бодай вивели нову секулярну мораль. Але євреї, які й далі собі існують в Ізраїлі, підривають цей наратив. Від них лише проблеми. Ліпше б — за цією логікою — вони не завдавали стільки клопоту і дали нам, європейцям, спокійно їх тлумачити: ось чому європейські коментатори приділяють стільки уваги проступкам Ізраїлю. Тут, як бачиш, я захищаю Ізраїль.

Гаразд: за твоєю християнською версією єврейської історії, євреї — подібно до Христа — можуть по-справжньому перемогти, тільки коли (а радше після того, як) програють. Якщо схоже, що вони перемагають, досягають своїх цілей (чужим коштом), це проблема. Але з цим майже витонченим європейським привласненням чужої історії для зовсім інших потреб виникають складнощі. І перша складність, як ти слушно зауважив, — те, що Ізраїль існує.

Це майже так, якби — дозволь тебе зачепити — Ісус Христос перевтілювався в доволі корисливу, але поза тим обдаровану версію себе колишнього: усівся в єрусалимській кав'ярні, говорить здебільшого те саме, що завжди казав, і вселяє у своїх давніх гонителів почуття провини за те, що його розіп'яли, — а вони все одно глибоко ображені на нього за ці нагадування. Подумай, що це означало б. Імовірність, що за короткий період, якесь одне-два покоління, незручні спогади про Ісусові страждання цілком затьмарило б роздратування тим, як він безкінечно на ці страждання покликається.

У результаті вийшла б така історія. Євреї — як Ісус — стали мученицьким свідченням нашої власної недосконалості. Але в них

ми бачимо тільки їхню недосконалість: як нав'язливо й наполегливо вони користають із наших вад. Думаю, ми вже сьогодні бачимо появу цього сентименту. У подальші роки Ізраїль знецінить, скомпрометує і врешті знищить значення та потенціал Голокосту, зведе його до того, чим уже зараз його багато хто вважає: виправданням Ізраїлю за свою погану поведінку.

Раніше такі погляди висловлювали безумці й фашисти-маргінали. Але тепер вони стали загальником контркультурного інтелектуального мейнстріму. Поїдь до Туреччини, наприклад, чи до Амстердама, навіть до Лондона (хоча поки ще не до Америки): в кожній серйозній розмові про Середній Схід або Ізраїль хтось запитає — цілком серйозно: чи не час розмежувати Ізраїль і Голокост, адже другий не може слугувати козирем для держави-ізгоя.

Не розумію, чому образ Ісуса, який повернувся і живе серед нас як надочучливий кав'ярняний інтелектуал, має ображати християнина! Кимсь таким він був і за першого пришествя. Звісно, суть Ісуса в тому, що він — людина. Хоче мити ноги повіям — це його воля. Тому, боюся, образити тобі не вдалося, Ісус у єрусалимській кав'ярні — гарний образ.

А якщо серйозно: між Америкою та Європою щось відбувається у зв'язку з Голокостом. Хоча кожна сторона стверджує, що трактує його як джерело моральної універсалії (оте «не» із заповідей), на ділі до найважливішої з нещодавніх ситуацій — війни в Іраку — вони допасували різне висновки. Голокост не так складно трактувати і на користь війни, і на користь миру. Таке враження, що з європейського погляду урок Другої світової та Голокосту звучить десь так: уникай протиправних наступальних воєн, виправданих брехнею, — такі війни збурять у тобі найгірше, і, можливо, ти чинитимеш жахливі речі. Звісно, ти не скоїш найжахливішого, але можеш зайти набагато далі, ніж тобі здається.

Натомість американська відповідь була б такою: Мюнхен навчив нас, що коли ти не протистоїш агресії, то з невинними людьми стаються жахливі речі. А досвід Мюнхена — замирення або заплющення очей на чужі злочини — можна застосувати до будь-якого актуального сценарію. Тож ми мусимо зробити

все можливе, щоб запобігти такій ситуації, у якій опинилася Європа напередодні Другої світової війни.

За цією логікою, війна в Іраку прямо відсилає до страждань євреїв, адже невинними спостерігачами, які найімовірніше потраплять у коловорот, будуть ізраїльтяни. Саддам Хусейн, як нам часто нагадують, був ворогом ізраїльтян; тим часом ізраїльський уряд підтримав та підтвердив цей наратив, із власних причин активно заохочуючи вторгнення в Ірак — як на мене, собі на шкоду.

Нехай, як тоді розсудити ці дві позиції? Це можливо, але якщо не обмежуватись абстракціями. Тут ідеться не про етичне, а про історичне глумачення. Якщо Мюнхен не є доречною аналогією — а я вважаю, що не є, — то це тому, що існує забагато локальних обставин і змінних, аби можна було чітко зіставити минуле і сьогодення. Та коли я хочу довести таку позицію, треба починати саме з цих обставин і змінних. Словом, починати з фактів. Просто це не та позиція, яку вдасться довести через зіставлення спірних етичних історій.

Від часів Бен-Гуріона Ізраїль цілком відкрито заявляв, що йому, а з ним і всьому світовому єврейству, досі загрожує повторення Голокосту. Іронія в тому, що сам Ізраїль є дуже серйозним свідченням протилежного. Та якщо ми погоджуємося — безперечно, мали б погодитися, — що ні євреям, ні Ізраїлю не загрожує невідворотне знищення, то мусимо визнати, що маємо діло з політичною експлуатацією провини і незнання. Ізраїль як держава — я вважаю, безвідповідально — експлуатує страхи своїх громадян. А водночас експлуатує страхи, пам'ять і відповідальність інших держав. Але так він ризикує з часом вичерпати моральний капітал, який насамперед і уможлиблював таку експлуатацію.

Наскільки я знаю, ніхто з ізраїльської владної верхівки — і напевно ніхто з-поміж військової чи політичної еліти — ніколи приватно не виказував сумнівів у подальшому існуванні Ізраїлю: після 1967 року точно ні, та й до того зовсім рідко. Страх, ніби Ізраїль можуть «знищити», «стерти з лиця землі», «загнати в море» чи заподіяти йому ще щось, подібне на повторення минулого, — насправді не страх. Це політично зумовлена риторична стратегія. Можливо, цілком резонна: невеликій державі в неспокійному регіоні може бути вигідно за кожної нагоди заявляти про свою вразливість,

безпорадність і потребу в міжнародному співчутті й підтримці. Але це не пояснює, чому неізраїльтяни на це купуються. Стисла відповідь очевидна: це дуже мало пов'язано з реаліями сучасного Середнього Сходу і всіляко пов'язано з Голокостом.

Як на мене, річ у почутті провини, поширеному в середовищі тих, кого ти не назвав уголом: американських євреїв, які не репатріюються в Ізраїль.

У нас була примовка, що сіоніст — це єврей, який платить іншому євреєві, щоб той жив в Ізраїлі. В Америці повно сіоністів. В американських євреїв дуже незвичайна проблема ідентичності: це помітна, загальноновизнана, значуща і впливова «етнічна» меншина в країні, де етнічні меншини посідають особливе й зазвичай схвалюване місце в національній мозаїці. Але тільки євреї — етнічна меншина, яка не зовсім може так себе описати. Ми говоримо про італоамериканців, латиноамериканських американців, корінних американців і так далі. Ці терміни описують людей із явно позитивними конотаціями.

Та якби хтось заговорив про «єврейсько-американських» громадян, його негайно запідозрили б в упередженості; звісно, самі американські євреї не вживали б такого терміна. А однаково вони — євреї й американці. Чим же вони вирізняються? Певна річ, не віросповіданням, від якого більшість давно відійшла. За винятком непоказової меншості, американські євреї не знайомі з традиційними культурними практиками єврейства. Вони не мають особливої приватної чи успадкованої мови: більшість американських євреїв узагалі не знає їдишу й івриту. На відміну від польських чи ірландських американців, вони не плекають зворушливих спогадів про «стару батьківщину». Що ж їх об'єднує? Якщо спростити, то відповідь: Аушвіц та Ізраїль.

Аушвіц символізує минуле: пам'ять про страждання інших євреїв в інших місцях, в інший час. Ізраїль представляє сьогодення: єврейське досягнення у формі агресивної, самовпевненої військової держави — анти-Аушвіц. Євреї Америки можуть отримати ідентичність і встановити позитивну асоціацію з єврейською державою, при цьому не мусячи туди переїжджати, сплачувати податки чи ще якось змінювати підданство.

Мені здається, є щось патологічне в такому перенесенні сучасного самобачення на людей, які зовсім на тебе не схожі, людей з інших часів і місць. Навряд чи це здоровий шлях для американських євреїв — радо ототожнюватися з єврейськими жертвами минулого, аж до цілком поширеного переконання, що найкраща підстава допомагати Ізраїлю — імовірність скорого повторення Голокосту. Чи справді єврейськість вимагає, щоб ти звідусіль очікував ще одного 1938 року? Якщо так, мабуть, є сенс безумовно підтримувати державу, яка й сама заявляє про подібні очікування. Але це не схоже на нормальне життя.

Якщо вже ми заговорили про американських євреїв, думаю, тут є ще два чинники. Виокремлю одне з твоїх спостережень і зроблю припущення, що ті американські євреї, які мають ґрунтовно сформульовані погляди на, скажімо, політику Америки на Середньому Сході, не ототожнюються з Ізраїлем як таким. Вони радше стали на бік «Лікуду» — чи, може, тих елементів «Лікуду», які пробуджують у них найбільше почуття провини. Іншими словами, ізраїльська правниця змушує свою американську аудиторію почуватися винувано — а та, своєю чергою, уповноважує правницю погано поводитися. Але це ще не все. Як на мене, американські євреї мають щось спільне з темношкірими — спільну рису, не завжди помітну ззовні: євреї, як і темношкірі, знають, хто вони. Американські євреї легко впізнають своїх браттів американських євреїв. Ізраїльтяни так не вміють. За все моє життя лише один американський єврей запитав мене, чи я єврей, і було то в незвичній обстановці, на мосту у Празі. А ізраїльтяни весь час питають.

Коли ізраїльтяни приїжджають до Сполучених Штатів і роззираються, вони й гадки не мають, хто там єврей, а хто — баптист із Канзасу, і я не перебільшую. Американські євреї, навпаки, протягом життя постійно відзначають ці відмінності, яких інші американці можуть зовсім не усвідомлювати. Зрештою, американці-неєвреї так само, як ізраїльтяни, не можуть вирізнити єврея з-поміж інших — і уникають таких розрізень.

Це не просто добре виховання: більшість американців справді не бачить, хто єврей, а хто ні. Гадаю, якщо спитати людей в Америці, чи Пол Вулфовіц — єврей, вони... ні, Тоні, кажу тобі, я їх знаю. Вони замисляться, а тоді скажуть: та якось я не думав, може, і єврей.

Ну, якщо це правда — а доведеться повірити тобі на слово, — то дуже цікаво.

Зате американський єврей дивиться на Пола Вулфовіца і каже: так, це наш — і, Боже мій милий, в яку халепу він нас втягує? Як це все відгукнеться нам, євреям, ця дурна війна в Іраку (або, інший скаже, чудова війна в Іраку)?

Тому євреї Америки опиняються в особливому становищі. Вони знають, хто вони, але соціальне оточення не знає чи принаймні знає набагато менше, ніж американські євреї собі уявляють. Ба більше, оточенню не дуже-то є до того діло — знову-таки, менше, ніж уявляють американські євреї. Чи більшість американців обходить той факт, що Стівен Спілберг — єврей? Навряд чи. І навряд чи їм є діло до того, що весь Голлівуд надзвичайно єврейський. Досягнення і заслуги євреїв у цій країні просто не викликають особливого резонансу, як не крути.

Виходить, наче ми зберегли половину традиційних моделей сепарації, успадкованих від ашкеназі,— знай своїх, — але зовсім втратили другу половину: тут немає традиції християнського селянства, яке інстинктивно й підозріливо відчуває євреїв поміж себе. Сполучені Штати просто надто великі й розмаїті — а поселення євреїв надто концентровані географічно, — щоб усталилося таке чуття і впізнавання.

Можливо. Але додай до цієї картини ще надзвичайний успіх антирасистського законодавства, політики мультикультуралізму й політкоректності останніх сорока років. По-різному до американців доносили, що не варто — не можна — зациклюватися на тому, чи хтось темношкірий, єврей або хтось там іще. З часом, через закон і практику, це переросло в системну безпристрасність. Якщо людям достатньо часто казати, що визначати інших за кольором, вірою чи культурою — погано, і якщо з іншого боку не тиснуть расистські

партії, інституціалізовані упередження, масовий страх або ще якісь форми демагогічної мобілізації — урешті коректна поведінка стає звичкою.

Ніколи й ніде у світі не було такого законодавчого чи культурного тиску на користь асиміляції та етнічної неупередженості. За винятком Франції: а там, як тобі відомо, для цього були зовсім інші мотивації й обставини. Та, незважаючи на це, деякі результати порівнянні з американськими. Якщо не брати до уваги, що деякі видатні особи бувають носіями очевидно (іноземних) єврейських прізвищ на зразок Фінкелькрот, французьким глядачам, слухачам і читачам цілком властиво не знати, що інтелектуал чи публічний мовець — єврей, і бути байдужими до такої інформації.

Ось, мабуть, найвиразніший сучасний приклад: я ніколи не чув, щоб опоненти Бернара-Анрі Леві — якого бодай через прізвище важко прийняти не за єврея — згадували про його єврейськість. Схоже, є розуміння: якщо публічна особа у Франції має певні риси чи вади, їх можна назвати, схвально чи ні, але не вдаючись до етнічного таврування. Однак, зауваж, до 1945 року було далеко не так.

Як на мене, цікаве питання випливає з твого твердження, що євреї в Америці мають суто суб'єктивне відчуття своєї особливої ідентичності, а зовнішні спостерігачі його не поділяють. Якщо правда, що тільки євреї можуть ідентифікувати одні одних, то Сполучені Штати мали би бути втіленням викликом самим засадам сіонізму. Зрештою, якщо можна приїхати до країни, де — колись — люди не усвідомлюватимуть, що ти єврей, коли ти сам їм про це не повідомиш, то ми реалізували одне з найбільших прагнень асиміляціоністів. У такому разі навіщо нам Ізраїль?

Отже, цікавий парадокс: в одній із небагатьох країн, де асиміляція по-справжньому відбулася, ми зустрічаємо євреїв, рідкісно одержимих тими обставинами, за яких асиміляція або провалилася, або від неї рішуче відмовилися, — масовим знищенням і єврейською державою. Чому не де-небудь, а саме в Америці євреїв так непокоять ці питання?

Мушу тобі нагадати, що в моїх учителів-сіоністів є відповідь на такі парадокси: навіть якщо неєвреї любитимуть тебе і ставитимуться як до свого, ти не любитимеш себе. Навіть так: саме через це ти любитимеш себе ще менше. І шукатимеш інших способів утвердити свою єврейську окремішність. Але асиміляція має свою

ціну: єврейськість, яку ти утверджуватимеш, буде спотвореною і нездоровою.

Інколи мені здається, що в цьому сіоністи мають рацію.

Думаю, тут є ще один нюанс, який стосується не лише асиміляції загалом, а власне Америки, географічно та політично віддаленої від Східної Європи та Середнього Сходу. Два найважливіші досвіди — Голокост, Ізраїль — навіть не є подіями в історії американських євреїв, принаймні не безпосередньо і не для більшості.

Це правда. Тому що більшість американських євреїв може відстежити історію своїх предків до прибуття в цю країну, що відбулося задовго до Голокосту й заснування держави Ізраїль.

Але, бачиш, зараз я захищаю американських євреїв, які переймаються Аушвіцем та Ізраїлем. Поглянь із їхньої перспективи: ось ти, шпортуєчись, асимілюєшся в американське життя, іноді це комічно, іноді тяжко, але зрештою ти так-сяк подолав цей шлях... Аж тут на тебе нападають іззовні.

Подумай, як велося американським євреям під час Другої світової війни, з якими труднощами їм давалася реакція на Голокост. Гітлер заявляє, що євреї розв'язали війну, що його вороги б'ються в інтересах міжнародної єврейської змови, і цим ставить американських євреїв у незручне становище. А в 1930–1940-х антисемітизм у Сполучених Штатах був значно поширенішим, ніж сьогодні.

Чимало американських євреїв міркували так: якщо вони розглядатимуть вбивство євреїв як казус беллі, то втраплять у Гітлерову пастку. Тому багато з них воліли мовчати й нічого не робити — водночас обурюючись, що Гітлер загнав їх у тупик. У ті роки всім, хто підтримував вступ Сполучених Штатів у війну, всіляко рекомендували бути обачними в питанні того зла, яке ми тепер трактуємо як головну подію війни.

Це я розумію. І погоджуюся, що в багатьох аспектах історія американських євреїв — це історія запізнаної реакції, часто із

затримкою в покоління чи й більше, на події в Європі або на Середньому Сході. Усвідомлення єврейської катастрофи та її наслідків — серед яких створення держави Ізраїль — відбулося суттєво пізніше від самої події. Покоління 1950-х років волило б і далі відводити погляд — це я можу підтвердити з посиланням на інший, але порівнянний британський досвід. Тоді Ізраїль був таким собі далеким родичем: наче людина, про яку приязно згадують і справно надсилають їй листівки на день народження, та якби вона приїхала в гості й надто затрималася, завдавала б незручності і, зрештою, драгувала би.

А головне, що дуже мало з-поміж моїх знайомих євреїв у ті роки хотіли поїхати й відвідати цього родича, а тим паче з ним жити. І якщо так було в Англії, що вже казати про США. Американці, у цьому сенсі подібно до ізраїльтян, цінували успіх, досягнення, кар'єрне зростання, індивідуалізм, подолання перешкод задля самореалізації та зневажливу байдужість до минулого. Тож із Голокостом усе було не так просто, надто зважаючи на поширений погляд, мовляв, євреї пішли «немов ягнята на заріз».

Гляньмо ще глибше. Думаю, Голокост було важко узгодити з почуттями американських євреїв — а тим паче із суспільним життям Америки загалом, — допоки сам національний наратив не навчився давати простір історіям страждання і жертвовності, навіть ідеалізувати їх. Англіїці завжди давали собі раду з дюнкерками — принизливими поразками, переспіваними як героїчні успіхи. Але американці зовсім донедавна були історично нетерпимими до поразок, волили або заперечувати їх, або шукати в них позитивний моральний вимір.

Тому тривалий період американські євреї за звичкою надавали перевагу давнішому наративові: історії втечі — без жалю — зі старої батьківщини і прибуття до нового краю, де колишні ідентичності небагато важать. Ірвінг Берлін був російським євреєм. Але, замість думати, говорити чи писати про свою російську єврейськість, він неперевірено писав американські мелодії з чіпкими й життєрадісними куплетами, таке музичне самопрославляння: йому це вдавалося значно краще, ніж більшості уродженців Америки. Берліна боготворили. Але хто в ті роки прославляв Ісаака Башевіса Зінгера? Згодом усе це зміниться, але, гадаю, не раніше 1980-х.

Хіба немає якихось проміжних стадій і якихось інших причин, чому американські євреї вагались ототожнювати себе з Голокостом? Згадаймо Холодну війну і все, що вона за собою потягла. Західні німці були, можливо, найважливішими союзниками Америки на Європейському континенті від 1950-х років: невблаганна дійсність вимагала їхньої спільної реабілітації. І Аденауер, канцлер від християнських демократів, цілком свідомо пропонував обміняти підтримку й відданість західних німців на американську згоду не говорити про неприємне недавнє минуле.

Тим часом у Західній Німеччині — і не тільки там — прихильності химерно перевернулися: лівиця перейшла від схвалення відважного маленького соціал-демократичного Ізраїлю до несприйняття сіоністського імперіалізму, тоді як правиця відмовилася від антисемітизму й навчилася любити наших міцних союзників у Єврейській державі.

Міжнародне сприйняття Ізраїлю — окрема історія. Коли держава народжувалася, повитухою був Сталін. Зліва, хай то для комуністів чи некомуністів, виглядало, що держава східноєвропейських євреїв із соціалістичним тлом напевно має бути солідарним партнером, із міркувань ідеологічних і генеалогічних. Але Сталін скоро — власне, швидше за більшість — зрозумів, що закономірна траєкторія Ізраїлю приведе його до союзу з покровителями на Заході, особливо з огляду на те, як зростала важливість Середнього Сходу і Середземноморського регіону для західної безпеки й західних економічних інтересів. До решти лівих це розуміння приходило довше: у 1950-х і навіть у 1960-х Ізраїль усе ще асоціювався з мейнстримом політичної та інтелектуальної лівиці, яка ним захоплювалася. У перші три десятиліття в країні справді урядувала політична еліта, куди входили всуціль самопроголошені соціал-демократи того чи іншого штибу.

Міжнародна лівиця відвернулася від Ізраїлю не так під час Шестиденної війни 1967 року, як у період між нею та Війною Судного дня 1973-го. Гадаю, річ була радше в тому, як Ізраїль поведився з арабами, а не в його внутрішній політиці, яка тоді майже не змінилася.

Це правда, Шестиденна війна схилила багатьох американських євреїв на бік Ізраїлю, хоча, думаю, у США вона мала

менший вплив, ніж у Європі. Але сучасне розуміння Голокосту почасти пов'язане з ідеєю, що у крайніх випадках для захисту прав людини варто застосовувати насильство. Із Голокостом зручніше асоціюватися, коли його починають ототожнювати не лише із жертвністю, але й із правами людини — а отже, і з військовим втручанням в ім'я цих прав.

Якщо згадати, як американці виправдовували втручання в Югославські війни 1990-х років, стає зрозуміло: усі покликалися на приклад Голокосту — найстрашніше за всю історію порушення прав людини, яке не можна повторювати «ніколи знову». Тодішнє покоління політичної влади було навчене так мислити, і саме такими, по суті, були аргументи на захист втручання США проти Сербії.

Такі аргументи добре спрацьовують, коли йдеться про події в Європі. Цікаво, що універсалізацію Голокосту найкраще розуміли в місці, де він відбувся: вона мала сенс насамперед у Європі, адже старші європейці інстинктивно вхоплювали цю логіку та інтуїтивно погоджувалися з висновком.

Але ця логіка, гадаю, зовсім по-іншому спрацьовує у застосуванні до всього світу — чи коли американці, як то часто, застосовують її до Ізраїлю та Середнього Сходу. Тут є ризик, що універсальна складова уроку, який можна винести з Аушвіца, відтепер стосується й Ізраїлю, а він, своєю чергою, перетворюється з країни на універсальну метафору: ніколи знову така країна, як Ізраїль, не постраждає від такої події, як Голокост. Але якщо дивитися з-поза Америки — скажімо, із самого Середнього Сходу, — то натягування моральної аналогії на місцеву політичну арену здається децю специфічним.

Що далі від берегів США, то виразніше поведінка Ізраїлю схожа на звичайну політичну експлуатацію нарративу жертви. Звісно, урешті віддаляєшся аж до країн і континентів — Східної Азії, Африки, — де сам Голокост є невідомою абстракцією. Звідти люди бачать лише чудернацьке видовище, як мала й незначна країна в небезпечному регіоні обертає найсильнішу країну світу собі на користь, але на шкоду інтересам своєї захисниці.

Отже, ця своєрідна ситуація має три виміри. Є некритична американська підтримка за посередництва спрощено-універсали-

зованого значення європейського геноциду. Далі — європейська реакція: стривайте, ми охоче визнаємо, що Голокост був усім тим, що ви кажете, однак не треба це самовільно присвоювати. А є решта світу, яка питає: що це за західна історія, яку ви нам накидаєте з гротескно викривленими геополітичними наслідками?

Повернімося до Америки, до джерела. Я спробую захистити американських євреїв і їхній світогляд приблизно так: Тоні, ти як виходець з Англії не стикався з глибокою, бентежною релігійністю неєврея. Її там просто немає. Звісно, люди належать до Англіканської церкви, це шанована й соціально корисна інституція, яка визначає святковий календар і чимось займає вдів. Але навряд чи її можна назвати вогнищем ревної побожності.

Натомість тут, у Сполучених Штатах, поза кількома регіонами на Східному й Західному узбережжях, зустрічаєш християн — справжніх християн. Вони святкують Різдво, і деякі з них — не вдавано. Великдень теж, з усіма його грізними кривавими відгомонами. А якщо заглибитись у сільську місцевість — звісно, небагато американських євреїв захочуть туди йти, — то побачиш ще дивовижніші форми ревної, екзотичної християнської віри.

І тут — я вважаю це порівняння дуже неточним, але маю таке відчуття — американські євреї на рівні якогось рефлексу згадують про Росію, чи Польщу, чи Україну, чи Румунію: там теж були люди, які практикували інакші ритуали і справді в них вірили, і, може, ті люди не лише були інакшими, а й становили реальну загрозу. Гадаю, саме цей страх — зазвичай невиразний, звісно, — лежить в основі рудиментарної тривоги стосовно ще одного Голокосту і пояснює прагнення зберегти Ізраїль як майбутній прихисток. Мені це здається чимось нераціональним, засадничою помилкою, але аж ніяк не чимось, що неможливо зрозуміти.

Отже, інша відповідь — відповідь меншості, відповідь неоконсервативна — це співучасть. Я маю на увазі союз між американськими сіоністами, які вважають, що Ізраїль має існувати як батьківщина для інших євреїв, і християнами-фундаменталістами, які вважають, що Ізраїль має існувати

як пункт зібрання для євреїв напередодні їх вогненного знищення у прийдешньому апокаліпсисі. З одного боку — євреї, які мало що знають про Ізраїль, із другого боку — християни, які мало що знають про євреїв. Але їхні бачення накладаються, як і їхні мотивації прагнути, щоб євреї їхали в Ізраїль, і навіть прагнути воєн на Середньому Сході. Не можу не думати, що в ретроспективі політичної історії євреїв цей союз справлятиме дуже дивне враження; порівняно з ним співпраця сіоністів-ревізіоністів із Польщею в 1930-х здається чимсь просто-таки прозаїчним.

Погляньмо ширше. Ти кажеш, що в Америці ситуація інша через дивну та глибоку релігійність довколишнього неєврейського світу. Ще Америка відрізняється затятим, агресивним громадянським егалітаризмом — його нав'язує конституція, його постійно втовкмачують населенню як саму суть буття американцем. Як ти зауважив, я виріс у країні, де християнство в його доволі розмитій англіканській формі супроводжувало життя за замовчуванням, аж до офіційних державних структур — власне, передусім на рівні цих структур. Я значно краще обізнаний із Новим Завітом, псалмами, гімнами, катехизмами й ритуалами християнської церкви, ніж будь-хто з моїх знайомих американських євреїв, за винятком хіба що тих, котрі вивчали це професійно. На відміну від американців, я не схильний бездумно наполягати на розділенні між релігією і громадянською чи національною ідентичністю. Тож Америка й тут інакша: вона відрізняється в обох крайнощах. Як гадаєш?

Так, безперечно. Але є ще дещо, чим американські євреї відрізняються від тебе, можливо, більше, ніж ти усвідомлюєш. Сильне ототожнення з державою у протистоянні Церква-держави допускає такий рівень невігластва, який годі уявити в Європі чи колись, чи тепер. Наприклад, американським євреям буде складно розрізнити різні типи християнської релігійності. Маю на увазі не лише всілякі плутані протестантські деномінації, а й ключові відмінності між фундаменталістами і нефундаменталістами, католиками практикуючими і ні, навіть між католиками і протестантами.

Ця плутанина впливає з неймовірного культурного незнання, дивовижної необізнаності з Новим Завітом. Цим американські євреї відрізняються від англійських євреїв значно сильніше, ніж здавалося б на перший погляд: бо логічно припустити, що бодай із міркувань самозахисту американські євреї витратять вечір на ознайомлення з цим загадковим і, зрештою, доволі коротким додатком до Біблії.

Гадаю, саме тому християнський світ, який сягає Великих рівнин і Скелястих гір, куди більш чужий і загрозливий, ніж можна було б очікувати. Тоді як в Англії, здається мені, у християнства ширший і впізнаваніший культурний контекст. Коли ти, наприклад, говориш про Біблію короля Якова, ти не просто згадуєш одну з кількох можливих версій Святого Письма. Ти говориш про культурний текст, універсальний і знаний нарівні з Шекспіром. Американські євреї рідко поділяють таке бачення.

В Англії мого дитинства релігійність іще була чимось універсальним — на мінімальному, але і найлегше засвоюваному текстовому чи символічному рівнях. Я не знаю англійських євреїв, для яких було б відчутною проблемою сісти в поїзд, заїхати кудись у Лінкольншир, вийти на Лінкольн-Стейшн і зайти в Лінкольнський собор чи навіть місцеву парафіяльну церкву. Найімовірніше, для них це був би цілком комфортний, навіть знайомий досвід, особливо якщо вони народилися до 1960 року. Зате припускаю, що якби хтось із Верхнього Вест-Сайду принагідно опинився у баптистській церкві десь на північному заході Техасу, йому могло би бути некомфортно з низки причин.

Ти мав відчуття, що тебе намагаються вилучити з американської єврейської спільноти?

У коментарях для «The New Republic» щодо мого сумнозвісного есею в «The New York Review of Books» Леон Візельтір добре зауважив, що я, вочевидь, єврей, який забагато часу провів на прошених вечереях у Нью-Йорку, наслухався, як там критикують Ізраїль, і тепер соромлюся бути з ним пов'язаним, намагаюся відмежуватись. Як на мене, цікавий випадок хибного прочитання: я завжди ненавидів

прошені вечері та багато віддав би, щоб їх уникнути! Досі ненавиджу, хоча, звісно, тепер не мушу вигадувати причини, щоб відмовитись.

Ба більше, мене як єврея ніколи не зачіпала критика на адресу Ізраїлю: з одного боку, я не ототожнюю себе з країною, з іншого — не почувуюся збентежено чи невпевнено через свою єврейськість. Тож це був дивний спосіб витіснити мене зі спільноти правовірних американських євреїв, до якої я все одно ніколи не належав. Доречніше було б закинути, що поведінка Ізраїлю непокоїть мене, *тому що я єврей*. Однак, як ти вже показав, я не надто пручаюся, коли мене вилучають зі спільнот: можливо, мені це навіть подобається. Вилучення дає змогу знову відчутти себе чужинцем, а для мене така позиція завжди була безпечною і навіть комфортною.

Ну, десантуватися в центрі Мангеттену, а тоді виступити в опозиції до мейнстріму американського єврейства, — безвідмовний спосіб стати чужинцем!

Не такий страшний ризик. Припустімо, мене вигнали б не зі спільноти, до якої я, як той Граучо Маркс, ніколи особливо не прагнув долучитися, а з того місця й товариства, що було б джерелом мого доходу і професійної репутації. Зовсім інша історія. Тому мені справді ніяково, коли хтось каже: ах, ви такий герой, бо висловлюєте непопулярну позицію.

Звісно, ніхто не проти, щоб ним захоплювалися чи поважали за те, що він добре пише або каже щось правдиве й цікаве. Але будьмо щирі: щоб опублікувати контроверсійну статтю про Ізраїль у «The New York Review of Books», маючи професорське місце у великому університеті, великої відваги не треба. Якщо взагалі були якісь ризики, то зовсім локальні — мабуть, я втратив кількох нью-йоркських приятелів; і геть випадкові — скажімо, я закрив собі шлях до публікацій в одному-двох часописах.

Тож я напевно не вважаю себе відважним. Я вважаю себе — якщо пробачити собі маленьку нескромність — просто дещо чеснішим і відвертішим за деяких знайомих мені людей.

5. ПАРИЖ, ШТАТ КАЛІФОРНІЯ: ФРАНЦУЗЬКИЙ ІНТЕЛЕКТУАЛ

У Кембриджі, а потім у Парижі, соціалізм був не лише моєю політичною метою, а й сферою моїх наукових досліджень. У певних аспектах це лишалося актуальним аж до ранньої зрілості. Коли я вперше поїхав студентом до Кембриджа 1966-го, саме виповнилося тридцять років Народному фронту — французькій лівій коаліції, яка свого часу ненадовго здобула у Франції владу; прем'єр-міністром тоді став соціаліст Леон Блюм. До річниці з'явилося безліч книжок, що описували й оцінювали поразку Народного фронту. Часто до цієї теми зверталися з явною метою вивести уроки, які забезпечать успіх наступної спроби: багатьом революційний союз лівих партій досі здавався можливим і бажаним.

Мене самого ці дискусії цікавили передусім не в тій частині, що стосувалася нагальних політичних питань. З огляду на своє особливе виховання я від початку вважав революційний комунізм катастрофою, тому не бачив особливого сенсу переоцінювати його тодішні перспективи. З іншого боку, я подався до Кембриджа у розпал правління цинічного, виснаженого, запопадливого й дедалі менш успішного лейбористського уряду Гарольда Вілсона. Від цієї компанії не було чого сподіватися. Тож зацікавлення перспективами соціальної демократії повело мене за кордон, до Парижа: можна сказати, політика привела мене до вивчення французької ситуації, а не навпаки.

Хоча з нинішньої перспективи це може здатися дивним, зважаючи на мої політичні погляди й бурхливі події у Франції, Париж був потрібен, щоб я став істинним студентом-істориком. Я отримав щорічну кембриджську стипендію на післядипломні студії в *École Normale Supérieure*: ідеальний спостережний пункт для вивчення французького інтелектуального та політичного життя. Влаштувавшись там 1970 року, я став справжнім студентом — не

до порівняння з Кембриджем — і суттєво просунувся в написанні докторської про французький соціалізм 1920-х років.

Я почав шукати академічного наставництва. У Кембриджі мене не зовсім навчали: ми там просто читали й обговорювали книжки. Викладацький склад був доволі розмаїтим: старомодні ліберальні англійські історики-емпіристи, методологічно чутливі фахівці з інтелектуальної історії, а до того ще кілька економічних істориків старої міжвоєнної лівої школи. У Кембриджі керівники моїх докторських студій не лише не вводили мене в історичну методологію, а й постійно зникали, полишаючи пливти за течією. Мені призначили керівником Девіда Томсона¹, який помер невдовзі після нашої першої зустрічі. Другий керівник, немолодий історик Третьої французької республіки Джон Патрік Тьюер Бері², був дуже милим і частував добірним хересом, але майже не знався на моїй темі. За період моєї роботи над дослідженням ми зустрілися заледве тричі. Тож перший рік докторських студій у Кембриджі, 1969/70, я був полишений сам на себе.

Мені довелося не лише самостійно придумати тему дисертації, а й з нуля винайти *problématique*, сформулювати слушні питання і випрацювати критерії, за якими на них відповідатиму. Чому соціалізм не зумів виконати власних обіцянок? Чому соціалізм у Франції не спромігся на досягнення рівня північноєвропейської соціал-демократії? Чому у Франції 1919 року не відбулося повстання чи революції, попри відповідні очікування і радикальні перевороти деінде? Чому в ті роки перебрати на себе мантию Французької революції краще вдалося радянському комунізмові, а не місцевому соціалізові республіканської Франції? Далеко були ще неозвучені питання про тріумф крайньої правиці в 1930-х. Чи зміцнення фашизму і націонал-соціалізму слід трактувати просто як поразку лівих? Отак я уявляв ці проблеми, і вже значно пізніше бліді питання налилися кров'ю.

Я читав усе, до чого міг дотягнутися. У межах своїх можливостей визначився з тематичними джерелами, з'ясував, де їх знайти, а тоді

¹ Девід Томсон (1912–1970) – англійський історик, автор книг «Європа після Наполеона» (1957), «Світова історія від 1914 до 1961 року» (1963), «Демократія у Франції після 1870 року» (1964) та інших.

² Джон Патрік Тьюер Бері (1908–1987) – англійський історик Франції, автор книг «Гамбетта і національна оборона» (1936), «Франція 1914–1940 років» (1949), «Гамбетта і утворення Третьої республіки» (1973) та інших.

заходився читати. Єдине, що я міг із користю зробити в Англії, до переїзду в Париж і без доступу до французьких архівів, — це перечитати французьку пресу періоду після Першої світової. Тож під час весняного триместру 1970 року я поїхав до Лондона, поселився в матері Джекі Філліпс і взявся за вивчення французької колекції у газетному зібранні Британського музею в Коліндейлі, поступово дочитавшись до тіснішого знайомства з Францією 1920-х. Цілком природно та гостина ще більше зблизила мене з родиною Філліпсів, і наступного року ми з Джекі побралися. У нас було велике й доволі традиційне єврейське весілля під хупою — звісно, з розбиванням склянки.

Із початком стипендії в *École Normale* я став на шлях до ще одних заручин: із Францією, французькою історією та французькими інтелектуалами. У Кембриджі я підготувався, тож тепер чітко знав, із ким треба говорити в Парижі, сам налагодив контакти і значною мірою сам вів свою роботу (хоча формально мені призначили французького наукового керівника, професора Рене Ремона³, ми один одному не сподобалися і за взаємною згодою зустрілись один-єдиний раз).

Раптом я опинився в епіцентрі інтелектуальної еліти республіканської Франції, минулої та сучасної. Я чудово усвідомлював, що вчуся в тій самій будівлі, де наприкінці XIX століття вчилися Еміль Дюркгайм і Леон Блюм, чи тридцять років по тому — Жан-Поль Сартр і Реймон Арон. Блаженне задоволення — бути оточеним розумними однодумцями у студентському містечку в П'ятому окрузі: не лише з комфортним побутом, а й із надзвичайно дружньою бібліотекою, в якій можна було брати книжки додому (доволі нечувано для Парижа — і тоді, і згодом).

Добре це чи зле, я почав мислити й говорити як *normalien*. Почасті йшлося про форму: я переймав позиції та стиль — у науковому контексті й загалом. Але також то був процес несвідомої адаптації. У виші було повно до абсурду перевчених молодих французів із роздутою самооцінкою і запалими грудьми: багато з них стали видатними професорами і старшими дипломатами по цілому світу. В тій насиченій тепличній атмосфері, геть відмінній від Кембриджа, я

³ Рене Ремон (1918–2007) – французький історик і політолог, автор низки праць переважно з історії французької правичі.

засвоїв спосіб мислення і логічних викладів, що залишився зі мною. Мої колеги й сучасники незрівнянно відстоювали свої думки, твердо і присутньо, хоча іноді неохоче сприймали докази та приклади, які можна почерпнути з життєвого досвіду. Я перейняв чесноти цього стилю — але його вади, без сумніву, теж.

Нині я розумію, що своїм входженням у французьке інтелектуальне життя завдячую Анні Крігель, великій історичкині французького комунізму. У Парижі я налагодив із нею контакт бодай тому, що Анні написала головну книгу з моєї теми, двотомний *magnum opus* «Витоки французького комунізму». Її переконання, що комунізм слід розглядати історично — як рух, а не абстракцію, — надзвичайно на мене вплинуло. До того ж вона виявилася винятково харизматичною особою. Анні також була вражена зустріччю із англійцем, який пристойно володів французькою і цікавився соціалізмом, а не модним тоді комунізмом.

У ті роки соціалізм як історична тема здавався мертвим. Соціалістична партія Франції не вразила здобутками в парламентських виборах 1968 року, а потім, 1971-го, розпалася невдовзі після президентських виборів, де показала слабкий результат. Звісно, із часом її відновив опортуніст Франсуа Міттеран — але як порожню електоральну машину, з новою назвою і позбавлену колишнього духу. На початку 1970-х єдиною лівою партією з далекими перспективами здавалася комуністична. У президентських виборах 1969 року вони набрали аж 21 % голосів, залишивши решту лівиці далеко позаду.

Тож виглядало, що комунізм посідав центральне місце в минулому, сьогоденні та майбутньому французької лівиці. У Франції, як і в Італії, а тим паче у східніших краях, він міг подавати себе переможцем історії, що й робив: здавалося, соціалізм програв скрізь, крім далекої європейської Півночі. Але переможці мене не цікавили. Анні це розуміла і вважала похвальним для серйозного історика. Отже, завдяки їй та її друзям — особливо славетному Реймонові Арону — я знайшов свій шлях до історії Франції.

Анні Крігель була непростою, незламною жінкою. Оманливо мініатюрна — півтора метра в капелюсі, — у шістнадцять Анні долучилася до Французького опору (сучасник Моріс Агульйон, згодом автор «Республіки в селі», згадував, як ще довго після звільнення Франції у неї в гуртожитку висів на стіні пістолет-кулемет). На початку 1950-х Анні стала сталіністкою-доктринеркою,

секретаркою-організаторкою і фактичною політичною комісаркою студентського комуністичного руху в Парижі. Як багато хто з її покоління, вона відійшла від юнацького політичного запалу через Угорську революцію 1956 року та радянське її придушення. Відтак вона стала визнаною експерткою з предмета своєї ж колишньої діяльності.

На момент нашої зустрічі Анні відчувала таку ж некритичну відданість і запал, як колись до СРСР, до Ізраїлю та сіонізму. Цікаво вийшло — чи не так і цікаво, — що мене дуже притягувала жінка, чиє комуністичне минуле й сіоністське теперішнє були мені майже однаково неприємними. А однак на початку 1970-х Анні Кригель справила на мене чималий інтелектуальний вплив (ще однією такою людиною був Джордж Ліхтгайм). Про Анні виразно свідчить той факт, що, хоч я опонував її висновкам у своїй докторській дисертації, вона радо погодилася написати передмову до неї: так у Франції вийшла моя перша книжка, «Реконструкція Соціалістичної партії, 1920–1926».

У цій праці я і справді цитував Анні тільки для того, щоб їй заперечувати; загалом я всіляко уникав обговорення вторинних джерел зі своєї теми. Я твердо постановив не писати чергової історичної монографії в англійському чи американському стилі, де традиційно розглядають усі наявні інтерпретації, а тоді обережно додають власні невеличкі корективи. Натомість я хотів побачити, чого можу досягти самостійно.

Якщо для молодого науковця, якому ще немає тридцяти, це звучить дещо зарозуміло, мушу сказати на своє виправдання, що про чималу частину вторинної літератури я просто не знав, ба більше — мене ніколи не *вчили* з нею працювати. В історіографічних питаннях я переважно розбирався сам. Попри кембриджський диплом історика, я був трохи — чи й занадто — самоуком. На той час я цього не розумів, однак тим самим долучився до давньої та славної традиції істориків, які значною — дуже значною — частиною своєї освіти завдячували власному безсистемному читанню.

У ті паризькі роки я також познайомився із Борисом Суваріним, одним із засновників французького комунізму, хоча відомим насамперед, мабуть, як автор першої (і досі однієї з найкращих) праць про Сталіна і сталінізм. Саме Суварін прояснив чи підтвердив для мене те, що я намагався передати в кількох своїх книжках: глибину

марксистської віри, на якій трималася політика старої європейської лівиці — незалежно від місця у спектрі радикальної політики. Суварін розповів мені кумедну історію, яка добре ілюструє цей зв'язок.

Шарль Раппопорт належав до того ж покоління комуністів-першопрохідців. Колись, на початку 1920-х, вони із Суварінім обговорювали Жана Лонге, одного з очільників Соціалістичної партії Франції в період Першої світової війни. Лонге був природженим угодовцем, завжди шукав серединний шлях між Ленінім і мейн-стрімним європейським соціалізмом: за ці маневри його дуже недолюбливали радикальні колеги. До того ж, він був онуком Маркса. Отже, Раппопорт повертається до Суваріна й каже: «Розумієш, з Лонге річ у тому, що *il voulait contenter tout le monde et son grand-père*», — тобто «він хоче вдовольнити всіх і свого дідуся». Дотепна алузія на «*Il voulait contenter tout le monde et son père*», ключову фразу однієї з найвідоміших байок Лафонтена «Мельник, його син і віслук». То була надзвичайно влучна характеристика Лонге і таких як він — людей, які щосили намагаються узгодити відданість марксизмові зі своїм становищем у кожен конкретний момент. Але вся ця оповідка з усіма відсиланнями виявляє ще дещо суттєве про лівих інтелектуалів: спільний контекст, зумовлений не лише спільною політичною метою, а й великою начитаністю.

У дисертації я вирішив зосередитися на 1921–1926 роках, тому дистанціювався від 1930-х і проблеми Народного фронту. А втім, мене вже тоді вабила трагічна постать Леона Блюма, який стояв у центрі Соціалістичної партії в «моїх» 1920-х і який, як відомо, стане прем'єр-міністром Франції в наступному десятилітті. Свого часу мені не спало б на думку писати про історію в біографічному ричищі. Однак уже тоді у своїй інтерпретації я не міг обійтися без постаті Блюма, який утілював щось більше за політичний соціалізм: послідовну спробу застосувати ідеали ХІХ століття у масовій політиці ХХ століття.

Хоч я не любив і не люблю брати інтерв'ю, я проінтерв'ював сина і невістку Леона Блюма — Робера і Рене-Робер. Я намагався, хоч як незграбно, проникнути у внутрішній світ покоління європейських інтелектуалів, народжених у 1870–1910 роках. Сам Блюм народився 1872 року, невдовзі після Розі Люксембург, за три роки до Луїджі Ейнауді, за сім — до Вільяма Беверіджа, за десять — до Клементя Еттлі та Джона Мейнарда Кейнса. З усіма цими іменами Блюма єднає

характерна для кінця XIX століття суміш культурної самовпевненості й обов'язку покращувати життя суспільства.

Вивчаючи період до 1939 року, проте обмеживши зацікавлення до лівих наступників ліберальної Європи, я, безперечно, оминав низку засадничих питань про політичне й передусім інтелектуальне життя тих десятиліть. Міжвоєнна ліва і центристська думка зовсім не розглядала можливості *зла* як стримувального, а тим паче провідного елементу публічної політики. Умисні політичні злочини штибу нацистських були просто незбагненними для більшості тогочасних спостерігачів і критиків, правих чи лівих.

Це можна проілюструвати тим фактом, що більшість західних коментаторів не зрозуміла сталінських голодів і терору 1930-х років. Звісно, чимало прогресивних ілюзій попередніх десятиліть поховала Перша світова війна — однак ще не замінила їх неможливістю поезії як такої.⁴ Для декого 1930-ті і справді аж ніяк не були «нищим, безчесним десятиліттям» Одена.

Оксфордський історик Річард Кобб, який народився 1917 року, згадував Париж за Народного фронту як щасливе місце, сповнене надії та оптимізму. Для Кобба й багатьох інших 1930-ті були добою потужної енергії, що лиш чекала на мобілізацію. Відчуття приреченості чи кінця епохи охоплювало далеко не всіх. Сам Народний фронт (у Франції, як і в Іспанії) був знаковою коаліцією соціалістів, комуністів і радикалів. Його реформи у Франції, зокрема впровадження оплачуваних відпусток, скорочення робочого тижня, визнання прав профспілок тощо, неабияк перевершували очікування Блюмових союзників. Передусім комуністи, яких Москва проінструкувала підтримувати лівий буржуазний уряд Франції перед зростанням загрози від нацистської Німеччини, не були зацікавлені в залякуванні середнього класу, а тим паче в розпаленні революції.

Проте у правих і справді виникало враження ніби це революція. Блискучий реакційний критик Робер Бразільяк у матеріалі для «*Je suis partout*» переконував, що відбувається повторення Французької революції. Однак, на його думку, ця революція перевершить свої попередниць, французьку й російську, адже може досягнути успіху,

⁴ Алюзія на слова Теодора Адорно «Писати вірші після Аушвіца — варварство», часто цитовані в радикальнішій формі: «Після Аушвіца поезія неможлива».

навіть не ламаючи власних принципів. Ще гірше: її очолював єврейський інтелектуал Леон Блюм.

У Блюмі як євреєві мене цікавило саме це: ненависть, яку він пробуджував. Нині важко навіть уявити масштаб відвертої, безсоромної упередженості та неприязні, на які в ті роки наражалися такі люди, як Блюм, лише й передусім через своє єврейське походження. З іншого боку, сам Блюм часто не відчував рівня та наслідків публічного антисемітизму і відповідних закидів на свою адресу. Звісно, ідентичність самого Блюма була дещо амбівалентною: гордий рафінований француз, він водночас був не менш гордим і відвертим євреєм. Пізніше він поєднував великі симпатії до новоствореної єврейської держави на Середньому Сході з майже цілковитою байдужістю до самого сіоністського послання. Певно, ці начебто суперечливі ідентичності й переконання не надто відрізнялися від моїх власних у різні періоди життя: можливо, це пояснює моє тривале зацікавлення Блюмом.

А все-таки я тримав єврейські питання чимдалі від своїх академічних зацікавлень. Попри власний недавній і пристрасний зв'язок з Ізраїлем, тоді, на початку 1970-х, я не подумав би зробити Блюмову єврейськість предметом досліджень. Єврейський політичний активізм поглинув усю мою підліткову увагу. Та, полишивши його, у професійному житті я ніби вже й не бачив єврейського питання, а тим паче не був у нього залучений. Тепер я розумію, що закінчив своє «єврейське десятиліття» і готувався зустріти його французького наступника.

Протягом 1970-х мене захоплювали інституції, політичні партії та соціальні теорії. Усе це я розглядав, хоч прямо й не казав цього, переважно як продукт соціальних обставин. У Кембриджі тих років Квентін Скіннер і Джон Данн⁵, кожен по-своєму, викладали історію ідей, особливо враховуючи культурні, епістемологічні й текстові контексти інтелектуального виробництва. Саме їм я повністю завдячую серйозним ставленням до аналізування ідей, які виникли й розвинулися в інший час і в іншому місці. Але контекст для мене залишався соціальним або принаймні високополітичним, а не релігійним, культурним чи герменевтичним.

⁵ Джон Данн (нар. 1940) – професор політичної теорії в Кінгс-коледжі Кембриджа, відомий зокрема дослідженням політичної думки Джона Локка.

У Парижі я робив те, що має робити науковець: написав дисертацію, знайшов для неї видавця і вишукав нові ділянки для досліджень. Але в інших аспектах я не зовсім розумів, що роблю і куди прямую. Я не мав чіткого усвідомлення, як стати академічним істориком і що це мало б означати, хоча майже ні до чого іншого не надавався. Урешті-решт мені вдалося узгодити різні свої інтереси і схильності з академічною кар'єрою, але тільки завдяки удачі та щедрій допомозі інших.

Закінчуючи докторантуру, попервах я не міг знайти стипендії чи академічної посади, тому змирився з перспективою викладати в престижній школі для хлопчиків у Південному Лондоні. Завдяки Джонові Данну, моєму другу і наставнику в Кінгс-коледжі, я відтягував згоду на ту шкільну вакансію так довго, аж мені запропонували дослідницьку стипендію в Кінгсі.

У Кембриджі мені вдалося зачепитися великою мірою завдяки Джорджу Ліхтгаймові, видатному історикові марксизму й соціалізму, доброчинцю, з яким я ніколи в житті не зустрічався. У 1968–1973 роках я прочитав усі його важливі праці й чимало почерпнув із його бачення: то була позиція співчутливого, але непохитно критичного спостерігача марксизму кінця ХІХ — початку ХХ століть. І Ліхтгайм, і Анні Крігель, вочевидь, написали сильні листи на мою підтримку, обидвоє — після прочитання моєї дисертації. Саме їм я завдячую всім, і годі знайти ще двох людей, перед якими я охочіше був би в боргу.

Проте Ліхтгайм і Крігель у своїх уподобаннях належали до меншості, обоє були аутсайдерами принаймні для англійського академічного світу. Річард Кобб, провідний англомовний історик Франції та впливовий дослідник у сфері моїх зацікавлень, ніколи не вважав мене серйозним істориком. Для Кобба я був непроханим гостем-міждисциплінарником, наділеним усіма найгіршими рисами французького інтелектуала: я був людиною, яка пише про політику під личиною історичної науки.

Через його вето я не отримав жодної іншої оксбриджської стипендії чи посади, на які подавався в ті роки. Я не знайшов британського видавця для своєї дисертації. Хоча завдяки цій праці я почав викладати в Кінгсі, її було опубліковано лише французькою: контракт на книжку мені запропонували в Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Перш ніж узяти на себе клопіт із виданням першої книжки нікому не відомого англійця, вони напевно

отримали винятково переконливу рекомендацію — імовірно, від Анні Крігель.

Мабуть, той факт, що я більше не намагався знайти англomовного видавця, свідчить: я і *справді* був радше інтелектуалом, ніж науковцем, я був цілковито наївним у питаннях кар'єрних розрахунків і стратегічного планування. Я просто не здогадувався, що видавати першу книжку французькою мовою — не найрозумніше рішення, якщо я хочу досягти успіху як професійний історик в Америці чи Британії. Кобб не зовсім помилявся, з класифікацією таки не все було однозначно. Я ступив на кар'єрну стежку англійського історика, але вважав себе французьким інтелектуалом-інакодумцем — і поводився відповідно.

На початку 1970-х ще можна було викладати історію в Англії, будучи цілком ізольованим від північноамериканської академічної спільноти. Атлантичний океан у ті часи був значно ширшим. Однак через кілька років після початку роботи в Кінгсі завдяки випадку і коротенькій зустрічі я дістав можливість поїхати до Каліфорнії. Якось я повечеряв із Роєм Віллісом⁶, колишнім студентом Кінгсу, який тоді викладав у Каліфорнійському університеті в Дейвісі та написав ранню історію об'єднання Європи «Франція, Німеччина і нова Європа». Через дев'ять місяців після тієї нетривалої зустрічі він зателефонував мені до Кембриджа і запитав, чи хотів би я на рік приїхати до Дейвіса.

Як то прийнято в американців, Вілліс озвучив річну зарплату. Я вагався: сума була настільки вищою за те, що мені платили в Кембриджі, що я засумнівався, чи правильно почув. А він, по-своєму зрозумівши моє вагання, підвищив пропозицію: то була моя перша й одна з найуспішніших спроб у мистецтві торгування. Ми з Джекі прилетіли до Бостона наступного літа і, недовго побувши в друга у Кембриджі, що у штаті Массачусетс, купили величезний старий «Б'юїк» і вирушили через усю країну.

Той рік у Дейвісі, 1975/76, став моєю першою зустріччю зі Сполученими Штатами. Чудовий досвід. Ніщо мене не обмежувало. Я вперше викладав загальні курси з історії Європи і зрозумів, що

⁶ Ф. Рой Вілліс (нар. 1930) – американський історик, автор низки праць з історії західної цивілізації та повоєнної Європи.

в Каліфорнії не вийшло б, як це робили майже всі в Кембриджі, читати лекції з аркуша. Натомість я навчився імпровізувати і став повноцінним університетським викладачем.

Мої американські студенти ставились до навчання зовсім по-іншому, ніж їхні британські колеги. У Каліфорнії я викладав молодим людям, які знали не так багато, але не соромилися цього визнати і прагнули вчитися. В Англії мало хто, кому більше шістнадцяти років, зізнається в незнанні — тим паче в Кембриджі. Тому у спілкуванні вони здаються впевненішими, але при цьому пересічний англійський студент чи студентка нерідко роками не читає базових текстів: ніхто ніколи не ставить під сумнів, що вони з ними ознайомлені.

Повернувшись до Англії наші з Джекі стосунки почали холодути, у грудні 1976-го ми роз'їхалися, а ще через два роки розлучилися. Причини розриву доволі зрозумілі. Каліфорнія розширила мої горизонти, і, хоча я відмовився від постійної посади в Дейвісі, повернення до Кембриджа посилювало розчарування і зрештою невдоволення. Перед поїздкою до Штатів ми з Джекі жили в крихітній двокімнатній квартирі, аж ось очевидно настав час купити щось більше. Але операції з майном, як то буває, вимагають серйозних рішень. Доти, як бачу з нинішньої перспективи, я просто рухався колією, яку проклала для мене магістратура. Тепер же я не був настільки впевненим, що хочу саме такого життя. Я не міг до кінця змиритися, що це й усе: одна кар'єра, один університет, один дім, одна дружина.

Коли ми з Джекі розійшлись, я на якийсь час поїхав до Франції, щоб зібрати матеріали для своєї другої книжки «Соціалізм у Провансі». У першій половині 1977 року я чимало часу провів у Нижньому Провансі, у департаменті Вар, де були мої джерела. Кембриджський економіст, мій колега з Кінгсу Ніколас Калдор дозволив мені пожити в його домі в Ля-Гард-Френе, невеликому містечку кілометрів за дванадцять на північ від Сен-Тропе. То був чудесний прованський таунхаус XVIII століття на вулиці порожніх будинків із зачиненими віконницями: з одного боку залитий сонцем, з іншого — тїнь, трава й пагорби. Уперше з вісімнадцятирічного віку я знову щасливо парубкував. Жив сам, із чіткою метою і мінімумом речей, необхідних для роботи й життя: машина, валіза одягу, достатньо грошей і будинок, який був моїм до літа.

Життя в Ля-Гард-Френе мало свій давній усталений лад. Поки наприкінці літа не з'являлися туристи, це все ще був типовий старий Прованс: кілька перестарків навіть досі говорили традиційним діалектом. Щоденний рух овець і вівчарів, одвічні моделі сільської економіки й вуличне життя села на пагорбах: майже як у XIX столітті. Моя тема — економічні й соціальні витоки сільського соціалізму — розгорталася просто довкола мене. Як не глянь, мені було комфортно.

Щоранку я вставав, вивалювався з дверей у древній «Сітроен DS 19» з відкидним дахом, який купив після повернення зі Штатів, заводив його, штовхаючи з пагорба (стартер був зношений), і — позаяк увесь шлях до узбережжя йшов униз — заряджав авто достатньо, щоб потім дістатися назад. Я паркувався в Сент-Максімі, купував багет, сир і фрукти, пляшку води, місцеві газети і три години проводив на пляжі, то плаваючи, то читаючи. Тоді знову в машину й нагору, душ, короткий сон, а відтак — довгі години праці над книжкою, до глибокої ночі.

Пообіддя я проводив у сільських бібліотеках, муніципальних архівах, архіві департаменту в поблиському Драгіньяні та міському архіві прибережного Тулона. По тому, готуючи інші книжки, я вже ніколи не працював так інтенсивно і в такому єднанні з місцевістю. Той досвід підтвердив моє переконання, що історик ніколи не має братися за первинні дослідження, засновані на джерелах, якщо не може забезпечити собі близький і тривалий доступ до архівних матеріалів. Дистанційні дослідження із принагідними швидкими виїздами щонайменше розохочують, а зазвичай просто не сприяють виконанню свого завдання.

Ось я наближався до тридцяти і, на прикрість батькам, розлучався з першою дружиною. Звісно, то було не останнє моє розлучення, і моя сестра Дебора розлучиться двічі; зрештою навіть мої батьки розійшлися. Але те моє розлучення було першим у нашій сім'ї. Хоча згодом я дізнався, що розлучення та повторні шлюби, з різними перестановками і змішуваннями, не були рідкістю в історії моєї родини. Однак я і мої батьки достатньо асимілювалися в Англії 1950-х, щоб сприймати розірвання шлюбу як річ незвичну, якої слід уникати.

Попри мою нововиявлену неспроможність знайти підхожу дружину, батьки вважали, що життя в мене добре, хоч і не зовсім їм зрозуміле. Для них не було очевидним, що я «працюю» у звичному

сенсі слова, особливо тому, що працедавці, схоже, не заперечували проти мого піврічного зникнення на півдні Франції. Моя мати, на яку (разом з усім її поколінням) дуже вплинуло безробіття 1930-х, боялася, що через тривалу відсутність університет позбавить мене роботи. З часом батьки почали розуміти, як влаштоване академічне життя, дослідження й посадові розклади, — хоча навряд чи хтось із них цілком усвідомлював, що саме я роблю, доки не вийшла (і стала успішною) книжка «По війні».

У 1977 році, розмірковуючи й пишучи про французьких селян і робітників у ХІХ столітті, я, мабуть, усе ще відстоював і навіть практикував своєрідний марксизм, хоча політично від нього дистанціювався, а його вплив на свою працю визнавав лише почасти. Моя перша книжка теж присвячена марксистам, але то не була соціальна історія в тогочасному розумінні, адже йшлося насамперед про політичні партії та діячів.

Я нічого не мав проти того, що вважав класичною соціальною історією. Навпаки: понад усе в ті роки мене мотивував приклад Моріса Агульйона⁷ і його «Республіка в селі». Агульйон визначив і проілюстрував джерела політичного радикалізму, які сформувались у французькому селі в першій половині ХІХ століття, зокрема описав дуже поширені надії на такий собі сільський соціалізм, яким поклав край переворот Луї Наполеона Бонапарта 1851 року.

Підо впливом Агульйона та інших істориків сільського Півдня я взявся писати власну низову соціальну історію — регіональну розвідку про Прованс кінця ХІХ століття, хоча в певному сенсі такі конкретні історичні теми не були моєю сильною стороною і суперечили моєму інтелектуальному чуттю. Я з головою занурився в ті варські архіви. Багато років до того мій кембриджський викладач Крістофер Морріс⁸ повчав мене (не без пафосу), що історик мусить знати, скільки коштувала свиня на щорічному ярмарку. Що ж, по роках досліджень я знав ціну свиней (і багато чого іншого) на ярмарках у Варі на кожен рік від 1870-го до 1914-го. Я теж (нібито твердило моє дослідження) вмю писати соціальну історію як слід. І я написав. І вже ніколи до неї не повертався.

⁷ Моріс Агульйон (1926–2014) – французький історик, фахівець з історії Франції ХІХ–ХХ ст., зокрема соціальної.

⁸ Крістофер Морріс (1906–1993) – британський історик, фахівець з історії політичної думки.

Мене щиро бентежило соціально-історичне письмо 1970-х років. Економіка, політика, навіть саме суспільство вислизали з фокусу і зрештою із самої дисципліни. Мене дратували вибірккові соціальні й культурні дані, якими заміщували традиційні контекстуальні чи політичні тлумачення важливих подій: скажімо, Французьку революцію можна було звести до гендерного протесту чи навіть підліткового міжпоколінневого бунту. Туди, де колись закономірно були головні особливості важливих подій минулого, на заміну прийшли доти цілком периферійні аспекти.

Я вивчав нову історію, тому що вона здавалася очевидним шляхом до інтелектуальної залученості й громадянського внеску. Але як можна бути інтелектуально небайдужим громадянином, а тим паче промовляти до співгромадян, коли у своїй праці так явно переймаєшся лише соціальними маргіналіями, цікавими тільки іншим науковцям? Багато моїх колег, здавалося, напівсвідомо долучилися до якоїсь наукової вакханалії: вільнодумного перекручування ролей, де другорядні соціальні історики могли розгулятися й узяти гору в дисципліні, принижуючи і скидаючи провідних науковців, чії публікації та міркування визначали професійний курс у попередніх десятиліттях.

Отже, я не слідував головним тенденціям у своїй дисципліні, що рухалися, з одного боку, до теорії модернізації, а з іншого, тріхи відстаючи, — до «культурних студій». Певно, особливо мене дратувало, що ці нові підходи до соціальної історії претендували на розширення чи збагачення марксизму, у якому мало чого тямили.

Тогочасна теорія модернізації завдячувала поважним попередникам із 1950-х років та їхнім працям про індустріальне суспільство: передусім Ральфові Дарендорфу і Реймонові Арону. Однак у своїх примітивніших формах вона пропонувала бачення прогресу з чітким і безсумнівним фіналом — індустріальним суспільством і його політичною двійничкою, демократією. Мене все це вражало як доволі кричуща та незграбна телеологія з уявленням про однозначність минулих процесів і майбутніх результатів, яка для мене як історика — і навіть, хоч як дивно це звучить, історика-марксиста — була чужою. Що ж до культурних студій, вони гнітили мене поверховістю: адже керувалися потребою відокремити соціальні дані й досвід від усяких економічних коренів або впливів, аби відмежувати свої твердження

від дискредитованого марксизму, у якого поза тим чимало всього безсоромно запозичували.

У політичних й академічних дискусіях попередніх десятиліть марксизм завжди врешті-решт трактували як історичну модель, яку урухомлює двигун пролетарського інтересу й дії. Але саме тому, коли в розвинених суспільствах зменшилася чисельність і вага «синьо-комірцевого» пролетаріату, марксизм виявився вразливим перед неправдоподібністю власних засновків.

Що, власне, відбувається, коли пролетаріат перестає функціонувати як двигун історії? У руках практиків культурних і соціальних студій 1970-х років ця машина ще була придатна для використання: просто «робітників» треба було замінити на «жінок», або студентів, або селян, або темношкірих, або — рано чи пізно — на геїв, бодай на якусь групу, що мала вагомі підстави не задовольнятися наявним розподілом влади й повноважень.

Усе це вражало мене наївністю та незрілістю: роздратування, зумовлене особливостями моєї освіти. У 1970-х я опинився у такому собі часовому викривленні. Я розумів і великою мірою поділяв світогляд мислителів штибу Еріка Гобсбава й Едварда Палмера Томпсона — більше, ніж зацікавлення мого академічного покоління. Цих авторів сформуливали проблеми 1920–1930-х років, і ці ж проблеми я вибрав для своєї дисертації.

Американські сучасники, здавалося, мчали вперед особливо швидко, не встигнувши вповні досягнути, що втрачають. З іншого боку, я здобув докторський ступінь у двадцять чотири роки й почав викладати, коли мої ровесники тільки знайомилися з науковими керівниками, заохочувані шукати нові сфери зацікавлень і методи. Я прокладав собі шлях наодинці, позбавлений поколінневих орієнтирів. Може, воно й не дивно, що схильності власного покоління не раз викликали в мене спротив.

У ті роки я не завжди робив слухний вибір. У 1977 році, невдовзі після повернення з Провансу до Кембриджа, я познайомився з Патрицією Гілден⁹, магістранткою з Дейвіса, яка приїхала працювати зі мною. Під її впливом у своїй критиці нової соціальної історії я зробив виняток для жіночої історії, хоча насправді дуже мало

⁹ Патриція Гілден – американська історикиня, тепер – професорка-емеритка Каліфорнійського університету в Берклі. Відома своїми працями з жіночої історії, расових проблем, історії корінних американців.

знав про цю тему, а те, що знав, мене не вражало. Однак Патриція була дуже наполегливою і впевненою в собі феміністкою, різкою і безкомпромислою: це дивним чином підкуповувало. Тож, не соромлячись непослідовності, я потурав жіночій історії, залишаючись невблаганним у своїй погорді до решти міждисциплінарних студій чи студій ідентичності.

Наші стосунки зародилися під нещасливою зіркою, і не тільки тому, що змусили мене перетнути межу інтелектуальної чесності. Наступні кілька років я мотався між Англією й Америкою, часто вслід за Патрицією, яку, здавалося, вічно не влаштовувало поточне перебування. Навесні 1978 року я успішно подався на дві молодші посади у США — в Гарварді та Каліфорнійському університеті в Берклі. Я обрав Берклі: мовляв, Гарвард надто нагадує Кембридж, який я лишив позаду. Принаймні так я собі пояснював. Та головним чинником було те, що Патриція хотіла повернутися до Каліфорнії. Мені теж імпонувала така ідея, хоча мої інтелектуальні захоплення вже відходили від соціально-історичної тематики, якою я і зацікавив Берклі.

Так я застряг у Каліфорнійському університеті, де в 1978–1980 роках викладав соціальну історію всупереч власним уподобанням. Одного семестру я запропонував курс з історії соціалізму та комунізму в Європі. Зголосилося понад дві сотні студентів, тож задуманий семінар врешті перетворився на великий лекційний курс. Дійшовши до Льва Троцького і трагедії Російської революції, я зрозумів, звідки така популярність. Ще з 1920-х деякі марксистки (власне, леніністи) бачили у Троцькому непізнану альтернативу, точку, в якій історія збочила зі шляху, заморського короля. Як виявилось, у Північній Каліфорнії кінця 1970-х таких усе ще не бракувало. Після лекції про Троцького до мене підійшла група молодих людей, які сказали щось таке: «Тоні, нам дуже сподобався ваш курс, і ми хотіли спитати, чи не могли б ви виступити перед групою Четвертого інтернаціоналу в Сан-Франциско, розповісти їм про помилки Троцького і як їх уникнути наступного разу».

У тому далекому краї я знайшов відображення юнацьких захоплень мого батька — і, певно, власних. Що пішло не так у революційній лівіці? Може, її поразка почасті призвела до страхітливого насильства 1930–1940-х у Європі? Для цих студентів, як і для мого батька та деяких його друзів, такі питання все ще вели

до особистостей: відповіддю на дилему ленінізму був Троцький, а не Сталін. Я ніколи не розглядав цих проблем у такому аспекті, а на той час давно відійшов від революційного марксизму в будь-якій формі. Але я вловив знайомі відчуття, знайому тугу. І зрозумів, що насправді викладав професійний курс із практик крайньої лівої політики з історичним нахилом. Берклі вмів причарувати.

Однак Патриція наполягла, щоб ми жили в Дейвісі, а не в Берклі. Там ми й поселилися, тож до Берклі я мусив діставатися університетським автобусом, по сто кілометрів в один бік. Того ж літа, 1979-го, ми побралися в Дейвісі. А наступного семестру мені хоча би вдалося переїхати в Берклі: Патриція, вічно невдоволена місцем свого перебування, повернулася на докторську посаду в Англію.

За другий рік у Каліфорнії я остаточно зрозумів: я не на своєму місці. У Берклі я почувався дуже далеко від Європи і ще далі від своїх зацікавлень. В американській системі факультети й університети пропонують перспективним молодим викладачам кар'єрне зростання і штатні місця, даючи надію на безстрокову професорську посаду в майбутньому. Університетське середовище одержиме гонитвою за постійними посадами (і перешкоджанням у цьому іншим): таке підвищення забезпечує статус, достаток, незалежність і захищеність — чимала винагорода.

Мої перспективи штатної посади в Берклі затьмарила велика стаття 1979 року «Блазень у королівському пурпурі», у якій я критикував популярні тенденції в соціальній історії. Багато колег з історичного факультету патетично повідомляли, що з огляду на цей сумнозвісний есеї будуть змушені голосувати проти мене. Як пояснив один із них, річ не в контроверсійному змісті, а в тому, що я «назвав імена». Зокрема, перелічуючи винуватців хибного розвитку соціальної історії, я згадав Вільяма Сюела¹⁰, випускника Берклі. Якщо такий молодий доцент, як я, знецінював роботу студентів своїх колег, це вважали непростимою зневагою до закладу. Я, позбавлений як інституційної лояльності, так і розважливості, звісно, був неспроможний оцінити міру свого переступу. Через ту статтю голоси за надання мені постійної посади на факультеті розділилися,

¹⁰ Вільям Сюел (нар. 1940) – американський історик, фахівець із соціальної, політичної та культурної історії Франції XVIII–XIX століть.

хоч усе-таки на мою користь. Але, попри всі тривалі перспективи, атмосфера вже зіпсувалася.

Я вирішив повернутися додому, в Англію, якщо випаде нагода. Факультет політики в Оксфорді відкрив лекторську вакансію зі стипендією в Коледжі святої Анни. Я подався й отримав запрошення. В Англію я повернувся з непідробною радістю. Я сумував за Каліфорнією: за їздою узбережною Першою магістраллю в «Мустангу» з відкидним дахом, за політичними обговореннями з троцькістами і так далі. Ще мені бракувало моїх студентів. Але я ніколи не шкодував, що покинув Берклі.

Тут хочу тебе перервати, просто посеред оповіді.

І в особистому, і в професійному житті ти — лівий бунтар, але не бунтар проти лівих. Навіть твій сіонізм — соціалістичний, і ти повстаєш проти Ізраїлю, коли дізнаєшся, що не весь сіонізм такий. Як науковець ти досліджуєш цілком традиційні для марксистського історика теми, і твоє невдоволення 1970-ми почасти зумовлене тим, що ліві колеги відмовилися від марксистських категорій — які виринають наприкінці твоєї статті «Блазень у королівському пурпурі». У ній ти говориш про повний занепад соціальної історії, по суті, про «втрату віри в історію». Але мені здається, що на цьому етапі життя і кар'єри ти робиш останню спробу переконати себе, що в марксистські категорії можна вмістити все.

Однак не всю історію ХХ століття можна зрозуміти в межах марксистських категорій чи навіть у ширших рамках просвітництва та його варіацій, однією з яких є марксизм. З огляду на те, що ти сказав у нашій давнішій розмові про фашистів, думаю, ти погодишся. Отже, перш ніж повернутися до лівиці чи її поразок, згадаймо про ультраправих. Поговоримо про інтелектуальне життя крайньої правиці і про фашистів.

Ми вже згадували, і не востаннє, про емоційну й інтелектуальну привабливість марксизму та ленінізму. Зрештою, Народний фронт — це форма антифашизму. Однак антифашизм логічно передує фашизм: прихід до влади Муссоліні 1922 року, позірно подібний прихід до влади Гітлера 1933-го, зростання впливу румунських фашистів у 1930-х — та й, коли вже на те,

слабша, однак важлива течія фашистської думки у Франції та Британії.

Дозволь почати з питання на тему, про яку ти вирішив не писати у своїй дисертації. Чому ми так охоче нехтуємо фашистськими інтелектуалами 1920–1930-х?

Коли ми говорили про марксистів, можна було почати з ідей. У фашистів справжніх ідей немає. У них є установки. У них є готові реакції на війну, депресію і відсталість. Але вони не виходять з комплексу ідей, щоб потім застосовувати їх до світу.

Можливо, це одна з причин, чому нам важко пригадати фашистів: якщо в них і були якісь аргументи, то зазвичай це аргументи проти чогось — лібералізму, демократії, марксизму.

До кінця 1930-х (чи навіть до воєнних окупацій на початку 1940-х), коли вони почали втручатися в політику з реальними наслідками на кшталт антисемітських законів, фашистські інтелектуали не надто вирізнялися в загальній політичній дискусії міжвоєнних років. Коли йшлося про важливі теми, як-от громадянська війна в Іспанії, Народний фронт, Ліга націй, Муссоліні, Америка, важко було відрізнити французів П'єра Дріє ля Рошеля чи Робера Бразільяка, явних фашистів, від авторів передовиць у провідній правочентристській французькій пресі.

Критику соціальної демократії чи лібералізму теж дуже складно відокремити від ставлення до марксизму чи більшовизму. Це стосується навіть Німеччини до 1933 року, де приблизно однаковий набір поглядів на внутрішню політику можна простежити у, скажімо, ліберала Густава Штреземана і в нацистів. А в Румунії, певна річ, люди, яких ми зараз визначили б як фашистських інтелектуалів, — Мірча Еліаде, Еміль Чоран — були не просто мейнстрімом, а вершками інтелігенції.

Що можна назвати інтелектуальними чеснотами фашистських інтелектуалів?

Ось випадок Робера Бразільяка. Сучасники вважали його одним із витончених голосів крайніх правих. Він типово молодий — повноліття

досяг у 1930-х. Писав дуже добре, як і чимало фашистських інтелектуалів. Вони часто були дотепними, саркастичнішими за лівих інтелектуалів, переважно занадто серйозних. Тут є естетичне чуття, що уможлиблює чутливе й розвинене сприйняття сучасного мистецтва. Бразільяк, наприклад, був кінокритиком, і дуже добрим. Якщо читати його праці зараз, і читати неупереджено, можна побачити, що він доволі в'їдливо критикує ліві фільми 1930-х років — саме ті, які тепер стали культовими.

На відміну від повоєнного покоління провідних лівих інтелектуалів — покоління Сартра, яке стрімко здобуло вплив, — фашистські інтелектуали 1930-х були менш схильні декларувати погляди на все. Вони не є універсальними інтелектуалами, а зосереджуються на певних ділянках, за якими і знані. Зазвичай вони неабияк пишаються тим, що є культурними критиками, або експертами із зовнішньої політики, або кимось там іще, а не безцільно тиняються по всьому обширу суспільно-політичних питань. Деякими з них люди захоплювалися набагато масовіше (хай і знехотя), ніж якби сприймали їх як універсальних фашистських інтелектуалів. Той-таки Бразільяк мав численних шанувальників завдяки своїй кінокритиці та ще деяким культурологічним творам, хоча публікував їх у правій підтирці «Je suis partout». Думаю, така спеціалізація давала фашистським інтелектуалам чималу перевагу, коли треба було боронитися від закидів, що вони просто писаки.

Нарешті, людям на зразок Бразільяка притаманний такий собі витончений індивідуалізм — звісно, його добре сприймають праві, а от ліві недолюблюють. Праві інтелектуали схожі на випечених культурних критиків десь так 1830–1840-х років, такий соціальний тип упізнаваніший і симпатичніший, ніж в ідейних лівих інтелектуалів пізніших поколінь. Такі, як Бразільяк, не схильні активно й послідовно ототожнюватися з котроюсь політичною партією. Щоправда, іронія в тому, що у Франції немає бодай трохи значущих крайніх правих партій, з якими він міг би ототожнитись. Так само й в інших місцях. Більшість правих інтелектуалів — Юнґер, Чоран, Бразільяк — не були партійцями. В інтелектуальному світі все це є чеснотами.

Звідки вийшли фашистські інтелектуали? Чи можна говорити про сучасну інтелектуальну генеалогію фашистів?

Найпопулярніша думка така, що фашизм постав із невизначеності покоління, яке сформувалося перед Першою світовою, зіткнулося з війною і подальшою повоєнною ситуацією. Так з'являється викривлений, цілковито новий різновид націоналізму: енергія і насильство Першої світової війни перетворили його на політичний рух нового типу, потенційно масовий рух правих. Натомість Зеєв Штернгелл¹¹ наполягає, що ціле покоління привернули до фашизму довоєнні настрої щодо демократії чи декадансу вкупі з досвідом війни і поразкою в ній лівиці. З цього погляду істинні витoki фашизму, а насамперед його економічної політики і критики демократії, слід шукати в *лівиці*.

Не конче вибирати між цими версіями. Люди, які пройшли обидва ці шляхи, — не рідкість. Також може виявитися, що обидва тлумачення застаріли. Якби можна було перенестися в 1913-й, за рік до початку Першої світової, і розпитати молодше покоління про його політичні переконання та ймовірний майбутній вибір, ми побачили б, що річ не зовсім у розколі між лівими і правими. Більшість рухів свідомо не позиціонувалась ні як ліві, ні як праві. Вони відмовлялися вписуватись у визначення французького революційного словника, що так довго задавав параметри модерної політичної географії.

У самих дискусіях, що точилися в ліберальному суспільстві, вони вбачали проблему, а не розв'язання. Згадаймо італійських футуристів із їхніми маніфестами й мистецькими пошуками впродовж десятиліття до Першої світової. У Франції провели опитування «Нинішня молодь», яке стало своєрідним маніфестом молоді правиці, хоча первинно на це не претендувало. Молодих людей об'єднувало переконання, що тільки вони можуть оволодіти століттям. Ми хочемо бути вільними, стверджували вони, ми хочемо випустити глибинні енергії народу. У 1913 році було не розрізнити, чи це лівий сентимент, чи правий. Він цілком міг слугувати лівим модерністським маніфестом: зміни необхідні, радикальні зрушення будуть, треба крокувати в ногу із сьогоденням, а не прив'язуватися до минулого. Водночас вияви цих роз'ятрених юнацьких поривань були класично *правими*: національна

¹¹ Зеєв Штернгелл (нар. 1935) – ізраїльський історик, один із найавторитетніших дослідників фашизму. Вбачає ідейні витoki фашизму водночас у правих і лівих течіях, зокрема у французькому інтегральному націоналізмі та в ревізії марксизму, яку на початку ХХ ст. здійснили Жорж Сорель і теоретики італійського революційного синдикалізму.

воля, національне призначення, національна енергія. ХІХ століття було віком буржуазії. ХХ століття стане віком змін — таких стрімких, що тільки молоді й вільні мають шанс ухопити момент і не впустити його. Швидкість була визначальною: щойно винайдено літак і автомобіль.

У Німеччині всі, від вегетаріанських товариств і природничих гуртків до велосипедних і туристичних клубів, раптом почали — з певними винятками — схилитися до націоналістичної правиді. В Англії, навпаки, такі самі люди — у майже ідентичному одязі, які роблять такі самі вправи з такими самими мотиваціями — тяжіли вліво: обговорювали шпалери Вільяма Морріса, підвищення культурного рівня робітничого люду, поширення знань про контрацептиви і дієти заради добробуту мас.

Після 1913 року відбулася, власне, Перша світова війна, а потім — реалізація принципу національного самовизначення і Більшовицька революція. Цікаво, чи вдасться виокремити котрісь із цих чинників становлення фашизму в прив'язці до часу й місця?

Навіть нині дивує, що насильство Першої світової не мало тих наслідків, яких ми могли б сьогодні очікувати. Тих, для кого війна стала переламним моментом юності, вона захоплювала передусім отією кривавою, смертельною стороною. Читаючи Ернста Юнгера, Дріє ля Рошеля чи гнівні відгуки на Еріха Марію Ремарка, ми бачимо, як для багатьох представників фронтового покоління ретроспективне оспівування згуртованості в конфлікті надає війні особливого ореолу. Ветерани розділилися на тих, хто плекав довічну *nostalgie de la boue*, і тих, кого назавжди відвернуло від будь-яких форм націоналістичної політики й мілітаризму. Другі, може, і становили абсолютну більшість, особливо у Франції та Британії, однак напевно не були більшістю серед інтелектуалів.

Більшовицька революція відбулася наприкінці 1917 року, коли війна ще тривала. Це означає, що навіть до фактичного початку повоєнного періоду насувалася загроза наступного потрясіння: європейської революції, якій сприяли та яку виправдовували воєнна руїна і несправедливість (справжня чи гадана) мирних угод. Якщо розглядати країну за країною, починаючи з Італії, ми виявимо, що

без загрози комуністичної революції фашисти мали би значно менше простору, щоб зголоситись як гаранті традиційного ладу. Власне, фашизм, принаймні в Італії, не міг визначитися, чи він радикальний, а чи консервативний рух. Посування вправо відбулося значною мірою через успіх правого крила, яке представило фашизм як гідну відповідь на загрозу комунізмові. Якби не примара лівої революції, ліві фашисти цілком могли взяти гору. Натомість Муссоліні мусив їх позбутися, а десять років по тому так вчинив і Гітлер.

І навпаки, відносна слабкість революційної лівиці в повоєнній Британії, Франції чи Бельгії стримувала популяризацію правих рухів, які впродовж наступного десятиліття намагались експлуатувати комуністичне страшило. У Британії навіть Вінстона Черчилля висміювали за одержимість Червоною загрозою і більшовиками.

Багато фашистів захоплювалися Леніним, його революцією, Радянською державою, а однопартійну систему розглядали як модель для себе.

За іронією, Більшовицька революція і створення Радянського Союзу завдали лівим набагато більше проблем, ніж правим. У перші повоєнні роки в Західній Європі про Леніна та його революцію знали мало. Тому було багато корисливих і відірваних від реальності перетлумачень російських подій залежно від місцевих уподобань: синдикалістська революція, анархістська революція, марксистський соціалізм із поправкою на російські обставини, тимчасова диктатура тощо. Ліві переймалися, що ця революція у відсталій аграрній країні не відповідає Марксовим пророцтвам, тож може призвести до спотворених наслідків і навіть до тиранії. Тим часом фашистам були наймиліші саме ті аспекти ленінізму, які найбільше тривожили традиційних марксистів, — ставка на волюнтаризм і Ленінове зухвале прагнення прискорити історію. Радянська держава була насильницькою, рішучою, твердо керованою згори: у ранні роки вона втілювала все, про що мріяли і чого не знаходили у своїх політичних культурах майбутні фашисти. Вона доводила, що партія може влаштувати революцію, захопити державу і за потреби правити із застосуванням сили.

До того ж, у ті перші роки Російська революція продукувала дієву і навіть красиву пропаганду. Ба більше, з часом більшовики виявили неабиякий хист до експлуатації публічного простору.

Можна зайти ще далі. Публічні образи фашизму й комунізму нерідко були дивовижно подібними. Перебудова Рима за Муссоліні страшенно схожа на архітектуру Московського університету. Якщо нічого не знати про історію Народного дому Ніколае Чаушеску, і не скажеш, чи це зразок фашистської, чи комуністичної архітектури. А ще їх еднав (на позір парадоксальний) консерватизм смаків у високому мистецтві, що прийшов на зміну ентузіазмові революційних років. У музиці, живописі, літературі, театрі, танці комуністи й фашисти з надзвичайною осторогою сприймали новаторство і творчу фантазію. У 1930-х радикали від естетики були однаково небажаними як у Москві, так і в Римі чи Берліні.

Мене вражає, що для румунських фашистів дуже важливим був публічний спів. Цікаво, чи не потребує фашизм — і це такий собі марксистський погляд — певного рівня технологічного розвитку, щоб людей можна було переміщувати легко, а інформацію — складніше. Зрештою, хор — це засіб комунікації, цілком придатний в епоху до радіо, яке в міжвоєнному румунському селі було не надто поширеним.

Саме в цій точці суспільства Європи вступають у добу мас. Люди можуть читати газети. Вони працюють у величезних колективах і отримують спільний досвід — у школі, війську, подорожі поїздом. Це масштабні свідомі себе спільноти, але здебільшого вони зовсім не схожі на справді демократичні суспільства. Тому країни на кшталт Італії чи Румунії були особливо сприйнятливими до рухів і організацій, що поєднували недемократичну форму з популярним змістом.

Думаю, це одна з причин, чому так мало людей їх розуміють. Зокрема, їх явно не розуміли їхні критики. Марксистки не могли знайти у фашистських партіях хоч якоїсь «класової логіки», тому відкидали їх як просто надбудову старого панівного класу, винайдену та інструменталізовану, щоб мобілізувати підтримку проти лівої загрози, — це слушне, але аж ніяк не вичерпне пояснення привабливості та функції фашизму.

Не дивно, що після Другої світової війни, коли в більшості Західної та частині Центральної Європи постали стабільні демократичні країни, фашизм утратив свій вплив. У пізніші десятиліття, коли розвинулося телебачення (й а fortiori інтернет), маси ділилися на дедалі дрібніші одиниці. Відповідно, традиційний фашизм, попри всю демагогічну й популістську привабливість, опинився в глухому куті: те єдине, що фашистам вдавалося надзвичайно добре, — перетворювати розлючені меншини на великі групи, а великі групи на натовпи — тепер стало надзвичайно складним завданням.

Так. Фашистам добре вдавалася тимчасова дефрагментація на національному рівні. Навряд чи нині хтось так зуміє — принаймні не в той самий спосіб.

Щоб фашизм мав якісь перспективи в сучасному світі, країна мала би застрягнути у становищі, де масове суспільство поєднано з вразливими, роздробленими політичними інституціями. Мені не спадає на думку жодна країна Заходу, де ці умови були б достатньо виражені.

Однак це зовсім не означає, ніби вимоги у фашистському стилі — чи особи з фашистськими нахилами — зникли назавжди. Нещодавно ми бачили їх у Польщі та Франції, ми бачимо, що їм непогано ведеться в Бельгії, Голландії й Угорщині. Але нинішні протофашисти скуті обставинами: по-перше, вони не можуть відкрито заявляти про свої справжні політичні вподобання. По-друге, їх підтримують лише в окремих містах чи в конкретних питаннях, як-от депортація іммігрантів або впровадження «тестів на громадянство». Нарешті, сьгоднішні потенційні фашисти мають діло з новим міжнародним контекстом. Їхня несвідома схильність мислити з виключно національної перспективи розбігається із сучасними акцентами на трансдержавних інституціях і міждержавній співпраці.

Певно, фашисти були останніми, хто вважали, що влада — це красиво.

Що влада *красива*, так. Комуністи до останнього вважали, що влада — це *добре*: апелювання до влади, подані у правильній доктринальній обгортці, досі не є чимось соромним. Але, не соромлячись,

представляти владу як красу? Так, це суто фашистське явище. Однак не знаю, чи твоя думка застосовна до неєвропейського світу. Згадаймо Китай, найочевидніший приклад.

Боюся, Китай — і справді чудовий приклад.

Однак, повертаючись до Європи: появу фашизму й націонал-соціалізму часто пояснюють як наслідок несправедливих мирних угод по Першій світовій. Хоч американці впровадили принцип національного самовизначення, на ділі кордони креслили майже як раніше — щоб покарати переможених ворогів і винагородити союзників.

Та, схоже, не так і важливо, чи внаслідок Першої світової війни держави отримали, так би мовити, забагато території, а чи замало. Ось румуни, показовий приклад, отримали забагато — і саме вони стали яскравим зразком фашизму в міжвоєнній Європі. Тому важко погодитися, що річ у невдоволенні мирними угодами.

Італійці, без сумніву, належали до переможців. Так, якихось речей вони хотіли й не отримали, але, як і румуни, вони були на переможному боці. І все одно владу здобуває фашизм. Можливо, потрібне глибше пояснення, де йшлося би про невдоволення фашистів без огляду на те, скільки території отримали їхні держави в ім'я національного самовизначення.

З територією — власне, з розширенням території — проблема тільки загострюється. Фашистам завжди муляло, що серед них є меншини: живе свідчення, що національна держава, хай скільки в ній площі, усе одно не така, як вони хотіли. Злоякісна присутність — угорців, українців, євреїв — псує поетові образ Румунії, патріотові — образ Польщі, чи що там іще.

Такі сентименти можуть влучно накластися на відчуття, що, попри недавнє розширення, нація все одно замала в якомусь іншому сенсі: в очах інших націй чи порівняно з іншими цивілізаціями. Тому навіть найбільш самовдоволено витончені, естетичні й космополітичні фашисти — як-от румуни — часто опускаються до найгрубшого, ображеного націоналізму. Чому, питають вони, світ недооцінює нашу важливість? Чому світ не розуміє, що Румунія (чи Польща, чи Італія) — це культурний центр Європи? Тож відрізнути нещасливі

країни від щасливих країн стає дуже важко. Навіть держави, які отримали все що хотіли, не отримали бажаного в ширшому сенсі: вони не стали тією країною, якою їх мала би зробити війна — якою прагнули стати, хоча десь глибоко завжди знали, що ніколи не стануть.

Ідея, що створення держави стане кінцем історії чи втамує поривання мас, дуже скоро виявилася помилковою, як-от у Польщі чи Балтійських країнах. У тому варіанті, коли ти вже маєш невелику державу, але вважаєш, що тобі потрібно тільки більше території, — як у Румунії — вона себе теж не виправдала.

Ця головоломка дала фашистам нагоду переформулювати проблему по-своєму. У 1920-х вони доводили, що питання не у відсутності держави (після 1919 року для більшості європейських націй це вже неактуально), а в тому, що наявна держава не така як треба. Держава — буржуазна, ліберальна, космополітична — надто слабка. Вона створена як бездумна імітація західних прецедентів. Її силоміць змусили змиритися із присутністю неправильних людей, піти на компроміс, тому вона етнічно забруднена й так далі.

Однак для фашистів перших повоєнних років це непогамовне усвідомлення національної слабкості часто посилювала економічна дійсність. Більшість малих країн Центральної та Південної Європи (переможних чи переможених) були матеріально спустошені: унаслідок або війни, або подальших територіальних перестановок. Зокрема, обвалилася торгівля. Колишні імперії, хоч які недосконалі, були великими зонами вільної торгівлі, чого зовсім не скажеш про нові національні держави.

Фашизм тут користав із явної слабкості сучасної демократичної лівиці: у соціал-демократів не було економічної політики. Певна річ, у соціал-демократів була соціальна політика й загальні уявлення про те, як за неї платити. І, звісно, у них були теорії — навіть економічні, — щоб пояснити неспроможність капіталізму. Але вони слабо уявляли, як керувати неспроможними капіталістичними економіками тепер, коли відповідальність лягла на них.

Отож повна мовчанка демократичної лівиці у 1920-х і в роки Великої депресії розв'язала фашистам руки: вони могли пропонувати радикальні економічні кроки, майже не знаючи конкуренції. Серед

найцікавіших новонавернених у неофашизм тих років було чимало молодих, високоосвічених, перспективних лівих фахівців, як-от Анрі де Ман¹², Джон Стрейчі¹³, Освальд Мослі та Марсель Деа. Усі вони бридливо відкинули соціалізм, побачивши, що той не здатен вигадливо зреагувати на економічну катастрофу.

У раних експериментах із державою добробуту фашисти могли правити своє саме тому, що їх не стримували марксистські суперечності про реформу versus революцію, їх не цікавили ніякі загальноприйняті установки. Тож вони могли сказати: можливо, нам варто планувати — так роблять совети, і в них, здається, виходить; можливо, нам варто обікрати євреїв і розподілити награвоване — це доволі практично.

Треба віддати їм належне, там було і трохи складніше міркування: чом би нам не інструменталізувати держави для планування і накидання економічної політики — замість проходити марудні механізми парламентської політики. Надалі просто проголошуймо політику — замість шукати для неї підтримку. Така позиція найчастіше проявлялася у працях колишніх лівих, розчарованих «буржуазною демократією», або у проектах нетерплячих молодиків, які не мали досвіду в політиці. Навіщо нам, питали вони, вибудовувати державну політику з огляду на індивідуальну поведінку? Людина не має позичати більше, ніж здатна повернути, але держав такі обмеження не стосуються.

Отут, власне, вступає фашизм — з ідеєю, що держава вільна робити усе, що заманеться. Друкувати гроші, коли треба; перенаправляти видатки і робітників, куди треба; інвестувати державні кошти в інфраструктурні проекти, які не окупляться десятиліттями —

¹² Анрі (Гендрік) де Ман (1885–1953) – бельгійський соціальний психолог, теоретик соціалізму, у 1936–1938 рр. обіймав посади міністра праці, згодом – міністра фінансів Бельгії. Під час німецької окупації 1940–1944 рр. співпрацював з окупантами, за що згодом був заочно засуджений до 20-річного ув'язнення. Отримав політичний притулок у Швейцарії.

¹³ Джон Стрейчі (1901–1963) – британський політик, теоретик лейборизму. Деякий час підтримував Освальда Мослі і вступив у його Нову партію, але порвав із ним, коли той почав схилитися до фашизму. Згодом був одним із лідерів антифашистського руху, підтримував комуністів. Розчарувався в комунізмі після пакту Молотова-Ріббентропа 1939 р. Після війни повернувся до Лейбористської партії, у 1946–1951 рр. обіймав посади міністра продовольства, згодом – воєнного міністра.

байдуже. Як такі ці ідеї не були фашистськими: у продуманішій формі вони невдовзі асоціюватимуться із працями Кейнса. Але в 1930-х роках брати їх на озброєння були зацікавлені тільки фашисти.

Німецького діяча Ялмара Шахта — якщо не зважати на його вимушену згоду з нацистським антисемітизмом — цілком можна розглядати як прибічника кейнсіанської теорії та практики Рузвельтового Нового курсу. Почасти з цих причин фашизм не лише був прийнятним, а й слугував — до 1942 року — інституційною парасолькою для новітньої економічної думки. Він не соромився використовувати державу, щоб обходити політичні перешкоди на шляху до радикальних економічних інновацій, і радо відкидав традиційні обмеження бюджетних видатків. Однак зауважмо: звідси пристрасть до іноземних завоювань як найлегшого способу компенсувати дефіцит.

Це важлива відмінність: Кейнс пропонує внутрішньо врівноважувати національні економіки, а Шахт і його послідовники покладаються на грабунок інших.

Водночас — чи не занадто поспішно ми відсікаємо нацистів від фактичної тяглості європейської думки? Ідея, що нація — це не люди, які живуть у певній країні, а ті, які говорять певною мовою, чи ототожнюються з певною традицією, чи моляться в певній церкві, доволі прямо походить від романтиків, а також виразно представлена в націоналізмі XIX століття. Тобто в сьогоднішньому прочитанні інтонації того націоналізму видаються наївними і чомусь нешкідливими, а однаково існує тяглість, яку можна простежити між Фіхте і Гердером, з одного боку, та фашистами, що з'явилися на століття пізніше, — з іншого.

Таку тяглість завжди можна розкопати. Починаєш, наприклад, із Байрона, який захоплюється Грецією та її чеснотами як джерелом всілякого й повсюдного добра. І приходиш до румунського поета Міхая Емінеску — зрозуміло, не тієї людини, яка вважає, що всьому світові було би краще в щедрих обіймах румунської культурної ідентичності; а тієї, яка вважає радше, що всій Румунії буде краще, коли вигнати нерумунів із території, призначеної для заселення винятково румунами. Іншими словами, з розвитком націоналізму

романтичне уявлення поволі кволіє і вивертається навспак. Те, що почалося з оспівування універсальної ідентичності, перетворюється на захист місця, не більше.

Це стосується навіть Франції. Скажімо, Віктор Гюго. Його романтична ідея «французькості» — навіть в антинаполеонівському трактаті середини століття «Відплата» — підносить ті властивості Франції, що їх могли б поділяти всі добродесні люди. З цього погляду Франція є квінтесенцією людських чеснот і можливостей. Однак, доходячи до міжвоєнних письменників і їхніх висловлювань про Францію, ми бачимо, що їхня країна — уже не універсальна модель, а радше жертва історії: Німеччини, Британії, власних помилок і так далі. У цьому контексті згадки про Францію — не більше ніж неоромантичні спогади про забуту славу, яку слід негайно відновити. Мапа Франції (у цьому разі аналогічна порівнянним мапам Румунії, Польщі, Німеччини тощо) стає своєрідним талісманом правди: богом дана довершеність у часі і просторі, найкраща та єдино можлива Франція.

Комуністи зазвичай ушляхляють те, що вважали безумовним: те, що мусило бути, що чекало на всіх, що було неминучим, а отже, бажаним. Тим часом фашисти теж вірили в історію, але любили волюнтаристське, умовне, випадкове. Зрештою, твоя мова випадкова, твоя етнічність випадкова, твоя батьківщина випадкова. І такими ти мусиш їх любити. Може, цим пояснюється також їхній стиль і дендизм.

Розумію, чим привабливе таке узагальнення. Але навіть у захваті випадковим фашистом зовсім не були послідовними. Страшенно просто помилитися, говорячи про абстракцію під назвою «фашистські інтелектуальні позиції». Фашизм різниться від країни до країни, від особи до особи. Інтелектуали-денді звідкись зі світу Бразильяка, поблажливі до індивідуального, дуже відрізняються від звиклих до насильства інтелектуалів-націоналістів на кшталт Ернста Юнгера чи від інтелектуалів фашистської політики. Знаєш, який-небудь Дріє ля Рошель анічогісінько не тямив у економічних питаннях. А Марсель Деа, соціаліст, який перейшов до фашистів, був дуже талановитим *normalien* і чудово розумівся на кейнсіанській економіці. Тому, на відміну від комуністичних інтелектуалів, їх не пов'язує щось

настільки міцне, як відданість проекту чи навіть певній події. Тобто вони такі ж, як сам фашизм: значно визначеніші в питаннях стилю і ворогів, ніж у змісті.

Комуністи приймають насильство як об'єктивну вимогу розвитку історії. Фашисти, схоже, люблять насильство як метод нав'язування свого суб'єктивізму іншим. Ці денді можуть бути вельми жорстокими. Я про румунів.

Між культурною розмовою і риторичним убивством тонка межа. Я не маю на увазі Кодряню й напіврелігійних фанатиків зі студентського руху, які переходять у справжній румунський фашизм. Я маю на увазі цілком презентабельних людей, які були б шанованими гістьми в залі будь-якого університету світу. І, зрештою, згодом такі-ми й були — той-таки Мірча Еліаде.

Вони могли абсолютно спокійно говорити про вигнання євреїв або винищення угорців, про необхідність насильства задля очищення забрудненого тіла Румунії від усіх злоякісних меншин. Вони вважали кордони — румунські кордони — зовнішнім шкірним покровом, який треба берегти від ушкодження. Це мова гніву, хоча ніхто з цих людей персонально не здавався особливо розлюченим. Таке враження, ніби вони просякнуті крайньою риторикою, навіть коли хочуть сказати щось не конче і не зовсім крайнє.

Люди, які з ними перетиналися, бачили це, але не завжди про це казали. У бухарестському щоденникові 1930-х і початку 1940-х років Михайл Себастьян пише про розмови з Мірча Еліаде та Нае Іонеску. Вони ходять до кав'ярень в центрі Бухареста — такі собі паризькі зустрічі з кавою і бесідами про архітектуру, мистецтво чи що там іще. Аж раптом (пише в щоденнику Себастьян) Еліаде як видасть якусь геть ненависницьку репліку про євреїв! Цікаво, йому й на думку не спадає, що, можливо, дещо дивно таке казати єврею Себастьянові. Та й сам Себастьян не вповні це усвідомлює, хіба що згодом. Наче злостивість до меншин була такою природною частиною розмови, що знадобилося б чимале зусилля свідомості, щоб уявити, якої образи ти можеш завдати, який спричинити розрив.

Себастьян радше є винятком: хоча його начебто не бентежить ця ситуація, він усе-таки її зауважує. Тут, гадаю,

проявляється його єврейськість — він завдає собі клопоту це записати. Певно, для Себастьяна це і є та політика, що віддаляється від культури. Бо антисемітські коментарі виглядають, м'яко кажучи, дивно, коли знаєш, що на Буковині саме палять євреїв. Ці щоденники такі захоплені, тому що Себастьян насправді не знає, що відбувається під час Другої світової війни. Він гине від нещасного випадку 1945 року, так і не довідавшись про Голокост у нашому розумінні. Він пише про Румунію і суто румунський занепад.

Це невеликий приклад ширшої проблеми для таких, як ми: як знайти дорогу назад у той світ фашистських бесід? І треба бути обачними з ярликами. Як не крути, «Залізна гвардія» і Корнеліу Кодряну — значно більш безпосередні фашисти у своїй діяльності, організації, мобілізації, політиці, пропаганді тощо. Інтелектуали не виходять на вулиці, не ріжуть людям горлянки, не підвішують їх на м'ясних гаках. З іншого боку, Кодряну діє на дещо інших засадах, і назвати його фашистом — хоча почасти це описує те, що він *робить*, — не зовсім відповідає тому, про що він каже.

Організація Кодряну, znana як «Залізна гвардія», офіційно називалася «Легіоном Архангела Михаїла»: архангел являвся Кодряну у в'язничній камері. Здається, їхніми принципами було любити Бога, любити одне одного, виконувати свою місію і так далі. Складно вивести такі орієнтири із хрестоматійного визначення фашизму.

І вони дуже здивували б деяких цинічно нерелігійних, іррелігійних, антирелігійних фашистів із західніших країв.

Раніше, у контексті марксизму і лібералізму, ти казав про перше покоління, яке виросло у світі без релігії, де про віру не йшлося. Це, може, і так для окремих лібералів або марксистів, але із соціологічного погляду має величезне значення, в якого Бога не вірять усі решта — або ще можуть повірити. У румунському випадку це православне християнство, що, схоже, суттєво. Це має впливати на конкретно їхню версію культу смерті. Румунські фашисти справді були зациклені на індивідуальній

смерті: не лише на смерті людини, яку вбиваєш, а й на смерті, що чекає тебе як воскресіння. Вочевидь, це перекручений вияв християнства, а не ще чогось.

Тут доходимо до католицьких країн, де в 1930-х роках при владі були праві: Іспанія, Португалія, Австрія, Італія. Під час війни до переліку долучилася Франція.

У католицьких країнах, на відміну від православних, Церква має надійну і більш-менш автономну інституційну базу. До того ж кожна країна має свої уподобання й інституційні традиції. У Франції більшість населення номінально католицька, в умовній половині країни — ще й активно католицька. Історично склалося, що позиція Церкви там опозиційна: функціонально й законодавчо Церкву вилучено із влади — а втім, більшість ХХ століття вона зберігає величезний вплив. Церква не зближалася із крайніми правими партіями, маючи міцний зв'язок із традиційними правоцентристськими партіями. Це одна з причин, чому фашизм у Франції не прийшов до влади, а був нав'язаний іззовні пізніше, під час Другої світової.

Ще одна причина, звісно, в тому, що з-поміж усіх французьких партій соціологічно найподібніша до фашистської — з ображеним і наляканим нижчим середнім класом, що боїться лівої революції й обурюється багатством і владою, — є Радикальна партія. У французьких обставинах вона пов'язана з лівицею: через антиклерикалізм і асоціацію з Французькою революцією як підставою для законодавства, яке підтримували її прибічники. До речі, це може почасти пояснювати, чому французькі фашистські інтелектуали не мали очевидного й одностайного тяжіння до певної партії.

А ось у Бельгії чи Голландії католицькі партії — провідна організаційна форма для вираження правої політики. У самому Ватикані в 1938–1958 роках була крайня права організаційна структура та ієрархія, тож у ті часи можна було спокійно поєднувати католицьку владу і консервативну політику.

Тим часом в Англії Консервативна партія і кроку не ступала без тісної співпраці з англіканською ієрархією. Це одна з причин, чому вона була такою успішною парасольковою партією і мінімізувала можливості для окремого фашистського руху. В межах цієї консервативної, залежної від церкви партії могли прориватися принагідні

спалахи екстремізму, що їх вона знешкоджувала як застарілу, культурно реакційну політику.

У 1933 році до влади приходить Гітлер, і невдовзі, щонайпізніше 1936-го, стає зрозумілим, що головною правою державою в Європі буде нацистська Німеччина. Як усі ті фашисти реагують на це у своїх місцевих контекстах?

Переважно вони наголошують на своєму зв'язку з італійським фашизмом. Фашизм в Італії, який не має відверто расистських підтекстів, а для більшості європейських країн не має й особливо загрозливих асоціацій, стає прийнятним утіленням на міжнародному рівні тієї політики, яку вони хотіли бачити у власних державах. Так було в Англії, де Освальд Мослі щиро захоплювався Муссоліні. Чимало французьких правих їздили до Італії, читали італійською і претендували на обізнаність з італійським життям. У 1933–1936 роках Італія навіть відіграла визначальну роль у захисті Австрії від нацистської Німеччини.

Але в ті роки ще цілком можна було відкрито захоплюватися Гітлером, і багато хто це робив. Дружина та своячка Мослі їздили до Німеччини, познайомилися з Гітлером, а потім усіляко вихваляли його силу, рішучість, оригінальність. Французи теж навідувались до Німеччини, хоч і рідше: від початку французькі фашисти переважно формувалися в націоналістичному середовищі, а тогочасний націоналізм у Франції був за означенням антинімецьким, а також антианглійським.

Румуни зовсім мало цікавилися Німеччиною, принаймні до війни. Вони вважали себе спадкоємцями латинської культури і дуже переймалися громадянською війною в Іспанії — саме її вони вважали великим культурним вибором 1930-х років. Загалом більшість румунських фашистів не бажала асоціюватися з Гітлером: не так тому, що той представляв певну відразливу політику, як тому, що був німцем. На багатьох із них вплинули антинімецькі настрої, що з'явилися під час Першої світової, коли німці рішуче розгромили румунів (хоча після війни Румунію як союзницю Антанти вважали переможницею). У результаті війни Румунія здобула величезні території, зокрема угорські, але суто завдяки союзу із Францією та Британією. Оскільки Гітлер прагнув зруйнувати повоєнний

лад, визначений мирними угодами, у румунів були підстави для стриманості. Від 1938 року, коли Гітлер показав, що може встановлювати кордони в Європі, румунам нічого не лишалося, окрім як із ним домовлятися. Власне, після того, як Гітлер повернув частину румунської території Угорщині, вибору в них не було.

Інколи, хоч це й було винятком, притягував саме німецький характер німецького націонал-соціалізму. Згадаймо Леона Дегреля, фашистського лідера в Бельгії. Хоч він і був франкомовним, однак представляв своєрідний бельгійський ревізіонізм, поширеніший у фламандських районах. Ревізіоністи слушно вважали німців співчутливішими, ніж французьких, голландських чи англійських сусідів, які підтримували статус-кво. Особливо їх непокоїли дрібні територіальні ревізії та права фламандськомовного населення. Усе це німці хитро дали їм, окупувавши Бельгію 1940 року. Проте особливим прикладом пронімецького фашизму була Норвегія з партією Квіслінга. Ці норвежці вважали себе продовженням *Deutschtum*, частиною великого нордичного простору, де вони могли сподіватися на якусь роль у нацистських амбіціях. Але до війни вони не мали великого значення.

Утім, німецький націонал-соціалізм мав певну привабливість і для Європи. У німців був наратив, якого не було в італійців: наратив Європи, постдемократичної сильної Європи, де панує Німеччина, але й інші країни — західні — матимуть із того користь. Це вабило багатьох інтелектуалів на Заході, і деякі щиро в це вірили. Ідея Європи, про що ми часто забуваємо, у ті часи була правою ідеєю. Вона очевидно була протиположною більшовизму, але також — американізації, приходу індустріальної Америки з її «матеріалістськими цінностями» та бездушним фінансовим капіталізмом, де начебто заправляли євреї. Нова Європа з економічним плануванням була б сильною — власне, вона могла бути сильною, якби тільки відкинула несуттєві національні кордони.

Усе це дуже притягало молодших, орієнтованіших на економіку фашистських інтелектуалів, багато з яких врешті керуватимуть окупованими країнами. Тож після 1940 року, після падіння Польщі й Норвегії, а надто Франції, німецька модель ненадовго розцвіла.

По інший бік слід поставити проблему євреїв. Тоді, під час війни, расове питання стало неunikним — і чимало фашистів-інтелектуалів, особливо у Франції й Англії, не могли запліщити

на це очі. Одне діло — безконечно проголошувати принади культурного антисемітизму, зовсім інше — ставати в один ряд із масовим убивцею цілих народів.

Ще з приходом Гітлера до влади — десь рік по тому — відбулася повна переорієнтація радянської зовнішньої політики, що виявилось в Комуністичному інтернаціоналі. Совети здійснюють стяг антифашизму. Комуністи вже не мусять боротися з усіма, хто правіший від них, передусім із соціал-демократами. У 1934 році вони мають формувати виборчі блоки із соціалістичними партіями й перемагати у виборах від імені Народного фронту. Завдяки антифашизму радянський комунізм може позиціонуватись як справа приваблива й універсальна, яка об'єднує всіх ворогів фашизму. Однак цей універсалізм, з огляду на обставини часу, широко втілювався у Франції. Французька комуністична партія набуває значно більшої ваги, ніж заслуговує. Комуністичної партії Німеччини вже немає...

...а більшість інших комуністичних партій Європи ні на що не впливають. Єдиним шансом була Французька комуністична партія (ФКП). У 1934 році Сталін збагнув, що для нього це єдиний дієвий важіль у всіх країнах Заходу, які ще лишалися демократичними. Раптом із невеликої, хоча й галасливої учасниці лівої політики Франції, ФКП перетворилася на важливий інструмент міжнародних відносин.

ФКП була химерним утворенням. Сягаючи корінням у давню й міцну національну ліву традицію, вона діяла в єдиній країні, де була і відкрита демократична політична система, і сильна революційна лівиця. Почала вона впевнено, у 1920-му році. По всій Європі Більшовицька революція змусила соціалістів обирати між комунізмом і соціал-демократією, і в більшості країн гору взяли соціал-демократи. Але не у Франції. Тут комуністи втримували першість до середини 1920-х.

А тоді поступово, через нав'язану Москвою тактику, внутрішні розколи й неспроможність раціонально обґрунтувати свої переваги для виборців, партія змаліла. Після виборів 1928 року парламентська фракція ФКП стала невеликою, а після виборів 1932-го — мікроскопічною. Сталін і сам був неабияк здивований занепадом комунізму

як сили у французькому політичному житті. На той час комуністи переважали вже тільки в робітничих спілках і муніципалітетах «червоного поясу» Парижа. Це не так і мало: у країні, де столиця означала все і де не було телебачення, але було поширене радіо й численні газети, повсюдна присутність комуністів на страйках, диспутах і на вулицях усіх радикальних передмість Парижа робила партію значно видимішою, ніж можна було сподіватися з її кількісних показників.

На щастя для Сталіна, ФКП була неймовірно піддатливою. Моріс Торез, слухняна маріонетка, очолив партію 1930 року, після чого вона за якісь кілька років виросла з цілковитої маргінальності до міжнародного визнання. Зі Сталіновим переходом до стратегії Народного фронту комуністи вже не мусили стверджувати, що справжня ліва загроза для робітників — «соціально-фашистська» соціалістична партія.

Навпаки, тепер можна було утворити союз із соціалістами Леона Блюма, щоб оборонити Республіку від фашизму. Можливо, передусім це був риторичний засіб, щоб захистити Радянський Союз від нацистів, та в кожному разі — вельми зручний. У внутрішній політиці французькі ліві тривалий час тяжіли до об'єднання проти правих, а тепер це чудово узгоджувалося з новим зовнішньополітичним курсом комуністів: буржуазні республіки мають об'єднатися з Радянським Союзом у боротьбі проти міжнародної правих. Комуністи, звісно, так і не увійшли в уряд, який сформували об'єднані сили після весняних виборів 1936 року, але праві не дарма сприймали їх як найміцнішу й найнебезпечнішу партію з коаліції Народного фронту.

Сталінове бачення державних інтересів Радянського Союзу змінилося і тепер здавалося суголосним із державними інтересами Франції. Тож раптом Торез, замість за кожної нагоди казати, що йому нетерпець віддати німцям Ельзас і Лотарингію, як того вимагав попередній курс, міг зайняти значно вигіднішу позицію і зробити Німеччину головним ворогом.

Річ не тільки в цьому. Ті країни, які підвели Францію, відмовившись згуртуватися у спільний фронт перед зростанням німецької загрози, тепер підводили Радянський Союз, не згодні гарантувати вільне пересування Червоної армії в разі війни. Польща підписала з Німеччиною декларацію про ненапад у січні 1934 року, і було зро-

зуміло, що добровільно Польща нізащо не пропустить радянських військ. Тому, здавалося, французькі й радянські інтереси перетиналися, і чималій частині французького населення було вигідно в це вірити. До того ж це нагадувало про франко-російський союз, що тривав із 1890-х до закінчення Першої світової — останній період, коли Франція впевнено почувалася на міжнародній арені.

Франція ставилася до Радянського Союзу по-особливому: думати про Москву завжди означало думати водночас і про Париж. Сталінізм у Франції розглядали насамперед як історичну головоломку: чи є Російська революція законною наступницею Французької? Якщо так, чи не слід боронити її від усіх зовнішніх загроз? Так Французька революція постійно потрапляла в поле зору, заступаючи картину подій у Москві. Тож коли 1936 року почалися сталінські показові процеси, багато французьких інтелектуалів — і далеко не всі вони були комуністами — сприймали їх як робесп'єрівський терор, а не тоталітарні масові вбивства.

Народний фронт каламутить воду, не даючи чітко розрізнити комунізм і демократію. Адже Гітлер у той самий час демонтує рештки німецької демократії: у першій половині 1933 року він забороняє Комуністичну партію Німеччини. Рік по тому СРСР заохочує комуністів працювати в демократичних країнах. А ще зручний збіг: Французька комуністична партія функціонує у системі, яка є демократичною.

На той час, пригадаймо, ФКП існує вже з десяток років. Тому для багатьох людей, які хотіли трактувати її як «свою», це все ще було можливим — з огляду на традиційні ліві союзи. Та й чимало комуністів були не проти знову відчутти себе частиною родини.

Доволі гучне і драматичне родинне возз'єднання: не тільки формування уряду Народного фронту в червні 1936-го, а й усі попередні кроки назустріч, коли комуністи починають співати Марсельєзу, і мітинги в Парижі...

...де соціалісти і комуністи об'єднуються у великих демонстраціях, символічно — на площі Нації, біля Бастилії, на площі Республіки і так далі, що здивувало би будь-кого, хто бачив попередні десять ро-

ків жорстких сутичок у лівацьких передмістях. То було сильне бажання віднайти втрачену ліву єдність, на яке накладався дедалі більший острах перед нацизмом.

У 1936 році всі три ліві партії, з низкою винятків на місцевому рівні, вперше погодилися не конкурувати в другому турі виборів — тобто забезпечити перемогу лівого блоку. Найчастіше це означало, що прийнятним компромісом був кандидат-соціаліст, хтось посередині між радикалами й комуністами. Отак, на загальний подив, Блюмові соціалісти вперше стали найбільшою партією Франції та — принаймні чисельно — провідною партією в коаліції Народного фронту. Всі, зокрема й більшість соціалістів, очікували, що гору візьмуть радикали.

Блюм чудово усвідомлював, хто такі комуністи: багато років він був їхньою головною мішенню. Але він усерйоз прагнув лівої солідарності, взаємної співпраці, подолання болісного розколу лівиці. Блюм був найкращим кандидатом не лише в очільники, а й у речники цього об'єднання.

Що саме робило Блюма придатним для цієї ролі, яку він виконував, з одного погляду, так добре, а з іншого — так ганебно?

Блюм був театральним критиком, високоголосим євреєм ельзаського походження. Більший інтелектуал за більшість інтелектуалів, він ніколи не йшов на компроміси в одязі: пенсне, гамаші, усе до дрібниць. Він був шалено популярним серед селянських натовпів на Півдні, де перейняв колишній електорат Жана Жореса, і не менш затишно почувався в оточенні шахтарів і залізничників.

Як особистість Блюм, судячи з усього, мав незвичайну харизму. Він був таким безсумнівно чесним, так зрозуміло говорив про те, що мав на думці, так щиро не намагався вдавати з себе когось іншого — і цим неабияк притягував до себе: його приймали на його ж умовах. Блюмів стиль — нам він здався би доволі романтичним, надто довершено-елегантним для політика, тим паче лівого — сприймали як свідчення, що, власне, лівицю очолює гідна особа. Особа, яку люто ненавидять, з одного боку, комуністи, а з другого — французькі праві.

Крім того, Блюм єдиний розумів, що треба було робити його партії — Соціалістичній партії, — щоб зберігати політичну вагу у Франції. Якби соціалісти відійшли від марксизму і спробували

стати соціал-демократичною партією північноєвропейського зразка, вони просто злилися б з уже наявною Радикальною партією, з якою мали чимало спільного в соціальній базі. З іншого боку, соціалісти не могли конкурувати з комуністами як революційна антисистемна партія. Тому Блюм тонко балансував: вдавав із себе очільника революційної партії, відданої ідеї повалення капіталізму, а на ділі ця партія функціонувала як найбільш соціал-демократична у Франції.

Комуністи будували свою стратегію на припущенні, що радикали переможуть і сформуєть поміркований лівоцентристський уряд, який нікого не лякатиме, а отже, стане надійним проводом Республіки, а водночас цей уряд можна буде підштовхувати до про-радянської зовнішньої політики. Натомість вони отримали уряд соціалістів на чолі з чоловіком, принаймні на риторичному рівні налаштованим на перетворення французької влади, зміну її інституційної структури і соціальної політики. Комуністичних лідерів анітрохи не цікавили радикальні зміни у Франції, а тим паче революція. Їх цікавила така Франція, що слугуватиме інтересам Радянського Союзу.

Блюму велося непросто. На заваді стояла нестабільність його коаліції. Радикали не бажали майже ніяких політичних нововведень, а комуністи прагнули змін лише в зовнішній політиці. Вони не хотіли створювати внутрішніх проблем, що могли послабити уряд. Комуністи мали на меті зберегти лівий уряд і скерувати його зовнішню політику в бік радянських інтересів. Так соціалісти, які вимагали і проштовхували через парламент скорочення робочих годин, колоніальні реформи, визнання виробничих профспілок, оплачувані відпустки і так далі, залишилися на самоті.

Блюм мало тямив в економіці. Він був не надто ознайомлений із поняттями дефіцитного фінансування, державних інвестицій тощо. Відповідно, і робив мало, внаслідок чого його зусібч недолюблювали. Праві вважали його непомірно ризиковим, лівих розчарувала невігадливність його реакцій. На нього тиснули.

Увесь цей час Блюму було важко знаходити союзників за кордоном. В Іспанії теж був уряд Народного фронту, але над ним нависла загроза військового перевороту. Блюм, хоч як співчував особисто, не надто старався допомогти. Він параноїчно боявся втратити підтримку британців, тому неохоче сприяв Іспанській республіці.

Париж був особливим місцем для лівих, і не лише для французьких. Він став столицею європейського комунізму в другій половині 1930-х, коли внутрішня політика Радянського Союзу була винятково нищівною і кривавою. Чи ти погодився із твердженням, що німецькі й інші ліві політичні біженці могли зберігати прихильність до Сталіна, бо мали змогу безпечно жити в антифашистському Парижі?

Перемога Гітлера і подальший розгром Комуністичної партії Німеччини стали жахливим ударом по їхній комуністичній вірі, по шанобливому ставленню до Сталіна. Але в Парижі у таких людей з'являвся приємніший, спокійніший варіант лівої політики. Здавалося, що м'якший курс Народного фронту легалізував комунізм, а, власне, поява у Франції цього уряду уможливила комунізм.

У ті роки цілком можна було уявити, що остаточна битва відбудеться між комунізмом і фашизмом, які з обох боків затиснуть демократію, тому конче треба було знати, на чий бік ти станеш. Тоді навіть в Англії Орвелл не міг знайти серйозного лівого видавця для мемуарів про громадянську війну в Іспанії «Данина Каталонії»: благонамірена лівиця не хотіла мати нічого спільного з нападками на комунізм. Однак Париж і напряду впливав на комуністів. Згадаймо, як Артур Кестлер визнає у спогадах, що відійшов від сталінізму, але не міг відкрито заявити про своє відступництво, щоб не порушувати антифашистської єдності. В антифашизмі була бінарна логіка: хто не з нами, той проти нас. Це дуже ускладнило критику Сталіна, яка могла видаватись грою на користь Гітлеру.

Кестлер щойно з Харкова, з Радянської України, де пробув якийсь час. Він бачив примусову колективізацію і голод. Він належить до тих поодиноких інтелектуалів, яких ми згадували, хто на власні очі бачив найгірші сторони радянського проекту. І ось він прибуває до Парижа, де, як ти кажеш, про таке говорити нечемно.

Кестлер порушив тишу — і, як на мене, це дуже важливо — довкола громадянської війни в Іспанії, а не Радянського Союзу. У Парижі можна було говорити, але бути треба було в Іспанії.

Орвелл і Кестлер подалися до Іспанії, як і чимало найкращих лівих мислителів.

У 1931 році було повалено іспанську монархію і проголошено республіку. Від 1923 року й доти в Іспанії вже була своя пом'якшена версія Муссоліні. Ніхто особливо не зважав. Хоч скільки захоплення викликали постаті на зразок Муссоліні, воно зосереджувалося на самому Дуче, а іспанський лідер Прімо де Рівера лишався майже невідомим. Та коли постала Республіка, іспанські політичні конфігурації — усе ще малоцікаві для більшості іноземців — стали виразнішими. З одного боку, Церква й армія бачили себе втіленням вічної Іспанії. З іншого — були андалузські анархісти, каталонські автономісти й синдикалісти, баскські націоналісти, астурійські шахтарі — і всі їхні радикальні політично-економічні вимоги наклалися на вимогу місцевої автономії та давню образу на Мадрид. Спершу все це мало обходило зовнішній світ. Ситуація змінилася 1934 року, коли було придушено повстання астурійських шахтарів і знайома картина робітничого, класового протистояння потрапила в міжнародні новини. Ці події чітко збіглися із клерикально-авторитарним переворотом в Австрії й лише на рік відстали від приходу Гітлера до влади в Німеччині.

Але чому Іспанія раптом стала такою важливою 1936 року? Почасти тому, що для більшості спостерігачів країна йшла вже відомим шляхом: демократична республіка, над якою нависла загроза фашистських — чи в кожному разі антидемократичних — сил. У випадку Іспанії ці сили були явно реакційними: армія, землевласники і церква. Землевласники особливо — і в їхньому становищі небезпідставно — відчували загрозу від переможної коаліції Народного фронту: прогресивне оподаткування середніх ферм, постійні розмови про колективізацію землі. Це множило прихильників нового уряду, особливо на півдні, але не надто приваблювало дрібних землевласників у центрі й на заході країни. Отож ліві тих років несуть певну відповідальність за підштовхування виборців-центристів управо. Проте очевидно, що головна подія в Іспанії 1936 року — військовий переворот проти демократично обраного уряду. З історичної перспективи то був доволі традиційний іспанський переворот: армія, як то бувало не раз до того, проголосила, що промовляє і діє від імені народу проти політичного класу, який зраджує народні інтереси. Але цього разу громадянська війна між армією і політиками охопила за-

разом низку внутрішніх конфліктів і локальних громадянських воєн, які тільки більше розпалювалися через загальнодержавний розкол.

Отже, європейська громадянська війна: та, що набувала обрисів у паризьких дискусіях, у радянській доктрині, у промовах Гітлера та Муссоліні. Усе це наче відбилося в іспанському дзеркалі. По всій Європі і правим, і лівим було зручно стверджувати, що комунізм відіграє вагомую роль в іспанському конфлікті, хоча на ділі присутність комуністів набула значення вже по тому, як Сталін у жовтні 1936-го оголосив про підтримку республіканців. Решта лівиці переживала внутрішній розкол і, навіть за прихильним описом Орвелла, була політично некомпетентною і військово мізерною.

Конфлікт в Іспанії став європейським, інтелектуальним, політичним і військовим конфліктом значною мірою завдяки описам іззовні: комунізм проти фашизму, робітники проти капіталістів — а не Каталонія проти Мадрида, безземельні робітники Півдня проти середнього класу сільських землевласників Заходу, виразно католицькі регіони проти регіонів з антиклерикальними настроями. Іспанські комуністи претендували на визначальну роль, хоча насправді від початку були периферійною силою; соціалісти на місцях і республіканський центр не спромоглися їх перевершити — тим паче, зрештою їм була потрібна вся підтримка, яку тільки можна здобути.

Некомуністичні оборонці Республіки сплатили ціну за радянську підтримку: зростання впливу комуністів у тих регіонах, які вони тепер контролювали. Тим часом у регіонах, де домінували республіканці, з'явилися фактично автономні райони, де керували комуністи, соціалісти чи анархісти. У рамках революції відбувалася ще одна своєрідна революція: інколи справді радикальна, а інколи комуністи просто захоплювали контроль на місцях, щоб усунути конкуренцію з боку інших лівих.

*Якщо ти був інтелектуалом в екзилі, Франція вибирала тебе.
Париж просто собі був. Але Іспанія була активним вибором.
Чому стільки людей подалися воювати до Іспанії?*

Поїхати до Іспанії, щоб воювати на боці Республіки, було великою спокусою. Це спосіб бути антифашистом, долучитися до суспільства, що має зробити простий вибір у заманливих обставинах. Були й до-

бровольці за правих, зокрема румуни, але більшість добровольців прибувала на підтримку лівих як слабшої сторони супроти реакційних сил. Крім того, нарешті — пам'ятаймо, вже змінилося покоління після Першої світової війни — ти міг вийти і щось зробити проти зростання загрози, яка нависала над демократією, республіками, прогресом, над світом Просвітництва й так далі. Свою виправу можна було дуже інтелектуально описати, а ще це було романтично — вирушити туди й загинути.

Повертаючись до Артура Кестлера — як до конкретної людини і як до прикладу. Як думаєш, чому саме Іспанія спонукала його відкинути радянську модель і відступити від комуністичної лінії?

Кестлер якийсь час був смертником — але у фашистській в'язниці, тому незрозуміло, чому саме цей досвід мав наштовхнути його на роздуми про події в Москві. Думаю, зокрема тому, що він був далеко від Парижа. Поза тепличним середовищем прогресивних інтелектуалів, відірваний від обставин, де було чимало поважних причин не те щоб лицемірити, але приховувати свої сумніви.

Тепер Кестлер опинився в Іспанії, а в Іспанії треба було діяти: тут уже не до міфології, єдності чи чого там іще. Певно, йому було легше казати собі правду, коли наступного ранку не довелося би зустрічати таких самих колишніх комуністів, своїх побратимів, які вирішили мовчати й неохоче ділилися тим, що думають насправді.

Коли вже цю межу перейдено, усе решта приходить дивовижно швидко. Ти згадуєш «Ніч ополудні», його книжку про сталінські показові процеси, написану...

...1940 року. Три книжки, що стосуються цього боку його біографії, — «Іспанське свідоцтво», «Покидьки людства» та «Ніч ополудні» — Кестлер написав у неймовірному темпі, вклавшись у два роки. У першій він розмірковує про іспанський досвід, у другій — про європейську дійсність 1940 року і про те, що сталося з його світом, а в третій підсумовує дві попередні: з таким досвідом і після таких утрат Кестлер уже міг відверто писати про трагедію комунізму.

Згодом він пише про свою втрату ілюзій. Але прикметно, що Кестлерова частина у збірці «Бог, який не впорався» — зовсім іншої природи...

Ніж усі решта.

Кестлер правдоподібно, переконливо, докладно пише про причини свого вступу до Комуністичної партії.

Думаю, якби було якесь дербі, де Орвелл і Кестлер змагалися б за найбільш значуще політично-інтелектуальне письмо англійською, ти, на відміну від багатьох, поставив би на Кестлера, а не Орвелла.

Мені здається, Орвелл працює у двох реєстрах, дуже високому і дуже низькому. Низький — це англійське розуміння тонкощів англійців, специфічних нюансів класу й ілюзії в Англії. Незрівнянний дар короткого нарису добре припадав йому в Іспанії, у «Данині Каталонії», хоча тут він виводить ширші висновки.

З іншого боку, Орвелл, безперечно, є найкращим англійським прозаїком тоталітаризму, хоча до російських шедеврів не дотягує. Тут він оперує у найвищому з реєстрів, розглядаючи найбільше з питань: у «Скотофермі» та, звісно, у «1984» він змальовує характерні риси тоталітаризму, щоби вказати на великі уроки про ціну віри, омани і влади в наш час.

Кестлер, як на мене, оперує ні в низькому, ні в найвищому реєстрах. Він неперевершений у середньому діапазоні. Він зацікавлений не зобразити ідеологічні моделі та їхні вади, а проілюструвати умонастрої і хибне сприйняття світу: сам хибно сприйнятий світ цікавить його менше.

Так Кестлер (значно більше за Орвелла, який може бути в цьому несподівано зверхнім) виказує незвичайну емпатію в найбільшому питанні ХХ століття: як стільки розумних людей могли розказувати собі такі байки, що призвели до таких жахливих наслідків. Це Кестлерові вдається краще за всіх. Звісно, тому, що сам він був одним із тих людей. Натомість Орвелл, який ніколи так не обманювався, — винятковий спостерігач таких людей, але емпатією особливо не вирізняється.

Проте для обох них зворотний зв'язок між Іспанією та Радянським Союзом — щось надзвичайне. Близьче до кінця «Данини Каталонії» є уривок про сутички в Барселоні довкола телефонної станції, де Орвелл пише, що наслідки цього зачеплять не лише Барселону, не лише Іспанію — наслідки відгукнуться по цілому світу. Поза контекстом це звучить абсурдно...

Навіть дико.

...але він має рацію. Йому вдалося вловити логіку Великого терору в Радянському Союзі. Сталін справді розглядав Іспанію і Радянський Союз як елементи однієї боротьби. Він бачив усі ці речі так само, як Орвелл, хоч і оцінював їх навпаки. Сталіновим інтересом було, щоб те, що могло статися в Іспанії, ніколи не могло статися в Радянському Союзі. Для нього все це була єдина боротьба. А оскільки для Сталіна все було одним цілим, Орвелл таки має рацію...

...коли бачить це все як одне ціле. Хто не вірив Орвеллу 1939 року, був змушений змінити думку пізніше. Від 1945-го до середини 1950-х на судових процесах у всьому Радянському блоці — хай то в Польщі, Чехословаччині, Угорщині, Болгарії, Румунії, Східній Німеччині — вирішальними будуть дії обвинувачених під час громадянської війни в Іспанії. Суть, яку втовкмачували раз у раз, була в тому, що незгода чи навіть незалежна думка неприйнятні для комуністичної ієрархії. Відносна автономність окремих комуністів в Іспанії — чи, меншою мірою, у Французькому опорі — мала бути покарана заднім числом.

З цього огляду стратегія комуністів в Іспанії виявилася генеральною репетицією захоплення влади у Східній Європі після 1945 року. Певна річ, тоді це було дуже важко зрозуміти. Москва, зрештою, була єдиною значною і ефективною покровителькою Іспанської республіки. Радянський Союз вживався в роль останнього бастиону супроти посилення фашизму в Центральній і Східній Європі — а отже, і в Іспанії. Решта, включно з Британією, радо йшли на компроміси... доки їх самих не зачіпало.

Трохи відступімо від розрад Парижа і випробувань Іспанії. То був час московських показових процесів, пік терору. Те, що від-

бувалося в 1930-х у Радянському Союзі, за масштабом і репресивністю було незрівнянно гіршим за будь-які дії нацистської Німеччини. На момент Гітлерового приходу до влади совети морили голодом мільйони людей. Під час Великого терору 1937–1938 років було розстріляно ще 700 тисяч. Тоді як на довоєнний нацистський режим можна покласти відповідальність за приблизно десять тисяч смертей.

Почнімо з того, що нацистська Німеччина в певних аспектах усе ще була Rechtsstaat, правовою державою, хоч як дивно це звучить. Там були закони. Може, не надто приємні закони, але якщо ти не був євреєм, комуністом, інакодумцем, неповносправним чи ще кимось соціально неугодним, проблем із законами не мало б виникати. У Радянському Союзі теж були закони, але там проблеми могли виникнути в *будь-кого*, досить було записати його до класу ворогів. Тож із погляду жертви СРСР був набагато страшнішим — бо менш передбачуваним — за нацистську Німеччину.

Згадаймо, зрештою, що дуже відчутна кількість гостей із демократичних країн подорожувала до нацистської Німеччини і не бачили в ній нічого поганого. Навпаки, їх навіть зачаровували німецькі досягнення. Звісно, введені в оману західні мандрівники бували і в Радянському Союзі. Але нацистська Німеччина не мусила розігрувати вистави. Вона була собою і багатьом такою подобалася.

Натомість Радянський Союз був зовсім малознаним і напевно не таким, як себе описував. Але багато хто — зокрема чимало його жертв — потребували вірити в його самовизначення як батьківщини революції. Нині ми не знаємо, як бути з багатьма західними свідками, які мирилися з показовими процесами, применшували (або заперечували) українські голоди або ж вірили всьому, що їм розповідали про демократію, продуктивність і нову славу конституцію 1936 року.

Однак не слід забувати: часто люди, які знали все, що можна було знати, також вірили у ці речі. До прикладу, спогади Євгенії Гінзбург, яка пройшла найгірші в'язниці Москви й етапування до Сибіру — і ось вона закинута в ГУЛАГ. Вона не лише зустрічає інших жертв, жінок, які досі плакають велику віру, які переконані, що в їхньому стражданні має бути логіка і справедливість; вона й сама зберігає відданість комуністичному ідеалові. Вона вперто твердить: можливо, система дала серйозний збій, але її ще можна полагодити.

Ця здатність — ця глибинна потреба — довіряти радянському проєктові так міцно вкоренилася до 1936 року, що навіть жертви не втрачали віри.

Є ще одна річ, про яку варто пам'ятати, щоб зрозуміти сталінські показові процеси, принаймні до 1940 року: навіть їхні критики на Заході не мали з чим порівнювати. Не було історичного зразка, щоб за його допомогою усвідомити значення сучасних подій. Парадоксально: що ліберальніший спостерігач, що демократичніша його країна, то важче йому зрозуміти поведінку Сталіна. Звісно, скаже західний спостерігач, люди не будуть отак зізнаватися в жахливих злочинах, якщо в обвинуваченні немає частки правди.

Зрештою, коли ти визнаєш свою провину в англійському чи американському суді, тут і справі кінець. І якщо люди, яких звинувачував Сталін, з такою готовністю визнавали провину, хто ми такі — в Англії чи Америці, — щоб висловлювати скепсис? Тоді довелося б апріорі припускати, що їх усіх катували. А це передбачало б, що Радянський Союз морально й політично зогнив, що ця система віддана не соціальної революції, а збереженню абсолютної влади. Бо інакше навіщо таке виробляти? Але, щоб допускати такі думки 1936 року, треба було мислити на рідкість чітко і незалежно.

Європеець із-поза СРСР, якому випало на власні очі побачити найстрашніші радянські злочини, а потім повернутися до Європи і говорити про них, — справді велика рідкість. Тут на думку спадає харківський друг Кестлера — Александр Вайсберг, який теж бачив голод в Україні. Тоді він потрапив під хвилю арештів, що передували терорів. Вайсберг уцілів завдяки щасливому випадку: він був одним із полонених, якими совети й німці обмінялися 1940 року. Так він потрапив до Польщі, пережив Голокост і написав свої спогади про Великий терор — доповнення до роману Кестлера.

Ну, це як Маргарете Бубер-Нойман, яка опублікувала свою «Полонянку Гітлера і Сталіна» 1948 року.

У 1940 році Бубер-Нойман і Вайсберг опинилися в тому самому конвої, яким НКВС доставив їх із Радянського Союзу прямо в обійми Гестапо.

Річ не тільки в тому, що багато людей і далі вірили в систему, навіть зазнавши репресій у Радянському Союзі. Річ у тому, що здебільшого покарані були цілком упевненими, що сталась якась помилка. А так думати ти можеш тільки тому, що саму систему вважаєш абсолютно справною. Ти став жертвою помилки правосуддя, але інші ув'язнені, безперечно, є злочинцями. Власний випадок ти сприймаєш як винятковий: схоже, це рятує жертв універсальної системи.

Зауваж, як усе це відрізняється від умов, у яких перебували в'язні нацистських таборів: ті чудово знали, що ні в чому не винні, що вони — жертви злочинного режиму. Шансів вижити це, звісно, не збільшує, і аж ніяк не применшує страждань. Але так набагато легше бачити суть і казати правду.

Досвід комунізму, навпаки, змушує інтелектуально вцілілих занурюватись у власні переконання, які непокоять їх більше за самі злочини. Як тепер бачимо, та облудна відданість спричинилася до їхньої травми сильніше, ніж усе пережите від рук катів. Це добре передає назва спогадів Анні Крігель: «Що я, як гадала, розуміла». Відчуття нескінченного самодопитування: я неправильно зрозумів? Що саме я зрозумів? Що я бачив і чого недогледів? Словом, чому я не бачив суті?

Радянський терор був індивідуальним. На показових процесах відповідали індивідуальні особи, які індивідуально зізнавалися в абсолютно немислимих злочинах, але робили вони це як індивідууми. Хоча й арешти були переважно індивідуальними, навіть під час масових акцій. Із 700 тисяч людей, розстріляних у той період, більшість була заарештована посеред ночі, індивідуально. Так їм і їхнім рідним не лишали можливості збагнути, що сталося. Ця страхітлива сірість, ця невизначеність і непевність донині вписані в ландшафт радянської пам'яті. Тому, як на мене, коли ми думаємо про Орвелла як про людину, просто здатну чітко бачити, це лише половина картини. Подібно до Кестлера, Орвелл умів уявляти, як за лаштунками точаться змови й інтриги — хай якими абсурдними вони здавалися, — а тоді розглядати їх як щось реальне і так робити їх реальними для нас.

Гадаю, це визначальний момент. Ті, хто розкусили ХХ століття, — чи наперед, як Кафка, чи як спостерігачі-сучасники — не обійшлися би без здатності уявляти світ, у якому не було прецедентів. Вони мусили припускати, що ця небачена і нібито абсурдна ситуація справді трапилась, а не погоджуватися з усіма, що вона гротескна й немислима. Сучасникам було надзвичайно складно саме так міркувати про ХХ століття. З цієї ж причини багато людей заспокоювали себе: мовляв, не може бути ніякого Голокосту, просто тому що він не має сенсу. Не те щоб він не мав сенсу для євреїв, це очевидно. Але він не мав сенсу й для німців. Адже нацисти хотіли виграти війну — звісно, вони радше експлуатували би євреїв, а не вбивали власним коштом.

Застосовувати до людської поведінки такі цілком обґрунтовані моральні й політичні розрахунки — щось очевидне для людей, які виростили в ХІХ столітті, і щось, що в ХХ столітті вже не спрацьовує.

6. ПОКОЛІННЯ РОЗУМІННЯ: СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЛІБЕРАЛ

З Каліфорнії я повернувся до краю Маргарет Тетчер, яка стала прем'єр-міністеркою 1979 року й обіймала посаду до 1990-го. Якщо в Берклі мене все ще поглинали незрілі, як мені здавалося, культурні зацікавлення постмарксистської наукової лівиці, то в Англії я раптом зіткнувся з політекономічною революцією, яку ініціювали праві.

Досягнення лівих, чи радше соціал-демократів, я звик сприймати як належне. У тетчерівській Британії 1980-х я швидко збагнув, як легко можна підважити і зруйнувати попередні здобутки. Великі досягнення соціал-демократичного консенсусу середини ХХ століття — меритократична шкільна освіта, безкоштовна вища освіта, субсидований громадський транспорт, дієва державна охорона здоров'я, державна підтримка мистецтв і багато іншого — усе це могло бути знищено. Логіка програми Тетчер як така була бездоганною: Британія, що переживає постімперський спад, уже не може підтримувати дотеперішній рівень соціальних видатків. Я протривав цій логіці не лише тому, що інтуїтивно відчував високу соціальну ціну такої політики. Я ще й по-новому мислив про політику, завдяки чому розумів: будь-яка вказівна логіка такого стибу, імовірно, є помилковою.

Тепер я працював на факультеті політики в Оксфорді, що вимагало водночас аналітичного і прескриптивного мислення, тож я мав нагоду покращити обидві навички, а більш дистанційований погляд історика можна було відкласти, бодай почасти. Готуючись до лекцій, я читав (нерідко вперше) сучасних мислителів на зразок Джона Ролза, Роберта Нозіка й Рональда Дворкіна, а також класиків ліберальної та консервативної думки. Мабуть, мені вперше довелося міркувати в категоріях змагальних жанрів політичного тлумачення. Минули часи, коли мене цікавили передусім недоліки марксизму. Тепер усі

політичні теорії здавалися мені за своєю природою частковими, неповними поясненнями складнощів людського існування... Та й на краще.

Я ставав плюралістом у специфічному сенсі, що вкладав у це слово Ісає Берлін. Праць Берліна я дістався саме в ті роки, хоча деякі відоміші есеї читав і раніше. (Самого Берліна в Оксфорді я майже не знав, ми лише кілька разів перетиналися. Моя відданість була суто інтелектуальною.)

Берлінів урок, найбільш застосовний до політичного аналізу й дискусій, — це нагадування, що всі політичні рішення мають реальну та неунікнну ціну. Річ не в тім, що можна ухвалити правильне або хибне рішення, і навіть не в тім, що вибір «правильного» рішення може полягати в уникненні найгірших помилок. *Будь-яке* рішення — і будь-яке правильне рішення — означає відмову від якихось варіантів: відмову від можливості робити певні речі, коли деякі з них цілком вартувало б робити. Словом, є варіант, вибрати який буде правильним, але він передбачає відкидання інших варіантів, що мають явні переваги. У реальному світі політики, як і в більшості інших життєвих сфер, усі вартісні рішення тягнуть за собою справжні здобутки та втрати.

Якщо немає єдиного добра, то, вочевидь, немає і єдиної форми аналізу, що охоплює всі розмаїті форми добра, і немає єдиної політичної логіки, що може опанувати всі етичні аспекти. Такого висновку важко дійти, послуговуючись категоріями чи методами сучасної континентальної політичної думки. У цій традиції домінувала ідея абсолютної вигоди й нехтування ціною: згідно з такими політичними міркуваннями, ти завжди пан або пропав. Були добрі та погані системи і прагнення, правильні й хибні рішення, що виходять із не менш правильних чи хибних засновків. За такою логікою, яку підкріпив досвід тотальної війни в недавньому минулому, політику і справді розглядали і трактували як гру, де все або нічого, перемога або поразка, життя або смерть. Плюралізм за означенням був або категоріальною помилкою, або умисною брехнею, або трагічною оманю.

У ті ж роки я прочитав найкращу з будь-коли виданих критику марксизму. На момент публікації «Головних течій марксизму» 1979 року я ще мало знав про політичну чи інтелектуальну історію Польщі, хоча про Лешека Колаковського чув у 1960-х, коли він іще був провідним польським марксистом-ревізіоністом. Він утратив посаду на кафедрі історії філософії Варшавського університету 1968 року,

коли комуністична влада небезпідставно звинуватила його в духовному наставництві для покоління бунтівних студентів. Його виїзд із Польщі, цілком можливо, позначив момент кінця марксизму як серйозного інтелектуального руху в континентальній Європі. Зрештою Колаковський опинився в оксфордському коледжі Ол-Соулс, де ми й познайомилися невдовзі після появи англійського перекладу «Головних течій». Цей тритомник — монумент гуманітарної науки. Мене вразив уже сам масштаб задуму і, звісно, ретельність, із якою Колаковський підійшов до марксизму, навіть наміряючись знищити його політичну репутацію.

Погляд Колаковського — за яким марксизм, особливо у своєму розквіті, заслуговував на інтелектуальну увагу, але не мав політичних перспектив або моральної цінності — зрештою став і моїм. Колаковський вбачав у ленінізмі переконливе, хоч і не обов'язкове прочитання Маркса (у кожному разі — єдине політично успішне прочитання), і після ознайомлення з його позицією мені ставало дедалі складніше розрізнити марксистську думку і радянську дійсність, що насаджували з дитинства. Ми з Колаковським не надто близько знали. Я неабияк соромився (тим паче після прочитання його шедевра) і, мабуть, не наважився би просити про зустріч. Однак на знайомстві наполягла моя тодішня дружина, яка сором'язливою аж ніяк не була, і якимось на початку 1980-х ми втрьох пообідали в Оксфорді. По тому я зустрічався з Лешеком ще кілька разів, востаннє — незадовго до його смерті. Він назавжди лишився об'єктом мого безмежного захоплення й поваги.

У ті роки я познайомився з одним зі своїх найближчих друзів наступних десятиліть. Річард Міттен, із міссурійської родини нижчого середнього класу німецького походження, навчався в Університеті Південно-Східного Міссурі, а тоді, як затятий троцькіст, подався працювати на вантажні залізничні станції Чикаго. Потім — завдяки низці щасливих випадків — він продовжив навчання в Колумбійському університеті й у Кембриджі. Річард не закінчив кембриджської докторантури з історії — можливо, тому, що нерозважливо взявся досліджувати австромарксистів Відня початку ХХ століття. Ця тема, хоч яка важлива й захоплива, потребувала непростого мовно-інтелектуального вишколу: Річ таки здобув його з часом, зокрема завдяки тому, що осів і облаштував життя у Від-

ні. Переїзд відрізав його від контексту рідного університету — так само люди мого покоління застрягли в Парижі: «локалізувались», як науковці чи інтелектуали глибоко занурювались у світ своїх досліджень, але тому й не могли закінчити проекти, що їх туди приводили. Однак Річ здобув докторський ступінь у Віденському університеті, викладав там і в Центральноєвропейському університеті в поблизькому Будапешті. Тепер він очолює програму міжнародних студій у Коледжі Баруха в Міському університеті Нью-Йорка.

Ще один мій близький друг того англійського періоду теж був американцем. Девід Тревіс — на якісь п'ять років молодший за мене, як і Річ, — навчався на моєму семінарі в Дейвісі 1975 року. Тоді я був відчутно молодшим за більшість американських викладачів, а Девід був суттєво старшим за більшість американських студентів. До того він працював у Департаменті мисливства та рибальства штату Каліфорнія, і ця обставина пришвидшила наше зближення. Я захопив Девіда вступити в кембриджську докторантуру з італійської історії: коли я прибув до Оксфорда, він жив уже в Англії. Через два роки Девід отримав дослідницьку стипендію в Оксфорді — тепер ми могли разом насолоджуватися своєю американськістю і «неанглійськістю».

Одного разу, втомившись від університетської їжі, ми з Девідом пішли до Макдональдзу в Оксфорді, де я замовив роял-чизбургер. Гречна молода жінка на касі відповіла: «Вибачте, у нас закінчився сир». Як таке можливо, щоб у Макдональдзі закінчився сир? Утім, то була правда: глобалізація ще чекала попереду. Іншим разом ми пішли в кіно на «Брата з іншої планети», фільм Джона Сейлза 1984 року, до маленького холоднючого кінотеатру у Східному Оксфорді з електрокаміном у проході. У фільмі темношкірий інопланетянин, тікаючи від арешту, випадково потрапляє до Нью-Йорка, де жителі Гарлему сприймають його як когось цілком нормального. Там є кумедний момент: герой із новим приятелем сідають у поїзд лінії А в північному напрямку. Приятель, житель Нью-Йорка, каже: «Я можу тобі довести, що маю магичні здібності, я можу зробити так, щоб білі люди зникли». Поїзд дістається 59-ї вулиці, звідки без зупинок мчить крізь серце чорного Гарлему до 125-ї вулиці, а той каже: «Коли відчиняться двері, я зроблю так, що всі білі зникнуть». Двері відчиняються, усі білі одразу виходять, на превеликий подив інопланетянина. Ми з Девідом конали зо сміху, а решта глядачів у

кінотеатрі незворушно мовчали. Моє самолюбне відчуття культурної маргінальності отримало дотепну підживу.

Невдовзі після переїзду до Оксфорда моя дружина Патриція — як завжди, вірна собі — вирішила, що хоче повернутися до США. Вона подалася на вакансію в Університет Еморі в Атланті, отримала пропозицію і вступила на посаду в січні 1981 року. Щоб бути з нею, на наступний рік я влаштувався туди ж гостьовим професором. Атланта мені страшенно не сподобалася: сіра зона вогкості, нудьги, провінційності, ізоляції. Викладачі вважали Еморі оазою культури й витонченості в південній пустелі, а мені він видавався печальним і посереднім місцем: змінити це враження, хоч яке на позір несправедливе, у мене не було підстав. Найкращим моментом за весь той час був візит Еріка Гобсбава, який брав участь у місцевій конференції. Думаю, нам обом було приємно кілька годин насолоджуватися взаємним товариством у непривітному оточенні безликого ділового району Атланти.

Найважливішим тривалим наслідком мого перебування в Атланті стало знайомство з польським політичним соціологом (нині істориком) Яном Гроссом. Оскільки в Оксфорді я працював на кафедрі політики, в Еморі мене приписали до кафедри соціології — гостьовим професором політичної соціології. Декан хотів покращити припалий пилом факультет і скористався нагодою долучити мене до комісії, покликаної знайти заміну політичному соціологові, який виходив на пенсію. Більшість розглянутих кандидатур були пересічними клонами середньозахідної кількісної моделі в американській соціології.

Аж тут Гросс. Ян був політичним емігрантом, змушеним виїхати з Польщі через антисемітську кампанію 1968 року. Докторський ступінь і свою першу академічну посаду він здобув у Єлі. Я згадав його книжку про німецьку владу в Польщі воєнного періоду й одразу подумав: ось *він* нам потрібен. Мені вдалося внести його в короткий список претендентів із трьома іншими шанованими, але взаємозамінними політичними соціологами. Яна запросили до Атланти, і він озвучив теми, які, певно, були для тамтешніх слухачів чимось геть незбагненим: Галичина! Волинь! Білорусь! Він покликався на матеріали, що згодом мали ввійти в його класичну розвідку про радянську анексію Східної Польщі під час війни: мабуть, остання тема, яка могла зацікавити соціологічний факультет Еморі.

Ми з Яном вечеряли й говорили про «Солідарність» — робітничий рух у комуністичній Польщі, якому у грудні 1981-го покляло край оголошення воєнного стану. «Солідарність» — справжній масовий рух, що зумів отримати інтелектуальну підтримку і правих, і лівих, — допомогла наново представити Польщу Заходові. Ян, як і багато інших із польського покоління 1968 року, підтримував зв'язки з інтелектуалами в Польщі й активно роз'яснював тамтешні події для західної аудиторії. Я захопився його особистістю і темою. Того вечора я вперше відчув, що мій час в Атланті не змарновано: я знову був не на планеті Зурга, а в оточенні собі подібних.

Коли комісія у встановленому порядку (попри мій невирішальний голос) рекомендувала на посаду одного з клонів, я в обхід кафедри пішов до декана і сказав: якщо хочете, можете й далі відтворювати цю посередню соціологічну кафедру; але також ви можете запросити Яна Гросса, справжнього європейського інтелектуала й видатного науковця, який знається на соціології та ще на багато чому і який принципово змінить рівень вашого відділу соціальних наук. Декан, який дурником не був, негайно найняв Яна. Кафедра соціології ніколи мені цього не пробачила.

Янова дружина Ірена Грудзинська-Гросс теж була знаною науковицею (у порівняльному літературознавстві), вони мали двох малих дітей. Ірена, як і Ян, брала активну участь у варшавському студентському русі 1968 року, після чого так само мусила покинути країну. За роки, проведені в Еморі, Ян здобув міцну репутацію як провідний фахівець зі східноєвропейських студій і один із найпомітніших істориків Східної Європи. Згодом він перебрався в Університет Нью-Йорка, звідти — у Принстон. Він нарешті видав монографію про радянську анексію Східної Польщі «Революція з-за кордону», рідкісний стовп на випаленому полі советології — галузі, чий об'єкт досліджень самознищиться через кілька років. У подальші роки Ян опублікував дві контroversійні розвідки про досвід євреїв у воєнній і повоєнній Польщі: «Сусіди» і «Страх». Перша з них блискавично отримала статус класичної праці, що докорінно змінила польську дискусію про Голокост і про участь у ньому поляків.

Східна Європа і східні європейці — великою мірою завдяки Янові та Ірені — почали формувати моє альтернативне коло спілкування, що, своєю чергою, як то властиво цьому регіону, оновило і скерувало в нове річище моє інтелектуальне життя. Якби не Ян з Іреною,

мені було б іще важче, ніж доти, повертатися в Атланту гостьовим професором восени 1984 року. На той час вони оселилися там усією сім'єю, я часто в них гостював. Здається, Патриції це дуже не подобалося. Ми з Яном та Іреною поділяли відчуття ізоляції на чужині. Ми почувалися європейцями в середовищі не просто американському, а в середовищі американського Півдня, подвійно чужому: ми курили, пили, пізно лягали спати, ділилися ідеями, для виразності переходили на французьку й італійську, обговорювали «Солідарність», обмінювалися культурними осяяннями і жартами. Патриція не могла підтримувати такі розмови і глибоко ображалася, опиняючись із них вилученою: понад усе вона воліла поїхати додому й читати в ліжку «Newsweek», жуючи гарбузове насіння.

На початку 1985 року ми з Патрицією розійшлися. Я відчув неабияке полегшення, хоча водночас зміна обставин гнітила мене й наганяла непевність. Ян, із яким ми тісно спілкувалися навіть після мого повернення в Оксфорд, запропонував розвіятись і знайти нових друзів. Він порадив налагодити контакти з кількома його польськими друзями і знайомими в Парижі — місті, яке підсвідомо вабило польських вигнанців 1968 року (і багатьох до них). Я слухняно записав імена: Войцех Карпінський, Александер Смоляр і Барбара Торуньчик¹, редакторка провідного польського літературного часопису «Zeszyty Literackie».

Наприкінці оксфордського весняного триместру 1985 року я вирушив у європейську відпустку: відвідав Девіда Тревіса в Римі, а повертався через Париж. Там мені раптом спало на думку знайти Барбару Торуньчик, яку всі називали польським зменшувальним «Бася». Вона запросила мене до страхітливо безладного помешкання, де я годин зо шість спостерігав, як вона редагує «Zeszyty». Тоді Барбара обернулася до мене: «А зараз я їду з друзями на лижі в Савойські Альпи, хочете з нами?». Хоч я прибув із Рима щойно вранці, на запрошення все-таки пристав і того ж вечора знову сів у поїзд на південь із групою енергійних, спраглих лиж поляків — розорених, але готових до пригод.

¹ Барбара Торуньчик (нар. 1946) – польська публіцистка, есеїстка, історикиня літератури. Брала участь у студентських заворушеннях у Польщі 1968 р., за що була засуджена до двох років ув'язнення. Після звільнення в 1969 році продовжувала опозиційну діяльність. У 1980–2018 рр. була редакторкою журналу «Zeszyty Literackie», що виходив у Парижі, а з 1992 р. – у Варшаві. Журнал припинив існування у грудні 2018 р. через брак коштів.

На лижах я не катався багато років, та й ніколи не мав до них особливого хисту. Сезон добігав кінця, схили були небезпечними: місцями сніг розтанув, треба було зважати на траву й каміння. Замість скористатися підйомником, ми мусили підніматися схилом гори неподалік Бріансона. Я дуже старався, почасти зі звичайного переляку, а почасти, певна річ, щоб вразити Басю, з якою ми лишилися сам на сам, коли інші повернулися додому.

Барбара Торуньчик — непересічна, захоплива жінка. Відважна й талановита: колись поліція викрила її як призвідницю бунту польських студентів, а тепер вона власноруч редагувала найяскравіший літературний часопис Східної Європи. Вона ще більше зблизила мене з Польщею. Як і Ян, Бася була моєю близькою сучасницею: я починав усвідомлювати духовний зв'язок, що єднав наше покоління поза всіма політичними кордонами.

Безперечно, мій 1968 рік неабияк відрізнявся від їхнього, і завдяки теперішній освіті я осягав ці відмінності. Як більшість західних європейців мого покоління, я лише туманно уявляв події того року за Залізною завісою. Я поїхав до Парижа, але недо Польщі, де студентів труїли слезогінним газом, били, арештовували й відраховували з вишів у небачених на Заході кількостях. Я лише невиразно розумів, що влада комуністичної Польщі запевняла своїх громадян, буцім тамтешній студентський рух організували й очолили «сіоністи», і що ця влада видавала полякам єврейського походження проїзні документи, які дозволяли виїхати, але позбавляли права повернутися.

Мушу визнати, я соромився свого незнання європейського Сходу і дуже гостро відчував, як сильно мої 1960-ті відрізнялися від досвіду Яна, Басі та їхніх ровесників. Я справді був сіоністом, і та примха й розвага майже нічого мені не вартували — а тим часом їх (разом із тисячами інших) їхній же уряд звинувачував у «сіонізмі», щоб ізольовати від широкої громадськості, від співвітчизників. Усі ми пережили розчарування: я усвідомив хибність своїх сіоністських мрій, вони — решток свого реформістського марксизму. Проте мені власні ілюзії коштували тільки часу, тоді як мої польські сучасники дорого заплатили за свої: на вулицях, у тюрмах і, нарешті, у вимушеній еміграції.

Упродовж тих років я виявив, що помалу переміщаюся в інший світ і знаходжу місце в альтернативній хронології: мабуть, вона завжди була тут, ховалася під нагромадженням минулого,

яке я усвідомлював лише наполовину. В тому минулому Східна Європа вже не була просто місцем, тепер її історія ставала для мене безпосередньою і дуже особистою системою координат.

Зрештою, Ян, Ірена, Бася та інші були не тільки моїми сучасниками: якби не малі примхи долі, ми всі могли народитися в одному місці. Адже батько мого батька походив із Варшави. Більшість його знайомих, старі чоловіки й жінки з мого дитинства, теж була десь ізвідти. Моя освіта відчутно відрізнялася від освіти моїх польських ровесників, однак у нас були численні спільні контексти й орієнтири. Моє покоління, хай де воно визрівало, скинуло окуви марксистської догми більш-менш одночасно, хоч із різних причин і за різних обставин. Звісно, жителів Сходу Історія всадовила на особливі місця: той-таки Лешек Колаковський, важливий і для моїх польських друзів, і для мене, влучно зауважив, що реформувати соціалізм — усе одно, що смажити сніжки. До Західної Європи це послання дійшло десь так на покоління пізніше.

Бася Торунчик завдала собі великого клопоту, щоб пояснити мені значення втраченого світу польської культури, літератури та ідей: втраченого для Заходу, зрозуміло, але й для самих поляків — через руйнівний вплив радянської гегемонії. Для неї це явно багато важило, і дратівна необхідність послуговуватися третьою мовою (ми обоє спілкувались французькою), мабуть, додатково ускладнила завдання. Проте від нас, західних, ніколи особливо не чекали, що ми осягнемо таємницю. Якось Тімоті Ґартон Еш розповів історію. Його дружина Данута — полька, тож їхні сини двомовні. Одного разу, коли хлопці були малі, він пояснював старшому — тоді знаному як Алек, зараз радше як Алек, — що мусить поїхати в Мічиган читати лекцію. «Татку, про що ти розповідатимеш?» — запитав хлопчик. «Я розповідатиму їм про Польщу», — відповів Тім. Запала тиша. А тоді малий Алек, несвідомо перейшовши з англійської на польську, сказав: «Oni nic nie zrozumieją». Вони нічого не розуміють.

Тімоті Ґартон Еш — англієць, який *rozumie* Східну Європу. Хоча ми обидва жили в Оксфорді, познайомилися лише завдяки Басі. Я просто мушу познайомити тебе з Ґартоном Ешем, наполягала вона, on rozumie, il comprend, he understands: він *rozumie*. Тім тоді був зовсім молодим, не мав і тридцяти. Уже вийшла його прекрасна книжка про «Солідарність», і його сприймали як самотнього представника англомовного світу, спроможного писати про Польщу зі співчуттям і

навіть розумінням, але не вдаючись в апологетику. Ми зустрілися втрьох на вечерю в моєму помешканні. З Тімом я негайно відчув природну спорідненість (ще до того, як по багатьох роках дізнався, що ми росли за кілька вулиць один від одного на південному заході Лондона).

Тімова книжка «Польська революція» — серйозна праця з політичного аналізу. Але водночас це глибоко ангажований текст, чий автор не претендує на дистанцію чи холодну об'єктивність. Польща була Тімовою Іспанією, його пасажі про Іданськ можна порівняти з Орвелловим описом Барселони в роки громадянської війни. Пізніше, по десятих роках блискучих есеїв про Центрально-Східну Європу, Тім став свідком того, як об'єкт його досліджень просто зник — у найкращому сенсі — в нього на очах. Він не помилився і взяв активну участь у демонтажі. За тією першою вечерею ми говорили про Тетчер, Оксфорд, Східну Європу, дражнили Басю з тим її «розумінням»: вечір удався напрочуд приємним. Тоді я навряд чи це усвідомлював, але «розуміти» ставало для мене дедалі важливішою метою: складнішою, глибшою, тривкішою, ніж просто «мати рацію».

Зустріч із Тімом дуже посприяла формуванню нового середовища: вона викрила моє невігластво щодо історії половини Європи, а водночас привела мене ближче до «дому». Цікаво, що багато моїх сучасників зі Східної Європи мали набагато вище походження, ніж я: переважно то були сини чи доньки комуністичної верхівки. Бася описувала їх як «бананову молодь», граючи на французько-польських уявленнях про «золоту молодь» — людей, яким пощастило зі світлою привілейованою юністю. Мені банани нагадували про соціалістично-сіоністські мрії, а для них були символом прихильної долі, адже в комуністичній Польщі банани можна було побачити здебільшого в спеціальних крамницях для партійної еліти.

Тепер я був своїм у спільноті чужих: нове і доволі приємне відчуття. Але навіть тут я тримався на певній відстані. Попри численних польських друзів, моя стежка до Східної Європи пролягла через Чехословаччину. І ступив я на неї в Оксфорді — завдяки щасливому збігові обставин. У 1981 році видатний англійський історик, лівий публіцист Едвард Палмер Томпсон написав винятково дурнувату статтю для «New Statesman». У ній він критикував анонімого чеського інтелектуала, який стверджував, що становище в його країні гірше, ніж на Заході, а схильність західноєвропейських

лівих нарівні засуджувати обидві сторони (чи навіть звинувачувати свої уряди в міжнародній напрузі) — невинуватана. Я написав листа до «New Statesman», де сказав, якою провінційною вважаю реакцію Томпсона і якою характерною — його необізнаність із дійсністю східніше від Залізної завіси.

Під час розмови, що відбулася невдовзі по тому, оксфордський соціолог Стівен Люкс запитав, чи цікаво мені було би познайомитися з деякими його чеськими друзями та колегами. Це привело мене до Лондона, де я опинився в помешканні Яна Кавана². Ян, один зі студентських активістів Празької весни 1968-го, утік до Британії 1969 року (його мати була англійкою). Тепер він переживав дуже важкий період: депресія, медикаменти, зневіра в майбутньому і своєму, і своєї батьківщини. Крім того, Ян щойно дав London Weekend Television довге й не позбавлене самовихвалання інтерв'ю про підпільне ввезення книжок до Чехословаччини. А потім вжахнувся, чи не виказав у запалі конфіденційної інформації, яка могла нашкодити його друзям.

Наша зустріч збіглася в часі з тією дилемою, і Ян Каван, дуже переоцінюючи вплив нікому не відомого оксфордського викладача, благав мене скористатись авторитетом і переконати телемережу не випускати програму в ефір. А я, майже нічого не тямлячи в темі, контексті й тій телепрограмі, заявився в London Weekend Television із клопотанням у справі Кавана. Журналісти, нюхом чуючи скандал, який я намагався відвернути, стали ще зацікавленішими випустити програму. Не думаю, що були якісь страшні наслідки, але той випадок явно додав Янові репутації ненадійного персонажа: після звільнення Чехословаччини він став міністром закордонних справ, але спершу мусив спростувати чутки, буцім колись він співпрацював із комуністичною владою як інформатор.

Отже, я повернувся до Оксфорда, усвідомлюючи сміховинність свого втручання і ганебність свого невігластва. Того ж дня я пішов до книгарні «Блеквеллс» і купив самовчитель чеської, а через кілька місяців записався на університетський курс чеської мови. Я вирішив, що з часом почну викладати східноєвропейську політику і сучасну історію на оксфордському факультеті політики. Далі був рік суцільно-

² Ян Каван (нар. 1946) – чеський політик і дипломат. Під час «Празької весни» 1968 р. був одним із студентських лідерів, а після її придушення емігрував до Великої Британії. Повернувшись до Чехословаччини, в 1991 р. був звинувачений у співпраці з комуністичною Службою безпеки, але суд його повністю виправдав. У 1998–2002 рр. – міністр закордонних справ.

го читання — класичні національні історії, політологічні часописи, первинні джерела, — зосередженого передусім на Чехословаччині, проте в широкому контексті всього регіону Центральної Європи.

Перша книжка, яку я прочитав чеською від палітурки до палітурки, — бесіди Карела Чапека із Томашем Масариком, низка дивовижно відвертих і чесних розмов між чеським письменником і президентом Чехословаччини. Утім, усе, що я читав у ті роки, здавалося нагальним, оригінальним і вкрай доречним. Контраст із французькою історією, що, як на мене, у 1980-х роках потопала в теорії культури та історичній маргінальності, просто-таки надихав. Я, певно, не усвідомлював, як знудився Францією за два десятиліття її вивчення. Східна Європа пропонувала мені почати наново.

Польські друзі дещо скептично поставилися до мого нового чеського зацікавлення. Мову вони вважали особливо не вартою серйозної уваги. Ян Гросс показав мені сцену з «Отелло», де однойменний трагічний герой вигукує: «Śmierć!». Чеською це стиснулося до збігу приголосних: «Smrt». Як на моє англійське вухо, польська версія не надто відрізнялася, але для Яна різниця була принциповою: вона відокремлювала невеликий провінційний регіон слов'янського світу від країни й мови з гордою, гучною історією. Я, здається, відчував, що зможу вхопити чеську історію і мову значно швидше, ніж польську, — можливо, саме із причин, які навів Ян. Але щось мене приваблювало і в самопринизливому, самоіронічному, глузливому, вічно *пригніченому* характері чеської літературної та політичної культури.

Я не мав наміру починати писати про Східну Європу, доти доки мене не запросять, а не запрошували ще довго. Деніель Шіро, дослідник Румунії з Університету Вашингтону, з яким ми колись обмінювалися думками про соціологію відсталості, запропонував мені підготувати матеріал для симпозіуму у вашингтонському Центрі Вудро Вілсона. Так наступного року, 1988-го, з'явилися «Дилеми дисидентства», опубліковані в новому часописі «East European Politics and Societies». Я розглянув комуністичні країни Європи, відстежуючи, як тамтешні опозиціонери знаходили дрібні лазівки для політичної діяльності, і зазначив відмінності між різними країнами. Горбачов прийшов до влади в Радянському Союзі 1985-го, але у 1987–1988 роках ще не було явних ознак, що країни-сателіти от-от отримують свободу. Тому це була не тріумфальна стаття, а скромна вправа з емпіричної соціології конкретних груп, про які на той час було мало відомо.

Можливо, я не цілком це усвідомлював, але мені йшлося про зв'язок між «життям у правді» та власне політикою. Стаття починалася цитатою із «Процесу» Кафки, де К. каже: якщо ми мусимо прийняти, що закон заснований лише на необхідності, то брехня стає універсальним принципом.³ То був мій перший помітний внесок у дослідження Східної Європи — точнісінько напередодні революцій.

Східна Європа відкрила мені нову тему і нову Європу, а ще це збіглося з радикальною зміною мого кута зору і — вочевидь, якщо подумати, — з дорослішанням. Мої оксфордські роки, 1980–1987, і політична філософія, яку я там читав і викладав, схоже, спонукали мене до певної стриманості й рефлексії. Я дійшов до кінця свого тодішнього шляху. Стаття «Блазень у королівському пурпурі», як і «Соціалізм у Провансі», хоч у зовсім іншому річищі, стала логічним закінченням мого раннього вишколу. Подібно до інших моїх творів 1970–1980-х, вони демонстрували інтелектуальну вправність, таку собі спритність розуму, яку, озираючись назад, я асоціюю зі своїми роками в Кембриджі й Парижі; але також і певну слабкість до діалектичного ексгібіціонізму. Прагнучи показати, що соціальна історія зайшла в глухий кут, я, мабуть, мимоволі проілюстрував обмеження власного підходу тих років.

Я ріс, так би мовити, говорячи французькою (і, може, Марксом). Дуже близько знав свою тему, був тісно знайомий із Францією — географічно, історично, політично, культурно, мовно. У результаті це стало схожим на занадто довге спільне життя: те знайомство і близькість, що колись усе спрощували, можуть стати джерелами роздратування і зрештою зневаги. З іншого боку, вивчати чеську мову і чеський світ я почав, коли мені було вже за тридцять. Я нестерпно довго вникав у тему, не сподіваючись опанувати її до того рівня, як свого часу — французьку лівіцію. Урешті-решт, як і належить, я змирився з усвідомленням своїх обмежень, що пішло мені тільки на користь.

Утім, саме завдяки Оксфорду і Східній Європі я ще повернуся до французької історії, свіжим і навіть натхненним: останньою моєю працею як французького інтелектуала стане «Минулий недо-

³ «— Ні, — заперечив священик, — не конче вважати за істину геть усе, слід лише визнати, що воно необхідне.

— Невесела думка, — зітхнув К. — Брехня стає основою світового ладу».

Франц Кафка, «Процес», з німецької переклав Петро Тарашук (К., 1998), с. 216.

конаний»⁴, свідомий порахунок із філокомунізмом повоєнної французької лівиці, написаний під впливом знайомств і літератури моїх оксфордських років. Саме там я закінчив третю книжку «Марксизм і французька лівиця: розвідки про працю і політику у Франції, 1830–1982». Ця збірка раніше не опублікованих есеїв була, як тепер бачу, моїм особистим «на цім прощавай». Тоді я думав про неї зовсім інакше: як про неповний літопис кінця соціалізму в його особливій французькій формі.

«Марксизм і французька лівиця», як чимало моїх ранніх праць, мала більший вплив у Франції, ніж в англomовному середовищі істориків. Цього разу я завдячую розголосом Франсуа Фюре, історика та некрологу Французької революції. Він люб'язно написав вступ до французького перекладу, що вийшов 1986 року. Дивовижна «Penser la Révolution française» самого Фюре, видана 1978 року, суттєво на мене вплинула. У напрочуд компактній серії есе Фюре успішно й остаточно історизував національну традицію історичного письма про Французьку революцію та блискуче проілюстрував, як політично її від початку інтерпретували і — водночас — якими шляхами двохсотрічна модель аналізу і привласнення дійшла до заґнепаду.

У 1986 році мені належала творча відпустка з Оксфорда. Я давно вирішив провести рік у Стенфорді: тамтешній Інститут Гувера мав неперевершені фонди зі східноєвропейської історії (і загалом з інтелектуальної історії Європи). Уже якийсь час я планував нове починання, книжку про французьких інтелектуалів і міраж комунізму, спираючись, зокрема, на нові джерела з історії Східної Європи. Я успішно подався на стипендію до Стенфордського центру гуманітаристики і поїхав туди на 1986/87 рік. Оскільки свого часу ми з Патрицією Гілден побралися в Каліфорнії, повернення мало додаткову перевагу: спростило початок і пришвидшило закінчення процесу розлучення.

У Каліфорнії я дуже близько потоваришував із Гелен Соланум, завідувачкою відділу Західної Європи в бібліотеці Інституту Гувера. Вона була подругою Яна та Ірени Гроссів, які нас і познайомили. Ми з Гелен, як і з ними, мали багато спільних інтересів і світоглядних

⁴ У назві книжки Т. Джадт вдається до гри слів: «Past Imperfect» можна перекласти як «Минулий недоконаний (час)», «Минуле недосконале» або «Минуле незакінчене».

збігів. Вона народилася в Польщі 31 серпня 1939 року, за день до німецького вторгнення на її батьківщину, яке поклато початок Другій світовій війні. Родина Гелен утекла на схід — у регіон, який після 17 вересня 1939-го захопив і окупував Радянський Союз. А 1940 року Гелен та її рідних, як і десятки тисяч інших євреїв, депортували в Радянський Казахстан: у тих жахливих умовах померла її сестра. Після війни родина спершу повернулася до Польщі, у сілезький Валбжих. Там батьки настановляли Гелен забути російську — так само, як у Радянському Союзі застерігали, щоб забула рідний їдиш. Тоді дівчинці було шість років, вона жила на землі, яку передали Польщі після німецької поразки, — на землі, звідки виселили німців.

До того ж вона була єврейкою, яка жила в країні, де було зведено зі світу понад дев'яносто відсотків місцевих євреїв. Переживши війну в Казахстані, родина Гелен зіткнулася з упередженнями, переслідуваннями і ще гіршими речами від довколишнього населення. Вони розсудливо зняли з місця. Із Сілезії, куди польський уряд початково планував переселити євреїв, вони вирушили в німецький табір для переміщених осіб: як чимало вцілілих у ті місяці, вони безпечніше почувалися в переможеній Німеччині, ніж у визволених східніших краях. Після безуспішних спроб домогтися дозволу на в'їзд до Сполучених Штатів родина змирилася з Францією, де Гелен проживе ще десять років, перш ніж її нарешті пустять в Америку.

Соланум, звісно, — не справжнє її прізвище. Його утворено від латинського слова «картопля»: у спогадах про Казахстан найбільше було смерті й картоплі, і цією асоціацією Гелен вшанувала минуле. Вона була чудовою лінгвісткою: окрім опанованих у дитинстві польської, їдишу і російської, у неї був добрий іврит, майже «рідна» французька і, певна річ, досконала англійська; а в коледжі вона вивчала ще іспанську й португальську. Дружба з Гелен дала мені привілейований доступ до закритих зібрань у вежі Інституту Гувера — унікальної скарбниці забутих французьких видань і багато чого іншого. В Інституті Гувера є рідкісні й безцінні добірки журналів, провінційних газет, іншої періодики — матеріали, які важко знайти навіть у Франції, а тим паче за її межами.

За початковим задумом, книжка «Минулий недоконаний» мала стати історією лівого інтелектуального життя Парижа в роки після Другої світової — саме коли Центрально-Східна Європа переходила до комунізму. До кінця 1980-х у Франції стало загальноприйнятим

відкидати Жана-Поля Сартра і його сучасників-однодумців — хоч які вони талановиті та впливові — як людей, бездумно поблажливих до комунізму. Однак мене не цікавили запізнілі порахунки. Я надумав щось амбітніше. Я взявся написати розвідку про національну ваду: дивовижну непослідовність, політичну й етичну, з якою французькі інтелектуали реагували на становлення тоталітаризму.

Ба більше, я завжди вважав, що цю тему можливо досягнути лише в ширшому контексті: від розчарування Народним фронтом, через роки колаборації й опору до гнітючого, розбратного політичного клімату повоєнного десятиліття. То була історія, з якою самим французам ще належало розібратися. Наприкінці 1980-х французькі науковці наздоганяли американських і британських колег, викриваючи Віші, міфи Опору і складну історію французької колаборації в «остаточному розв'язанні». Культ самодопитування стосовно «синдрому Віші» саме сягав апогею. Але зовсім мало поважних істориків писали про моральні дилеми й компроміси років Холодної війни. Укотре моя проблематика не потрапляла — поки що — у науковий мейнстрим. Книжку я закінчив 1991 року, коли розвалився Радянський Союз.

Перечитуючи «Минулий недоконаний», виразно бачу там центральноевропейську перспективу. Наприклад, акцент на громадянському суспільстві та критика інтелектуалів, схильних підносити Історію і державу на п'єдестал, явно відображають мою залученість до дискусій довкола Центральної Європи, розпочатих наприкінці 1970-х, зокрема із заснуванням «Хартії 77».

Таке уявлення про суспільне життя, що виросло з ідеї *незгоди* з державоцентричним полісом, прямо суперечило французькому уявленню про громадянство з наголосом на ініціативі та визначальній ролі республіканської держави. Тому чимало французьких критиків трактували цю частину «Минулого недоконаного» як типово *англійські* нападки на французьку політичну традицію. На їхню думку, я, по суті, запитував, чому французи не достатньо схожі на англійців — ліберальніших, децентралізованіших. Словом, чому Сартр — не Джон Стюарт Мілль?

Однак це хибне прочитання мого задуму. Я доводив — принаймні намагався — щось зовсім інше. Книжка ілюструвала і критикувала типово французьке розуміння ролі держави — безперечно, не обмежене лише Францією, хоч і вкорінене у французькому XVIII столітті, — яке не раз серйозно нашкодило громадянській

сфері. Ця критика закономірно й органічно випливала з досвіду державоцентричної політики у східній половині Європи. Але навіть 1992 року вона була ще майже невідомою для багатьох західних читачів, що вже казати про вразливих французьких критиків.

То була ліберальна критика, але, мабуть, лібералізм там був не таким упізнаваним, як мені хотілося б. Мене не цікавили давно відомі аргументи проти економічного планування, я анітрохи не співчував новому консенсусові з його критикою держави загального добробуту. Попри особливу увагу до конкретного часу й місця в історії, моя позиція була цілком концептуальною і навіть етичною: це інтелектуально не виправдано й політично нерозважливо — віддавати якийсь одній інституції, якомусь монопольному історичному наративу, якийсь єдиній політичній партії чи особі владу й ресурси, що регулюють і визначають усі норми та форми впорядкованого суспільного життя. Добре суспільство, як саме добро, неможливо звести до єдиного джерела, тож етичний плюралізм — необхідна умова відкритої демократії.

Якщо розвинути цю думку — може, вдасться за її допомогою об'єднати періоди до та після Другої світової війни? Ідея єдиного, однорідного добра повертає нас до розмови про Народні фронти, адже довоєнна міжнародна політика була заснована на тому, що етику можливо звести до єдності, а вираження цієї єдності — до єдиної системи. Лівим політичним утіленням антифашизму стає Народний фронт, який зводить Європу до фашистів і антифашистів, а кінцеве його призначення — боронити батьківщину революції, Радянський Союз. І, як ти зауважив у зв'язку з Іспанією, совети ставили свої уряди у Східній Європі саме за моделлю Народного фронту.

Так, Народний фронт — вихідна точка для розуміння політики кінця 1940-х років. У Східній Європі комуністи, які опинилися при владі чи у владній коаліції, шукають способу взяти під контроль деякі ключові міністерства, хоча високі державні посади спершу цікавлять їх значно менше. Звернення до ідеї Народного фронту, до уряду національної єдності слугувало прикриттям, під яким можна було, наприклад, поглинути місцеву соціалістичну партію. Непримиренних соціалістів-антикомуністів, яких годі переконати,

треба відколоти від поступливіших, які прагнуть об'єднання лівих і вразливі до тиску комуністів чи просто налякані.

У результаті маєш велику ліву партію з комуністів і тих частин соціалістичної партії, які зумів зібрати. Тоді заохочуєш місцевий аналог французьких радикалів (або на Заході — повоєнних християнських демократів) рівнятися на прогресивний фронт: знову ж таки, тут їх часто треба відділити від прозорливіших і затятіших однопартійців, які зазвичай у меншості. Отак створюєш велику парасолькову партію, або фронт, або об'єднану коаліцію, а тоді можна нею виправдовувати репресивні заходи проти тих партій, які не вдалося поглинути. Можна сказати, у мініатюрі це відбулося в Іспанії 1938 року, особливо в Барселоні. У Франції в лютому 1948 року Леон Блюм у передовиці соціалістичної газети «Le Populaire» визнає, що помилявся, вважаючи, ніби соціалісти можуть співпрацювати з комуністами.

На глибшому рівні від середини 1930-х до середини 1950-х років є певна єдність, яка була очевидною тоді й гірше проглядається тепер. Це єдність чутливості, єдність соціального й культурного контексту, в якому так багато змінилося від середини 1950-х. Насправді Другу світову війну не вмістити в шість років. Немає сенсу вести відлік нашого розуміння Другої світової від дня, коли Британія оголошує війну Німеччині чи коли Німеччина вторгається в Польщу: все одно це довільні дати. Для східних європейців немає сенсу закінчувати ту історію травнем 1945 року. Обмежити картину 1939–1945 роками можна тільки в тих країнах, на які майже не вплинули народні фронти, окупація, масові вбивства, а також повторна ідеологічна й політична окупація в подальші роки. Тобто це застосовно лише до Англії.

Східноєвропейський досвід починається з окупації, з років масового знищення, з німецько-радянського зіткнення. Французька історія втрачить сенс, якщо відокремити Віші від подальших подій: адже багато всього, що прийшло по тому, було роботою пам'яті чи хибної пам'яті про Віші. А Віші не матиме сенсу, якщо не розуміти, що у Франції з часів Народного фронту і до німецького нападу фактично тривала громадянська війна. І все це відтіняє громадянська війна в Іспанії, що закінчилась у квітні 1939 року, але насправді є визначальною для розуміння не тільки радянських намірів, а й реакцій Заходу. А ця історія має починатись, як історія французького Народного фронту, з перемоги лівих на виборах 1936-го. Також, у зовсім іншому

річищі, віру в комунізм, ілюзії (умисні чи наївні) щодо сталінізму — як на Заході, так і на Сході — неможливо зрозуміти, якщо вести відлік із 1945 року чи продовжити його після 1956-го, коли обставини різко змінилися. Тому варто розглядати 1936–1956 роки як єдиний період європейської історії.

У специфічному випадку Франції наскрізною ознакою цих двох десятиліть є прихильність до досягнень Радянського Союзу. Фюре доводить, що Сартра та інших обмежує образ Французької революції: вони схильні сприймати Більшовицьку революцію як її відлуння. Крім того, вони хочуть якимось помістити цю революцію в рамки французької історії, зробити універсальне французьким, а французьке — універсальним. Цікаво, чи не в цьому частково полягає патетична дилема повоєнних французьких інтелектуалів, які й далі працюють над тим, щоб зробити Радянський Союз французьким.

Проектування революції назовні має подвійне значення. По-перше, це емоційна проекція Франції як Серединного царства, французької моделі і бажаної, і природно вищої. У цьому сенсі, знаєш, французів легше зрозуміти, якщо згадати американців, цю нашу схильність вважати, ніби решта світу тільки й чекає, щоб стати такими, як ми. Але, крім того, є ще марксистське уявлення, що революції мають свою структуру, що існує певний наратив революцій, який є частиною наративу самої історії. Революція, яка відбувається в Росії, у якомусь сенсі має бути тамтешньою версією — з поправкою на різницю часу й обставин — того, що відбулося у Франції. Хай це не їхня республіканська революція, але принаймні антифеодальна. І *mutatis mutandis* кривавіша, бо Росія значно більша за Францію — і менш цивілізована.

Думаю, це уможливорює такий собі фіктивний реалізм: ми знаємо, що революції криваві, бо ми пройшли через революцію, і в результаті можна вважати себе загартованим і навіть виправдано цинічним, хоча насправді ти наївний невіглас.

Пригадаймо, що після Другої світової у французькому інтелектуальному письмі суттєво побільшало мачистського реалізму,

особливо в авторок. Сімона де Бовуар заявляла, що єдиний хороший колаборант — мертвий колаборант, і так далі. Сартр описував окупацію як сексуальне насильство: німці «проникали» у французів. Так виражається позиція екзистенціалізму як крутого хлопця: тебе творить твій вибір, але вибір у тебе не безмежний — вибираєш із того, що пропонує історія.

Це такий французький виклад Марксового твердження з «Вісімнадцятого брюмера»: «Люди самі творять свою історію, але не в тих обставинах, які вони самі обрали, а в обставинах безпосередньо наявних, даних, принесених із минулого». Що ж, каже на це повоєнний екзистенціаліст, ось ми змушені творити власну історію, але ми не обирали обставин. І росіяни не обирали. Наш вибір — відмовитися від революції або змиритися з її вадами.

У твоєму «Минулому недоконаному» падіння Французької республіки 1940 року відіграє важливу роль, але виступає якимось збоку, наче ми, читачі, уже розуміємо, яким, вочевидь, буде Віші та якою буде війна для Франції. Але в книжці цього немає.

Віші був катастрофічним потрясінням, глибину якого я тоді, мабуть, не цілком усвідомлював. Ми, англо-американці, навіть близько не уявляємо, що означало для тогочасного покоління французів побачити не просто поразку, а кінець Республіки. Країна занепала не лише інституційно, а й морально, з усіх оглядів. Республіки більше не було, тільки люди в паніці. Були старі заслужені республіканські політики, які боялися перспективи не поразки перед німцями, а комуністичного повстання, у яке, вони вважали, така поразка вилетіть. Тож вони кинулися в обійми німців, чи Петена, чи будь-кого, хто їх від цього врятував би. Були воїни — Петен, Вейган, усі решта з часів Першої світової, герої міжвоєнної Франції, — які шикувалися в чергу, щоб віддати німцям усе, чого ті попросять. І все це за якісь шість тижнів.

Кінець війни не надто зарадив. Для Франції Друга світова — це чотири роки окупації, потім кілька місяців визволення (що переважно означало американські бомбардування й артобстріли) і, як тоді здавалося, захоплення влади у Франції американцями. Аналізувати все це просто не було часу. Між війнами Франція вимушено перетворилася на велику державу. Америка самоізолювалася, Англія —

напівізолювалася, Іспанія обвалилася зсередини, в Італії до влади прийшов Муссоліні, Німеччина вдарилася в нацизм: зі значних демократичних держав у Європі лишалася тільки Франція.

Після 1945 року цей наратив розсипався. Французам треба було відбудувати спільноту, осмислити свою розділеність, оновити спільні цінності. Якось треба було знайти не лише підстави для гордості, а й історію, довкола якої могла б об'єднатися країна. Однак цей сентимент, тісно споріднений із настроями спротиву й визволення, швидко витіснило розуміння, що відродження Франції залежить від реставрації Європи, а цього ніяк не досягти без американської протекції та підтримки. Але так вважала тільки нечисленна і добре поінформована управлінська еліта.

Інтелектуали залишалися рішуче антиєвропейськими — чи в кращому разі неєвропейськими. Більшість із них (найвідоміший виняток — Реймон Арон) розглядали плани європейського об'єднання чи інтеграції як капіталістичну змову. Не слабше вони трималися й антиамериканських настроїв, зневажаючи нову гегемонію США як звичайне імперське захоплення влади, або й гірше — як німецьку перемогу в іншій подобі. На їхнє переконання, Франція ще й мала нещастя опинитися не по той бік барикад у Холодній війні.

Тому у Франції так наголошували на нейтралітеті. Мало хто щиро вважав, що Франція зуміє зберегти нейтралітет у війні між Радянським Союзом і Сполученими Штатами чи Англією. Але, згідно з поширеними настроями, Франція *мала* по змозі бути нейтральною в конфліктах між великими державами — просто тому, що вони її не обходять. Британії зовсім не довіряли: через знищення французького флоту під час війни й повоєнні таємні домовленості Лондона з Вашингтоном — угоди, про існування яких Франція дізнавалася заднім числом. Отже, поміж ображеним усвідомленням, що Франція більше не може впоратися сама, і недовірою до нових «друзів» чимало лівих і правих інтелектуалів, по суті, винайшли повоєнний світ на свій лад: світ, який відповідав їхнім уявленням та ідеалам, але слабо співвідносився з міжнародною дійсністю.

Повоєнна Франція була великою державою щонайменше інтелектуально. Таке враження, що самодостатній дискурсивний характер лівої політики у Франції набуває ваги одночасно з тим, як сама Франція вагу втрачає.

Якщо французькі селяни у ХІХ столітті прийняли програму, що насправді не захищала їхніх інтересів, але завдяки цьому соціалісти перемогли на виборах, як ти описуєш у другій книжці про Прованс, то це не так і важливо. Якщо Леону Блюму в 1930-х треба було якось розібратися зі своїм марксизмом, а в нього були зв'язані руки, це вже скидається на національну катастрофу. Якщо, нарешті прийшовши до влади, Блюм розгубленіший, ніж мав би бути, — це стає проблемою Європи. Але після війни, коли Франція як традиційна сила важить найменше, — принаймні так я бачу твою позицію, якщо об'єднати всі книжки, — більше важить дискурс, бо французи мають вагу тією мірою, якою їх слухають або не слухають.

Добре сказано й підсумовано. Гадаю, у повоєнні роки збіглося багато чинників. Латиноамериканське зацікавлення всім французьким сягає піку в 1940–1950-х роках. Америка, зокрема Нью-Йорк, на той час іще здається провінційною, принаймні у справах інтелектуальних: в Америці не з'являється нічого, порівняного з європейською картиною. Більшість тогочасних американських інтелектуалів погодилося б: вони досі були в захваті від європейської цивілізації своїх батьків-дідів. А ще, пригадаймо, ось недавно в Америку виїхало ціле нове покоління європейських інтелектуалів, подякуймо комунізму й нацизму. З часом вони змінять й оновлять інтелектуальне життя Америки, а водночас потіснять Францію і великою мірою — всю Європу. Та наразі інтелектуальним центром залишається Європа, а в Європі — тільки Франція, без варіантів. Ба більше, французька досі була єдиною іноземною мовою, легкодоступною для більшості чужинців, а це означає доступність французької літератури й філософії. Укотре — і востаннє — Париж став столицею століття.

Неминує зачарування. А як щодо розчарування? Якщо тепер говорити про це з перспективи Європи, то де між 1936-м і 1956-м ті вирішальні моменти розчарування в комунізмі?

У 1936 році відбулося повторне зачарування марксизмом — поновлення віри в марксизм як народну політику у країнах, де масової політичної дії не було від початку 1920-х. Народний фронт означав

більше, ніж просто виборчі перемоги в Іспанії та Франції: були ще страйки, демонстрації, блокування — відродження популярної лівої політики. Для більшості лівих спостерігачів громадянська війна в Іспанії мала той самий ефект. На кожного Кестлера, чи Орвелла, чи у Франції — Жоржа Бернаноса були десятки й десятки лівих журналістів, які з ентузіазмом писали про позитивну роль комуністів у захисті Іспанської республіки під час громадянської війни.

Потім, у серпні 1939-го, було підписано пакт Молотова-Ріббентропа, союз між Сталіним і Гітлером. Це стало розчаруванням для поміркованіших прибічників і для більшості комуністів старшого покоління, проте, здавалося, не послабило віри ревного молодшого покоління, залученого в 1930-х. Але тих, хто прийшли до комунізму через ненависть до фашизму, а не через віру в історію і революцію, пакт глибоко приголомшив.

Однак за якісь два роки ті підстави зневіри у Сталіні обернулися на причини знову до нього пристати. 22 червня 1941 року Гітлер напав на Радянський Союз. Відтепер можна було стверджувати, що пакт Молотова-Ріббентропа свого часу був блискучим тактичним ходом. Радянський очільник не мав вибору: Німеччина була сильною, а Захід цинічно маневрував, аби полишити Сталіна й Гітлера один одному на поталу, — чого б то Сталін не мав себе захистити, бодай ненадовго, допоки стане здатним оборонити батьківщину революції?

Самі ж результати Другої світової війни теж, здавалося, підтвердили прозорливу мудрість Сталінових жорстоких розрахунків. Західні держави — союзниці СРСР — і чимало їхніх громадян цілком ладні були прийняти радянське трактування подій в обмін на участь Москви в перемозі над нацизмом. Наприклад, не тільки радянська пропаганда подавала масовий розстріл польських полонених у Катині як німецький, а не радянський військовий злочин. На Заході більшість людей вважала цю версію цілком гідною довіри, а навіть якщо сумнівалася, то воліла тримати сумніви при собі.

Усе змінилося з комуністичними захопленнями влади й початком Холодної війни, що змусили багатьох інтелектуалів нарешті зробити те, чого їм вдавалося уникати ще з 1930-х: відмежувати інтереси демократичних країн Заходу від інтересів Радянського Союзу. З настанням 1950-х вже було дуже важко ухилитися від вибору: як можна водночас відстоювати республіканську, демократичну

Францію і Радянський Союз Йосипа Сталіна — якщо не на такому рівні історичної абстракції, який не має нічого спільного з реальною політикою?

Після 1947-го у Франції чи Італії неможливо було підтримувати комуністичну партію і при цьому називатися захисником ліберальної демократії. Радянський Союз і сам не визнавав такого поєднання, тож прогресистам доводилося вибирати, хай як неохоче. Це засадниче питання стояло за вибором кожної людини, хоча сама мить вибору різнилася залежно від країни й обставин. Для когось переламним моментом стали явно сфальшовані польські вибори в січні 1947 року, для когось — переворот у Чехословаччині в лютому 1948-го, блокада Берліна, що почалася того червня і тривала майже рік, або північнокорейське вторгнення в Південну Корею в червні 1950-го.

Для багатьох, хто лишалися відданими комуністами на час смерті Сталіна в березні 1953 року, вирішальним моментом стала «закрита доповідь» Хрущова в лютому 1956-го. Хрущов намагався зберегти лєнінське ядро, відкинувши сталіністські нашіарування, що поставило у вельми незначне становище тих людей, які все життя виправдовували Сталіна, посилаючись на Леніна. А повстання в Угорщині, яке відбулося трохи згодом, гадаю, мало більше значення для зовнішніх друзів і прибічників комунізму. Воно показало, що навіть Радянський Союз Микити Хрущова, аби не дозволити іншій країні вийти з-під своєї влади, пришле танки і вбиватиме людей задля власної мети.

Тим часом на Заході виборці втрачали ідейність і схильність до конфронтації: тепер їхні інтереси були локальнішими, передусім економічними. Це означало, що марксизм як мова дедалі сильнішого політичного й соціального протистояння відійшов на маргінес політичної культури: відступив спершу до інтелігенції, а звідти — до академічних кіл, де врешті осів і остаточно змалів до 1970-х.

Як на мене, якщо людину розчарувало застосування насильства в 1956-му, то вже на той момент вона не зовсім і вірила. Бо потяг до комунізму, принаймні серед інтелектуалів, дуже часто був пов'язаний (про це пише Кестлер, згадуючи свою молодість) із певним смаком до насильства. Це виказує і Мерло-Понті. Мені здається, з подіями 1956 року, коли Хрущов виніс вирок Сталіну — мовляв, ми більше не підтримуватимемо

насильства такого ґтибу, — марксизм і СРСР утратили свою привабливість.

Тепер насильство відірване від ідей, принаймні від великих ідей. Угорський компроміс, що слідував за повстанням 1956 року, — промовистий, але свідчить більше про політику, ідеологію чи навіть економіку. Янош Кадар почасти реформує економіку, водночас заперечуючи, що він це робить чи що його дії хоч якось загрожують системі. Угорцям дозволено споживати, їм більш-менш дають спокій — за умови, що активно не виступатимуть проти системи. «Ви вдавайте, що працюєте, а ми вдаватимемо, що платимо вам». Хто не проти нас, той із нами. Погляд Москви з її сателітами і погляд Заходу аналогічні: ви вдавайте, що вірите, а ми вдаватимемо, що віримо вам.

Вторгнення в Угорщину послаблює інтелектуальну віру в Радянський Союз разом із наративом, що представляв його три попередні десятиліття. Через дванадцять років радянські танки вже у Празі придушують реформістський рух, тепер знаний як Празька весна. Це вже щось серйозніше. Вторгнення в Чехословаччину знищує віру в сам марксистський наратив: не лише в Радянський Союз, не лише в ленінізм, а в марксизм і його картину сучасного світу.

Між Будапештом 1956-го та Прагою 1968-го — велика доба ревізіонізму, як у Східній Європі, так і в Західній. На Сході ревізіонізм породив ілюзію, ніби можливо обережно домовитися про якийсь простір для інакодумства і це вартує зусиль. На Заході виникла ілюзія, ніби бути комуністом-інакодумцем — послідовна позиція, тоді як категорію «екс-комуніст» усе ще сприймали несхвально. На Сході марксизм приваблює ще одне, останнє, покоління — покоління Лешека Колаковського, який був найцікавішим ревізіоністом 1960-х, перш ніж стати найглибшим критиком марксизму в 1970-х. У Західній Європі молодше покоління, якщо його вабить радикальна політика, тяжіє до версії марксизму, яка взагалі не переймається проблемами Радянського Союзу чи Східної Європи.

Чеські реформатори 1968 року — одні з останніх людей на Сході, які втілювали таке наївне ревізіоністське ставлення до політики як такої. Ми, чехи, можемо бути такими зразковими марксистами, що ще й Захід дечого навчимо, і Москві буде чого повчитися.

Для західної лівиці Радянський Союз, що був у центрі уваги, тепер втрачає актуальність. Розпочав цей процес Хрущов, а закінчив Брежнев. Виправдання дій країн Варшавського договору в Чехословаччині, брежнєвська доктрина «братньої допомоги» — цілком очевидне прикриття для політики великих держав, що явно нищить рух марксистів, комуністів. Отаке насильство вже не цікаве: воно традиційне, а не особисте чи ідеологічне. Доктрина Брежнева — алібі, а не теорія. А тим часом СРСР має конкурентів за звання батьківщини революції.

Точно. Було три способи залишатися зятим критиком усього радянського проекту і водночас крайнім лівим. Перший, найменш значущий, — те, що Перрі Андерсон назвав «західним марксизмом». Маловідомі інтелектуали німецької, італійської, французької, англійської марксистської лівиці зазнали поразки від офіційного комунізму, але далі проголошували себе речниками такого собі внутрішньо несуперечливого радикального марксизму: це Карл Корш, Дьйордь Лукач, Люсьєн Гольдман, а насамперед і в дещо інший спосіб — Антоніо Грамші. Однак усі ці люди були схожі на Розу Люксембург, чий образ наново віднайдено в ті роки, і на Троцького: їхня прикметна чеснота полягала в тому, що вони програли. У 1917–1956 роках радянським козирем був статус переможців Історії, а по тому вже невдахи почали справляти краще враження. Принаймні в них були чисті руки. Завдяки окремим нововіднайденим відступникам — чи то офіційним, чи то прихованим, серед яких наймаргінальнішим був Карл Корш, а центральним — Грамші, — науковці й інтелектуали знайшли своє місце в лавах відступників від респектабельного марксизму. Але це мало свою ціну: вони відірвалися від історії ХХ століття.

Другий, дещо вагоміший спосіб вважати себе лівим, вищим за комунізм, — ототожнюватися з молодим Марксом. Це означало поділяти відроджене прочитання Маркса передусім як філософа, гегельянця, теоретика відчуження — і високо цінувати ці його іпостасі. Марксові твори до 1845 року, а особливо «Економічно-філософські рукописи» 1844-го, тепер лягли в основу канону.

Проти цього ополчилися партійні ідеологи на кшталт Луї Альтюссера, які доходили до абсурду, наполягаючи, буцім у марксизмі існує епістемологічний розрив, і все, що Карл Маркс написав до 1845 року, — насправді не марксизм. Однак у перевідкритті молодого

Маркса була перевага: воно давало цілком новий словник. Марксизм як мова став придатнішим для поширення: доступний студентам, застосовний до нових, замінних революційних категорій, як-от жінки, геї, ті ж таки студенти тощо. Тепер таких людей можна легко ввести в наратив, хай вони напруму не пов'язані з «синьокомірцевим» пролетаріатом.

Третій і найважливіший шлях — звісно, Китайська революція та селянські революції, що саме відбувалися в Центральній Америці, Латинській Америці, Східній і Західній Африці, Південно-Східній Азії. Здавалося, центр тяжіння історії змістився із Заходу й навіть Радянського Союзу до суто аграрних суспільств. Ці революції збіглися з розквітом досліджень селянства і селянських революцій у Західній Європі та Сполучених Штатах. Аграрний комунізм Мао мав особливо вигідну властивість: у нього можна було вкласти будь-який сенс. Ба більше, Росія була Європою, а Китай — «третім світом». Це ставало дедалі важливішим для молодшого покоління, що вважало Європу і Північну Америку безнадійно втраченими для лівиці.

Ну, так Радянський Союз програв через власний успіх. Ленінова ідея — чи, з іншого погляду, збочення — полягала в тому, що після революції можна було побудувати репліку буржуазного індустріального суспільства...

А тоді його повалити...

...зсередини і побудувати соціалізм. А на ділі виходить, що, поки ти будував репліку капіталізму, оригінал уже став чимось значно приємнішим. І ти марудишся з тією реплікою, яка здається дедалі менш привабливою і вже не ладна конкурувати ні з принадами Заходу, ні з ентузіазмом «третього світу».

Радянський Союз в очах своїх критиків проходить шлях від жахливого до нудного, а в очах прихильників — від багатонадійного до безперспективного.

Ось той-таки Микита Хрущов. З одного боку, він приїжджає в Америку і сперечається з Ніксоном, хто виробляє кращі холодильники. З іншого боку, він повертається до Москви й дозволяє собі революційний запал стосовно Куби. Тож Радянський Союз постає в пога-

ному світлі не раз, а двічі: така собі гірша копія Америки, що прагне побачити оновлену себе на Кубі.

Тим часом Мао і (після Мао) дрібніші мао деінде не мають таких подвійних амбіцій. Китайську культурну революцію, що насправді знавісніло відтворює деякі сторони сталінізму, мої сучасники в Кембриджі кінця 1960-х сприймають як свіжий прилив енергії, юнацький порив постійно оновлювати революцію — на противагу нудним старим чоловікам у Москві.

Китай — це одне свідчення, що успіх Леніна став його поразкою. Ленін і Троцький розраховували, що коли відбудеться одна незріла революція у відсталій країні, то за нею слідуватимуть зрілі революції у країнах Заходу, які вже індустріалізувалися чи перебувають у процесі. А вийшло не так. Натомість ленінське повстання стало річчю в собі. Воно стало моделлю революції для інших аграрних країн, із традиційного марксистського погляду ще менш готових до революції.

Сталінське нищення радянської інтелігенції було несистематичним. По суті, роздрібним. Мао вбивав оптом, Пол Пот був універсальним. Що робити, коли стикаєшся з ризиком, що інтелектуали, містяни чи буржуазія (те, що від неї лишилося) можуть сформувавши невдоволену критичну опозицію, або із самим їхнім інаклюдним опозиційним потенціалом, хай ще несформованим? Та просто усунути їх. Знищити. Доки логіка революційного екстермінізму сягнула Камбоджі, ідеологічні цілі комунізму переплелися з колективними категоріями нацизму.

Ми говоримо так, ніби річ лише в розчаруваннях 1950–1960-х років. Але була група інтелектуальних критиків марксизму й Радянського Союзу, які або зневірилися в марксизмі значно раніше, або взагалі не хотіли мати з ним діла: це ліберали Холодної війни.

Насправді Холодна війна на інтелектуально-культурному рівні, а в багатьох країнах — також на політичному, точилася не між лівими і правими, а всередині лівих. Насправді політична розмежувальна лінія відокремлювала комуністів та їхніх попутників від соціал-демокра-

тів — з окремими винятками на зразок Італії, де соціалісти якийсь час були на боці комуністів. У культурному сенсі лінію розмежування провела успадкована культурна політика 1930-х.

Із цим розумінням стає зрозуміліше, ким були ліберали Холодної війни. Це такі люди, як Сідні Гук — єврей-марксист, який відійшов від марксизму, фахівець із Маркса, який навчався у нью-йоркському Сіті-коледжі. Він народився 1902 року в бруклінській громаді лівих євреїв-іммігрантів, яких приваблював комунізм як ідеологія. Гук не приймав посилення ролі Сталіна і певний час симпатизував Троцькому. Згодом він почав сприймати Троцького як особу заблукану або як носія такого ленінізму, що був не надто кращим за сталінізм. Гук став агресивно соціалістичним критиком комунізму.

Тут ключове — оце «агресивно соціалістичним». Сідні Гук зовсім не був реакціонером. Він зовсім не був і політично правим, хоча в деяких культурних смаках відзначався консервативністю, подібно до багатьох соціалістів. Як і Реймон Арон, зі студентами 1960-х він опинився по різні боки барикад. Гук із відразою кинув Нью-Йоркський університет, тому що цей виш нічого не міг удіяти проти сидячих страйків і блокувань, — така позиція дуже характерна для лібералів Холодної війни. Але у внутрішньополітичних питаннях Гук завжди тримався лівоцентристських поглядів — прямого спадку соціалістичної традиції XIX століття.

Реймон Арон, який прийшов у світ на три роки пізніше за Гука, мав із ним чимало спільного. Покоління лібералів Холодної війни — часто це люди, народжені в першому десятилітті XX століття, — було трохи старшим за пересічних прогресистів, чийм визначальним досвідом стали не 1930-ті, а Друга світова війна. Як і Гук, Арон був євреєм, хоча в його поколінні французьких інтелектуалів це важило менше, і здобув елітну освіту в Еколь Нормаль, а не звичайну освіту в державному коледжі. Подібно до Гука, він став видним експертом із марксизму, хоча, на відміну від Гука, марксистом ніколи не був. Відраза до авторитаризму в Арона сформувалася радше під впливом безпосереднього спостереження за нацизмом: він чимало часу провів у Німеччині.

Після Другої світової Арон дійшов висновку, що для європейців вибір між Америкою і Радянським Союзом полягав не в тому, котру з цих держав вважати доброю, а в тому, котру вважати менш злою. Нерідко Арона помилково сприймають як такого собі правого

консерватора, яким він ніколи не був. Насправді — за будь-якими загальноприйнятими критеріями — він був лівоцентристом. Однак на зневагу Арона здобувся не ідіотизм правих, у чий бік він і не встигав дивитися, а дурість попутницької лівиці, зокрема його ж колишніх друзів Жана-Поля Сартра, Сімони де Бовуар та інших.

Такі люди, як Гук чи Арон, були в більшості країн Європи: вони зналися на марксизмі та не мали особливих ілюзій щодо Сполучених Штатів. Їм неважко було визначити, що не так з Америкою — расизм, історія рабства, капіталізм у найбрутальнішій формі, — але йшлося вже не про те. Постав вибір між двома великими імперськими угрупованнями, коли жити було можливо — та й бажано — тільки при одному з них.

Звісно, з варіаціями. Деяких лібералів Холодної війни засмучували і ставили в глухий кут екстремальніші форми правого антикомунізму. Інші, як-от Гук чи Артур Кестлер, зовсім цим не переймалися. Нічого не вдієш, коли, як казав Кестлер, люди мають рацію з хибних мотивів. Маккартизм в американській політиці ліберали сприймали не інакше ніж гидливо, але також вони стверджували, що Маккарті з Ніксоном і колегами таки збагнули головну істину. Комунізм *справді* був ворогом: треба було робити вибір, не вдаючи, ніби є третій шлях.

Ліберали Холодної війни керували організаціями на кшталт Конгресу за свободу культури, що видавали часописи на зразок «Encounter», «Preuves» тощо і влаштовували широко висвітлювані контрмітинги проти комуністичної пропаганди за мир.

Тепер ми знаємо, наскільки ліберали Холодної війни не лише самоорганізовувалися, а й їх організовували ззовні.

Часописи й конгреси тих років фінансувало ЦРУ, передусім через Фондацію Форда. Можливо, я чогось недобачаю, але мій погляд на питання такий: значною мірою культурні війни 1950-х з обох боків вели організації-ширми. Хто ми такі, щоб казати, що за тогочасних умов соціал-демократи й ліберали мусили відмовитися від фінансових ресурсів у боротьбі з величезною пропагандистською машиною Радянського Союзу?

ЦРУ фінансувало пропагандистський План Маршалла. Але пригадаймо, чим було ЦРУ на початку 1950-х. Воно не було ФБР, і воно ще не стало незграбним, некомпетентним, послужливим ЦРУ

пострейганських років. У тодішньому ЦРУ було ще чимало розумних молодих людей, які прийшли туди через воєнне Управління стратегічних служб і мали свободу дій у роботі проти радянської підривної діяльності та пропаганди.

Реймон Арон чудово пише про це в мемуарах. Тобто він каже: нам слід було подумати, звідки беруться ці гроші. Ми про це не думали. Але якби нас приперли до стіни, ми, мабуть, визнали б, що ці гроші, ймовірно, походять із якогось джерела, про яке ми воліли б не знати. Арон правду каже, вони не мали особливого досвіду урядової роботи. Він сам у 1945-му лише півроку пропрацював у Міністерстві інформації, яке очолював Андре Мальро, — оце й увесь досвід в уряді. Кестлер ніколи нічим не керував. Гук був професором філософії.

З інтелектуального погляду — чи існує особливий лібералізм Холодної війни?

Лібералів Холодної війни варто розглядати як наступників прогресизму і Нового курсу. Така була їхня formation у французькому сенсі: те, що їх викувало, інтелектуально сформувало. У державі загального добробуту, яка може привести до соціальної згуртованості, ліберали вбачали захист від екстремістської політики 1930-х. Це наповнювало і скеровувало їхню антикомуністичну позицію, яку зміцнювало ще й спільне для багатьох них минуле — антифашистська діяльність до 1939 року. Антифашистські організації, фронти, рухи, журнали, мітинги, промови 1930-х знайшли відображення в антикомуністичному лібералізмі 1950-х.

До 1939 року прогресисти й ліберали були насторожі, готові обороняти ідею золотієї середини, затиснену між аргументами й закликами фашизму та комунізму. Як писав Марк Мазовер у «Темному континенті», якби ми зупинили годинник 1941 року, було б важко стверджувати, що історія однозначно на боці демократії. Але в 1950-х ситуація відрізнялася.

Оптимізм лібералів Холодної війни зумовила перемога в Другій світовій і несподівано успішне розв'язання повоєнної кризи. Після 1948 року — найпізніше 1949-го у Східній Німеччині — комунізм у Європі не просунувся далі, а тим часом американці показали свою здатність і готовність підтримувати ліберальні економічні системи та демократичні інституції в решті Європи. Ліберали Холодної війни

вважали, що історія на їхньому боці: лібералізм був не лише можливим і виправданим способом життя, а й мав подолати своїх супротивників. Його слід було боронити не тому, що він був від природи вразливим, а тому, що він втратив звичку агресивно відстоювати свої чесноти.

Ти процитував Кестлера — про неминучість того, що люди можуть мати рацію з хибних мотивів. У цього твердження є друга частина: мовляв, уникати таких людей — ознака невпевненості. Якщо якась подія і підірвала впевненість деяких лібералів Холодної війни — маю на увазі передусім Арона, — то це повстання європейського студентства 1968 року.

У випадку Арона ідеться ще й про Шестиденну війну 1967 року. Його глибоко непокоїло, що де Голль публічно висловлює антипатію до Ізраїлю та євреїв. Арон, як то властиво секулярним євреям його покоління, міркував, чи не мали б єврейська ідентичність і зв'язок з Ізраїлем відігравати важливішу роль у його баченні політики і спільної справи, ніж він собі дозволяв доти.

1968 рік був вирішальним: з'являлося нове покоління, яке не надавало особливого значення старим урокам. Саме тому, що ліберали перемогли, їхні діти не усвідомлювали, якими високими були ставки. Арон у Франції, Гук в Америці, політичний мислитель Юрген Габермас у Німеччині — усі вони мали дуже схоже бачення: головна цінність західного лібералізму — не в його інтелектуальній привабливості, а в інституційних структурах.

Словом, Захід робили кращим його форми врядування, права, дискусій, регулювання й освіти. З часом усе це сформувало негласний договір між суспільством і державою. Суспільство дозволяло державі певний рівень втручання, стримуваний правом і звичаєм, а держава, надавала суспільству широку автономію, обмежену повагою до державних інституцій.

У 1968 році багатьом здавалося, що ця негласна угода ось-ось лусне. Для Арона і Габермаса ворогами були, як і в 1930-х, ті, хто намагалися її порушити, тобто — сучасною мовою — розкрити правду з-під фальшу й ілюзій лібералізму. Не слід забувати, що деякі з тих тверджень були небезпідставними. У Франції через голлістську монополію на владу й посади політика здавалася «заблокованою».

У Німеччині Соціал-демократична партія втратила ціле покоління на користь так званих позапарламентських лівих, які заявляли, що партія дискредитувала себе співпрацею з коаліційним урядом на чолі з канцлером від християнських демократів, колишнім членом нацистської партії.

У 1970-х ліберали Холодної війни вже немолоді, а американсько-радянське протистояння погано втрачає колишню ідеологічну гостроту.

Змінювалось іще щось, менш помітне, однак засадниче. Ліберали Холодної війни потерпали від того, що реформатори Нового курсу та їхні європейські колеги втратили інтелектуальну й політичну монополію, яку мали в 1930–1960-х роках. У західному світі, від Рузвельта до Ліндона Джонсона і навіть до Річарда Ніксона, панували прогресистська внутрішня політика і «всесильний уряд». У Західній Європі стали звичними компроміси між соціал-демократами і християнськими демократами, держави добробуту й деідеологізація громадського життя.

Однак цей консенсус надломився. У 1971 році США перестали підтримувати свій долар золотим резервом і так розвалили Бреттон-Вудську міжнародну валютну систему. За цим слідувала інфляція, пов'язана з цінами на нафту, і відповідні економічні спади того похмурого десятиліття. Більшість лібералів Холодної війни ніколи всерйоз не замислювалась про кейнсіанство: як база економічної політики воно було просто даністю. Безперечно, вони не думали про ширший сенс доброго врядування: це теж вважали самозрозумілим. Тож коли нове покоління інтелектуалів, схильних до консервативної політики, поставило ці й інші даності під сумнів, ліберали не мали чого запропонувати у відповідь.

То звідки в 1970-х береться лібералізм?

Звідки-інде. Від людей, для яких лібералізм усе ще був недосягнутою метою. Людей, для яких логіка ліберальної держави різко контрастувала з логікою їхніх чинних правителів. Інтелектуалів, для яких лібералізм ніколи не був безсумнівним станом політики за умовчанням, а був радше радикальною метою, якої треба було

досягати з відчутним особистим ризиком. У 1970-х найцікавіша ліберальна думка була у Східній Європі.

Попри їхні відмінності, Адам Міхнік у Польщі, Вацлав Гавел у Чехословаччині або угорські ліберали того ж покоління мали дещо спільне: досвід комунізму тривалістю в житті. У Східній Європі, принаймні у Варшаві і Празі, 1968 рік не був бунтом проти лібералізму батьків, а тим паче виступом за міраж політичної свободи. Натомість то було повстання проти сталінізму батьків, і часто воно відбувалося під стягом і в ім'я реформованого чи відновленого марксизму.

Проте мрія про марксистський «ревізіонізм» упала під поліційними кийками у Варшаві й під танками у Празі. Лібералів Центрально-Східної Європи єднала негативна точка відліку: переговори з авторитарними режимами ні до чого не приведуть. Те єдине, чого ти справді прагнеш, режим за означенням не може тобі відступити. За таких умов будь-які перемовини неминуче будуть вправлінням у нещирості з обох боків із наперед визначеним результатом. Або почнеться протистояння, у якому потенційні реформатори зазнають поразки, або піддатливіших їхніх представників поглине режим, а енергія розпорошиться.

Із цих простих спостережень нове покоління східноєвропейських мислителів дійшло оригінального висновку щодо метафізики авторитарної політики. В умовах режиму, який неможливо повалити — але з яким неможливо й вести переговори, — залишався третій варіант: діяти, але діяти «так, ніби».

Політика «так, ніби» могла набувати двох форм. Десь можна було поводитися так, ніби режим відкритий до перемовин, усерйоз сприймати його лицемірні закони і — принаймні — викривати наготу короля. Деінде, зокрема в державах на кшталт Чехословаччини, де було зруйновано навіть ілюзію політичного компромісу, стратегія полягала в тому, щоб на особистому рівні поводитися так, ніби ти вільний: провадити чи намагатися провадити життя, засноване на неполітичному баченні етики й чеснот.

Звісно, із таким підходом доводилося прийняти, що тебе вилучено з політики в розумінні режиму (і багатьох непосвячених). Це можна описувати як «силу безсилив» у Гавелових термінах або як «антиполітику» за Дьйордем Конрадом — у кожному разі в західних лібералів такого досвіду не було, і їм бракувало відповідної мови. Фактично дисиденти комуністичної Європи відстоювали ідею відновлення і пе-

реосмислення суспільства на суто риторичному й індивідуальному рівнях — поза досяжністю держави, яка постановила цілком умисно спустошити або поглинути суспільство в нашому розумінні.

Що робили дисиденти — створювали нову *розмову*. Можливо, з цієї перспективи найлегше збагнути їхні наміри, свідомо глухі до режиму і його реакцій. Ти просто поводишся так, ніби сприймаєш закон, мову комунізму, конституції окремих держав і підписані ними міжнародні угоди як дійсні та гідні довіри.

Найважливішим з-поміж цих угод був так званий «третій кошик» Гельсінського заключного акту 1975 року: Радянський Союз і всі держави-сателіти зобов'язалися дотримуватися базових прав людини. Звісно, ці режими не мали наміру всерйоз виконувати ці умови, тільки тому й поставили свої підписи. Але критики від Москви до Праги вхопилися за можливість вказати режимові на його ж правові зобов'язання.

У цьому — або й лише в цьому — була хоч якась аналогія з тим, що робили, на власну думку, західні радикали 1968 року: змушували владу своєю ж поведінкою викрити правду про систему. І так, якщо пощастить, можна було просвітити співгромадян та іноземних спостерігачів щодо суперечностей і обманів комунізму.

Це частина ширшої історії прав людини. За «третій кошик» Гельсінської угоди вхопилися, як ти кажеш, чехи, українці, поляки, росіяни, майже всі в Радянському блоці — жменька тут, сотня там, безперечно. Але також його взяли на озброєння західні групи, які робили певною мірою те саме: Amnesty International, Human Rights Watch. Вони трактували ці зобов'язання з прав людини дослівно. І тоді «права людини» як поняття — і як політика — набули ваги за Джиммі Картера й широко побутували за Рональда Рейгана. Тут можна знайти невідповідності, але, як на мене, це приклад нової форми лібералізму, що частково походить зі Східної Європи.

Справді, то була оновлена мова лібералізму — і не тільки лібералізму, а й лівіці. Ми підсвідомо й слушно сприймаємо організації на зразок Human Rights Watch чи Amnesty International як ліві, і такими вони є. Лівіця вже не могла говорити як колись, з інституційною чи

емоційною прив'язкою до мови марксизму. Вона потребувала цілковито нової мови.

Проте надто зачаровуватися теж не варто. Хоч як ми шануємо чехословацьку «Хартію 77» і сміливість різних її підписантів, фактом є те, що спершу її підписали тільки 243 людини, а впродовж наступного десятиліття — ще з тисячу, не більше. Правда в тім, що в Чехословаччині відмова від політики — приватизація думки — пройшла особливо довгий шлях від часів придушення Празької весни. «Нормалізація», тобто усунення тисяч чоловіків і жінок з будь-яких публічних чи видимих посад і робіт, відбулась успішно. Чехи та словаки облишили громадське життя, відступили в матеріальне споживацтво і формальний політичний конформізм.

У Польщі, звісно, зовсім інша історія, принаймні інша хронологія. Інтелектуали й колишні студенти-радикали зуміли вибудувати зв'язки зі справжнім робітничим рухом, передусім у суднобудівельних містах на узбережжі Балтійського моря. Після кількох фальстартів робітники й інтелектуали нарешті об'єднали зусилля під час великих страйків 1980-го: «Солідарність» стала масовим рухом на десять мільйонів учасників.

Але й «Солідарність», принаймні на початку, було подолано впровадженням воєнного стану в грудні 1981 року. Навіть у Польщі, пригадую, Адам Міхнік геть песимістично оцінював подальші перспективи. «Солідарність» пішла в підпілля, а режим готувався до чергового циклу позичання закордонних грошей на споживацькі товари: навіть 1987-го усе ще здавалося, що ніщо не припинить цього нескінченного жалюгідного тривання.

Вражає, що східноєвропейські інтелектуали доходять цього всього особистих та історичних досвідів, які не мають майже нічого спільного з класичним розумінням буржуазного життя чи ліберальної освіти.

Саме так. Гавел, якщо взяти найочевидніший приклад, не є політичним мислителем у звичному західному сенсі. Там, де він відображає хоч якусь усталену традицію, то опирається на континентальну спадщину феноменологічної та неогайдеггеріанської думки: ця течія була добре розвинена в його рідній Чехословаччині. Однак у певному сенсі позірний брак інтелектуальних витоків спрацював Гавелові

на користь. Якби його сприймали просто як чергового центральноєвропейського мислителя, який адаптував німецьку метафізику до комуністичної політики, він міг би бути водночас і значно менш привабливим, і значно менш зрозумілим для західних читачів. З іншого боку, саме своєрідне феноменологічне протиставлення «автентичності» та «неавтентичності» дало нам його найсильніший образ: торговця овочами, який вивішує у вітрині транспарант із гаслом «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!»⁵.

Це образ самотньої людини. Але глибша суть у тому, що за соціалізму всі самотні: однак їхні дії, хоч які ізольовані, не позбавлені сенсу. Якби лише один торговець овочами зняв лише один транспарант і діяв би з власної моральної ініціативи, так він щось змінив би для себе й для всіх, хто приходять до нього в крамницю. Це міркування застосовне не тільки до комунізму. Але місцеві читачі могли прочитувати його саме так — і безпосередньо сприймати.

Отже, Гавел був зрозумілим як для своєї чеської аудиторії, так і для іноземної. Те саме, хоч і на інших підставах, стосувалося ще одного видатного дисидента-літератора з Чехословаччини, романіста Мілана Кундери. У мене є чеські друзі, які неабияк обурюються популярністю Кундери на Заході: чому, питають вони, інші чеські автори (часто миліші внутрішній аудиторії) за кордоном не читані? Але Кундера був стилістично дуже близький французьким читачам: наприклад, свої грайливі експерименти виписував у вельми паризькій манері, що було легко адаптувати до французького інтелектуального й літературного життя.

*Кундерова ідея Центральної Європи геніальна тим, що збагачує Західну Європу чеськими жінками, випічкою, розмахом історичних контекстів, добрим письмом. Він дав Заходові Богемію в обох сенсах слова.*⁶

Особлива увага до Центральної Європи, що з'явилася в 1970-х, на ділі була дивовижно обмежена: то був образ Габсбургії, урізаний до її міського осердя. Коли весь наголос зосереджено на космополітичному й інтелектуальному спадкові Європи Відня, Будапешта та Праги,

⁵ Образ із есею «Сила безсилля» (1978).

⁶ В англійській та деяких інших мовах Bohemia може означати і Богемію, і богему.

Центральна Європа вигідно звільняється від своєї проблематичної історії та внутрішніх конфліктів. Ще вона позбавлена більшості чужих елементів: релігії, селян, глушини європейського Сходу.

Така міфологічна Центральна Європа в західному баченні — це важливо — вилучає Польщу, принаймні більшу її частину. Ця країна давно створює незручні дилеми для західних спостерігачів — навіть коли наполягає на своїй визначальній ролі в їхній культурі. А головне, що від 1960-х західна уява плутає Центральну Європу з «єврейською Європою»: fin-de-siècle «Міттельойропою» Штефана Цвайґа, ностальгійною і милою. Але Польща сюди не вписується. Польща в сучасній західній уяві — не те місце, де живуть євреї: це те місце, де євреї гинуть. Тим часом власні втрати поляків наче сходять нанівець порівняно не лише з єврейськими стражданнями, а й із трагічною загибеллю витонченого світу Габсбурзької Австрії, яка й зі свого, і з нашого погляду є жертвою серійної жорстокості німців і росіян.

Цікаво, що ця Центральна Європа — ти цього так і не сказав — єврейська, хоча Кундера, звісно, не єврей. Мені здається, таку ідею Центральної Європи у 1970-х роках уможливила еволюція наративу про Голокост. Поняття Голокосту розвивається в 1960-х, разом із рухом за громадянські права у Сполучених Штатах. Це пов'язано з ідеєю повернення собі міста. Усе, що міське й космополітичне, — не лише ностальгійне, а й прогресивне.

Центральна Європа Кундери губить не тільки селян, слов'ян, християн, неприємну дійсність, негабсбурзький світ, але також дуже серйозні течії думки. Коріння Гавела — у феноменології. Це вкрай незручно, бо якщо існує якийсь філософський напрям, чию рецепцію отруїв Голокост, то це саме феноменологія. І Гавелові вдається протягти її непоміченою. Я зрозумів це завдяки Марсі Шор, яка вивчає феноменологів.

Поки усвідомлення Голокосту відіграло дедалі більшу роль у зацікавленні Заходу недавньою історією Європи, центральноевропейська, а особливо німецькомовна думка з особливих причин звужувалася до тих історичних аспектів, що були недієво пов'язані з можливістю Голокосту. Так стає важче визнавати інші аспекти

центральноєвропейської історії та думки — особливо ті, що викликають сталий інтерес чи мають позитивні наслідки на місцях.

Якщо вже заговорили про феноменологів, згадаймо Кароля Войтилу. Неймовірно, як Заходу складно сприйняти польського Папу в усіх його вимірах. Його католицькі риси зводять до національного культу Діви Марії. Критики зосереджуються на безкомпромісному універсалізмі його етичної позиції, а отже, розглядають Папу як представника реакційної східноєвропейської традиції — та й по всьому. Наче було б і не обов'язковим, і надто люб'язним серйозно сприймати його інтелектуальний доробок чи інтелектуальну спадщину, на яку він опирався.

Думаю, проблема ось у чому: історія Центральної Європи у XX столітті така страшенно проблематична, що менш виразні інтелектуальні, соціальні й культурні течії майже невидимі для зовнішніх спостерігачів. У кожному разі, як давно зауважив Ларрі Вулф, це та частина світу, яку західна уява постійно переписує відповідно до вже наявного сценарію.

Дозволь згадати ще одного поляка, який, мабуть, вплинув на світову історію більше, ніж будь-який польський інтелектуал, за винятком хіба що Папи: Єжи Гедройць, редактор «Культури», найважливішого польського журналу комуністичної доби. Гедройць був, можливо, найважливішим лібералом Холодної війни, хоча сам нічого особливого не написав, а за межами Польщі про нього майже ніхто не чув. З будинку в Мезон-Ляффіті неподалік Парижа він зумів створити цілком паралельне польське й загалом східноєвропейське інтелектуальне життя. Він створив східну політику, чи радше велику стратегію, яка провела Польщу через важкі 1990-ті роки після розпаду Радянського Союзу. Але все це він зробив так, що ніхто у Франції, де він жив і працював, насправді не зауважив його праці від 1950-х до 1980-х.

У розмовах Єжи Гедройця з Барбарою Торуньчик 1981 року є кумедний момент: вона питає, чи Захід якимось чином вплинув, а він категорично відказує «ні». Потім питання, чи він намагався вплинути на Францію. І Гедройць каже щось на кшталт: «Шановна пані, це не має ніякого сенсу, із Заходу не видобудеш нічого, крім сліз і грошей».

Насправді історія складніша. Чеслав Мілош говорить про нерозділену любов, про сльози, що мають текти не по одному обличчю. Східна Європа хоче не лише співчуття й підтримки, вона хоче, щоб її зрозуміли. І зрозуміли заради неї самої, а не в застосунку до якихось західних цілей. Мій досвід взаємодії з найрізноманітнішими центральноевропейцями всіх політичних рівнів і поколінь, від 1960-х до 1990-х, незмінно супроводжувався їхнім відчуттям, що їх не розуміють.

Думаю, жоден достатньо чутливий західний спостерігач, який стикався з центральноевропейцями у ХХ столітті, не уникнув цього досвіду нерозділеної любові. Ми особливі, кажуть тобі, а ти наших особливостей і осібності не бачиш. А ми проводимо час, то намагаючись тобі пояснити, то заламуючи руки з відчаю, що ти ніколи й нізащо не зрозумієш.

Цікаво, чи це можна розглядати як серйозну невдачу комунізму. Комунізм мав бути втіленням, зразком і розповсюджувачем універсальної, а отже, універсально зрозумілої культури. Але у Східній Європі він створив заглиблені в себе, культурно доволі етноцентричні місця. Саме тому образ космополітичної Центральної Європи за Кундерою — у своїй суті антикомуністичний. Навіть пізніше інтелектуали знатимуть головні європейські мови значно гірше, ніж знали в нібито варварський міжвоєнний період. Банальна проблема розуміння знакових письменників, як-от Гавела чи Мілоша, полягає зокрема в тому, що хтось мусить їх перекласти.

Мені здається критичним розрив між поколіннями. Центральна Європа Ніколаса Калдора, угорського економіста, з яким я знався в Кембриджі, усе ще була німецькомовною Центральною Європою. Ніхто нічого не перекладав, бо всі з усіма розмовляли німецькою, і публікуватися теж могли німецькою. А наступне покоління вже писало угорською. Єдина іноземна мова, яку воно обов'язково вивчало, — російська, двічі непридатна: вони не хотіли нею послуговуватися, а тому так і не вивчали як слід. Щоб дійти на Захід, усі твори потребували перекладу.

Ось Адам Міхнік — той рідкісний європеець справді історичного значення, який не працює з англійською мовою. Його твори й виступи

доводиться перекладати з французької (незвична для наших часів ситуація), і в результаті для американців він менш помітний, ніж був би помітний тридцять років тому, скажімо, для англійської чи французької аудиторії. Скажу навіть більше: ті інтелектуали зі Східної Європи, які добре приживаються в західних культурах і мовах, дедалі менш репрезентативні. Ті болгари, які опинилися в Парижі часів Холодної війни, — Цветан Тодоров, наприклад, або Юлія Кристева — досить вільно плавають у французькому інтелектуальному житті. Але вони пропонують нам дуже спотворений, викривлений образ культури, з якої вийшли.

Проте цю думку можна обернути навспак і згадати, що переклад із цих складних мов часто вимагав особистих, ризикованих, інколи зовсім складних рішень і витрати грошей там, де їх і так замало. Коли Мілош 1951 року вирішив виїхати з Польщі, він, по суті, переховувався в Мезон-Ляффіті, де мала будинок і свою маленьку друкарню «Культура». Гедройць приймає рішення надрукувати «Поневолений розум», який тоді можна буде перекласти. Але перекласти його можна тільки тому, що Мілош обрав виїхати, і тому, що Гедройць захотів про нього подбати.

Але в цьому всьому мене цікавить політичний бік, адже Гедройць зовсім не поділяє ідей «Поневоленого розуму». На його думку, Мілош дарма вдається до складних літературних метафор, кетману⁷ й Мурті-Бінга⁸, щоб пояснити привабливість комуністичної влади для інтелектуалів у потребі. Він вважає, що в Польщі річ завжди винятково у грошах і боягузтві. Утім, він бачить, що видати Мілоша буде корисно з політичних міркувань: ця книжка забезпечить алібі польським письменникам, які чинили інтелектуальні злочини в часи сталінізму.

Корисна неправда.

⁷ Кетман – мистецтво шляхетної брехні, яке описав Жозеф Артюр де Гобіно у праці «Релігії та філософії в Центральній Азії».

⁸ Мурті-Бінг – у романі Станіслава Ігнація Віткевича «Ненаситність» (1932) монгольський філософ, який винайшов пігулки, що органічно передають «світогляд».

Гедройць так і каже. Також ця неправда, як ти вже натякав, дає щось на зразок алібі західним марксистам, комуністам, людям, які одужують від комунізму, бо дуже легко зрозуміти власний потяг до марксизму з погляду кетману, коли зовні ти піддаєшся, але вважаєш, що чиниш внутрішній опір, або з погляду Мурті-Бінга, коли собі на радість відкидаєш сумніви, прийнявши єдину істину.

Коли я викладав «Поневолений розум», молодші студенти реагували надзвичайно жваво. Вони хочуть знати, що то за Мілошеві друзі від Альфи до Дельти й так далі, але понад усе їх підкорює аргументація і стиль. Але про цю книжку йшлося і на семінарах для магістрантів. Там була дещо інша реакція: це, звісно, річ маргінальна і нетипова? Цей інтелектуал розповідає про інших інтелектуалів у світі високого морального вибору й етичних компромісів, що не має нічого спільного з розмаїтими способами тиску й рішеннями, з якими стикалися поляки в ті роки.

І дуже важко сказати, хто з твоїх студентів має рацію. Таке враження, що в нинішній Східній Європі — у тій-таки Польщі — є покоління молодих людей із правими переконаннями, які, власне, не пам'ятають комунізму, їм анітрохи не відгукується не лише ідея, а навіть жоден із мотивів, що колись могли приваблювати людей до партії. Зазвичай вони схвально ставляться до люстрації, обов'язкового перегляду минулого тих осіб, які обіймають впливові посади. Але я, звісно, схильюся до думки, що це юнацька зухвалість. Саме тому, що вони найамбітніші й хочуть посунути старші покоління, за комунізму вони були б тими людьми, які співпрацювали з режимом.

Є два типи конформізму. Перший — це банальний конформізм, зумовлений особистим інтересом чи браком розуміння: конформізм комунізму в його останні роки. Другий тип — це конформізм танцівників Кундери, які ревно вірили в 1940–1950-х. Знаєш, коло людей, які бачать тільки обличчя одне одного, обертаючись спинами до світу, і вважають, що бачать усе.

Талановитих письменників, як-от Павел Когоут чи сам Кундера, поглинає ця віра, переконання і ширший колективний наратив, у

якому їхня автономія й автономія інших людей відходить на другий план. Це небезпечніший із двох різновидів конформізму — бодай тому, що значно менш спроможний досягнути потенційний масштаб своїх злочинів. Химерність у тому, що із зовнішнього погляду — з перспективи спостерігача — витончений конформізм інтелектуала, який танцює в колі, набагато привабливіший, ніж егоїстичний вибір боягузливого суб'єкта.

Це вражає в Кундері — його письменницька чесність у питанні привабливості сталінізму. Він описує спокусливість поведінки, яка нині зовсім не здається нам притягальною і на яку навіть він озирається з відразою.

Відкриття 2008 року, буцім Кундера в молодості шпигував для поліції (у комуністичній Чехословаччині 1951 року), — як на мене, цілковите непорозуміння. Якщо він був ідейним комуністом, а він ним був, то повідомляти про свої підозри поліції справді було його етичним обов'язком, і тут немає підстав для шоку.

Дивуючись такому, ми лише виказуємо власне нерозуміння. За півстоліття ми настільки спростили картину, що кожен опонент комунізму начебто мусив ціле життя бути добропорядним лібералом. Але Кундера не був добропорядним лібералом. Він був переконаним сталіністом: про це, зрештою, ідеться в його романах. Якщо ми хочемо збагнути той час і місце, зрозуміти, як комунізм промовляв до таких людей, як Кундера, доведеться задіяти всю емпатію.

З цієї ж позиції Марсі Шор в одному з есеїв цитує Когоутову піднесену оду Клементові Готтвальду, де той стоїть простоволосий на Староміській площі 1948 року. Оду комуністові, президенту Чехословаччини, який мав повести нас уперед, у новий прекрасний світ. І це той самий Павел Когоут, який згодом стане героєм літературно-культурного дисидентства 1960-х. Це той самий чоловік. Але не можна відшукувати в цьому новому Когоуті того давнішого.

У лібералів Холодної війни і східноєвропейських дисидентів є й інші цікаві збіги. З нинішнього погляду доволі проблематично, що ліберали Холодної війни не мали чого сказати про економі-

ку. Для східноєвропейців мовчання на цю тему було перевагою: так їх краще приймали на Заході.

Центральноєвропейські інтелектуали зневірилися в економіці — наскільки вона взагалі колись була їм небайдужою. Економіка скидалася на політичне мислення, а отже, на щось зінсоване. Економічні реформи були можливі тільки там і тоді, де були категорично відокремлені від будь-яких явних ідеологічних обґрунтувань. Деякі письменники, зокрема й Гавел, вважали макроекономіку репресивною у своїй суті.

Тож вони уникають цієї теми — саме коли у Британії здійснює революцію Маргарет Тетчер, а Фрідріх Гаек знов у фаворі на Заході: стверджує, що державне втручання в економіку завжди й усюди є початком тоталітаризму.

Так закінчилась історія реформістського комунізму. Якщо тепер прочитати, наприклад, чеського економіста Ота Шика або угорського економіста Яноша Корнаї, ми побачимо, що навіть у 1960-х вони все ще намагалися врятувати основу соціалістичної економіки, додаючи в однопартійну командну економіку окремі ринкові чинники. Але навряд чи їхні ілюзії здавалися смішними через те, що Захід уже не був кейнсіанським. Думаю, Шик, Корнаї та інші почали усвідомлювати, що їхні пропозиції зовсім недієві.

До робочої версії реформованої комуністичної економіки найбільше наблизилася Югославія або Угорщина. Але Югославія — Югославія «робітничого контролю» і «самоуправління» — була міфом, і, гадаю, дехто з кращих економістів це вже усвідомлювали. Міф спирався на ідеалізацію місцевого виробництва й далеке віддуння ідеї фабричних колективів і локальної синдикалістської автономії.

Угорська система таки працювала. Але працювала саме й виключно завдяки своєму п'ятому колесові — приватному сектору. Йому дозволяли існувати ласкаві кадаристські принципи (ти вдавай, що ти Х, а ми вдаватимемо, що тобі віримо). Поки приватний сектор угорської економіки не надто випинав своє існування перед владою, йому дозволяли виконувати неофіційну роль. Але ніхто не міг би без сміху назвати це соціалістичною економікою.

Я не вважаю, що навіть після розчарування всі комуністи-реформатори раптом стали ідеологами вільного ринку. Насправді

майже ніхто не став. Навіть поляки, які у 1980-х, у період підпільної «Солідарності», різко перемикнулись на ідеї бюджетів, валют, реформ і на справжні макроекономічні критерії, не конче перетворилися на adeptів Гаєка. Здебільшого в цьому керунку пішли історично неграмотні економісти молодшого покоління. Один із послідовників Гаєка старшого покоління, неосвітнений Вацлав Клаус, зрештою став президентом Чеської Республіки.

Але цікаво, що у світі до 1989 року, хоча дисиденти, про яких ми зараз говоримо, не були ринковими економістами, а люди, про яких ми говорили весь цей час, не були економістами взагалі, вони могли доходити висновків, у яких вільний ринок набував певної чарівності. Коли живеш в умовах планової економіки, додай трохи ринковості — і все засяє, оживе, нагадає про легкість. Це чимось схоже на громадянське суспільство, яке не є ані індивідуальним, ані державним.

У вітрині торговця овочами на вільному ринку речі значно цікавіші, ніж у Гавелового торговця овочами.

І не лише. Згадаймо щоденник Леопольда Тирманда. Сталіністська Польща 1954 року — і людина, яка чистить його взуття чи пере краватки. Такі люди — особи притягальні, двічі пережитки: по-перше, вони, вочевидь, євреї (звісно, сам Тирманд — єврей і ніколи про це не каже), а по-друге, вони є пережитками довоєнного капіталізму, такі чарівні віцілілі зі зниклого світу, утілення буржуазних уявлень про охайність і моду.

А тоді Мілош в останньому розділі «Поневоленого розуму» пише про людей, які шукають способу вкрасти кілька сорочок і продати їх — це, звісно, зовсім не чарівно в умовах справжнього капіталізму, так-так, спробуй щось укради з крамниці у Нью-Йорку чи вже в сучасній Варшаві; але за тих комуністичних обставин це виглядає індивідуалізмом. Навіть Гавел у «Силі безсилых» твердить: якщо ти пивовар, твоє діло — варити добре пиво. А це якщо не зовсім капіталістична етика, то етика, яка явно узгоджується з капіталізмом.

Це бачення фіксує та ілюструє ілюзію, колись поширену й на Заході: найчистіша форма, морально найчистіша форма капіталізму — по суті, ремісниче виробництво. Тобто найважливіша ознака пивовара — те, що він варить добре пиво. Тоді як у капіталізмі, звісно, найважливіша ознака пивовара — те, що його пиво добре продається.

Позбавлені чарів властивості капіталізму — його середній рівень. На мікрорівні йдеться про товариша, який вільний робити добре пиво, чи продати кілька сорочок, чи ігнорувати державні плани з продуктивності і просто бути самому собі господарем. На верхньому рівні — чиста теорія Сміта або, у більш локіанській формі, теорія свободи як найвищого прагнення етично свідомих людських починань. Середина менш приваблива: це те, чим капіталізм мусить бути, щоб втриматися. Суто «смітівського» ринку ніколи не існувало, і з багатого досвіду ми знаємо, що благонамірені ремісники зазвичай не витримують конкуренції. Якщо зараз майстерні французькі пекарі тримаються на плаву, то це завдяки субсидіям. Держава, так би мовити, переробляє прибутки капіталізму в його менш приємних формах, щоб підтримати естетично привабливих маргінальних підприємців.

Думаю, це в жодному разі не варто засуджувати. Але це таки послаблює чари системи на рівні високої теорії. Якийсь час у Східній Європі принади моральної непохитності та відмови йти на компроміс цілком свідомо переносилися з політичного дисидентства на економічні закони: ніяких компромісів щодо капіталізму, його треба переймати від «а» до «я». Підозрюю, що нині — хіба за винятком більш доктринерських кіл Вацлава Клауса, Лешека Бальцеровича і ще жменьки затятих — така ідеологічна негнучкість менш поширена.

Обґрунтування приватизації, що розвивалося в 1970–1980-х роках, і принцип «трікл-даун»⁹ економіки у Сполучених Штатах не обійшлися без риторики прав людини. Право на вільне підприємництво — за цією логікою — це просто ще одне право, важливе й чисте так само, як важливі й чисті всі інші права,

⁹ «Трікл-даун» (trickle down) – принцип економічної політики, згідно з яким, якщо не заважати великому бізнесові багатіти, обкладаючи його високими податками, то рано чи пізно його надприбутки почнуть «просочуватися» вниз і покращувати життя всіх верств населення. Був підставою економічної політики Рональда Рейґана («рейґаноміки»).

якими ми переймаємося. Це було таке собі взаємне облагородження: ринок подають не просто як певний тип економічної системи, а як зразок тієї свободи, яку представляють бідолашні дисиденти десь у Радянському Союзі та Східній Європі.

Їх об'єднує Гаек. Пам'ятаймо, його міркування на користь необмеженого ринку зовсім не були передусім економічними. То була політична позиція, що випливала з Гаєкового міжвоєнного досвіду авторитаризму в Австрії та неможливості розрізнити різновиди свободи. З його погляду, право А не вдасться зберегти, жертвуючи чи ризикуючи правом Б, хоч які вигоди ти при цьому отримаєш. Рано чи пізно ти втратиш обидва права.

У це бачення добре вписувалася ситуація комуністичної Центральної Європи: постійне нагадування, що, коли пожертвувати економічною свободою, втрата політичних прав не забариться. А це, своєю чергою, якраз доречно підкріплювало підхід Рейґана — Тетчер, за яким право заробити будь-яку суму грошей без перешкод із боку держави належить до того ж неподільного комплексу прав, що і свобода слова.

Мабуть, варто собі нагадати, що Адам Сміт думав інакше. Безперечно, інакше думала й більшість неокласичних економістів. Їм і на гадку не спало би припускати, що існує необхідний і постійний зв'язок між формами економічного життя й усіма іншими аспектами людського існування. Вони вважали, що для економіки корисні внутрішні правила й логіка людської вигоди, однак думка про те, що лише економіка може надати сенсу людському існуванню на землі, здалася б їм надзвичайно безпорадною.

Захист вільного ринку в ХХ столітті має цілком конкретні центральноевропейські (австрійські) витоки, пов'язані з міжвоєнною кризою й особливою Гаєковою інтерпретацією кризи. У перебільшеній і дистильованій формі ця інтерпретація разом з її ймовірними наслідками повернулася через Чикаго й Вашингтон до Центральної Європи. Відповідальність за такі своєрідні переміщення — опосередкована, проте першочергова, — зрозуміло, лежить на комуністах.

Щоб відбулися саме такі метаморфози, ринок мав стати чимось більшим, ніж просто стримувачем держави: він мав стати джерелом прав або навіть джерелом етики. Ринок уже

не був обмежений власними кордонами, що уможливають приватне життя завдяки приватній власності на індивідуальному рівні або захищають громадянське суспільство перед державою. У викладі Гаєка чи в його неявному східноєвропейському відтворенні ринок розширює свої повноваження, охоплює публічне й приватне водночас. Він не те щоби встановлює умови для морального життя — він і є моральним життям, цілком достатнім.

Якби Горбачов пустив Східну Європу за течією в середині чи наприкінці 1970-х років, це викликало б серйозні дискусії про можливі наслідки. Лівіці довелося би повністю переосмислити гранд-нарратив марксизму. Однак, думаю, тоді цілком міг би з'явитись і зустрічний нарратив, що охоплював би і якусь версію ринку: звісно, це була б революція в категоріях радикальної політики, яка, втім, усе ще трималася б на відстані від консервативних чи класично ліберальних вихідних пунктів.

Проте до останньої декади ХХ століття опозицію у Східній Європі часто й небезпідставно представляли не лише як революцію в політиці, а також як революцію проти політики. Ця переміна дала шанс розумнішим із неолібералів: спосіб скинути за борт дисидентів, залишивши собі їхній одяг. Якщо на зміну звичній політиці прийшла «антиполітика», ми живемо в постполітичному світі. А що залишається в постполітичному світі, позбавленому етичного сенсу чи історичного нарративу? Напевно не суспільство. Залишаються — як, ми знаємо, заявляла Марґарет Тетчер — тільки «родини й особистості». Їхня вигода, економічно визначена.

7. ЦІЛОСТІ Й УЛАМКИ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ІСТОРИК

Я полишив Оксфорд 1987-го і погодився на роботу в Нью-Йорку. Через два роки незчувся, як опинився в дивовижному вирі революцій 1989-го. У грудні того року, сидючи у віденському таксі, я довідався з радіо про скинення Чаушеску в Румунії — останню і найжорстокішу драму в низці подій, які привели до падіння комунізму в регіоні. Що це означало для нашої картини повоєнної Європи, яка передбачала, що східноєвропейські комуністичні режими з нами надовго? Що означали зміни у східній половині Європи для західної половини з її нововіднайденою Європейською Спільнотою?

Пам'ятаю, як виразно подумав, що хтось має написати про це нову книжку. Стара історія швидко розплутувалася, хоча ще не було видно форми, якої ми надамо їй у майбутньому. Я спішно вирішив, що сам хотів би написати таку книжку, і сів читати до неї матеріали — цей процес неочікувано затягнувся на десять років. Але на момент, коли в грудні 1991 року Радянському Союзові настав кінець, я був цілком упевнений, що ухвалив правильне рішення.

У 1992-му, пропрацювавши у Нью-Йоркському університеті п'ять років, я очолив його історичний факультет. У цій ролі було б надзвичайно необачним заохочувати залицання магістранток свого ж факультету, а тим паче самому їх зваблювати. Утім, на щастя, відбулося саме це. На початку 1990-х я був, мабуть, єдиним на весь факультет підходящим кавалером (неодруженим, гетеросексуальним, віком до сімдесяти). Дженніфер Гоманс навчалася на балерину в Нью-Йоркській школі американського балету, професійно танцювала в Сан-Франциско та Сіетлі, однак покинула балет через травму і, можливо, брак мотивації. Потім вона вивчала французьку філологію в Колумбійському університеті й отримала магістерську стипендію у Нью-Йоркському університеті, де взялася за дослідження американської історії.

Знудившись від цього напрямку — який дедалі більше зводився до історій гібридних ідентичностей, що прийшли на зміну не менш снодійним, але педагогічно придатнішим мікрополітичним монографіям попереднього покоління, — Дженніфер познайомилася з Джеррольдом Сігелем, визначним інтелектуальним істориком, який перебрався до Нью-Йорка із Принстона кілька років до того, і серйозно зацікавилася європейською історією. Водночас Дженніфер лишалась активно залученою до світу танцю і працювала в Національному інституті танцю, що його заснував Жак д'Амбуаз. Це зацікавлення привело її до Праги, де вона інтерв'ювала танцівників і захопилася Східною Європою.

Дженні розпитала в колег-магістрантів, чи хтось у Нью-Йоркському університеті читає курси східноєвропейської тематики, і, почувши моє ім'я, прийшла до мене в кабінет запитати, чи я викладатиму наступної осені. Я не мав такого наміру, а як голова факультету — й обов'язку не мав, проте спонтанно вирішив, що понад усе чекав на можливість провести незалежне дослідження східноєвропейської історії. Ба більше, мій завантажений графік вимагав, щоб ми — на мою пропозицію — провели тривалу консультацію в ресторані на П'ятій авеню, і тоді вже мої мінливі наміри прояснилися принаймні для мене, якщо ще не для моєї «студентки». Так чи так, аж три місяці, до Дня подяки 1992 року, ми підтримували видимість академічної дистанції, публічно і приватно заперечуючи взаємний потяг.

Ми з Дженні були у Франції того грудня, коли я вперше став публічною особою. Наприкінці семестру ми вирушили до Парижа, де я познайомився з її батьками, які мені одразу сподобалися. Ми орендували машину і проїхали Ельзас, Швейцарію, Австрію, діставшись Відня саме на Різдво. Звідти ми поїхали до Італії і зупинились у Венеції достатньо надовго, щоб я міг освідчитися. Коли ми щасливо поверталися до Парижа, я зупинився десь у Бургундії, щоб зателефонувати Ніколь Домбровскі — студентці, яка наглядала за моїм помешканням, поки мене не було. «Ну що, — сказала Ніколь, — ви бачили газети за цей тиждень і рецензії на “Минулий недоконаний”?».

Я, перейнятий іншими справами, відповів, що гадки не маю, про що вона. Як виявилось, мою нову книжку гучно обговорювали на передовицях «The New York Times Book Review», а також «The Washington Post», «The New York Review of Books» і «The New Yorker» —

більш-менш одночасно. У жодному з цих часописів моїх праць раніше не рецензували, тим паче з таким резонансом. Отак я фактично за ніч став доволі відомим. Не минуло й року, а я вже писав для «The New York Review» та інших популярних майданчиків. А це прискорило мій карколомно швидкий перехід до політичного письма й серйозної журналістики.

Пишучи для ширшої аудиторії, я щоразу більше схилявся говорити про людей і місця, якими захоплююсь, а не лише про ті, які мені подобалося нищівно критикувати. Словом, — і це помітно в есеях, згодом зібраних у книжку «Переоцінки», — я вчився не тільки засуджувати, а й хвалити. Мабуть, це природний вияв зрілості, але також мене стимулювало їдке зауваження французького колеги десь між виданням «Минулого недоконаного» і написанням «Тягаря відповідальності». Роздратований моїми заувагами про його співвітчизників, він запитав, чи я такої ж думки про всіх французьких інтелектуалів. Мають же бути й хороші? Звісно, відповів я: Камю, Арон, по-своєму Моріак та інші. У такому разі, сказав він, чом би не писати про *них*?

Якийсь період ця думка визрівала, її саме вчасно захопив Роберт Сілверс, замовивши рецензію на «Першу людину» Камю для «The New York Review of Books». Ось і нагода. Які постаті ХХ століття я хотів би згадати й відзначити? Які їхні спільні риси мене приваблюють? Я почав писати (переважно) схвальні речі про Ганну Арендт. Далі був каскад розлогих есеїв про мислителів ХХ століття, видатних і маловідомих: Кестлер, Колаковський, Прімо Леві, Манес Шпербер, Кароль Войтила і так далі. Без сумніву, мої праці тільки покращали. Насправді писати про когось, ким захоплюєшся, значно важче. Здіймати на глум Альтюссера, висміювати Мартіна Еміса, знецінювати Люсьєна Ґольдмана — дитячі забавки. І хоч як легко заявляти, що Камю — великий письменник, Колаковський — блискучий філософ, Прімо Леві — найвидатніший мемуарист Голокосту тощо, якщо хочеш пояснити, чому саме ці люди такі важливі та в чому полягає їхній вплив, доведеться трохи напружити мізки.

До схвальних текстів мене спонукав і Франсуа Фюре, історик Французької революції, який написав передмову до французького видання «Марксизму і французької лівиці». У 1993 році він як голова Комітету соціальної думки при Чиказькому університеті запросив мене прочитати Бредлівські лекції. Лекції були присвячені

трьом французам — Леонові Блюму, Альберові Камю, Реймонові Арону — і після належного розширення лягли в основу «Тягара відповідальності». «Тягар», хоч і невелика книжка, мабуть, найвиразніше з усіх моїх праць відображає, хто я такий і що роблю: адже я впритул розглядаю людей, якими найбільше захоплююся. Лише закінчивши її, я зміг повністю присвятити думки «По війні».

Почав я в середині десятиліття, живучи в Центральній Європі. Від грудня 1994-го до березня 1996-го ми з Дженніфер жили у Відні на запрошення Інституту гуманітарних наук. Тоді Відень, як завжди, здався мені запилюженим і нудним улітку, морозним і нецікавим узимку, тобто цілком чудовим містом. Нині це середнє завбільшки центральноєвропейське місто, що якусь мить на початку ХХ століття було інтелектуальною і культурною колискою модерності, — лише столиця однієї з невеликих держав ЄС, яка надає надмірного значення імперським спогадам. Мій досвід свідчить, що у Відні можна влаштувати собі життя, яке лиш забажаєш: тут можливо і соціалізуватися, і прекрасно піти в ізоляцію.

Із цих причин австрійська столиця гнітить багатьох людей. Але мені радше подобалося віденське пошарпане, напівпорожнє відчуття втраченого минулого, цей настрій, який нашіптує, що все цікаве вже позаду. Інститут, що його заснував Кшиштоф Міхальський, бездоганно відповідав моїм потребам. На відміну від більшості таких місць, тут ти вільний зберігати повну приватність і не мусиш із зусиллями вкладатися в колективну «інтелектуальну програму». Ще мені імпонувало, що там не було колег із моєї сфери досліджень, тож не треба було вести фахові дискусії. Я міг працювати годинами, міг досхочу читати, міг безцільно тинятися. Вечори були тихі.

Мені здається, з Міхальським у нас склалися доволі добрі стосунки, засновані на спільній схильності до похмурої іронії. Можливо, він теж відчував у мені споріднену душу. Хоч як успішно Міхальський знаходив гроші, підтримку і зв'язки для своєї саморобної інституції, він завжди був у певному сенсі чужим — так само, як у рідній Польщі, де ніколи, попри належність до їхнього покоління, не належав до «них» — золотої молоді комуністичної аристократії. Інститут гуманітарних наук не був значним осередком інтелектуального виробництва — наскільки я бачив, більшість людей там не надто багато писали, а якщо писали, найкращі їхні праці були вже в минулому. Але, думаю, це не так важливо. Що Міхальському вдалося

надзвичайно добре — це створити медіум для інтелектуальної *дис-трибуції*. Його інститут був ідеальним середовищем для зустрічей із розумними людьми, а цього не варто недооцінювати.

У Відні я написав чернетку останнього розділу «По війні» під назвою «Велика ілюзія: есей про Європу». Текст заснований на низці доволі скептичних лекцій, які я прочитав у Болонії 1995 року, і головна його теза — що ЄС наражається на дестабілізацію через надмірні амбіції в поєднанні з політичною короткозорістю — усе ще актуальна. Невдовзі я прочитав книжку «Європа. Історія». Ця праця Нормана Дейвіса, плідного історика й апологета Польщі, вийшла друком 1996 року. Надто перейнятий підготовкою власної історичної праці, я виявився незвично чутливим до тих підходів, у яких Дейвісова версія була зовсім *не тією* книжкою, яку хотів написати я. Зокрема його *magnum opus* хибує на двозначні натяки, коли автор необережно втручається в історичний наратив.

Проте, можливо, і я трохи занадто розійшовся в рецензії, яку зрештою написав для «The New Republic». Дейвісова «Європа» здалася мені глибоко нечутливою до теми Голокосту, авторів іконоборчий ревізіонізм — дещо за grubим. Також не полишало враження, що, по суті, полеміку про знехтувану важливість Східної Європи не можна видавати за об'єктивну історію цілого континенту. А ще ж були помилки фактажу... Дейвіс відповів листом до «The New Republic», з якого випливало: найбільше в моїй рецензії йому муляло, що я оцінив його особу як дещо недоладну, розчаровану відрахуванням із Оксфорда, яка по-дитячому шарпає поважних викладачів, бо ті за своїми обвитами плющем мурами ігнорують його улюблену Польщу. (Таку позу я порівняв із відомою пісенькою пана Жаби з «Вітру у верболозі»: «Мудрий і вчений добродій з Оксфорду — чи є щось, чого він не знав би? Тільки не знає того й половини, що в голові є у Жаби!»¹).

По роках, десь так 2002-го, Дейвіс написав мені короткого листа, трохи колючого, однак щиро приятного, у якому хвалив мою критику Ізраїлю. Наступного року я отримав від нього ще одного листа підтримки — з нагоди скандалу, що вибухнув довкола мого есею про концепцію єдиної держави у «The New York Review». У цілком доброзичливій відповіді я зауважив: як цікаво, що ми часто з кимось

¹ Переклад В'ячеслава Вишневого (Кеннет Грехем. «Вітер у верболозі». — Київ: Молодь, 1985).

погоджуємося з якихось своїх причин, — звісно, теж трохи вколів, але не грубо і без наміру образити. Аж тут, на мій превеликий подив, Дейвіс написав для «The Guardian» прихильну і проникливу рецензію на «По війні». Я з вдячністю відписав йому, щоб висловити визнання за цей «джентльменський» жест. Мабуть, найприємніше, що Дейвіс сказав про «По війні», — і точно найвищий комплімент із його перспективи — щось на зразок «Джадт особливо добре пише про Чехословаччину».

У 1995 році мене запросили очолити Комітет соціальної думки в Чикаго. Трохи помучившись, я відмовився. Тепер озираюсь і розумію, що тоді починав бачити себе в іншому світлі: не просто істориком, навіть не «публічним інтелектуалом», а радше людиною, яка може застосувати свої здібності й сили до нового завдання. Мене вабила ідея створити інституційний майданчик, щоб захочувати ту працю, якою я захоплювався, і згуртовувати тих людей, яких я вважав цікавими й хотів підтримувати. Цього, як мені здавалося, легше було досягти на Мангеттені, ніж у Чикаго, а тим паче в розрідженій атмосфері лондонського Гайд-парку.

Нью-Йорк, зрештою, був особливим. До переїзду туди я все досле життя провів у Кембриджі, Берклі й Оксфорді: кожне з цих місць по-своєму було ізольованою вежею зі слонової кості. Але тутешні університети — Нью-Йоркський, Колумбія, аспірантський центр Міського університету — не могли існувати окремо від самого міста. Навіть Колумбія, чудесно ізольована на невеликому пагорбі в мангеттенському Верхньому Вест-Сайді, ніде правди діти, приваблювала більшість викладачів і студентів (більшою мірою, ніж її конкуренти у Принстоні, Нью-Гейвені чи масачусетському Кембриджі) саме своїм розташуванням — у місті, яке все ще — можливо, трохи анахронічно — вважали найкосмополітичнішим містом світу.

Академічний Нью-Йорк нагадує європейську континентальну, а не англо-американську модель. Тут найважливіші розмови — це не бесіди науковців за межами коледжів, а ширші інтелектуальні й культурні дискусії, що охоплюють ціле місто й залучають журналістів, незалежних авторів, митців і зацікавлених гостей нарівні з місцевою професурою. Тому університети, принаймні загалом, культурно й інтелектуально інтегровані в ширшу розмову. Бодай у цьому сенсі я міг залишатися європейцем, живучи у Нью-Йорку.

Із Чикаго до Нью-Йорка я повернувся із практичною пропозицією для свого університету. Я радо залишусь, якщо вони допоможуть мені заснувати інститут — домітку для ідей і проєктів, які я виношував попереднє десятиліття. Нью-Йоркський університет дуже легко поспривав, зокрема пристав на мою умову, що ні тоді, ні згодом не буде ніякого втручання в наші програми й у вибір людей, яких ми запрошуватимемо. Університет дотримав слова, і завдяки його підтримці мені вдалося створити Інститут Ремарка.

Навряд чи я залишився б у Нью-Йорку, якби не було цього інституту. До історичного факультету — який тоді, як і тепер, ішов своїм абсурдним шляхом політкоректності й історичної «доцільності» — я, звісно, особливо теплих почуттів не мав. З іншого боку, мабуть, небагато у світі є інституцій, які вміють так переконливо підтримувати. Як свого часу й кембриджський Кінгс-коледж, Нью-Йоркський університет поспривав мені у вирішальному кар'єрному кроці, за що я щиро вдячний.

Я заснував Інститут Ремарка, коли мені було лише сорок сім років: я досі був наймолодшим чи не на всіх професійних зустрічах. На історичних конференціях, в аналітичних центрах, дослідницьких інститутах і наукових радах мене оточували поважні старші пани. У Раді з міжнародних відносин та інших достойних інституціях я брав участь у панельних дискусіях із чоловіками, яких бачив по телевізору ще три десятиліття до того. Понад усе я прагнув мати форум, де можна зустріти, почути, заохотити і дієво підтримати молоді таланти.

Ба більше, я надумав зробити щось, що більшість університетів, у США чи поза ними, досі не дуже добре вміють. Мені йшлося про те, щоб знайти молодих людей, чию роботу *неможливо* чітко вписати в конкретні «школи», хто *не цілком* відповідає стандартам традиційних постдокторських програм, — просто розумних людей. Я хотів запропонувати їм ресурси, контакти, можливості, зрештою, кар'єрне зростання, давши нагоду познайомитися одне з одним, працювати над власними дослідженнями на власних умовах, без соціальних чи педагогічних зобов'язань, а насамперед — обмінюватися думками поза звичними дисциплінарними, національними чи поколінневими рамками.

Те, що я хотів створити, навіть не мало назви. Передусім я постановив уможливити міжнародну *розмову*: забезпечити їй інституційну інфраструктуру і практичні ресурси, але при цьому наголосити на

можливостях, які пропонувано молодим людям, а не на формальній структурі, у межах якої вони зможуть із них користати.

З часом Інститут Ремарка здобув репутацію і визнання, що далеко перевищують наші розміри й розмах. Ми організуємо майстерні, симпозіуми, конференції, проводимо щорічний семінар для перспективних молодих істориків у швейцарському Кандерштегу. Форум Ремарка об'єднує цікаву молодь із Північної Америки та Європи, залучає академію, журналістику, мистецтва, бізнес, державні служби й уряд, щоб розвивати справді неформальну розмову на міжнародному рівні. Ми проводимо регулярні семінари у Нью-Йорку, Парижі та Флоренції: з невимушеною атмосферою на презентаціях, нічим не обмеженими дискусіями, а головне — із розмаїттям молодих учасників.

Ми зуміли допомогти молодим людям, які подавали надзвичайні надії, обрати науковий чи професійний шлях. Сподіваюся, завдяки практикам іншої академічної та інтелектуальної взаємодії ми заохотили науковців-початківців поновити і зберегти захоплення професією, яка так часто може здаватися невиразною, застарілою, відірваною від життя.

Звісно, нам непогано вдається гуртувати старших і молодших науковців, ініціюючи розмови крізь академічні покоління. Численні зустрічі в інституті, без примусу чи звичного озирання на посередність і моду, незмінно несуть оновлення і, сподіваюся, притягують. У кожному разі, схоже, ми служимо гідній меті.

Я хотів би трохи конкретніше поговорити про те, що означає стати й бути істориком, який не є посереднім і не прислужує моді. Створення інституції довкола історика — зазвичай це робиться навпаки. Переважно ми думаємо, що інституції формують істориків, а тоді намагаємося зрозуміти, як саме це вплинуло на їхню працю, і питаємо, як історики можуть бути справжніми науковцями, якщо взагалі можуть. Багато з нас — не ти особисто, але багато хто — витрачають час на те, щоб повернутися назад і довести, що попередні історики так чи інакше були заручниками цих схем, свідомо чи ні. Тепер, коли ми всі це розуміємо, навіщо історія? Як бути достойним істориком?

Зрозуміло, був підхід гранд-нарративу, у ліберальній або соціалістичній формі. Ліберальну форму найкраще — неохвально — описує ідея «вігівської інтерпретації історії» Герберта Баттерфілда: усе вдосконалюється, і навіть якщо сенс історії не в тому, щоб становище покращувалося, фактично воно покращується. Пригадую, у певному жанрі французької економічної історії (візьмімо вузький приклад) завжди було приховане питання: з якого ж це дива французька економічна історія не спромоглася повторити шляху англійської? Іншими словами, чому індустріалізація затрималась? Або чому ринки були недорозвиненими? Чому аграрні сектори так довго тримались? Усе це означало: чому французька історія не була достатньо схожою на англійську? Питання, скажімо, про специфіку німецької історії, про ідею *Sonderweg*, особливого шляху, теж містять такі підтексти й міркування. Цей ліберальний погляд, по суті, був англо-американським, але поза тим цілком застосовним до, так би мовити, відсталих суспільств.

Соціалістичний нарратив адаптували з ліберальної історії прогресу. Відрізнявся він припущенням, що історія людського розвитку застрягне на певній стадії — зрілого капіталізму, — якщо тільки її не рухати цілеспрямовано і свідомо до наперед установленної мети: соціалізму.

Був ще один погляд, який ми, ліві, переважно сприймали як некритичний або свідомо реакційний: що історії йдеться про мораль. У такому разі історія перестає бути нарративом переходу і перетворення. Її моральна мета й послання незмінні, з часом змінюються тільки приклади. У такому контексті історія може бути історією жахів, яку нескінченно відтворюють її учасники, не свідомі наслідків своєї поведінки. Або ж (і до того ж) історія стає моральною оповіддю, що ілюструє етичні чи релігійні послання і смисли: як у тій відомій фразі, «історія — це філософія, яка вчить на прикладах». Байка з виносками.

Нині нас не влаштовує жоден із цих варіантів. Важко говорити про історію прогресу. Я не про те, що ми не побачимо прогресу в усьому, якщо навмисне його шукатимемо; але водночас ми бачимо стільки регресу, що важко стверджувати, ніби прогрес є безумовним атрибутом людської історії. Єдина сфера, яка наївно повернулася до такого бачення, — це примітивніші версії економічної думки останніх тридцяти років: для них економічне зростання і вільні ринки є не лише необхідною умовою для вдосконалення людства, а

й найкращим його поясненням. Що ж до суспільної етики, за всієї поваги до Канта, для неї нам досі бракує загальноприйнятих підстав, які не були б початково релігійними.

Позаяк і вігівський, і моралізаторський підходи незастосовні, історики вже не знають, що ж вони роблять. Чи це погано — інше питання. Якщо запитати в моїх колег, яким є призначення історії, або яка природа історії, або про що історії йдеться, на нас лише подивляться з нерозумінням. Різниця між хорошими й поганими істориками в тому, що хороші можуть впоратись і без відповідей на такі запитання, а погані — ні.

Та навіть якби вони мали відповіді, все одно були би поганими істориками — просто мали б рамки, у яких можна діяти. А так у них є всілякі шаблончики — раса, клас, етнічність, гендер тощо — або залишкова неомарксистська теорія експлуатації. Однак спільних методологічних рамок у професії я не бачу.

Що скажеш про етику історії як нашої діяльності?

Це, скажімо так, професійна етика: Дюркгайм плюс Вебер, а не Баттерфілд мінус Маркс.

Насамперед — не можна вигадувати чи експлуатувати минуле задля сьогоdnішніх цілей. Це не так очевидно, як здається. Насправді багато сучасних істориків розглядають історію як вправу з прикладної політичної полеміки. Вони викривають у минулому щось, приховане за усталеними наративами, аби скоригувати якесь хибне трактування минулого — зазвичай для того, щоб підкріпити готове сучасне судження. Мене засмучує, коли це роблять геть безсоромно. Це очевидна зрада призначення історії, а призначення історії — розуміти минуле.

Водночас я чудово усвідомлюю, що, може, і сам собі таке дозволяв. «Минулий недоконаний» був спробою не тільки скоригувати суттєве хибне трактування недавнього минулого, а й — хоч і згодом — визначити аналогічні помилки сьогодення. Тож не мені заявляти, що історики нізащо не мають писати про минуле, озираючись на сучасні смисли.

Як на мене, тут є тонка межа: твоя оповідь мусить бути правдоподібною. Чи вдалась історична книжка — припустімо, у фактажі помилок немає, — залежить від того, наскільки переконливо її напи-

сано. Якщо для розумного обізнаного читача текст звучить правдоподібно — це хороша історична праця. Якщо ж він звучить фальшиво, то це погана книжка, навіть якщо її написав видатний історик на надійній науковій основі.

Найвідоміший приклад поганої книжки — «Витоки Другої світової війни» Алана Джона Персиваля Тейлора. Прекрасно написана розвідка, праця неперевершеного історика дипломатії — експерта з відповідних документів, компетентного мовознавця і дуже розумної людини. Здавалося б, є усі складники хорошої історичної книжки. Чого ж бракує? Напевно й не скажеш. Може, річ просто в смаку. Тейлорове твердження, що Гітлер не несе відповідальності за Другу світову війну, просто-таки абсурдно суперечить здоровому глуздові. Хоч як тонко висловити таку думку, вона настільки немислима, що виходить погана історія.

Але тоді виникає питання: хто оцінюватиме правдоподібність? Саме в цьому випадку я задовольнився би власною експертною оцінкою. Але я і близько не можу судити про правдоподібність опису, наприклад, розвитку середньовічних міст — якщо припускати, що це праця компетентного й визнаного науковця. Тому історія з необхідності є колективною науковою діяльністю, заснованою на взаємній довірі й повазі. Про якість історичної праці може судити тільки добре обізнаний фахівець.

Охоче визнаю: те, що я щойно описав — це є вправа з інтуїції. Були, мабуть, десятки випадків, коли після засідань у незліченних комітетах, які розглядали кандидатури на призначення чи підвищення, я казав, що чиясь робота не дуже добра, на що хтось негайно відповідав: «А ви звідки знаєте?». Багато моїх колег воліли радше ризикнути й захистити слабкого кандидата: мовляв, у того «оригінальне» бачення або «нетрадиційний» стиль. На що я відповідав: «Справді. Але звучить фальшиво. Це неправдоподібне трактування подій, немає відчуття хорошої історичної праці». Молодшим колегам такі заяви не вкладалися в голову: для них історія хороша, якщо вони з нею погоджуються.

Історики не надто добре історизують самі себе. Тобто вони схильні цікавитись аргументами, які або підтверджують їхню вже й так сформовану думку, або якимось провокативно розвінчують загальнопоширене переконання. І те, і те одна-

ково зле: провокація — тільки ще одна форма традиційності. Але історикам із конкретного покоління, середовища чи групи важко відсторонитися від власних готових припущень і судити про речі з огляду на, так би мовити, відчуття реальності — саме так я назвав би те, про що ти говориш.

Думаю, сучасні історики, окрім найкращих, потерпають від такої собі подвійної непевності. По-перше, дисципліна не цілком визначилася зі своїм місцем у наукових класифікаціях. Це гуманітарна наука? Соціальна наука? В американських університетах інколи за історію відповідає декан факультету гуманітарних наук, але інколи це клопіт декана факультету соціальних наук. Ставши деканом гуманітарних наук у Нью-Йоркському університеті, я наполягав, щоб історію віддали під моє начало, на що декан соціальних наук (антрополог) відповів: «Прошу дуже».

Колись історикам радше подобалося належати до соціальних науковців — і, звісно, вони шукали доступу до фінансування, що відкривався з такою класифікацією. У 1960–1970-х гуманітарні науки мали небагато впливу на інституційні структури й рішення в американських університетах. Соціальні науки — соціологія, антропологія, політологія, меншою мірою економіка, лінгвістика, психологія — вважали себе (часто й інші так їх сприймали) науковими в тому ж сенсі, як ми уявляємо фізику. Тим часом гуманітарні науки — що сповзали в помийну яму Теорії — починали розглядати історію як дисципліну, якій непросто бракує саморефлексивних метакатегорій і чия методологія або те, що нею вважається, мерзенно емпірична.

Саме відчуттям меншовартості можна чудово пояснити при-
таманне нинішнім історикам зацікавлення теорією, моделями, «рамками». Ці інструменти, хоч які вони є, дають утішну ілюзію інтелектуальної структури — дисципліни з правилами й методами. Коли тебе питають, що робиш, можеш впевнено відповісти, що працюєш у галузі «постколоніальних досліджень», «нової історії культури» чи що там іще, — так само, як хімік міг би сказати, що спеціалізується на неорганічній хімії чи біохімії.

Однак це повертає нас до проблеми, яку ти зауважив: ці позначення цілковито зосереджені на сьогоднішні. «Критичний» підхід істориків часто полягає лише в тому, щоб застосувати чи не застосо-

вувати до своїх колег той чи той ярлик. Це надзвичайно соліпсичний процес: назвати когось — означає назвати себе.

Однак якщо інших ти можеш зневажливо відкинути як свідомо чи неумисне упереджених, твоя праця завжди бездоганно чиста від домішок — тому автор щосили старається показати, що його робота свідомо себе, самокритична тощо. Звідси й усі ті монографії-покручі, що починаються й закінчуються розлогими теоретичними розважаннями про деконструктивну мету дослідження. Але між ними розділи цілком емпіричні — якою і мусить бути хороша історія, — хіба принагідно автор вставить деконструктивний пункт, щоб поставити під сумнів власноруч відшукані докази. Такі книжки складно читати, а ще їм бракує інтелектуальної впевненості.

Загальну історію так писати не можна. У 1960-х роках Квентін Скіннер написав низку блискучих статей, у яких по-новому аналізував методологію історії ідей. Він показав, як безглуздо писати інтелектуальну історію, розглядаючи ідеї поза їхніми контекстами. Слова й думки мали своє особливе значення для, скажімо, читачів і письменників XVII століття, і тепер не можна вилучати їх із того середовища, якщо ми хочемо зрозуміти, що вони означали свого часу.

Есеї Скіннера спокушають до висновку, ніби зв'язна наративна історія ідей — просто неможлива. Коли ми передаємо матеріал так, щоб він був зрозумілий сучасним читачам, сам цей акт неминуче спотворює його значення, а отже, руйнує всю затію. Однак іще через десять років Скіннер видав «Основи сучасної політичної думки», прекрасно складену двотомну наративну історію європейської політичної думки від пізнього Середньовіччя до ранньомодерних часів. Щоб виконати своє завдання — а вона таки виконала, — книжка акуратно відсуває вбік ретельний методологічний історизм свого автора. І так, певно, має бути.

Схоже, перевага історії та одна з причин, чому вона тримає рівень, поки літературна критика заглиблюється у кризу, а політологія стає геть заумною, — саме в тому, що читачі історії погоджуються: вона має бути добре написаною.

Погано написана історична праця — це погана історична праця. На жаль, навіть добрі історики нерідко бувають незграбними стилістами, тож їхні книжки припадають пилом, нечитані.

Знаєш, коли я приходив у гості до друзів, часто бачив на їхніх книжкових полицях знайомий набір: художня класика, трохи сучасної художньої літератури, щось про подорожі, випадкова біографія — і принаймні одна популярна історична праця. Зазвичай це була книжка зі схвальними рецензіями в «The New York Times» або «The New Yorker», і саме довкола неї розгорталася розмова. Як правило, це праця серйозного науковця, якому вдалося написати книжку для широкої аудиторії. Але такі автори були і є рідкістю: ринковий запит на історичні книжки величезний, але більшість фахових істориків просто не може задовольнити його вимоги.

У мене таке враження, Тоні, що тут є ще етичний аспект. Не знаю, як це сформулювати, щоб не звучало зовсім уже метафізично і в дусі XVIII століття, але...

А що не так із XVIII століттям? Найкраща поезія, найкращі філософи, найкраща архітектура...

...ми щось завинили мові. Ми не тільки маємо писати добре, бо це означає, що люди купуватимуть наші книжки, ми не тільки маємо писати добре, бо така суть історії, але й тому, що лишилося вже не так багато ремесел, які несуть відповідальність перед мовою. І від цього відповідального ремісництва, хай яке воно є, ми нікуди не подінемося.

Очевидна протилежність — романіст. Від самих витоків французького «нового роману» в 1950–1960-х велика проза колонізувала нестандартні мовні форми. Нічого нового: згадаймо «Трістрама Шенді», не кажучи вже про «Поминки за Фіннеганом». Але історики не можуть піти цим шляхом. Нестандартна історична книжка — де знехтувано послідовністю чи синтаксисом — була би просто незрозумілою. Нам доводиться бути традиційними.

Якщо англійську чи французьку літературу початку XVIII століття порівняти із сучасною художньою літературою, ми побачимо, що і стиль, і синтаксис, і композиція, навіть орфографія різуче змінилися. Спробуй дати дитині оригінал «Робінзона Крузо»: сюжет чудовий, але стиль і справді нестерпний. Натомість, якщо порівняти історичну книжку XVIII століття з добре написаною історичною

книжкою ХХІ століття, змін буде зовсім мало. Гіббонова «Історія занепаду і руйнування Римської імперії» залишається цілком зрозумілою для сучасного історика чи навіть сучасного школяра: побудова аргументації, представлення даних і зв'язок між даними й аргументацією — миттєво впізнавані. Єдина відмінність у тому, що Гіббон дозволяє собі безсоромно моралізаторський тон; уже не згадую про надокучливі дискусійні відступи — саме те, чим мені дорікали критики «Минулого недоконаного».

Звісно, у першій половині ХІХ століття історичне письмо трохи розбуялося: романтичні перебільшення і прикрашання Маколея, Карлайла чи Мішле для нашого вуха зовсім чужі. Але попередня мода повернулася, і пізніші історики ХІХ століття, попри багатослівність, нині цілком доступні. Мабуть, правда й те, що навіть у романтиків є сучасні послідовники: нині їхній патетичний, синтаксично нестримний стиль послідовно й завиграшки відтворює Саймон Шама². Чом би й ні? Мене цей стиль не приваблює, але багатьом подобається, та й походження в нього класичне.

Якщо задали про Гіббона й занепад імперій, хочу запитати про зв'язок між історичним знанням і відчуттям сучасної політики. Один з аргументів, чому треба знати історію, — можливість уникнути помилок.

Власне, я не вважаю, що найбільша небезпека для нас — у нехтуванні минулим. Характерна помилка сьогодення — це посилатися на минуле, не розуміючи його. Докторка політичних наук Кондоліза Райс, яка колись була проректоркою Стенфордського університету, для виправдання війни в Іраку покликала на американську окупацію повоєнної Німеччини. Скільки історичної безграмотності лише в одній цій аналогії? Позаяк ми схильні експлуатувати минуле, щоб виправдати теперішню суспільну поведінку, аргументи за справжнє знання історії лишаються незаперечними. Добре обізнаним громадянам важче забити баки, щоб зловживати минулим на користь нинішніх облуд.

Для відкритого суспільства надзвичайно важливо знати своє минуле. Маніпулювання історією було спільною ознакою закритих

² Саймон Шама (нар. 1946) – британський історик, спеціаліст із історії мистецтва, Голландії, Франції та євреїв. Тепер професор історії та історії мистецтв у Колумбійському університеті.

суспільств ХХ століття — чи лівих, чи правих. Шахрайство з минулим — найдавніша форма контролю над знанням: якщо ти маєш владу інтерпретувати те, що відбулося до тебе (або просто про це брехати), то сьогодні і майбутнє у твоєму розпорядженні. Тому для демократичного суспільства забезпечити історичну обізнаність громадян — вияв звичайної розсудливості.

Тут мене непокоїть «прогресивне» викладання історії. У часи нашого дитинства — мого точно, і твого, гадаю, теж — історія була масивом інформації. Її вивчали організовано, послідовно, зазвичай хронологічно, маючи на меті дати дітям ментальну мапу — що сягала в минуле крізь часи — світу, в якому вони живуть. Ті, хто нарікали на некритичність такого підходу, не помилялись. Однак виявилось, що було великою помилкою замінити історію як сукупність даних на сприйняття минулого як масиву брехні й упереджень, які треба виправити: брехні й упереджень на користь білих людей і чоловіків, брехні про капіталізм або колоніалізм, чи що там іще.

Не можна навчати дітей історії Америки, кажучи: прийнято вважати, що у Громадянській війні йшлося про скасування рабства, але *ха!* — запевняю вас, насправді річ була в чомусь зовсім іншому. Бо малі бідолахи за першими партами обернуться одне до одного і питають: «Стривай, про що вона? Що таке Громадянська війна? Коли це було? Хто переміг?».

Ці начебто критичні підходи, задумані — будьмо великодушними, — щоб допомогти учням і студентам сформуванню власних суджень, приречені на провал. Вони сіють сум'яття, а не розуміння, а сум'яття є ворогом знання. Будь-хто, хай то дитина чи аспірант, перш ніж кинути виклик минулому, має знати, що відбулося, у якій послідовності, з якими наслідками. Натомість ми виховали два покоління громадян, геть позбавлених спільного контексту. В результаті вони мало чим можуть докластися до управління своїм суспільством. У цьому сенсі завдання історика — надати координати знання та наративу, без яких ми не можемо бути громадянською цілістю. Якщо ми як історики несемо якусь громадянську відповідальність, то це вона.

Схоже, штука в тому, щоби бути водночас і послідовним, і критичним. Якось виходить, що традиційні виклади легше зв'язати в послідовність, а критика тяжіє до фрагментарності.

Моя молода асистентка Кейсі Селвін, з якою ти щойно познайомився, прослухала у Нью-Йоркському університеті курс, який мав бути вступом до російської історії. На ньому студентів ознайомлювали із суперечками довкола головних аспектів російської історії. Коли Кейсі купила і проглянула рекомендовані праці, серед них не виявилось жодної наративної історії. Курс передбачав, що студенти Нью-Йоркського університету — дев'ятнадцятилітні американці, з яких мало хто знав більше за шкільну програму з історії, — десь опанували наративну послідовність російської історії від Петра Великого до Горбачова. Викладач — ліниво й доволі зверхньо — вважав своїм завданням лише допомогти їм критично дослідити цей наратив. За словами Кейсі, курс був провальним: студенти не можуть ставити під питання те, чого не знають.

Обов'язок істориків — пояснювати. У тих із нас, хто вибрали досліджувати новітню історію, також є обов'язок брати участь у сучасних дискусіях, якого не мають, скажімо, історики ранньої античності. А тут уже, мабуть, є якісь причини, чому хтось став істориком ранньої античності, а ми — істориками ХХ століття.

Якось ми з Яном Гроссом сиділи на сходах бібліотеки Колумбійського університету. Він працював над «Сусідами», книжкою про вбивство євреїв Єдвабного влітку 1941 року, яке вчинили їхні польські сусіди. Ян обернувся до мене і замислено сказав: «Якби все склалось інакше, я напевно вивчав би історію ренесансного мистецтва, це набагато приємніший матеріал». Я відповів, що це очевидно правда, однак його рішення здається мені не цілком випадковим. І, як для нас усіх, таке рішення неодмінно тягне за собою відчуття громадянського обов'язку долучатися до дискусій довкола своїх тем.

Думаю, тут є етичне питання, скероване до минулого. Приблизно таке. Чи історія — це, як писав Арістотель, про те, що зробив і перетерпів Алквіад? А чи джерела з минулого дають тільки матеріал, який ми використовуємо з політичною або інтелектуальною метою?

На мою думку, часто начебто критична історія насправді авторитарна. Тобто якщо хочеш запанувати над якимсь населенням, то мусиш опанувати його минуле. Але якщо населення вже навчили (чи переконали) вважати, що минуле — це політична іграшка, уже відходить на другий план питання,

хто ж веде гру — їхній професор чи їхній президент. Коли критикують усі, то й вільними здаються всі, хоча на ділі всі під владою найвправнішого маніпулятора, не спроможні звернутися до фактів і правди для самозахисту. Коли всі — критики, то всі — підневільні.

Основний етичний обов'язок історії — нагадувати людям, що певні події справді відбулися, вчинки і страждання були реальними, люди жили так і так, а життя їхні закінчувались у такий, а не інший спосіб. Хай то люди в Алабамі 1950-х чи в Польщі 1940-х, засаднича моральна дійсність їхніх досвідів за суттю така сама, як і наших досвідів, або принаймні зрозуміла нам, а тому реальна в якомусь неспростовному сенсі.

Я розділив би цю думку на дві частини. Перша проста: завдання історика — засвідчити, що певна подія відбулася. Це ми робимо максимально ефективно, щоб передати, як саме щось відбувалося з тими людьми тоді-то й там-то і які це мало наслідки.

Доволі очевидна, проте критично важлива посадова інструкція. Культурна й політична течія плине у протилежному керунку: затерти минулі події — або використати їх із зовсім іншою метою. Наше завдання — прояснювати правду, знову і знову. Це Сізіфова праця: викривлені версії постійно змінюються, тож і коригувати їх потрібно із щоразу новими акцентами. Але багато істориків не поділяють цього погляду і не відчувають такої відповідальності. Як на мене, вони не справжні історики. Дослідник минулого, якого не цікавить передусім коректний виклад історії, може бути носієм яких завгодно чеснот, але істориком він не є.

Однак ми маємо ще один обов'язок. Ми не лише історики, також ми завжди громадяни, зобов'язані застосовувати свої вміння у спільних інтересах. Зрозуміло, ми маємо писати історію, як ми її бачимо, не зважаючи на сучасні смаки. А наші відкриття й інтерпретації не менш вразливі до зловживань, ніж сам предмет досліджень. Згадаймо рецензії на «Сусідів» Яна Гросса в «Commentary» чи деінде, у яких автори трактували цю працю як ще одне свідчення про одвічний польський антисемітизм: мовляв, «ми» не помилялися щодо цих паршивців. Ян нічого не міг вдіяти з таким спотвореним використанням його праці, але, безперечно, його обов'язок як історика — відповісти. Від цього нікуди не дінешся.

Отже, нам треба діяти одночасно у двох реєстрах. Єдині віддалені аналогії — біологія та моральна філософія, які постійно змушені зважати й реагувати на хибні інтерпретації своїх тверджень і аргументів. Але історія доступніша за біологію і відкритіша до політичних зловживань, ніж моральна філософія. Певно, у цьому сенсі наша дисципліна таки найвразливіша. Може, саме тому більшість наших колег пише книжки для друзів і бібліотечних фондів. Так безпечніше.

Думаю, що хороші історики наділені, скажімо так, негативною інтуїцією. Тобто вони бачать, коли щось імовірно не є правдою. Вони можуть не знати, де правда, можуть не знати фактів — бігме, мало хто з нас нині знає дуже багато фактів. Але, думаю, вони інтуїтивно відчувають, коли речі не passent ras ensemble, коли щось не сходиться.

Саме це я розумію як правдоподібність. У добрій історичній книжці ти бачиш, як працює інтуїція історика. При цьому не має значення, чи ти сам ознайомлений із матеріалом.

Дозволь у зв'язку з цим питання, але з іншого боку. Десять між 1988-м і 2003-м у різних формах лунало твердження, що історії кінець. Ну, знаєш, від безневинних коктейльних вечірок фукьямо-гегельянства до токсичної техаської версії, популярної після 11 вересня 2001 року. Або «на цім прощавай» і тим краще, якщо вже ми всі — буржуазні ліберали, які разом грають у вільноринковий крокет; або ми, гравці у крокет, ніколи нічого схожого не бачили, усе нове, прецедентів немає, тому немає і правил — а отже, ми можемо вибирати, чий голови розбивати своїми крокетними молотками. Ірак не мав ніякого стосунку до 11 вересня? Ну то й нічого, старі правила причин і наслідків не діють, так чи так можемо вторгатися. Якби ми таки прийняли це за правду й виховували своїх дітей так, ніби історія справді «закінчилася», чи була б можливою демократія? Чи було б можливим громадянське суспільство?

Ні, я глибоко переконаний, що не були б. Необхідною умовою справді демократичного чи громадянського суспільства — «відкри-

того суспільства» за Поппером — є послідовне колективне розуміння того, у які способи ситуація постійно змінюється, а однак тотальна зміна завжди ілюзорна. Що ж до Фукуями, він просто адаптував комуністичні уявлення до власних задумів, не більше. Замість комунізму, який сам утілював прагнення і мету, до яких рухається історія, цю роль тепер виконує падіння комунізму. Робота історика — узяти таку акуратно складену нісенітницю та зіпсувати весь її лад.

Щоразу, коли якийсь дурень проголошує, що Саддам Хусейн є перевтіленням Гітлера, наше завдання — влізти в суперечку і заплутати таку просту бздурю. У достовірному безладі значно більше правди й життя, ніж у вишуканих вигадках. Але, дискредитуючи хибні політичні заяви, ми зобов'язані ставити щось на їхнє місце: наративну послідовність, зв'язне пояснення, зрозумілу оповідь. Урешті-решт, якщо нам самим не зовсім очевидно, що було й чого не було в минулому, хіба ми можемо пропонувати себе світові як надійне, неупереджене, варте довіри джерело?

Тут є рівновага, яку не те щоби легко втримати. Якщо хочеш лише влаштувати безлад, тобто вважаєш завданням історика стирати межі, то стаєш непридатним. Якщо для студентів або читачів ми подаємо історію хаотично, то не можемо претендувати на громадянську розмову.

Зараз я зіпсую лад у твоїй аналогії про історію, яка влаштовує і прибирає безлад.

Міркую: а може, ми більше схожі на людину, яка приходить і переставляє твої меблі? Тобто кімната не порожня; минуле не порожнє, у ньому щось є. Це можна заперечувати, але тоді будеш весь час натикатися на меблі й ударятися. Меблі там є, приймаєш ти це чи ні. Можна заперечувати реальність рабства у Сполучених Штатах, або заперечувати, що воно було жахливим...

Але постійно натикатимешся на розлючених темношкірих людей.

Тож я думаю, може, завдання історика — заперечувати цю претензію на тотальну свободу руху, яка насправді шкодить нам та іншим і відкриває шлях до політичної несвободи. Є

певні речі, переешкоди, про які нам усім треба знати. Як меблі в кімнаті.

Не погоджуся. Ми з тобою — не ті люди, які поставили меблі в кімнату, ми — люди, які їх тільки називають. Наша робота — сказати комусь: це великий диван із дерев'яними бильцями, а не пластиковий стіл. Якщо ти вважаєш, що це пластиковий стіл, то будеш не лише помилятися у класифікації, не лише щоразу боляче об нього вдаряться, а й неправильно користуватися ним. Тобі буде погано жити в цій кімнаті, але ти не мусиш жити в ній аж так погано.

Словом, я глибоко переконаний, що справа історика — не переписувати минуле. Коли ми переглядаємо минуле, то не тому, що якість по-новому уявляємо категорію «меблі», а тому, що дійшли кращого розуміння, з якими меблями маємо діло. Елемент омеблювання з позначкою «великий дубовий стіл», можливо, не завжди був так підписаний. Напевно були часи, коли люди сприймали його якимось інакше: наприклад, ознака «дубовий» могла бути такою очевидною (бо все робили з дуба), що про неї ніхто навіть не говорив. Але саме зараз дуб важить більше, тому що — скажімо — це незвичайний матеріал. Тож ми маємо діло з великим дубовим столом, і наше завдання — на цьому наголосити.

Гадаю, ти маєш рацію, це як описувати меблі. Або, може, більше схоже на прокладання мічених стежок. Знаєш, як у європейських парках стежки позначені. Хтось пройшовся і намалював на деревах червоні хрестики чи зелені кружечки, які повторюються на кожному п'ятдесятому дереві абощю. Якщо ти йдеши стежкою із зеленими кружечками, то проминаєш ці дерева. Дерева все одно там, подобається це тобі чи ні, але стежки створили люди: можуть бути інші стежки або їх може взагалі не бути. Але без стежки лісу не побачиши. Хтось мусить позначити шлях.

Це мені подобається, поки ми розуміємо, що позначаємо шлях, але не можемо змусити людей ним іти.

У цьому лісі дуже багато стежок, готових і потенційних, позначених і непозначених. У минулому — безліч усього. Але якщо

крізь нього немає стежки, ти дивишся під ноги, намагаєшся кожен крок і не можеш милуватися деревами.

Я достатньою мірою педагог, щоб міркувати про це так. Перше діло — навчити людей знань про дерева. Люди не мають блукати в лісах, навіть у лісах із позначеними стежками, якщо не знають, що таке дерево. Потім їх треба навчити, що велика сукупність дерев становить ліс. Потім навчаєш одного способу — хоча є й інші — мислити про ліс як про місце, яке може містити стежки.

Далі вказуєш, яку стежку ти (як історик) вважаєш найкращою в цьому лісі, але водночас визнаєш, що є інші стежки — хоча, на твою думку, гірші. Тільки після цього можна, так би мовити, «теоретизувати» про стежки: чи є вони людським витвором, чи спотворюють «природні» форми лісу й так далі. Боюся, дедалі більше наших молодих колег, знуджених простим описом дерев, отримують найбільше задоволення, викладаючи теорію стежок.

Тут є певна іронія, на яку ти, здається, покликаєшся. Вона в тому, що у ХХ столітті повно подій, про які слід пам'ятати, — власне, пам'ять про них стала своєрідним культом у Європі та меншою мірою у США. Але, схоже, водночас ми не здатні пам'ятати справді добре.

Природа не проти стежок, але природа не терпить порожнечі. А ми намагаємося пам'ятати події у вакуумі. Ми посилаємося на них ізольовано від контексту: «ніколи знову», Мюнхен, Гітлер, Сталін і так далі. Але як зрозуміти сенс цих заклинань і позначок? У сучасних середніх школах Америки та Європи не рідкість, коли за всі роки навчання учні прослуховують один-єдиний курс зі світової історії, зазвичай це або «Голокост, Друга світова, тоталітаризм», або якісь подібні уривчасті жахіття про Європу середини ХХ століття. Хоч як добре викладатимуть такий курс, хоч як уважно добиратимуть джерела і старанно дискутуватимуть, він усе одно виходить нізвідки і неминуче веде в нікуди. Яка тут педагогічна мета?

Наскільки цінна історія Голокосту для розвитку громадянської свідомості американців?

Більшість американців, які не мають спеціалізованої освіти, навчені, що події Другої світової війни загалом і Голокост зокрема є унікальними, *sui generis*. Їм подавали картину цього минулого як один момент катастрофи, історичний і етичний еталон, з яким неявно порівнюють решту людського досвіду — і це не витримує порівняння.

Це важливо, адже Голокост став моральним мірилом кожного політичного кроку, який ми робимо: хай то в нашій міжнародній політиці на Середньому Сході, чи в нашому ставленні до геноциду й етнічних чисток, чи в нашій схильності втручатись у світ чи лишатись осторонь. Ти маєш пам'ятати трагікомічний образ Клінтона-Гамлета в Білому домі, який мучиться вибором, чи встрявати в ситуацію на Балканах, а перед очима в нього — Аушвіц як історичне відсилання. Американська державна політика у принципових сферах національного інтересу стала заручницею єдиного прикладу з людської історії, відірваного від контексту, — часто цей приклад зовсім мало стосується справи, і апелюють до нього завжди вибірково. Ти питаєш, чим погано зациклюватися на Голокості? Оцим погано.

А тепер побуду адвокатом диявола. Припустімо, американці, замість здобути тільки цей уривок історичної освіти, не мають її взагалі: ніколи не вивчали й не читали нічого про минуле, а тим паче про недавнє європейське минуле. У них не буде відсилань до злочинів минулого, придатних як моральні орієнтири, не буде історичних імен чи подій, на які можна натякнути під час політичних дебатів або нагадати про них, щоб вплинути на громадську думку.

У можливості прикликати Гітлера (чи Аушвіц, чи Мюнхен) є своя перевага. Так сьогодні бодай звертається до минулого, а не ігнорує його. Тепер це все половинчато й дедалі безнадійніше, але ми це принаймні робимо. Суть не в тому, щоби припинити, а в тому, щоби робити те саме з більшою історичною чутливістю й обізнаністю.

Тут є ще цікава проблема американізації Голокосту — переконання, буцім американці подалися воювати в Європу, тому що німці вбивали євреїв, хоча насправді такого зв'язку не було.

Справді. І Черчилль, і Рузвельт мали вагомні підстави не розголошувати єврейського питання. З огляду на тогочасний антисемітизм в обох країнах будь-який натяк на те, що «ми» воюємо з німцями, аби врятувати євреїв, міг лише нашкодити.

Саме так. Усе це виглядає зовсім інакше, коли усвідомлюєш, що не так давно Сполучені Штати були країною, де було би важко мобілізувати людей на війну проти Голокосту.

Так, а людям не подобається таке про себе думати. Ні Британія, ні Америка нічого особливого не зробили для приречених євреїв Європи. США навіть не вступали у війну до грудня 1941 року, а на той час процес знищення був уже в розпалі.

На той момент, коли японці бомбардували Перл-Гарбор, загинуло вже майже мільйон євреїв. До висадки в Нормандії загинуло п'ять мільйонів. Американці та британці знали про Голокост. І не тільки з розвідувальних звітів від поляків, отриманих майже одразу після першого застосування газових камер. Британці дешифрували радіоповідомлення про розстрільні кампанії на сході й телеграми про кількість євреїв, задушених газом у Трєблінці.

Нам варто згадувати такі числа: це чудова вправа з громадянської освіти й національного самопізнання. Часом ці дані розповідають історію — історію, яку ми воліли б забути.

Кілька років тому я рецензував історію падіння Франції Ернеста Мея³. У тому есеї я перелічив французькі втрати за шість тижнів війни після німецького вторгнення у травні 1940 року. Загинуло майже 112 тисяч французьких солдатів (і це без цивільного населення), що перевищує кількість американських загиблих у В'єтнамі та Кореї, а такої інтенсивності втрат США не зазнавали ніколи. Я отримав гору листів від загалом добропорядних читачів, які запевняли, що я, мабуть, щось наплутав із цифрами. Адже відомо, писали вони, що французи так не б'ються і не гинуть? Зауважмо, то було 2001 року, незадовго до цинічного патріотичного шалу, що здійнявся після 11 вересня (перейменування french fries на freedom fries тощо). Американцям важко прийняти думку, що вони не є найгероїчнішими воїнами у світі, що їхні солдати не воювали затятіше й не гинули хоробріше за інших.

³ Ернест Річард Мей (1928–2009) – американський історик міжнародних відносин. Йдеться про його книжку «Дивна перемога: Гітлерове завоювання Франції» (2000).

Щось подібне відбулося і тоді, коли я опублікував, теж у «The New York Review», коментар про те, що шестеро з-поміж прем'єр-міністрів Франції були євреями, тоді як у славних Сполучених Штатах ми досі чекаємо на першого успішного єврейського кандидата у віцепрезиденти: це було тоді, коли відразливого Джозефа Лібермана щойно висунули на вибори за списком кандидата в президенти Ела Гора, і вся країна захлиналась у самовихвалянні, мовляв, які ми етнічно чутливі й відкриті. Тоді на мене спала просто-таки купа листів — не всі були лайливими, — у яких читачі запевняли, що Франція була й завжди буде глибоко антисемітською, на відміну від нашої толерантної культури.

Із цих та інших нагод я часто думав, що Америці понад усе потрібна критична освіта з власної історії. Те, що Франція має ганебну історію офіційного антисемітизму, добре відомо. Французький антисемітизм був насамперед культурним — а за сприяння режиму Віші, звісно, культурна упередженість вилилася в активну участь у геноциді. Але в *політичній* площині французькі євреї давно були вільні сягати висот у державній службі: також, звісно, вони мали доступ до вищої освіти, тоді як Гарвард, Колумбія й інші американські виші все ще встановлювали жорсткі квоти на вступ євреїв і представників інших меншин.

Думаю, toutes proportions gardées, зараз ми знайшли свого Леона Блюма в подобі Обама.

Але повернімося до історії та її призначення. Чи споріднені історія і пам'ять? Вони союзниці? Вороги?

Вони зведені сестри, тому ненавидять одна одну й водночас мають удосталь спільного, щоб бути нерозлучними. Ба більше, вони змушені гризтися за спадок, якого не можуть ні кинути, ні поділити.

Пам'ять молодша і привабливіша, вона набагато охочіше зваблює і піддається на зваби, а тому в неї значно більше друзів. Історія — старша сестра: трохи похмура, непоказна й серйозна, схильна радше відступити, ніж розводити порожні балачки. Тож у політиці вона скромно стоїть попід стінкою — така собі книжка, якої так і не взяли з полиці.

Багато людей із найкращими намірами не відрізняють і плутають цих двох сестер. Маю на увазі, наприклад, тих єврейських науковців,

які апелюють до давнього юдейського *захор* — особливої уваги до пам'яті. Вони твердять: минуле бездержавного народу завжди під загрозою того, що інші переписуватимуть його у власних інтересах, тому на євреїв покладено обов'язок пам'ятати. Проти цього я не заперечую, навіть певною мірою поділяю.

Але тут обов'язок пам'ятати минуле плутають із самим минулим: єврейське минуле заміщується тими його частками, що придатні для колективної пам'яті. А тоді, попри першокласну роботу цілих поколінь єврейських істориків, вибіркова пам'ять єврейського минулого (страждання, вигнання, жертвності) поєднується з пригаданим наративом спільноти і сама стає історією. Ти здивуєшся, скільки моїх знайомих освічених євреїв вірять у міфи про свою «національну історію» — у таких формах, яких ніколи не допустили б, якби йшлося про аналогічні міфи Америки, Англії чи Франції.

Тепер ці міфи вросли в офіційну історію як гучно проголошені виправдання існування держави Ізраїль. Це не суто єврейська слабкість: маленька країна Вірменія, а також сучасні балканські держави, як-от Греція, Сербія, Хорватія і багато інших, — усі постали на основі таких міфологічних наративів. У них задіяно стільки почуттів, що майже неможливо тлумачити історію коректно.

Проте я глибоко переконаний, що історія і пам'ять — різні речі. Дозволяти пам'яті зайняти місце історії — небезпечно. Якщо історія вимушено набуває форми протоколу, який нескінченно переписують і перевіряють з огляду на старі й нові дані, то пам'ять підлаштована під громадські, ненаукові потреби: тематичний парк, меморіал, музей, будівля, телепрограма, захід, день, прапор. Такі мнемонічні вияви минулого неминуче часткові, скорочені, вибіркові; тим, хто їх обласшовує, рано чи пізно доведеться казати напівправду чи й відверто брехати — інколи з найкращими намірами, інколи ні. У кожному разі це все не може замінити історії.

Так, експозиція у вашингтонському Меморіальному музеї Голокосту не фіксує історії та не слугує їй. Це вибірково привласнена пам'ять, використана з гідною суспільною метою. Теоретично це можна схвалювати, але не слід обманюватися щодо наслідків. Без історії пам'ять вразлива до зловживань. Та якщо історія стоїть на першому місці, у пам'яті є взірць і путівник, за якими вона може працювати і відносно яких її можна оцінити. Коли люди, які вивчали історію ХХ століття, відвідують Музей Голокосту, вони можуть

обдумати побачене, оцінити його в ширшому контексті, осмислити критично. У такому разі музей виконує корисну функцію — зіставляє вміщені в ньому спогади з історією, яка вже відома аудиторії. Але відвідувачі, які знають тільки те, що їм показують, імовірно (переважно так і стається) опиняться в не вигідному становищі: без зв'язку з минулим їм згодують з ложечки версію, яку вони не здатні оцінити.

Різницю між історією та пам'яттю позначає також те, що для історії немає дієслова. Знаєш, коли хтось каже «я творю історію», то має на увазі щось зовсім специфічне й зазвичай безглузде. «Історизувати» — вузький термін, усталений хіба що в наукових обговореннях. Натомість «я пам'ятаю» і «я пригадую» — цілком загальноживані вислови.

Це вказує на справжню відмінність: пам'ять існує в першій особі. Якщо немає особи, то немає пам'яті. Тим часом історія існує передусім у другій чи третій особі. Я можу говорити про твою історію, а ось про твою пам'ять — лиш у вельми обмеженому, зазвичай образливому чи абсурдному сенсі. Я можу говорити про їхню історію, але не можу говорити про їхню пам'ять, якщо тільки з якихось причин не знаю їх дуже й дуже добре. Я можу говорити про історію польської шляхти XVIII століття, але говорити про їхню пам'ять із мого боку було б абсурдним.

Позаяк пам'ять існує в першій особі, її можна постійно переглядати, і з часом вона стає більш особистою. Тоді як історія, принаймні загалом, рухається в інший бік: з переглядом вона стає дедалі відкритішою для третіх сторін, а отже — потенційно універсальною. Історик може почати з міркувань безпосередніх і особистих — якими вони, певно, й мусять бути, — а тоді відштовхуватися від них. Сублімуючи свою початкову перспективу, він знаходить щось зовсім інше.

Я почасти не погоджуся в одному аспекті. Суспільна пам'ять є втіленою, колективною першою особою множини: «ми пам'ятаємо»... З часом колективна пам'ять підсумовується і кам'яніє, а коли людей, які пам'ятали, уже немає, ці скам'янілі підсумки замінюють пам'ять і стають історією.

Зауваж відмінність між *Mémorial*, Меморіальним музеєм у Кані, який тепер є офіційним музеєм французько-німецьких воєн ХХ століття, і *Historial*, Історичним музеєм у Перонні, що його заснувала міжнародна група професійних істориків, зокрема твій ельський колега Джей Вінтер. Обидва музеї — національні пам'ятки Франції, але різниця між ними промовиста.

Історіаль — педагогічний. Він представляє свою тему через традиційний лінійний наратив, а це в нинішньому прогресивному оточенні — доволі радикальний і, думаю, ефективний підхід до навчання публічної історії. Натомість Меморіаль — суцільне відчуття. Там майже немає педагогіки, за винятком того, що відвідувач очікувано забере із собою якесь загальне послання-згадку. Меморіаль не цурається хитрощів і фокусів, використовує технології, щоб допомогти відвідувачу згадати те, що той гадає вже знає про Другу світову війну. Якби ти не приносив із собою якоїсь пам'яті, що взаємодіятиме з твоїм досвідом відвідання музею, Меморіаль не мав би сенсу. Він створює атмосферу, але за історію відповідає відвідувач. Як на мене, цей контраст між Історіалем і Меморіалем — саме той контраст, який нам треба зберегти й на якому наголосити. Якщо нам справді не обійтися без «меморіалів», треба хоча б заохочувати людей спершу відвідувати «історіали».

Ти бачиш якийсь практичний шлях до історії, яка була б конструктивною в побудові громадянських спільнот? Нам легко недолюблювати великих національних істориків ХІХ століття, які виконували таку місію: Мішле, Ранке, Грушевського. Вони були своєрідними вігами. Історія прямувала в певному керунку, до національної величі, або об'єднання, або визволення. Ми можемо відкидати — і відкидаємо — їхню телеологію. Так само нам легко погорджувати політичною історією з її нарцисизмом і методологічними вадами, відкидати пам'ять як неспроможний і небезпечний замітник історії. Але як усе-таки підійти до інституціоналізації історії, щоб вона розвивала відчуття спільноти і не втрапляла в жодну з цих пасток?

Моя перша дружина викладала в початковій школі. Яюсь, багато десятиліть тому, вона запросила мене провести урок про Французьку революцію для дев'ятирічних учнів. Трохи подумавши — адже я

не мав досвіду вчителювання в молодшій школі, — я приніс у клас маленьку гільйотину, і ми почали урок з обезголовлення Марії-Антуанетти. Після цього наративна історія Французької революції в супроводі наочних матеріалів пішла доволі добре.

Власний досвід, від уроків для третьокласників до викладання магістрантам у Берклі, Нью-Йоркському університеті, Оксфорді й так далі, навчив мене універсальної істини: молоді люди, які ще не знають історії, воліють, щоб її викладали в найбільш традиційний і прямий спосіб. Інакше як вони мають її розуміти? Якщо викладати історію задом наперед, починаючи із глибших сенсів і спірних інтерпретацій, вони нічого не зрозуміють. Я не хочу сказати, що навчати треба нудно, лише традиційно.

Водночас я визнаю, що тут є свої підводні камені. Для традиційного викладання історії треба мати достатньо узгоджену систему координат: чим, власне, є ця традиційна історія, якої ти навчатимеш. У багатьох суспільствах, не тільки в нашому, за останні тридцять років неабияк поменшало впевненості в інтерпретації свого минулого. Не лише американці більше не здатні зв'язно оповісти національну історію, не відчувши сорому чи образи. Так само в Голландії, Франції, Іспанії.

Нині чи не кожна європейська країна розгублена: як викладати своє минуле, як його використовувати? У найгірших випадках — на гадку спадає Британія — від традиційних національних наративів відмовилися взагалі, дітям пропонують ускладнений набір суперечливих і часткових наративів, прив'язаних до якихось моральних або етнічних перспектив.

Років десять тому я побував на лекції Марка Трахтенберга⁴ в Єлі. Опісля група тамтешніх магістрантів запросила мене на вечерю. Вони були вкрай стривожені, аж до параної, своїми гадано сумними перспективами працевлаштування. Оскільки історичний факультет Єлю (тоді й тепер) мав славу доволі консервативного, історики дипломатії з цього вишу діставали відкоша навіть там, де пост-усе-на-світі історики культури зі скромніших закладів завиграшки отримували роботу.

Пам'ятаю, я сказав їм: заради Бога, не здавайтеся. Дуже добре, що в нас є бодай одна першокласна інституція, де молодих істориків

⁴ Марк Трахтенберг (нар. 1946) – американський історик і політолог, тепер – професор політології у Каліфорнійському університеті в Лос-Анджелесі.

навчають справжніх наукових практик: інтерпретувати дипломатичні архіви й інші джерела, вивчати екзотичні мови, не відчувати потреби виправдовуватися за традиційні високополітичні теми досліджень. Рано чи пізно, запевняв я своїх слухачів, маятник хитнеться, і тоді традиційна строгість традиційних галузей, якої вас старанно навчили, стане вашою перевагою.

Я досі в цьому переконаний. Історія ще повернеться як ролі впевнена в собі нарративна дисципліна: ба більше, з погляду широких читацьких кіл вона нікуди й не зникала. Надзвичайно важко уявити, щоб котресь суспільство цілком обходилося без послідовного й узгодженого нарративу власного минулого. Тож це наша відповідальність — створити такий нарратив, обґрунтувати його, а тоді викладати.

Кожна така національна історія неминуче матиме вади. Будуть білі плями. Якщо наратив достатньо загальний, щоб стосуватися всіх, він неunikно обділить якусь меншину або й багато меншин. Так було завжди. Знаєш, в англійській історії, яку ми вчили у школі, не було євреїв: з таким же успіхом ми могли би бути невидимими.

Лише згодом я з подивом дізнався, що «нас», євреїв, вигнав з Англії Едвард Перший, і що вже за Кромвеля була складна єврейська історія, чії наслідки відгукуються аж донині. Я не те щоб виразно припускав, ніби євреїв не було, просто якимось так склалося, що ніхто про них не згадував, а я в це питання не заглиблювався. Сьогодні, звісно, таку «мовчанку» вважали б негідною, чимсь на межі з упередженнями або й гірше. Хтось, дозволяючи собі говорити від імені всіх євреїв, вимагав би впровадити єврейську «квоту» чи навіть обов'язковий «контрнарратив», щоб урівноважити англійську історію успіху. Може, хтось уже це зробив? Але це не шлях уперед.

Як ти міркував про це, пишучи «По війні»? Ти думав, що твоя книжка може стати загальноприйнятим баченням повоєнної історії Європи? Чи ти вважав, що розбираєш національні історії на різні фрагменти? Ти думав про цілості й уламки?

Звісно, я довго й серйозно обмірковував, як вибудувати книжку.

З іншого боку, у процесі писання я не те щоби присвячував багато часу питанням, які ти озвучив, та й навряд чи це могло зарадити. Чого я *справді* прагнув, то це зруйнувати усталені категорії Схід-Захід;

увизначити — аби не перестаратися — інші лінії розламу; працювати з малими країнами так, щоб це не скидалося на умисну компенсацію; для ілюстрації наводити свідомо нетрадиційні приклади, але щоб це не скидалося на спроби похизуватися винахідливістю.

Тіме, від щирого серця можу сказати, що, тільки закінчивши книжку, я озирнувся й побачив, що вона непогана — і що таки звертається до деяких питань, які ти згадав. Лише тоді я подумав: що ж, це справді може стати варіантом осмислення повоєнної Європи, принаймні на якийсь час. Пишучи книжку, таких думок я не мав: вони були б недоречними.

Гадаю, якщо я мав мету, то у двох напрямках. По-перше, я хотів трохи змістити оптику. Я намагався, пишучи про ті десятиліття, звернути увагу читачів на щось поза «розвитком ЄС». Я хотів, щоб читачі думали про «соціально-демократичну добу», а не про «шістдесяті». Я сподівався, що захоочу їх бачити Східну Європу не як чужі комуністичні околиці Росії, а як частину єдиної європейської історії — хоч із геть інакшими й заплутаними сюжетними лініями.

Другим, меншим моїм прагненням було написати історію, яка повноцінно поєднуватиме культуру й мистецтво, а не витіснятиме їх у примітки чи додатки. Передусім фільми, але також романи, п'єси, пісні вступають у наратив і виринають із нього — як ілюстрації та приклади. Це незвично для праці із загальної історії, і я цим неабияк пишаюся. Але, знову ж таки, я до останнього не думав, що ці мої амбіції якось творять інакшу, самобутню історію.

Може, я просто не досить амбітний — чи не маю комерційної жилки? — щоб від початку декларувати такі цілі. Але, правду кажучи, я вважаю, що великі всеосяжні завдання — методологічні чи інтерпретаційні — часто шкодять якості письма. Мене, мабуть, надто лякав масштаб узятого на себе, щоб одразу задавати проектіві такі цілі. А якби я це зробив, певно, нічого не вдалося б.

8. ДОБА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: АМЕРИКАНСЬКИЙ МОРАЛІСТ

У 1990-х роках я поступово збільшив діапазон свого письма для широкої аудиторії: від французької історії перейшов до політичної філософії, соціальної теорії, східноєвропейської політики й історії, а відтак — до зовнішньої політики, європейської й американської. Мені ніколи не вистачило б інтелектуальної чи соціальної самовпевненості, щоб запропонувати ці теми самому. Те, що я здатен на таке письмо, мені відкрив Роберт Сілверс, редактор «The New York Review of Books»: попри мої вагання, він показав, що я можу осмислювати й коментувати питання, далекі від моїх формальних наукових зацікавлень. Сілверс запропонував нагоду писати про речі, які доти здавалися мені непосильними. Завжди буду глибоко вдячний за цю можливість.

Я оперував у двох різних регістрах, а до того ж перепрацьовував. Регулярно й навіть часто пишу для «The New York Review» та інших часописів, водночас я працював над «По війні» й іншими книжками, а також створював сім'ю і виконував вимогливий викладацько-адміністративний графік. Щоб усе це розділити, знадобилося чимало інтелектуальних зусиль, планування і часу. Але я принаймні уникав повсякденної рутини, типової для поважних істориків: конференцій, професійних спілок, фахових видань. Бо-дай тут я користав із того, що був — як завжди наполягав старий Річард Кобб — не зовсім істориком, а отже, анітрохи не схильним марнувати час на прокладання своєї професійної стежки винятково поміж істориків.

Значна частина моїх текстів була такою собі оцінною інтелектуальною історією: ті есеї я зрештою зібрав у «Переоцінках». XX століття — століття інтелектуалів з усіма супровідними зрадами, компромісами і пристосуванством. Біда нашої доби в тому, що тепер ці ілюзії, розчарування та ворожнеча виходять на перший план. Тому

потрібне свідоме зусилля, щоб визначити і врятувати найголовніше з того доброго, що було в інтелектуальному житті ХХ століття.

За якісь два десятиліття ніхто так просто й не згадає, про що там, власне, ішлося. Мабуть, насамперед стояло питання істини, а радше двох видів істини. Чи може особа, яка прийняла ширшу політичну істину або нарративну істину, реабілітуватись як інтелектуал чи як людина, дотримуючись менших істин чи правдивості як такої? Таким було моє питання до ХХ століття, але також, мабуть, і питання до самого себе. Я намагався відповісти на нього, коли й сам почав писати як політичний інтелектуал.

Я відстоював би два твердження, які будуть методологічно суперечливими для більшості американських істориків. По-перше: історик мусить писати про речі в їхньому контексті. Контекстуалізація — це частина пояснення, і відмежування себе від предмета за для його контекстуалізації відрізняє історію від альтернативних, не менш легітимних способів тлумачення людської поведінки: антропології, політології, ще чогось. Тут контекстуалізація потребує часу як релевантної змінної. Але друге моє твердження таке: жоден науковець, історик чи хтось іще — просто тому, що він науковець, — з етичного огляду не може бути звільнений від своїх обставин. Ми теж є учасниками свого часу й місця, ми не можемо від них відступитися. Ці два контексти слід методологічно розмежовувати, але водночас вони нерозривно пов'язані.

«The New York Review» допоміг мені стати автором, який публічно пише про публічних інтелектуалів. Але було це у Нью-Йорку, тож я і сам став публічним інтелектуалом. Хоч я не планував кудись переїжджати й не намагався шукати роботи деінде, навряд чи я колись думав лишатись у Нью-Йорку назавжди. Проте після 11 вересня 2001-го я дедалі більше залучався в американську суспільно-політичну полеміку.

Мабуть, правда в тому, що мені здавалося щораз нагальнішим втрутитися в американську розмову й вимагати обговорювати незручні питання відкрито й без обмежень — у добу самоцензури та конформізму. Інтелектуали, які мають доступ до медіа й гарантовані робочі місця в університетах, у часи політичного неспокою несуть особливу відповідальність. У ті роки я міг виступати, мінімально ризикуючи своїм професійним становищем. Мені це здавалося мало не визначенням громадянської відповідальності, принаймні в моєму

випадку: можливо, звучить дещо банально, але так я тоді думав. Отак, доволі іронічно, я знайшов спосіб стати американцем.

Яким американцем я хотів бути? У французів є слово для деяких найвеличніших авторів, від Монтеня до Камю: їх називають *moralistes*. Цей термін ширший за англійський відповідник і водночас цілком позбавлений негативних конотацій. Французькі *moralistes*, хай вони активно творили художню прозу, філософію чи історію, порівняно з англо-американськими колегами значно схильніші надавати своїй праці виразної етичної ангажованості (щонайменше в цьому сенсі Ісая Берлін теж був *moraliste*).

Певно, я робив щось подібне, хоч і не прагнув скочити вище глови: у своїх історичних дослідженнях я не менше, ніж у журналістських публікаціях, керувався конкретними сучасними проблемами і громадянськими зобов'язаннями. Я теж був *moraliste*, однак американським.

Почнімо зі справи Дрейфуса¹, з виходу інтелектуала на арену сучасної політики, з того, що ти називаєш меншою правдою: чи людина зрадила свою країну. Офіцера французької армії з єврейським корінням несправедливо звинуватили в державній зраді, його боронила коаліція французьких інтелектуалів. Цей момент, січень 1898 року в Парижі, коли романіст Еміль Золя опублікував свій знаменитий лист «J'accuse», вочевидь, був початком історії політичного інтелектуала. Але цікаво, що цей момент неможливо розглядати із суто історичної перспективи, що наше уявлення про те, ким є інтелектуал, від початку містить етичну складову.

Бернард Вільямс розрізняє істину і правдивість. Дрейфусари намагалися казати правду — це правдивість, — а не визнавати вищі істини, чого від них хотіли опоненти. «Вищими істинами» було те, що Франція — понад усе, що не можна зневажати армію, що колективна мета переважає над особистими інтересами тощо. Ця різниця є тлом

¹ Справа Дрейфуса (1894–1900) – слідство та судові процеси щодо звинувачення офіцера французького генерального штабу, єврея з походження Альфреда Дрейфуса у шпигунстві на користь Німеччини. Слідство й суд над Дрейфусом, а згодом перегляд справи спричинили розкол французької інтелігенції на «дрейфусарів» і «антидрейфусарів» та стали стимулом до зрощення радикального французького націоналізму з антисемітизмом.

для листа Золя: суть у тому, щоб просто казати все як є, а не знайти вищу істину й потім її триматися. Кажеш те, що знаєш, у тій формі, в якій знаєш.

Звісно, у ХХ столітті інтелектуали зрештою роблять не це, а дуже часто — якраз протилежне. У певному сенсі для інтелектуала ХХ століття антидрейфусар був зразком не меншою мірою, ніж дрейфусар. Декого, як-от письменника Моріса Барреса, не цікавили факти у справі Дрейфуса. Його цікавило значення справи Дрейфуса. І я не певен, що ми цілком зрозуміли витоки інтелектуальної взаємодії ХХ століття. То був розкол особистості, що лишався з нами впродовж століття.

Приблизно в той самий час в імперській Центральній Європі Томаш Масарик викриває буцімто середньовічні чеські епічні поеми як підробки і захищає євреїв від кривавої намови². Попри очевидні відмінності, тут теж маємо діло з інтелектуалом, який боронить малі правди від того, чого начебто вимагає широкій національний наратив.

Абсолютно. Мене дуже вразило, що впродовж свого навчання, за винятком історії дипломатії ХХ століття, я ніколи не чув про Масарика в цьому контексті, аж доки мені стало далеко за сорок. Утім, це очевидно аналогічний європейський епізод. Хтось глибоко відданий тому, що вважає істинними інтересами своєї майбутньої країни, опиняється в цілковитій опозиції до тих, для кого абсолютним пріоритетом було пояснення національної історії. Саме це об'єднує Масарика та Золя. І саме це дає західно- і східноєвропейським інтелектуалам спільний відлік ХХ століття — спільний контекст, якого вони не віднайнуть аж до 1970-х.

Якщо уважно прочитати відому статтю Золя «J'accuse», виявиться, що автор погано обізнаний, текст надто довгий і містить силу незрозумілих відсилань: ніщо в ньому не надишає, окрім промовистого заголовка. Я міркую, чи це не пов'язано із проблемами подальших плюс-мінус ста років, коли

² Масарик був одним із тих, хто довів, що Краледворський та Зеленогорський рукописи були фальшивками, що їх виготовив Вацлав Ганка. 1899 року він очолював судовий захист єврея Леопольда Гілснера, звинуваченого у співучасті в ритуальному вбивстві чеської католицької дівчини.

правдивість — неоковирна й заскладна, зате вища істина здається чистою і прекрасною.

У ті роки люди, які долучалися до публічних дискусій про абстракції добра і зла, правди і неправди, — це ті ж таки журналісти, драматурги, популярні професори з колами послідовників і так далі. У пізніші десятиліття це будуть філософи, ще пізніше — соціологи тощо. Кожне наступне професійне середовище міркуватиме по-своєму, вилучаючи або заохочуючи певні форми правди і неправди.

У перших декадах століття більшість інтелектуалів так чи так була літераторами. У їхніх риторичних звичках збереглося чимало від мовлення XIX століття, що у столітті XXI може звучати зайвим і надлишковим. Такі чоловіки й жінки вбачали свою публічну функцію десь посередині між віщуном і журналістом-розслідувачем. Через двадцять років усе змінилося. Інтелектуали 1920-х років, яких Жюльєн Бенда у «Зраді інтелектуалів» критикує за абстрактність і надмірні теоретизування, не бачили у своїй позиції анітрохи зради: для них абстрактність і була істиною.

Тим часом журналістові, як-от Золя, це здавалося б чистим безглуздом. Істина — це факти. Масарик, попри філософський вишкіл, сприймав світ так само. У 1898 році мало хто взявся би стверджувати, що автентичність і абстрактні міркування можуть переважити безпосередню взаємодію з правдою і неправдою. Інтелектуальним зобов'язанням було викривати щось як неправду. Через покоління інтелектуальне зобов'язання полягало у проголошенні абстрактних правд.

Ми вже обговорювали цю тему: іманентність моральних цінностей в історії — тих, що містяться в майбутньому й диктують сьогодення (як у ленінізмі чи сталінізмі), або тих, що містяться у волі Провідника (у фашизмі чи націонал-соціалізмі).

Багато інтелектуалів у відповідь на таку політику відмовилися від етики взагалі або, як-от екзистенціалісти, почали розглядати її як те, що слід проголосити неминучою порожнечою.

І тут настає момент наприкінці 1940-х, коли Камю цілком серйозно каже: а що, як усі ми просто помиляємося? Що, як

Ніцше з Гегелем збили нас із пантелику, і моральні цінності таки існують? Що, як нам від початку треба було про них говорити?

Уявляю, як Моріс Мерло-Понті, Сімона де Бовуар і Жан-Поль Сартр — усі вони були присутні, коли Камю це сказав, — заковчують очі на його філософську наївність. Артур Кестлер теж там був, хоча важко сказати, як він зреагував.

Припустімо, Камю має рацію. Тоді що це за моральні цінності? Якщо покликання інтелектуала — більше, ніж просто шукати правдивості (на протигагу брехні й на відміну від вищої істини), що ще він має робити? Якщо інтелектуали вже не представляють ніякої вищої істини чи мають відмовитися від удавання, буцім представляють, то на чому вони, власне, стоять? Словами Томаса Нейгла³, який вигляд відкривається нізвідки?

Думаю, саме це питання в тій чи тій формі стоїть перед кожним інтелектуалом сучасності: як бути послідовним універсалістом? Річ не в тому, щоби просто сказати: я вірю у права, свободи, у таку чи сяку норму. Адже якщо ти підтримуєш право людей на вибір і при цьому вважаєш, ніби краще за інших знаєш, як для них буде добре, то постаєш перед потенційною суперечністю. Як послідовний універсаліст може нав'язати одну культуру чи сукупність уподобань іншій? Але як він може цього не робити, коли серйозно ставиться до власних цінностей? І навіть якщо припустити, що ця проблема розв'язна, то як ми можемо бути певні, що уникли інших суперечностей у незмінно складному політичному світі? Етичні універсалісти на зразок Вацлава Гавела, Андре Глюксмана чи Майкла Ігнат'єва, які 2003 року, керуючись загальними принципами, підтримували війну в Іраку, зіткнулися із суперечливими практичними наслідками: до такого їхні акуратні й абстрактні абсолютні цінності їх не готували.

Ідея превентивної війни не проходить перевірки кантівським імперативом: потрібно діяти так, наче твої дії створюють правило. Цікаво, чи можна якомось дістатись універсального — принаймні для світських інтелектуалів, — якщо не починати

³ Томас Нейгл (нар. 1936) – американський філософ, дослідник питань філософії свідомості, політики та етики.

з іще одного кантівського засновку: етичне міститься в людському індивідуумі. Війну в Іраку з багатьма іншими подіями еднає те, що її описували стилізовано, абстрактно, за допомогою загальних понять на кшталт «визволення». Це давало нам змогу дивитися крізь пальці на речі, які ми мусили би знати: що війна — це жахливо, що на війні гинуть люди, що зараз конкретні люди вбиватимуть і гинутьимуть.

Ідея, що етичне міститься в індивідуумі, приваблива тим, що зводить етичне до процесу прийняття рішень, оцінювання власного інтересу чи ще чогось, що неможливо усупільнити, а отже, нав'язати.

Проте вона може призвести до іншої проблеми — розширення етичних категорій від індивідуумів до колективів. Ми нібито чітко розуміємо, що саме маємо на увазі, коли стверджуємо, що свобода — це універсальна людська цінність, що право на свободу вираження, свободу пересування, свободу вибору належить особистостям. Але, думаю, після XIX століття ми надто легко перейшли від свободи вираження конкретної людини до розмов про колективні свободи — так, ніби це речі одного порядку.

Та коли заговориш про визволення народу, про надання свободи як абстракцію, відбувається щось зовсім інше. Одна з бід західної політичної думки з часів Просвітництва — цей маятниковий рух між кантіанськими етичними оцінками й абстрактними політичними категоріями.

Тут явно проблема з аналогією між індивідуумами й колективами, яка найбільш кричуще виявляється у випадку нації. Ліберальне уявлення про націю великою мірою збіглося з ліберальним уявленням про особистість: нації існують, вони мають свого роду долю, мають право на свободу, і саме тому благонамірені ліберали бачать національне самовизначення таким безпроблемним. Але, може, просто сказати, що це категоріальна помилка?

Можна було б відстоювати ідею нації як колективного індивідуума, кажучи, що індивідуум — теж конструйована сутність, що постає упродовж тривалого періоду, набуває спогадів, упереджень тощо. Зрештою, у випадку нації важить не істинність чи хибність її заяв

про минуле, а радше колективне прагнення та рішення вірити цим твердженням — і наслідкам, що вони за собою тягнуть.

Я не вважаю, ніби нам слід прийняти ці наслідки: національним міфам ліпше протистояти, хай навіть ціною розчарування і втрати віри. Водночас національні історії та національні міфи — необхідний і неминучий побічний продукт існування націй. Тож нам треба обережно розмежовувати очевидне — нації існують — і конструйоване: уявлення націй про самих себе.

Справді, нації надто легко доходять ідеї, що вони мають права як *нації* — аналогічно до прав, які заявляють для себе індивідууми. Але аналогія не може бути аж такою прямою. Щоб нація мала права чи зобов'язання, ті самі вимоги й обов'язки мусять бути однаково застосовними до особистостей і колективів. Якщо нація має право «бути вільною», таке саме право мусять мати всі її окремі громадяни й суб'єкти — або ж поняття «вільний» ужито в дуже своєрідному, нетиповому сенсі.

Наведу приклад проблемного застосування до колективів мови індивідуальних прав і вимог. Ось я, живу в цій країні: я громадянин США. Чи я вважаю, що ця країна щось винна своєму темношкірому населенню? Чи заборгувала за рабство, за те, що чоловіки і жінки, примусово сюди доправлені, проти власної волі докладалися до процвітання країни? Так. Чи я вважаю, що з цього огляду позитивна дискримінація була виправданою стратегією? Так, вважаю. І так далі.

Та чи я відчуваю за все це провину як білий чоловік? Ні, аж ніяк. У часи работоргівлі й навіть аболіціонізму мої злиденні предки жили в якомусь глухому штетлі на сході Білорусі. У жодному прийнятному сенсі їх не можна вважати відповідальними за ту Америку, де тепер живу я.

Тож як громадянин я маю громадянську відповідальність, але я не відчуваю моральної відповідальності за обставини, чії наслідки хочу подолати. Я не належу до якого-небудь громадського об'єднання на кшталт «Злочини білої Америки проти темношкірих». Здавалося б, зовсім тонкі нюанси, але в питаннях суспільної етики й державної політики вони цілком можуть виявитися критичними, і не тільки у США.

Як на мене, нації мають позитивні права, але не мають негативних. Тобто нація не має права на свободу — негативного права, — бо це нелогічно. Тільки індивідуум може мати

негативні права — по суті, право, щоб тобі дали спокій: бути вільним, не бути вбитим. Проте позаяк нація існує, вона має позитивне право на добробут. Це означає, що окремі особи повинні намагатися покращити її становище. Тобто вони намагаються підтримати існування нації через дії на зразок розбудови доріг, залізничного сполучення, шкіл тощо. І будь-який індивідуум, який стверджує, що належить до нації, має перед нею обов'язки — це зворотний бік і реалізація позитивних прав нації.

Про що тоді слід говорити інтелектуалам, які залучені в націєтворення або відстоюють соціальну політику? Чи нині нація є прийнятною одиницею судження та дії?

Це цікаво.

Інтелектуали, які найменше ризикують, що їх використають зацікавлені сторони в чужих цілях, — це ті інтелектуали, які від початку мають слабкі зв'язки з нацією, в якій опиняються, або не мають їх зовсім. На думку спадає Едвард Саїд, який живе у Нью-Йорку, однак інтелектуально впливає на Середній Схід. Або Брейтен Брейтенбах, який бере участь в африканському громадсько-політичному житті, але дуже часто говорить чи пише до неафриканських аудиторій.

Початкове питання для будь-якого інтелектуала має бути не в тому, що він думає як американський інтелектуал, єврейський інтелектуал чи ще якимось означений учасник закритої дискусії. Питання таке: що я думаю про проблему А, рішення Б, дилему В? Можливо, при цьому я буду в Нью-Йорку чи деінде, але це не має впливати на те, як я відповідаю на такі питання.

Я ніколи не розумів, чому прийнято вважати такою негідною агресивну критику своєї країни чи втручання у справи чужої. Безперечно, в обох випадках є тільки вимога знати, про що говориш, і мати чим докластися. Але для мене зовсім не очевидно, чому, скажімо, французькому чи англійському інтелектуалові не можна написати гостро критичну статтю про внутрішню політику Росії для російської газети.

Так, але, Тоні, хіба таке відокремлення від нації не призводить до байдужості?

Якщо тебе не цікавить, що відбувається довкола, це, мабуть, через якусь іншу слабину, а не тому що ти не ідентифікуєшся з країною. Наприклад, я засадничо не ідентифікую себе з Америкою, зі Сполученими Штатами, але мене цікавить, що тут відбувається, і мені аж ніяк не байдуже.

Як так виходить? Бо я глибоко ідентифікуюся з Америкою. І, думаю, я критичний до деяких речей тому, що коли щось люблю, то хочу, аби воно було найкращою версією себе.

Цікаво, як нам із тобою легко дійти згоди чи принаймні зрозуміти один одного в цілому колі питань, зокрема про численні речі, з якими в Америці щось не так. Хоча ти виходиш із відчуття американця, чийй країні потрібно наново відкрити кращу себе, якщо дозволиш тебе перефразувати. А я виходжу... не знаю звідки. Але не звідти.

Гарзд, давай послідовно. Як людина може дивитися нізвідки, якщо припустити, що ти маєш рацію і «нізвідки» взагалі існує. У Джона Ролза в «Теорії справедливості» є така ідея: міркувати про мораль треба, уявляючи себе за завесою незнання — людиною, яка нічого не знає про себе, навіть про власні обдарування та зобов'язання. І тоді, починаючи звідти, намагатися вирішити, чого ти просив би в такій собі колективній грі. Так починається найшанованіша ревізія лібералізму в ХХ столітті.

У ролзіанському пошуку Архімедової точки опори для лібералізму є проблема: щоб досягти своїх цілей, доводиться передришати питання, на які берешся давати відповідь. Особа, не знайома з котримись ключовими сторонами власних інтересів і здібностей — а вона має такою бути відповідно до задуму Ролза, — мені здається, недостатньо знає про себе, щоб могли робити морально послідовний та інтелектуально зважений вибір. Бо для цього вона мала б розуміти різницю між добром і злом, знати, якого саме світу вона прагне. Але в такому разі їй ніяк не позбутися культурних витоків: у способі мислити про себе й інших, в оцінці правильності власних дій і цілей. Такі уявлення не вільні від цінностей, тож проблема походження цих цінностей лишається нерозв'язаною.

У ролзіанській парадигмі ця особа, ймовірно, буде північно-західним європейцем або північноамериканцем із певною манерою формулювати й відповідати на такі питання, хай навіть позбавлена докладніших знань про себе. Лібералізові, до якого передбачувано приводить такий уявний експеримент, завжди можна закинути, що йому бракує зв'язку з реальним світом: він ані впливає з актуальних обставин, ані реагує на минулий досвід.

Можливо, це не мало би значення, якби ролзіанський підхід до обґрунтування ліберальної думки звертався передусім до людей із ліберальними нахилами. Але в цьому не було б сенсу. Тут перевіркою теорії буде те, наскільки вона переконлива для людей, які ще не тяжіють до такого бачення. І все одно лишається відкритим питання, як цим лібералам поводитись у взаємодії з особами й суспільствами, які не поділяють їхніх уподобань. Ролз про це не мовчить, але він змушений залучати зовнішні критерії, яких не вивести із самої моделі.

Правду кажучи, мені ближчі скептичні теоретики з покоління Ролза і трохи пізніші: сам задум визначити й обґрунтувати універсальну етику вони розглядають у кращому разі як безнадійний, і в кожному разі — як зрештою позбавлений сенсу. Слушніше сказати, що існують норми людської поведінки, які виникли водночас як привабливі та придатні до універсалізації, а за відповідних умов — виконанні. Це не те саме, що неорелятивізм прагматиків пізнього покоління, за яким справжньою є та етика, дотримання якої можливо забезпечити, до того ж вона краща і прийнятніша за етику, яку забезпечувати не захочеться. Однак приваблива вона почасти тому, що люди вважають її прийнятною; так чи так, це, певно, найкраща етика, якої ми можемо сподіватись, якщо практикуємо етику, а не теоретизуємо мораль.

Ти начебто натякаєш, що ефективний інтелектуал мав би принаймні почуватися в національних наративах більш-менш удома — щоб порушувати їхній лад. Власне, важливі дискусії відбуваються на національному рівні.

Як на мене, це неунікний парадокс. Жоден інтелектуал, вартий серйозного зацікавлення, не може самообмежитися суто до локальної тематики. З іншого боку, світ — це сукупність локальних просторів, і той, хто ставить собі завдання триматися осторонь таких

просторів, не надто матиме що сказати про повсякденну дійсність більшості людей. Французького інтелектуала, який не мав би що сказати про Францію, рано чи пізно у цій країні перестали б чути — і навіть в Америці до нього зрештою втратили б інтерес.

Однак, здобувши довіру в конкретному контексті, інтелектуал має показати, що його чи її спосіб участі в локальних розмовах загалом цікавий і людям поза цими розмовами. Інакше кожен політичний всезнайко та газетний оглядач міг би небезпідставно назватися інтелектуалом.

Що це означає на практиці? Я не вагався би втручатися в американські розмови, якби почувався компетентним. За питання Середнього Сходу я беруся не тому, що вважаю, ніби можу вплинути на події в Єрусалимі: для цього є вигідніші спостережні пункти. Я вважаю своїм обов'язком спробувати вплинути на те, що відбувається у США, адже саме у Вашингтоні, а не в Єрусалимі, буде розв'язано цю проблему. Мене непокоїть *наша*, американська неспроможність говорити на цю тему.

Але є інші американські розмови, в які я навряд чи можу зробити корисний внесок. Я не почуватимуся компетентним, щоб долучитися до внутрішніх християнських дискусій про відповідальність вірян у секулярній державі. Певна річ, я маю на це свої погляди, але визнаю, що надто віддалений від теми, і учасники мене не почують.

Так само, якби ти — Тім — прилетів у сьогоднішню Англію, ти цілком міг би відчувати і бажання, і спроможність взяти участь у розмові про британське сприйняття Європи чи зовнішню політику Британії на Середньому Сході. Але, найімовірніше, тебе загнали б у кут і збили з пантелику жваві, однак зрозумілі лише посвяченим розмови про відносини Англії та Шотландії. Є розмови, де чужинець відчувається на місці й може висловитись, а є такі, де краще промовчати.

Отже, хто такий інтелектуал-космополіт? Хтось, хто живе і пише в Парижі, але не обмежується лише паризькими справами: він водночас француз і більше ніж француз. Те саме стосується нью-йоркських інтелектуалів, які можуть бути дивовижно провінційними, попри гадану космополітичність їхнього міста. Мені здається, багато авторів, яких я читаю, особливо в часописах на зразок «Dissent», серйозно обмежені своїм локальним корінням.

Як той французький інтелектуал переходить до чогось іншого, більшого, хай що це означає? Адже, як ти кажеш, речі, що відгукуються на одному рівні, часто виявляються безнадійно провінційними, якщо дивитися на них із відстані. А водночас, безперечно, у ХХІ столітті інтелектуалам доведеться функціонувати поза національними обставинами.

Але я бачу тут проблему. Її виявило ХХ століття: це проблема мислення чужими силами, або ж, як ти іноді кажеш, мислення блоками. Якщо, наприклад, починаєш мислити в термінах інтернаціонального робітничого класу, цілком можуть виникнути проблеми. Або починаєш мислити в термінах визволення найбідніших верств чи колонізованих — і цілком можуть виникнути проблеми. Спроби мислити поза локальними категоріями можуть бути похвальними, але рідко дають тривалі плоди.

Що ширша твоя система координат, то менш ґрунтовно схоплюєш деталі й локальні особливості — тому допитуватися, що ж насправді відбувається, зазвичай найкраще не в інтелектуалів, а в журналістів. Неможливо бути людиною «глобального бачення» і при цьому зберегти звичайне, місцевого рівня знання. Але важко лишатися шанованим інтелектуалом, коли такого знання бракує: рано чи пізно тебе винесе поза твій предмет дослідження — бодай тому, що шукатимеш перспективу, яка його перевершує. Словом, люди, які говорять про все, ризикують втратити здатність говорити про будь-що.

Зрештою, інтелектуал має впускний і випускний клапани. Впускний клапан — це читання, роздивляння, знання, навчання. Але випускний клапан — це його аудиторія, без якої він просто видуває повітря. Біда ось у чому: ніякої «глобальної» аудиторії просто не існує. Якщо напишеш статтю для «The New York Review», можливо, її читатимуть у всьому світі, але твоя справжня аудиторія — це спільнота читачів, активно залучених саме до тієї дискусії, у якій ти береш участь. Тільки в контексті цієї дискусії автор має вплив і тривале значення.

Тож попри ярлики, що буцімто свідчать про інше, немає такого явища, як «глобальний інтелектуал»: Славоя Жижека насправді не існує. З цієї ж причини я завжди скептично ставився до «світ-системної теорії» абощо. Соціологи на зразок Іммануеля Валлерстайна можуть

час до часу натрапляти на глибокі ідеї. Однак вони оформлюють свої роздуті загальні припущення в такі тези, що майже гарантують чергове пережовування банальностей.

Звісно, завжди будуть люди, схильні мислити такими категоріями, як завжди будуть і ті, хто виконує ретельну емпіричну роботу. За означенням інтелектуал — це людина, яка за своєю вдачею схильна періодично підноситися на рівень загальних тверджень. Не можуть усі бути вузькими фахівцями, і самих фахівців ніколи не стало би для розуміння складного світу. Але важить золота середина — те, що між локальними деталями і глобальними теоріями, — і навіть нині вона здебільшого національно окреслена. Парадоксально: кожен, хто серйозно налаштований змінювати світ, діятиме насамперед у цьому середньому діапазоні.

Інтелектуалам, які претендують на значущість, навіть якщо вони промовляють передусім на національному рівні, доведеться звертатися до проблем, які не були міжнародними в часи справи Дрейфуса. Наприклад, зміна клімату, нерівний розподіл енергетичних ресурсів — це, по суті, міжнародні проблеми, з якими якось мусять давати раду національні спільноти й індивідууми.

Але було кілька постатей, переважно наприкінці XIX століття, які починали говорити про порівнянні речі. З винаходом кулемета воєнне право потребуватиме перегляду. Зі збільшенням швидкості сполучень переміщення треба регулювати прискіпливіше. Якщо в котрійсь країні цілком інакші критерії всього — від системи мір до якості й вартості, — то з нею не так просто вести торгівлю: отже, потрібні договори. Це запустило чи прискорило процес глобального (чи міжнародного, як тоді казали) мислення — на благо національних інтересів.

Ми не задумуємося, що ширина сучасної залізничної колії майже універсальна, хоч і з низкою історично зумовлених винятків. Але, знаєш, якби було інакше, то вартість предмета, відправленого, наприклад, із Канади до Мексики, зростала б удвічі-втричі, адже у зміну колії вкладено зусилля, час тощо. Тож відтоді й донині ми в багатьох аспектах просто змирилися, що національні інтереси неможливі без міжнародного мислення. Ми не можемо говорити про завдання

національної політики, не мислячи понад кордонами. Однак дотепер розмова відбувається в межах кордонів.

Погляньмо на нинішню Європу. Кант говорив про єдиний ринок та ідею вільного руху товарів, вільного обігу грошей і вільного руху людей. Але на ділі вийшло так — звісно, цілком передбачувано, — що товар переміщується вільно, гроші обертаються зі швидкістю світла (ну майже), а от люди, принаймні більшість — ні. Вищий клас вільний у русі, але це мало кому доступно. Більшість людей дуже довго думатиме, перш ніж, скажімо, облишити знайомий світ у Північній Франції та переїхати до Люксембурга тільки тому, що там є краща робота. Хай навіть тепер є спільна валюта і швидкісні поїзди, а більшість важливих законів аналогічні. Навіть у Європі люди живуть у національних рамках.

Які можеш назвати цікаві чи мені цікаві, успішні чи мені успішні спроби перейти від розмови національної до якогось іншого ґтибу розмови? Бо справді таке враження, ніби ми дійшли доленосного моменту, коли таки важливо, чи ми можемо змінити думку людей у перебігу національної розмови, що точиться в межах національних умовностей, — але на-вряд чи це вдасться, якщо не покликатися на якесь інше джерело знання або якийсь інший погляд.

Побуду й сам трохи провінційним: найважливіший нещодавній зсув — це творення європейської ідентичності в колах політичної верхівки й освіченої еліти багатьох країн, які зовсім донедавна мислили себе учасниками насамперед (чи й винятково) національних розмов. Європа є інтелектуальним витвором, хоча більшість інтелектуалів до нього ніяк не причетні.

Мій критерій існування європейської національної ідентичності — це існування європейської футбольної збірної чи спільного європейського представництва на Олімпійських іграх. Не сподіваюся до цього дожити.

Але зауваж, цю ідею дуже успішно приватизували. Останніми роками лондонський футбольний клуб «Арсенал» невпинно перемагав у британських і європейських чемпіонатах, показуючи просто-таки

неперевершену гру: така цілковито європейська команда. У якийсь момент там не було жодного англійця. До складу входили, крім незмінних бразильців, найбільші таланти з усієї Європи. Цим можна оперувати на якомусь національному рівні, але не на наднаціональному.

Можна набрати бразильців, італійців, українців — і створити англійську футбольну команду. Але європейської команди зі жменьки англійців не вийде.

Там цікава плутанина — у національному мисленні англійців. Клуби купують-продають ще активніше, ніж навіть типові бейсбольні клуби у США, а водночас є романтизована ностальгія за часами, коли в команді грали одинадцятьох хлопців на прізвище Сміт.

Сучасні англійські футбольні клуби — щось таке, як замки у глушині півтора століття тому. Заробив купу грошей десь у Росії — купуєш собі такий, аби підняти самооцінку.

Але тут є відмінність між Америкою і Європою. На рівні міських команд усе однаково. Клацнув пальцями — і створив бейсбольну команду, а американці її завзято підтримуватимуть, хоч там будуть гравці з Домініканської Республіки, Еквадору й Венесуели. Але в будь-яких міжнародних змаганнях Америку справді представлятимуть американці, і ніхто не скаже, що Техас чи Айдахо мають відправити на Олімпійські ігри власні команди.

З усіх країн, які досі бачать себе націями, Америка — найбільш винайдена. Тобто її дослівно створено з ініціативи групи інтелектуалів, які її описали, визначили, розсудили. Але парадоксально: завдяки цій винайденості Америка стає значно реальнішою для людей, які з нею ідентифікуються. Тим часом цілковита даність Франції чи Іспанії дає багатьом іспанцям чи французам змогу доволі рішуче й радикально відриватися від абстрактної ідентифікації з нацією чи державою — зовсім не втрачаючи відчуття власної ідентичності. Вони просто французи й іспанці. Їм не потрібен прапор. Їм не потрібна навіть національна мова, вони охоче спілкуватимуться англійською, якщо так зручніше.

Для англійця і, мабуть, ще більшою мірою для континентального європейця дуже дивний досвід — приїхати до Америки й побачити глибоку національну ідентифікацію навіть у найбільш ліберальних і космополітичних громадян: у Європі загалом нічого такого немає. Колись форми державної та національної ідентифікації були необхідною частиною громадського життя. Підводиться, як це робила моя мати, коли по телевізору виступає королева. Підводиться, коли в кінотеатрі звучить національний гімн, тощо. Тобто колись так було, але не вросло в суть конкретного громадянства, це просто традиція — як тартан у Шотландії. Це, можна сказати, винайдена традиція, яку сприймали як справжню. Американські ж традиції так глибоко вкорінилися, що вкрай важко виокремити їх із самої суті американськості. Тому цілком притомні американські громадяни можуть не на жарт розлюститися, коли хтось не віддає честь прапорові чи не співає гімну. Сучасна Європа не знає таких сентиментів.

Я досі намагаюся пробитись від національного до інтернаціонального. На початку ти казав про прагнення до універсалізму — так розумію, ти вважаєш його бажаним, хоч і не завжди доречним чи можливим. Тож я хотів запитати, чи існують якщо не цінності, то принаймні практики, експорт яких європейцям і американцям варто б обговорити.

Такою очевидною практикою є демократія. У зв'язку з цим доволі цікава війна в Іраку — на яку ти посилався, і ми до неї не раз поверталися. Бо війну в Іраку вів американський уряд, який і сам не був демократично легітимізованим: ніхто про це не згадує, однак це вагомий аргумент у контексті теорії війни чи кантіанської теорії війни. Зрештою, цього й слід чекати — що саме такий уряд, найімовірніше, візьме та й влізе в безглузді війни. Утім, водночас ця ж країна, США, підтримувала демократію в Україні, всерйоз сприймаючи київські екзит-поли — на відміну від своїх екзит-полів у Маямі: отак, виходить, американці й опинилися там, де ми тепер є.

Інтелектуальна діяльність трохи подібна на зваблення. Якщо напролом іти до мети, то майже напевно зазнаєш невдачі. Якщо хочеш робити внесок у світові історичні дискусії, то майже напевно зазнаєш невдачі, коли почнеш із внеску у світові історичні дискусії.

Найважливіше — говорити про речі, які, так би мовити, мають світовий історичний резонанс, але на тому рівні, де можеш впливати. А тоді, якщо твій внесок у розмову сягає далі, стає частиною ширшої розмови або частиною розмов, які відбуваються деінде, — то хай так і тим краще.

Тож навряд чи інтелектуалам варто говорити про те, що світ потребує демократії чи що треба більше поважати права людини в усьому світі. Не те щоби такі твердження не відображають прагнень, просто вони або зовсім мало сприяють досягненню мети, або не додають розмові конкретності. Натомість якщо та сама людина покаже, що не так із демократією і демократичними країнами, вона закладе набагато надійнішу основу для доведення, що наша демократія — саме та, до наслідування якої слід закликати інших. Просто сказати, що ми демократія, або, мовляв, мене не цікавить наша демократія, але я хочу допомогти побудувати вашу, — це наразитися на відповідь: що ж, піди і розв'яжи проблеми власної демократії, а тоді, може, збудеш міжнародну аудиторію. Тому, щоб стати інтернаціональними, спершу треба бути національними.

На що нині треба звернути увагу? Ми дійшли до закінчення дуже довгого циклу вдосконалення. Циклу, що почався наприкінці XVIII століття і попри все, що відтоді сталося, тривав, по суті, до 1990-х років: поступове розширення кола країн, чиї очільники були змушені прийняти щось на кшталт верховенства права. Як на мене, від 1960-х на це наклалися два інші, однак пов'язані процеси — розвитку економічної й особистої свободи. Ці пізніші процеси, які здаються спорідненими з першим, насправді потенційно йому загрожують.

Для мене нинішнє століття — це століття зростання непевності, яку почасти спричинила надмірна економічна свобода в певному вузькому сенсі, а також зміна клімату й непередбачувані держави. Ми як інтелектуали чи політичні філософи можемо опинитися в ситуації, коли нашим головним завданням буде не уявляти кращі світи, а думати, як запобігти гіршим. А це дещо особливий випадок, коли той інтелектуал, який змальовує картини ідеалізованих, відкритих до покращення ситуацій, — не завжди та людина, яку варто слухати.

Можливо, нам доведеться міркувати, як захистити усталені юридичні чи конституційні права, права людини, норми, свободи, інституції тощо. Не стоятиме питання, чи війна в Іраку була добрим, а чи поганим способом принести демократію, волю, свободу, ринок на Се-

редній Схід; натомість постане питання, чи то був розважливий крок, навіть якщо цілей досягнуто. Згадаймо альтернативну вартість — втрачену можливість використати обмежені ресурси задля іншої мети.

Усе це важко дається інтелектуалам, більшість яких уявляє себе оборонцями і пропонентами великих абстракцій. Але, думаю, у прийдешніх поколіннях оборона та просування великих абстракцій полягатиме в обороні й відстоюванні прав, інституцій, правил і практик — наших найвдаліших спроб утілити ті великі абстракції.

Згадавши демократію, я мав на думці не так те, що треба її абстрактно обговорювати чи що треба її поширювати, а радше те, що, власне, це дуже тендітна річ, зібрана з дрібних, крихких механізмів і практик. До яких належить прозорий підрахунок голосів.

Пригадую розмову з українським приятелем про президентські вибори у США 2000 року. Тоді росіяни хотіли скерувати спостерігачів до Каліфорнії та Флориди: мовляв, ці штати ввійшли до складу держави не так давно, і саме там зловживання найімовірніші. Мені це здалося сміховинним. А на ділі моє зверхне уявлення про наші практики, що їх мали б автоматично захищати всі задіяні згори й донизу, виявилось геть хибним. Гадаю, ті вибори — чудовий приклад того, як привабливий, навіть чарівливий інститут демократії випатрала зсередини, поки ми не зважали на деталі.

Історія народів, які найповніше втілили ототожнювані з демократією цінності, свідчить: першими приходять конституційність, верховенство права і розподіл влади. Демократія майже завжди остання. Якщо розуміти демократію як право всіх дорослих брати участь у виборі осіб, які над ними врядуватимуть, то воно з'явилося дуже пізно: у деяких країнах, які ми нині вважаємо великими демократіями, як-от Швейцарія, — ще за мого життя, і точно за життя мого батька — в інших європейських державах, зокрема у Франції. Тож не переконуймо себе, що все починається з демократії.

Демократія має такий самий стосунок до злагодженого ліберального суспільства, як надто вільний ринок — до успішного врегульованого капіталізму. Масова демократія в добу мас-медіа — це коли, з одного боку, можна дуже швидко викрити, що Буш «украв вибори»,

а з іншого боку, чималій частині населення байдуже. Бушу було би складніше вкрати вибори у старомодному ліберальному суспільстві XIX століття з обмеженим виборчим правом: відносно мала кількість залучених виборців значно більше переймалися б результатами. Треба розуміти, що ми сплачуємо ціну за масовізацію нашого лібералізму. Це не означає, що слід повернутися до обмеженого виборчого права, двох типів виборців чи як там — ну, до обізнаних і необізнаних. Але це означає, що слід усвідомлювати: демократія не розв'язує проблеми невірних суспільств.

Може, демократія краще придалася б у песимістичнішому столітті? Тому що, гадаю, найкраще відстоювати її як спосіб запобігти гіршим системам, представляти її як масову політику, як гарантію, що людей не обманюватимуть щоразу в той самий спосіб.

Є якась частка правди в афоризмі Черчилля про те, що демократія — найгірша із систем, за винятком усіх решта. Демократія — найкращий короткотерміновий захист проти недемократичних альтернатив, але вона не захищає від власних генетичних вад. Греки знали, що демократія навряд чи піддасться чарам тоталітаризму, авторитаризму чи олігархії, набагато ймовірніше вона поляже жертвою зіпсованої версії себе самої.

Демократичні системи зогнивають доволі швидко: вони розкладаються мовно або, якщо хочеш, риторично — про це й ідеться Орвеллові, коли він говорить про мову. Вони зогнивають, тому що більшості людей немає до них діла. Зауваж, у Європейському Союзі, де на перших парламентських виборах 1979 року середня явка перевищила 62 %, нинішній показник участі у виборах не сягає навіть 30 %, хоча Європейський парламент тепер має більше ваги й повноважень. Давно відомо, що це складне завдання — підтримувати добровільне зацікавлення у справі вибору тих, хто тобою правитиме. А інтелектуали, як і всі хороші журналісти, яких лише можна знайти, нам для того й потрібні, щоб заповнити дедалі більший розрив між двома складниками демократії — владою і підвладними.

Ще є афоризм Гіббелльса: мовляв, у будь-якій системі варто лише назватися жертвою та розпочати війну — і залучиш

більшість людей на свій бік. У цьому значно більше правди, ніж нам хотілося б. Що приводить до висновку — як на мене, доволі очевидного: якщо хочеш відстоювати демократію, мусиш визнати, що ведення війн за кордоном — значний чинник її спотворення. Це від початку становило проблему, і з часів Луї Бонапарта...

Невипадково Маркс зосередився на Луї Бонапарті як на прикладі того, що демагогія здатна перетворити вільні вибори на невільні суспільства. І обернув на свою користь, стверджуючи, що це наслідок існування конкретного електорату — доіндустріального. Але, на жаль, ми бачили, що постіндустріальні електорати не менш вразливі. Якись кілька років тому Майкл Манделбаум та інші писали книжки про те, як демократичні країни ніколи не затівають воєн, а світ, повний демократій, буде безпечним світом!

Війна в Іраку засвідчила протилежне: демократія, а особливо озброєна демократія, дуже легко втягується у війну — якщо їй розповідати байки, що відповідають її уявленню про себе. Їй не можна сказати: ми йдемо на загарбницьку війну. Це суперечить її самозапевнянням, що вона чинить правильно. Але скажи їй, що вона йде робити для інших речі, які колись пощастило зробити для себе, що вона захищається від авторитарних суспільств, які намірилися знищити самі цінності, котрі роблять її демократичною: тоді вона охоче мобілізується на недемократичні завдання, зокрема на незаконну агресивну війну. Якщо демократія на таке здатна, її мало що відрізняє — знову Геббельс — від диктатури: хіба що самовиправдальний наратив свободи. Цей наратив усе ще цінний, але аргумент із нього слабенький. Він заледве дотягує до визначення Черчилля, не більше.

Я налаштований оптимістичніше. Я не вважаю, що уряд, який втягнув Сполучені Штати в ту війну, був демократично обраним урядом. Звідси випливають усі очікувані наслідки. Тобто: коли вже ти прийшов до влади недемократичним шляхом, то починаєш думати, як би це повторити. Війна фактично стала способом обертися вдруге. Без війни Буш не витримав би конкуренції на наступних виборах. У 2004 році республіканці просто не мали інших козирів.

Спершу шахруєш, потім воюєш, потім кажеш, що війна означає нелегітимність другої сторони. Я справді вважаю, що між демократією і веденням війн є зв'язок, і лакмусовим папірцем ситуації у країні може бути питання, адресоване собі: ми зараз ведемо незаконну загарбницьку війну? Якщо відповідь ствердна, є ймовірність, що із твоїми демократичними інституціями щось не так.

Демократія — ані необхідна, ані достатня умова доброго, відкритого суспільства. Не хочу здаватися надто скептичним до демократії, боцімто мені ближчі аристократичні ліберальні суспільства ХІХ століття. Але таки хочу навести думку Ісаї Берліна. Ми мусимо визнати, що деякі раніші недемократичні суспільства в певних аспектах були кращими за пізніші демократичні.

Я погоджуюся, що конституціоналізм та ідея верховенства права передують демократії як історично, так і, гадаю, етично. Але у світі, де джина масової політики вже випущено, з ним треба щось робити.

Тут згоден. Але я сказав би, що було б добре вміти формувати політичні еліти, не настільки зобов'язані ще не випущеному джинові: вони могли би трохи від нього відступитися, щоб утілити цінності суспільства, яке дісталось у спадок масовим демократам.

Схильність масової демократії плодити посередніх політиків — от що мене непокоїть. У сучасних вільних суспільствах цілого світу абсолютна більшість політиків — нездалі. Хоч від Британії до Ізраїлю, хоч від Франції до будь-якої країни Східної Європи, хоч від Америки і хай навіть до Австралії. Політика — не те середовище, куди тягнуться люди з незалежним духом і широким баченням. Думаю, це стосується навіть нашого президента Барака Обами, чий найбільшим талантом виявилось — як дехто й боявся — бажання здаватися розсудливим. Не конче йти на компроміс, але щоб думали, що ти йдеш на компроміс. Так дуже складно бути лідером.

Хіба ж не це найбільше наснажує? Чи моральний тягар інтелектуалів у тому й полягає, що нас не надихнеш?

Ну, знаєш, у Кассандри нічогенька репутація. Не найгірший варіант — полягти в боротьбі як остання людина, яка каже гірку правду.

Ми пам'ятаємо Кассандру, але ніхто не пам'ятає, якою була її гірка правда.

Слушно. Гірка правда звично й найчастіше полягає в тому, що тебе обманюють. Роль інтелектуала — вивести правду на світло, а тоді пояснити, чому саме це є правдою. Роль журналіста-розслідувача — вивести правду на світло; роль інтелектуала — пояснити, що пішло не так, поки правда була прихованою. Думаю, сприймати інтелектуалів як натхненників небезпечно, бо ми знову проситимемо в них гранд-нарративів чи великих моральних трюїзмів. Що більший трюїзм і що грандіозніший нарратив, то виразніше ті інтелектуали скидатимуться на натхненників, яких ми гадаємо потребуємо. А цього нам, думаю, не треба.

Чому війна в Іраку не стала чимсь на кшталт глобальної справи Дрейфуса? Чи бодай американської?

Із Дрейфусом усе було просто: питання правди і брехні. З війною в Іраку не зовсім так. Щоб аргументовано проти неї виступати, треба звертатися до деяких, так би мовити, умовних міркувань: про слушність прецедентів; про те, як нерозважливо порушувати право, коли не хочеш, щоб інші його порушували; про передбачувану малоймовірність хоч якихось із заявлених добрих наслідків. Усе це чудові аргументи, але вони виходять за межі простої етики чи суто фактичних питань.

Як на мене, є одне етичне питання, що цілком очевидно постало не із дрейфусарських, а з нюрнберзьких міркувань. Згідно з прикладною етикою міжнародних відносин, починати війну превентивно, без провокації, коли доступні інші стратегії, — це справді вельми, вельми нерозважливо для демократичної країни. Це підважує не лише зразковість демократичних країн — без якої вони не можуть повчати диктатури, — а й саму внутрішню суть демократії.

Думаю, в аналогії зі справою Дрейфуса визначальний той факт, що, готуючись до війни, Американська держава поши-

ривала різноманітну брехню. Наприклад, про те, що влада Іраку якимось причетна до атак 11 вересня, і про те, що Ірак стояв на порозі створення ядерної зброї. То була неправда, використана цілком свідомо, аби довести народ до стану готовності до війни.

Коли демократична країна розв'язує війну, спершу їй треба викликати військовий психоз, а це — ризик спотворити цінності демократії. Ти мусиш брехати, перебільшувати, перекручувати і так далі.

У ХХ столітті Америка воювала майже без втрат — порівняно із втратами інших. У Сталінградській битві загинуло більше солдатів Червоної армії, ніж американських солдатів і цивільного населення у всіх війнах ХХ століття. Американцям важко зрозуміти, що означає війна, тому політичному очільникові Сполучених Штатів напрочуд легко звести цей народ на манівці й підштовхнути демократичну країну до війни.

Пригадую — то було у квітні 2003 року, — як пізно ввечері клацав канали й натрапив на твій виступ. Ти дуже спокійно казав цілковито слушні речі: що наше виправдання вторгнення в Ірак можна було б використати для виправдання будь-якої війни. У мене виникло дивне відчуття, що цей твій виступ унікальний, адже і за темпераментом, і за змістом він відрізнявся від того, що в той час робили всі решта. Тоді втрутився Девід Брукс⁴ і заперечив, мовляв, є така річ, яка називається «дійсність», і політична верхівка реагує на неї, а не шукає бездоганної логіки. Звісно, тодішня «дійсність», про яку він казав, гадана загроза від Іраку, була цілком штучною, а Брукс допомагав її конструювати. Тож згадка про твою спокійну розсудливість може здатися компліментом...

Так і сприйматиму.

...але я хотів запитати, як сталося, що тоді все пішло не так. Бо якщо й був момент, коли інтелектуали мали писа-

⁴ Девід Брукс (нар. 1961) – американський політичний коментатор, який пише для «The New York Times». Напередодні американського вторгнення в Ірак 2003 р. наполегливо висловлювався за військову інтервенцію, згодом постійно її захищав. У 2015 р. визнав свою позицію помилковою.

ти «J'accuse», щосили пробиватися до ширших груп людей, за потреби відточувати свої думки і вибирати відповідні інформаційні канали, то цей момент був у квітні 2003 року, коли Сполучені Штати влізли в те болото, яке зрештою означило ціле століття, ба більше — можливо, воно позбавило Америку століття, яке мало бути американським. Ти якоюсь мірою бачив це зсередини: чи могло все скластися інакше?

Пригадую кілька суперечок.

Одна була напередодні війни, коли дехто з нас порушував питання, чи необхідно й мудро вести превентивну війну. Мій співрозмовник у телепрограмі раз у раз питав: але ж ви, звісно, довіряєте Дональдові Рамсфелду? Він має стільки досвіду, ви ж не хочете сказати, що краще за Рамсфелда розумієтеся на національній безпеці? Пригадую, я думав, що надзвичайно небезпечно так мислити. Це звернення до гаданого авторитета. Міністр оборони мусить знати краще, бо він тут головний. А весь сенс залучення критичного інтелекту — в тому, щоб ствердити протилежне: якщо хтось головний, ми всі зобов'язані особливо вимогливо до нього прискіпуватись, а не відступати, бо «татко краще знає».

Ті настрої викликали тривогу: «вони знають краще, бо вони експерти, керівники, великі цабе, серйозні дядьки, вони реалісти і володіють закритою інформацією, а що можемо знати ми, нерішучі моралісти?». Попахує тоталітаризмом.

А щодо Девіда Брукса я згадав інший момент в іншій нашій розмові, у програмі Чарлі Роуза. Ми обговорювали, що ООН могла би зробити для розв'язання кризи в Іраку, аби не полишати все на розсуд Америки. Брукс гладенько доводив, що ООН ні на що не здатна й годі чекати від неї рішучих дій. Мовляв, дивіться, вона нічого не змогла вдіяти на Балканах. Тоді я доволі докладно розповів про розв'язання кризи в Косові, особливо про роль міжнародних організацій: я стверджував, що у критичних ситуаціях міжнародні структури на щось та й здатні — саме тому, що вони міжнародні структури. Я очікував, що Брукс заперечить: а як же це, це і це? Натомість він просто сказав: ну, про це я нічого не знаю. І змінив тему.

Пам'ятаю, я подумав: ти прийшов на телебачення, виступав ex cathedra проти самої ідеї міжнародного розв'язання політичних криз у критичних точках, обґрунтовував, що Америка має чинити

по-своєму, бо ніхто інший на це не здатен; а коли тебе притиснули, ти кажеш: ну, взагалі-то я не знаю, про що говорю. Ось він — публічний інтелектуал, який зайняв не лише відчутну частину телефіру, а й перовищі найвпливовіших газет англомовного світу: і він нічого не знає.

Реймон Арон вікопомно критикував покоління сартрівських інтелектуалів, які нічого не знали про речі, що їх обговорювали, — але вони бодай знали про інші речі. Такі, як Брукс, не знають буквально нічого. У ті бентежні місяці я бачив поєднання страхітливої мовчазної згоди з владою і звичайного невігластва, дурного і старорежимного, яке вдає із себе якись міркування. За таких обставин вдалося з мінімальним спротивом протиснути злочинні політичні рішення через публічний простір.

Однак пам'ятаймо, що люди, які все-таки щось *знали*, просто скорилися. Маю на думці Майкла Ігнат'єва, Девіда Ремніка, Леона Візелтіра, Майкла Волцера. Замість ставити питання, вони всі поводитися так, ніби єдина функція інтелектуала — виправдовувати дії неінтелектуалів. Пригадую, я був глибоко шокований і почувався зовсім самотнім. Хоч ізоляціоністи теж не те щоби були мені до душі: свого часу я всіляко підтримував інтервенцію на Балканах, і досі вважаю, що то був правильний вибір.

Серед опонентів війни були й неокіссінджеріанці. Вони, скажімо так, виступали проти дурних учинків, бо це не в наших інтересах. Уже трохи ближче до обґрунтованої позиції, але все одно зовсім недостатньо. Замало сказати, що не *варто* виставляти себе ідіотами в місцях на зразок В'єтнаму чи Іраку, коли наводиш єдиний аргумент, боуцімто це не в наших інтересах. Бо на цій же підставі можна так само легко заявити, що нам варто виставити себе ідіотами в місцях на зразок Чилі, адже це в наших інтересах. Не пригадую, щоб тоді було багато есеїв чи статей, у яких автори поділяли мій погляд, і вже напевно жоден із тих авторів не був американцем.

Мені здається, перші два моменти можуть бути пов'язані між собою. Тобто захист авторитарної епістемології з боку журналістів — припущення, що владиці мають рацію, — може бути також самозахистом для журналістів та їхніх методів роботи. Бо що є у багатьох із цих журналістів, крім власного авторитету? І на чому цей авторитет ґрунтується, якщо не на зв'язку з владою?

Думаю, це дуже справедливе зауваження. Більшість журналістів — і це пов'язано з природою сучасної влади та комунікацій — бояться втратити статус людей із хорошими зв'язками не менше, ніж бояться помилятися. Однак думка, ніби інтелектуал мусить бачити себе привідним пасом, явно небезпечна: таку функцію вони виконували в Радянському Союзі, це Ленінова метафора про привідний пас.⁵ Але ці люди боялися — певно, ти маєш рацію, — що постраждає їхній статус.

Брукс — цікавий випадок: суцільний дим в очі, ніякої компетентності. Видимість компетентності полягає в умінні щотижня поверхово коментувати будь-яку суспільну подію в такій манері, яку читачі звикли сприймати як обізнане тлумачення. Томас Фрідман, ще один видатний «експерт» сучасності, спекулює на трохи іншому уявленні про компетентність. Зверни увагу, майже в кожній колонці Фрідман згадує якусь відому особу, з якою розмовляв. Він унаочнює думку, що твою компетентність визначають твої контакти. Як сказав мені король Абдулла, як обмовилася колишня дружина заступника міністра інформації Південної Кореї на вечері, де я був присутній, тощо. Не так важливо, про кого йдеться. Головне показати, що маєш доступ до чогось особливого.

У випадку Фрідмана доступ до інформації дуже ретельно конвертується у прийнятний компроміс стосовно будь-якого політичного питання. Фрідманова позиція щодо війни в Іраку була нищою. Він не просто побіг туди, куди всі побігли, а навіть, невдало повороживши на кавовій гущі, трохи зашвидко рвонув у антифранцузький, антиєвропейський бік. Саме він заявив у своїй колонці, що Францію треба вилучити з Ради Безпеки ООН, бо та мала нахабство суперечити Сполученим Штатам у такому важливому питанні.

Журналісти-розслідувачі, як-от Марк Даннер чи Сімур Герш із «The New Yorker», слідували іншій традиції. Єдине їхнє завдання — з'ясувати, який бруд ховається під лискучою поверхнею політичних рішень і заяв. Аби показати, що відбувалося в першій декаді цього століття, усю основну роботу виконали не інтелектуали, не популярні журналісти і, звісно, не оглядачі, а саме ті, хто порпається в бруді: хай то стосується зброї масового знищення, брехні про ядерний матеріал в Іраку чи тортур.

⁵ Ленін вживав цю метафору щодо профспілок, які він називав «привідним пасом від партії до робітничих мас».

Крайній випадок протилежного — Джудіт Міллер, яка «героїчно» легітимізувала заяву про іракську зброю масового знищення, хоча інформатор, Ахмад Чалабі, не лише очевидно був особисто зацікавлений у зміні режиму в Іраку, а й потім виявився агентом іранських таємних служб.

Востаннє я бачив Джуді Міллер на такій собі вечері-дискусії в лонг-айлендському Гемптонсі десь у середині 2002 року. Там були Джордж Сорос, знані журналісти, ще кілька публічних осіб. Я говорив про Ірак, тоді ще тільки починалася підготовка до війни. Джуді Міллер украй презирливо й категорично вказала мені на місце. Вона була експерткою, а я — лише балакучим науковцем. Оскільки щойно Джордж Сорос сказав приблизно те саме, що і я, нападка саме на мене була особливо промовистою. Але ж не годиться в Гемптонсі кидатись на Джорджа Сороса: невідомо, коли тобі знадобляться гроші! Тоді розмова перейшла на особистості, я спробував відповісти, кілька людей підвелися і сказали щось на кшталт: «Ти хто такий, щоб не погоджуватися з Джудіт Міллер?». Вона має авторитет, джерела-інсайдери, вона в курсі. Повторилася згадана вище розмова у Чарлі Роуза — хіба що не так стримано, адже без мікрофонів.

Єдина людина, яка підійшла до мене після тієї гемптонської вечері і сказала, що я маю рацію, а Міллер загрозливо помиляється, — Жан-Марі Геєнно, голова миротворчого департаменту ООН. Його слова: «Запевняю вас, усе, що ви сказали, — правда, а все, що сказала вона, — лінія Вашингтона, пропущена через фільтр послужливої журналістики». По-справжньому непокоїло те, що на тій вечері зібралися впливові люди: вище керівництво «The New York Times», провідні продюсери із громадського телебачення й інші, — і ніхто не відважився мене підтримати. Міллер у ті дні була поза критикою. Аж раптом усе це завалилось, і вже ніхто не хотів з нею розмовляти.

Гадаю, проблема в тому, що неможливо видобути правду з владців, коли сам у цю правду не віриш. Мені здається, Іраку було б важко стати чимсь на кшталт глобальної справи Дрейфуса зокрема тому, що американців мало цікавила правда як така.

Це частина прикрої розплати за 1960-ті: втрата віри у правду як достатню протидію брехні. Замало сказати «вона каже неправду»,

треба казати, що вона бреше, бо пов'язана з виробником зброї. Або вона бреше через політичні зв'язки із сіоністським лобі, або бреше, тому що має прихований далекоглядний план. Словом, її біда не в тому, що вона бреше: усі брешуть. Її біда в тому, що в неї хибна мотивація.

Нині потрібна неабияка моральна впевненість у собі, щоб сказати, як казали ще недавно, у часи Вотергейту: такий-то — поганий політик, тому що він бреше. Не тому, що бреше на користь мілітаристського лобі, ізраїльського лобі, збройного лобі чи якого там ще, а просто тому, що бреше. А якщо сьогодні отак відстоювати чесність, на тебе подивляться великими очима. Ми всі брешемо, вони всі брешуть, твердить ця логіка. Питання одне: це твій брехун чи мій?

Історичним тлом для такої тривожної втрати моральної впевненості, думаю, не в останню чергу слугував крах старої лівиці з усіма її промахами й подальше переважання поступливої культурної лівиці. Американські ліберали не зовсім упевнені, на що спираються, коли кажуть, що чогось не схвалюють. Питання добра і зла для нас простіші, якщо явно стосуються іншого часу (чи місця). Легко сказати, що нам не подобається кидання відьом у річку чи що ми не любимо Гестапо. Але нам не завжди зрозуміло, як висловитися проти, скажімо, кліторектомії у Східній Африці: ми боїмося образити чийсь культуру. Це дає величезну перевагу людям (зазвичай правих поглядів, хоча не завжди), які — значно безцеремонніше — точно впевнені, що добре, а що погано, що фальшиве, а що справжнє. Проблема моральної невпевненості підкосила два покоління лібералів.

Цим питанням мучився Ісая Берлін, але там була чітка відповідь. Берлін, власне, був моральним реалістом — просто не був моральним редукаціоністом. Він вважав, що всі ці моральні сумніви цілком реальні, а трагедія морального життя в тому, що вони несумірні та їх неможливо звести до єдиного, засадничого морального добра. Однак він був переконаний, що всі вони є, на них варто зважати як на людські цінності, хай зрештою і не узгоджувані.

Однак у Берліна є ще одна доречна думка, що стосується не морального релятивізму, а знання. Берлін написав есей про політичне судження, де він ходить колами, а тоді пробує визначити, що ж воно таке і чим воно не є. На ті роки (1950–1960-ті)

такі питання вже канули в забуття. Для Берліна політичне судження передбачало відчуття дійсності: здатність винюхати істину у світі умисної омани.

Це вже ширший контекст, куди й Берлін активно доклався, — проблема політичного мислення. Ми вважаємо, ніби знаємо, що таке політична теорія, політична думка, політична філософія, але насправді це все дуже тонка перехідна територія між етикою чи філософією, з одного боку, і політикою чи навіть політичним курсом — з іншого.

Тому в американській академічній науці політика — це просто те, що відбувається, коли люди беруться до державних справ. Тобі залишається її вивчати, але не брати в ній участі. Якщо доводиться брати участь, ти застосовуєш до неї зарозуміло-зневажливе означення «нормативного» політичного мислення, що натякає, ніби ти нишком накидаєш на предмет досліджень власні погляди. Діяльність, яку ти щойно назвав «судженням», насправді доволі тонка: вона вимагає встановити певні правила стосовно можливого застосування понять, які ми використовуємо для розуміння державних справ.

Тож легко показати, що політики непослідовні та не сягають високих ідеалів. Але лишається відкритим питання: що люди мають робити в політиці, щоб відповідати вимогам системи норм, моральної послідовності, правдивості чи чого там іще. Це територія політичної думки. І, як казав Джон Данн, це непросто.

Будь-яке політичне рішення слід аналізувати за допомогою трьох питань. Перше — консеквенціалістське: чи ми впевнені, що результати вибору не є небезпечними — або безпосередньо, або як приклади й прецеденти? Навіть якби з перспективи Буша війна в Іраку мала чудові результати, усе одно — з погляду консеквенціалістського — вона могла бути паршивою ідеєю, що захоочує до таких дій інших, які можуть не впоратись і спричинити жахливі наслідки. Тож сам факт, що війна успішна, не був би виправданням.

Друге — критерій реаліста: яка нам із цього користь? Це неодмінна складова всякого політичного рішення, адже політика, зрештою, полягає в урядуванні й досяганні результатів — імовірно, в інтересах тих, хто чинить дію. Однак тонку межу між політичним реалізмом і моральним цинізмом легко переступити, і тоді згодом доведеться поплатитися спотвореним суспільним простором.

Нарешті, третє питання: чи це хороший, чи правильний, чи справедливий вибір — без огляду на обидва попередні питання? Наша нинішня неспроможність одночасно враховувати всі три критерії (але окремо) свідчить про великий провал політичного мислення.

Не відходячи від прикладу війни в Іраку: боюся, є засаднича проблема, через яку людям складно застосовувати якийсь із цих трьох критеріїв, що вже казати про всі три. І ця проблема — неповага до політичної думки, чи й просто до логіки.

Я поясню: якщо ми хочемо зробити Ірак демократичним, не вже ми очікуємо, що іракці проголосують за нашу необмежену окупацію своєї країни? Чи, може, ми очікуємо, що вони проголосують за надання нам доступу до своїх нафтових ресурсів? Якщо Ірак — секулярна держава, чи треба нападати на нього в рамках кампанії проти релігійного тероризму? Такі елементарні міркування, які не вимагають особливої обізнаності з деталями, наче й зовсім не звучали у громадському обговоренні.

На мій погляд, неспроможність мислити логічно пов'язана з ідеологією. Згадаймо комуністичних інтелектуалів і реформаторів 1960-х років. Їхня нездатність досягнути масштаб комуністичної катастрофи значною мірою ідеологічно зумовлена. Ці люди, сліпі до суперечностей того, що вони вважали «реформою» економіки, не були ні дурними, ні нечесними у своїх діях. Але їхнє логічне мислення було підпорядковане догматичним фундаментальним принципам.

Mutatis mutandis, щоби вважати нав'язування демократії в Багдаді необхідною і достатньою умовою розв'язання конфлікту між ізраїльтянами й палестинцями — а це незмінний аргумент, — доведеться, як писав Льюїс Керрол, до сніданку повірити в цілу купу неможливих речей. Зокрема в те, що світ з усіх оглядів схожий на твоє абстрактне про нього уявлення.

Власне, це уявлення сконструйоване з множини пластикових легоподібних світів, зчеплених як заманеться. Перший зображував арабські та мусульманські країни як пласку цілість: натиснеш в одному місці — й передбачувано відбудеться рух в іншому. А далі чудернацьке припущення (що виказувало дрімуче незнання історії ХХ століття), ніби всі будуть такі приголомшені нищівними бомбардуваннями Багдада, аж негайно слухняно стануть навияжку за

сотні миль звідти. І, звісно, ще неймовірніше припущення, що ізраїльсько-палестинський конфлікт — це чергове протистояння на зразок Холодної війни, без автономних чи локальних чинників, і воно просто відображає глобальні сили й підпорядковується цим силам, якими Америка може маніпулювати як забажає.

Діалектика. Але що за ідеологія тяжіє над логікою в Америці початку XXI століття? Я маю версію: американський націоналізм.

Мені здається, американський націоналізм нікуди не зникав. Ми думаємо, що живемо у глобалізованому світі, але це тому, що мислимо економічно, а не політично. Ми не зовсім знаємо, що робити з діями, очевидно зумовленими не глобалізацією чи навіть економікою. Тут є цікавий парадокс. Сполучені Штати — найменш глобалізована з-поміж розвинених держав. Вона найменше піддається прямому впливові міжнародних комунікацій, міжнародного руху людей або й наслідків міжнародних коливань валюти й торгівлі. Хоча все це суттєво впливає на американську економіку, більшість американців не сприймає життя в міжнародному вимірі, не має звички пов'язувати свої особисті чи локальні обставини з подіями на транснаціональному рівні.

Наприклад, американці рідко мають діло з іноземною валютою і не думають, що на них впливає курс долара до інших валют. Таке провінційне бачення призводить до неминучих політичних наслідків — і для виборців, і для їхніх представників. У результаті Сполучені Штати застрягають у ланцюжку недалекоглядних міркувань, хоча й лишаються єдиною великою державою з величезним військовим впливом по всьому світові. Між внутрішньою політикою і міжнародною міццю Сполучених Штатів — провалля, небачене в жодній великій державі минулого.

Припускаю, чимало росіян і чимало китайців такі ж необізані, якими ти описуєш американців. Різниця в тому, що сьогодні ані Росія, ані Китай не мають порівнянної з Америкою ваги в міжнародних справах. Але обидві ці країни, наскільки можна судити з відстані, доволі націоналістично налаштовані.

Як саме американський націоналізм функціонує на практиці, як він причетний до помилок на кшталт війни в Іраку? Мені здається типово націоналістичною невизначеність у тому, коли бути цинічним, а коли — наївним. Можна вкрай цинічно сприймати все, що відбувається в Парижі, аж до цькування кожного, хто вірив бодай у якісь слова президента Ширака, хоча загалом той чоловік був розсудливим і обережним, чимало його слів виявилися слушними. Водночас від Вашингтона ми приймаємо явно безглузді заяви й політичні рішення, які походять від джерел і осіб, про чю нерозумність і нерозсудливість нам відомо.

Американський націоналізм дуже тісно пов'язаний із політикою страху: згадаймо Акти про іноземців і підривну діяльність 1790-х років, нативістів-«незнайків» XIX століття, страх перед чужинцями в роки після Першої світової війни, маккартизм і зрештою тих-таки Буша з Чейні. Усе це моменти в американському суспільному дискурсі, коли ультранаціоналістична вразливість до зовнішнього впливу й зазіхань поєднувалася з готовністю паплюжити і букву, і дух Конституції.

Коли Буш сказав, що ми воюємо з терористами «там», щоб не довелось воювати з ними «тут», це був виразно американський політичний хід. Цей риторичний прийом явно не має сенсу де-небудь у Європі. Адже «там», хай то Ліван, Газа, Багдад чи Басра, — на відстані короткого перельоту від кордонів ЄС. Усе, що ти там заподієш «їм», матиме негайні наслідки для їхніх братів — мусульман, арабів, чужинців — у Гамбурзі, передмістях Парижа, Лестері чи Мілані. Іншими словами, якщо ми розв'яжемо війну між західними цінностями й ісламським фундаменталізмом, у такій знайомій і самоочевидній для американських спостерігачів манері, то ця війна не буде зручненько точитися в межах Багдада. Вона ще й самовідтвориться за тридцять кілометрів від Ейфелевої вежі. Тож уявлення про нас і них, про там і тут, визначального для американського націоналізму в його давній географічній ізоляції, зовсім немає у баченнях інших західних країн — де, звісно, є свої націоналізми, які вже не можуть набувати таких герметичних форм.

Думаю, якщо існує якийсь глобальний мотив, або принаймні спільний для західного світу, то це мотив жертвовності. І люди

прагнуть цієї жертвності у способи, які ще двадцять років тому здавалися б дуже дивними.

У Сполучених Штатах багато людей, які тримаються правих переконань і голосують за республіканців, почувуються жертвами з більш-менш зрозумілих причин. Може, вони, як ти кажеш, і не бачать себе у глобальній економіці, але глобалізація справді їм нашкодила: зруйнувала сільський спосіб життя. «Волмарт» перевернув лад у сільській і напівсільській Америці. В сучасній сільській місцевості людям справді живеться гірше, ніж тридцять років тому. Американці не спроможні підтримувати рівень життя, що був у їхніх батьків, і це значно відчутніше на селі, ніж у містах. Ці люди почувуються жертвами, у них є підстави так почуватися, а Республіканська партія формулює для них це відчуття. Десь утішає, кажучи, що колись вони ще стануть багатими, а десь пояснює, чому вони досі не багаті, киваючи на нав'язливий, дорогий і неефективний державний апарат, яким його буцімто будують демократи.

Провалля між тим, як хтось у Канзасі відчувається жертвою, і тим, як Америка здатна демонструвати силу всьому світові, просто-таки приголомшливе. Думаю, більше ніде неможливо відтворити такий розрив.

Підозра, що еліта просто нічого не розуміє, міцно вкорінена в американський популістський ресентимент. Вона сягає щонайменше Вільяма Дженнінгса Браяна і виборів 1896 року. Тут відстань теж має значення. У Голландії можна знайти згадки, що «ті люди в Амстердамі нічого не розуміють», хоча до «тих людей» — якісь сімдесят п'ять миль. Тим часом «ті люди» у Вашингтоні, Нью-Йорку, Принстоні чи, врешті-решт, Берклі можуть бути за кілька тисяч миль, а в культурному сенсі — за кілька тисяч світлових років від того, що вони мали б «розуміти».

Тому американський провінційний націоналізм відчувається подвійно віддаленим і незрозумілим. Усе це доволі вишукано поєднується в остраху й нелюбові до Організації Об'єднаних Націй — водночас чужої, незнайомої та якимось чином дуже далекої (а саме базованої у Нью-Йорку).

Тут підходимо до дивовижної загадки: чому все це ніколи так і не втілювалося в реальну демагогічну політику, як це відбувалося в той чи

інший час у більшості європейських країн. Почасти можна пояснити виборчою системою. Але також це відображає прості географічні реалії. Наприклад, в Англії ксенофобія і націоналізм приглушуються, тому що у критичні моменти знаходять вихід через Консервативну партію. Але в Америці важить масштаб: усі так далеко від усіх решта, що об'єднаність і організаційна енергія, необхідні для політичної демагогії, зазвичай розпоршуються. Утім, час до часу демагогія пробивається крізь те, що Маркс назвав би зовнішньою оболонкою, у подоби Ньюта Гінґріча чи Діка Чейні, Глена Бека чи нативістів-«незнайків», маккартизму тощо: здатна накоїти стільки шкоди, щоб поставити під загрозу республіку в нинішній формі, але не стільки, щоби спостерігачі нарешті зрозуміли, чим вона є. А саме — питома американською версією фашизму.

Це наитовхує на думку, що місією американських інтелектуалів-патріотів мала би бути оборона інституцій і Конституції. А тестом для людей, які називають себе патріотами, — те, чи вони боронять інституції, а чи гуртуються довкола когось, схильного до ідеї американської виключності (або геть химерних неуцьких аргументів, як у випадку Сарі Пейлін), коли йдеться про долю цих інституцій.

Американські коментатори доволі непогано відчитують такі загрози — постфактум. Але питання у тому, щоб визначити їх вчасно. Нині цьому стає на заваді всюдисуща культура страху.

США вразливіші до експлуатації страху з політичною метою, ніж будь-яка відома мені демократична країна (можливо, за винятком Ізраїлю). Це не моє відкриття, це бачив ще Токвіль. Наш публічний простір конформістський. Властиве Нью-Йорку інакодумство — десь на околиці цього простору й мало на нього впливає. А Вашингтон — не те місце, де заохочують інакодумство, та й, власне, будь-яку іншу інтелектуальну діяльність. Звісно, там є самопроголошені інтелектуали, але більшість із них настільки засліплені жагою впливовості, що давно втратили рештки моральної автономності.

У страху багато різних шляхів. Він уже не такий простий, як давня тривога, що по тебе прийде король, комісар чи поліціант. Тепер ідеться про небажання перечити власній спільноті: такий страх мені виказували євреї-ліберали, які боялися бути сприйнятими за антисемітів чи

ізраїлефобів. Страх, що тебе вважатимуть недостатньо американцем. Страх порвати з *bien-pensant* академічними поглядами на будь-що, від політкоректності до традиційних радикальних переконань. Страх стати непопулярним у країні, де популярність — це чеснота, що карбується зі шкільних років. Страх протистояти більшості в країні, де ідея більшості здається нерозривно пов'язаною з ідеєю легітимності.

То, певно, завершимо питанням про засоби, якими можна достукатися до людей у конформістському суспільстві. Тобі в певному сенсі пощастило: ти застав, можливо, останній подих класичної есеїстики.

Ще раз наголошу, що постання публічного інтелектуала збіглося з поширенням загальної грамотності й появою масових засобів письмової комунікації. Основною роботою типового інтелектуала в період, скажімо, між 1890-ми та 1940-ми була літературна діяльність. Хай то Бернард Шоу, Еміль Золя, Андре Жід, Жан-Поль Сартр, Штефан Цвайг — усі вони зуміли перетворити свій літературний хист на масовий вплив. Потім, від 1940-х до 1970-х, інтелектуали з порівнянним доступом до медіа й охопленням аудиторії були здебільшого соціальними науковцями різного штибу: істориками, соціологами, іноді філософами. Це збіглося з поширенням вищої освіти й утвердженням у ролі інтелектуалів університетських професорів. У ті десятиліття щоденною працею інтелектуалів було радше викладання у виші, ніж написання романів.

Ще одна помітна переміна відбулася з появою «радіовикладачів» у Англії 1950-х років. Вона збіглася зі зростанням побоювань, що масова культура та масова грамотність збочили кудись не туди. Найрозвиненіші суспільства тепер були всуціль грамотними, але аудиторія змістовних суспільних дискусій навіть зменшувалася — завдяки, як багатьом здавалося, телебаченню, кіно й економічному добробуту. Про це пише Річард Гогарт у «Користі грамотності» та Реймонд Вільямс у деяких ранніх творах. Широко розростався страх, що ось ти маєш публічний простір, пронизаний комунікацією, але освічений обиватель щораз менше спроможний на нього реагувати.

Тут підходимо до третього, нещодавнього етапу — телебачення. Типовий інтелектуал телевізійної доби мусить уміти спрощувати. Тому інтелектуал 1980-х і подальших десятиліть здатен і ладен скоро-

чувати, спрощувати, звужувати свої спостереження: у результаті ми ототожнюємо інтелектуалів із коментаторами поточних справ. Зовсім інша функція та стиль, ніж в інтелектуалів часів Золя чи навіть Сартра й Камю. Інтернет це лише посилює.

Сучасний інтелектуал стоїть перед вибором. Можна комунікувати через журнали того стибу, що виникли наприкінці XIX століття: літературні тижневики, політичні щомісячники, наукові часописи. Але тоді охоплюєш лише аудиторію, яка мислить подібно до тебе, і у твоїй країні вона скоротилася — хоча, будьмо справедливі, на міжнародному рівні вона зросла завдяки інтернету. Альтернатива — роль «медійного інтелектуала». Це означає підлаштовувати свої задуми й висловлювання під дедалі побіжнішу увагу аудиторії телевізійних дебатів, блогів, твітів абощо. Тож — поза рідкісними ситуаціями криз або серйозних моральних питань — інтелектуал змушений вибирати. Він може відступити у світ глибокодумних есеїв і впливати на вибірку меншості — або промовляти до сподівано масової аудиторії, але більш поверхово й обмежено. І зовсім не факт, що можливо робити те й те водночас, не жертвуючи якістю своїх виступів.

Не хочу закінчувати, не обговоривши надзвичайно важливої статті — беззаперечного інтелектуала, якого, втім, важко віднести до котроїсь із названих категорій. Це віденський журналіст Карл Краус, редактор «Die Fackel», який десятиліттями бичував різні політичні кола.

Краус цікавий своєю увагою до мови, просто-таки блискучою нищівністю критики: він самими словами зриває завіси оман і трощить ширми самоістифікацій. Хоча Краус явно занурений у Відень початку XX століття, за наших обставин він лишається зразком для наслідування. Як я вже казав, у сучасній Америці єдині справді ефективні критики влади — це журналісти, особливо журналісти-розслідувачі. А Краус був журналістом, завжди й насамперед.

Якщо питаєш, хто виконував роль інтелектуала — казав правду владі — в Америці Джорджа Буша, то, певна річ, це були не Майкли Ігнатєви і навіть, хоч як хотілося б собі полестити, не Тоні Джадти чи всілякі інші інтелектуали, які прагнули викрити ідіотизм державної політики. Це були Сімур Герш, Марк Даннер і компанія — скромні Крауси наших днів.

Краус передбачив це століття тому. Що демократичніше суспільство, то обмеженіший вплив справжніх інтелектуалів. Глибока літературна чи публіцистична критика панівної верхівки найдієвіша, коли влада і вплив зосереджені у вузькому колі. Вольтер міг наблизитися до Фрідріха Пруського, а Золя, без сумніву, читав кожен французький політик його доби. Проте сучасні інтелектуали можуть досягти мети, тільки якщо обійдуть чи проломлять традиційний доступ до влади і — влучно вибравши ціль чи просто завдяки щасливому випадкові — зачеплять особливо чутливий нерв котрогось вершителя або громадської думки. Без такого опортунізму єдиний спосіб налаштувати громадськість проти влади — це викрити скандал, знищити репутацію чи створити альтернативний інформаційний майданчик. Іншими словами, діяти як сучасний Краус.

Якщо інтелектуали виступатимуть за правдивість — на противагу вищій істині чи, вдавшись до терміна часів Буша, «правдівності» [truthiness], — вони мають навіть звучати в певний спосіб. Вони мають особливо стежити за мовою. Якщо інтелектуали хочуть уціліти й бути важливими, їхня мова мусить бути прозорою, як казав Орвелл.

Думаю, завдання інтелектуала — вхопити саму суть лаконічності, а цим даром наділені, звісно, не всі. Сказати щось важливе, бажано врозріз із зашкарубленими людськими переконаннями; сказати це добре, щоб аудиторія зрозуміла, що ясність викладу співвідноситься із правдивістю змісту: але доводити думку доступно. Інтелектуальне напускання диму приречене на провал. Можна багато говорити, як важливо висловлюватись чітко, зважати на те, наскільки люди здатні розуміти складні побудови. І що далі? Треба сподіватися, що в публічному просторі ще є місце для таких виступів: його може й не бути, майданчики для такої взаємодії можуть відмерти або вже відмирають. Звісно, нині більшість людей, які схожі на інтелектуалів, не може ані писати, ані комунікувати з якоюсь сталою ефективністю. До них належать і деякі дуже розумні люди.

Ширше питання: чи ми не опинились у політекономічній ситуації, де медіа стали централізованими — вони централізуються, навіть якщо здається, ніби децентралізуються, — і

чи не це одна з причин, чому так важко донести альтернативну думку.

Що ж, те саме питання можна поставити у зв'язку з тим, що ми робимо просто зараз. Ми ведемо довгу серйозну розмову, яка триває не один місяць. Що ми з нею зробимо? Видамо книжкою. Якщо нам пощастить, ця книжка потрапить в огляди всіх добрих інтелектуальних журналів, а також «The New York Times», — а тоді, якщо рецензії будуть позитивні, а видавництво Penguin і справді так вправно продає книжки, як можна припустити, у цій країні ми продамо нехай вісімдесят тисяч примірників (і це буде ого яке досягнення). Будьмо оптимістами й накинемо ще сорок тисяч (ну дуже оптимістично) для решти англомовного ринку. А тоді, може, прорвемось далі, від Бразилії до континентальної Європи. Словом, якщо задамо жару, загальні продажі можуть сягнути двохсот п'ятдесяти тисяч по всьому світові. Для такої книжки це вважалося б зовсім феноменальним досягненням.

Але цими ж таки продажами можна знехтувати: це ж дитяча забавка. Двісті п'ятдесят тисяч людей, більшість яких і так із нами погоджується. Чимало з них уже знатимуть когось із нас чи обох і — прямо чи непрямо — матимуть приємність побачити в розумній книжці відображення власних поглядів. Хтозна, є ймовірність, що Чарлі Роуз запросить когось із нас — сподіваюся, тебе — обговорити книжку та її ідеї. Але ти знаєш, за жодних умов мільйона чи бодай півмільйона ми не продамо. І тут немає чого соромитися, бо якби ми продали мільйон, то стали б в один ряд зі Стівеном Кінгом і зрадили би своє покликання.

Отже, ми робимо щось таке химерне. Наші інтелектуальні вправи не приведуть ні до яких кардинальних наслідків, однак ми все одно вправляємось. Очевидно, більшість людей, які пишуть, у такому самому становищі: кидають пляшку з листом в океан, марно сподіваючись, що хтось її виловить. Але для інтелектуала писати й говорити, цілком усвідомлюючи обмеженість свого впливу, — дивна й безглузда справа, принаймні на перший погляд. І все-таки це найкраще, на що ми можемо надіятися.

Яка, зрештою, альтернатива? Писати якусь сопливу каламуть про інтелектуалів для «The New York Times Magazine»? Усе, що ми можемо сказати про релятивізм, націоналізм, інтелектуальну відповідальність чи навіть політичні судження, напевно читали б мільйони людей. Але це все зредагували б, відфільтрували б, звели б до за-

гальників, щоб усім вгодити. Потім було б листування, зосереджене винятково на поверхових і несуттєвих аспектах наших розмов — я щось сказав про Ізраїль, ти щось сказав про американський націоналізм, — де нас викрили б як американців-американофобів або євреїв-антисемітів. На тому й скінчилося б.

Тому не знаю, як відповісти на твоє запитання. Як можна вплинути на ширший світ? Я доволі скептичний щодо можливостей інтелектуалів. Миті слави в нас трапляються вкрай рідко: як колись сказав Арон, не кожному щастить зі справою Дрейфуса. Але я досі пишаюся дечим зі своїх неакадемічних діл: у дискусіях, які привели нас до війни в Іраку, я сказав «ні». Я сказав це на доволі значущому майданчику, коли майже всі решта — зокрема багато моїх друзів і колег — казали «так». Було чимало людей, які поділяли мої відчуття й ідеї, вміли висловлюватися не гірше за мене — але не мали змоги це робити. Їх не кликали до Чарлі Роуза, їм не замовляли передовиці для «The New York Times» чи есеї для «The New York Review». Я був привілейованим, і я пишаюся, що скористався привілеєм як належить.

У своїй книжці «Тягар відповідальності» ти стверджуєш, що Камю, попри все, був типовим французьким інтелектуалом; що Арон, хай хто що думає, був типовим французьким інтелектуалом; що Блюм, хоч і політик, був типовим французьким інтелектуалом. І щоразу ці заяви здаються мені трохи вимушеними. Цікаво: може, насправді ти хотів довести не те, що вони були типово французькими, а що вони були інтелектуалами, адже брали на себе відповідальність?

Про Камю, Блюма й Арона я хотів донести, що ці люди були символами Франції саме в той час, коли у французьких дискусіях їх сприймали як маргіналів — вважали, буцім вони виступають проти французьких інтересів. Я вів до думки, що всі троє були по-справжньому незалежними мислителями в той час і в тому місці, де незалежність була не на жарт небезпечним становищем, витісняла тебе на задвірки спільноти й наражала на зневагу колег-інтелектуалів.

Можливо, я вважав це вартим уваги, тому що в ХХ столітті є нерозкрита історія інтелектуалів, яких обставини змушували ставати осторонь чи навіть супроти їхньої спільноти рідних чи однодумців. І цю історію потрібно розповісти.

9. БАНАЛЬНІСТЬ ДОБРА: СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТ

На середину двохтисячних я був професором Нью-Йоркського університету, здобув міжнародний авторитет і мав от-от видати велику книжку про історію повоєнної Європи. А дописавши її, зрозумів — як це часто буває постфактум, — що «По війні» виявилася книжкою, чиїми читачами я хотів би бачити своїх дітей. Тепер я думаю написати ще один текст, який вони зможуть прочитати, якщо матимуть натхнення: «Локомоція» — історія поїздів.

Настав час писати не лише про те, що розумієш; не менш (або й більш) важливо писати про те, чим переймаєшся. У мене вже були такі тексти, але тільки про людей та ідеї: теми, за розуміння яких мені, так би мовити, платять. Знадобилося трохи часу, щоб переконати себе, ніби когось може зацікавити те, що я здатен сказати про залізницю.

Ішлося про те, щоб написати розвідку про прихід модерного життя, поглянувши на нього крізь призму історії поїзда. І не лише на модерне життя, а й на долю сучасної соціальності й колективного життя в наших надприватизованих суспільствах. Усе-таки залізниця спонукала соціалізацію. Її поява прискорила формування того, що ми називаємо громадським життям: громадського транспорту, громадських місць, громадського доступу, громадських будівель тощо. Сама думка, що люди, не змушені подорожувати в товаристві інших, однаково виберуть саме цей варіант — звісно, з урахуванням статусної чутливості й фізичного комфорту, — виявилася революційною. Наслідки для постання соціальних класів (і класових відмінностей), як і для відчуття спільноти попри відстань і час, були величезні. Мені здавалося, що оповідь про розвиток і занепад (а в Європі — ще й відродження) залізниці може стати повчальним міркуванням про те, що пішло не так у країнах на кшталт Америки і Великої Британії.

Громадська політика природно підводить до естетики громадського життя: містобудування, архітектури, використання громад-

ських просторів тощо. Чому, зрештою, паризький Східний вокзал — транспортний вузол, побудований 1856 року, — досі чудесно функціонує і милує око, тоді як майже будь-який аеропорт (чи автозаправка), зведений на століття пізніше, уже цілковито непридатний до використання і гротескний на вигляд? Іншими словами, чому вокзали, побудовані в розквіт модерністської впевненості (лондонський Сент-Панкрас, міланський Центральний, празький Головний), досі тішать і формою, і функціональністю, натомість вокзал Монпарнас, Пенсильванський у Нью-Йорку чи Брюссельський Центральний — витвори деструктивного «оновлення» 1960-х — непридатні з обох цих оглядів? Щось у тривкості залізниці та її використання, залізничної інфраструктури й напівтемряви віддзеркалює і втілює найкращі, найупевненіші риси модерності.

Ти казав, що поїзди відіграли значну роль у твоєму дитинстві: їхній зв'язок із державою загального добробуту доклався до твого формування. Та чи такий очевидний той зв'язок, що ти вбачаєш між державними послугами і приватними вигодами? Держава не мусить надавати ці ресурси, щоб функціонувати. Навпаки, її управлінці можуть вважати, що самотність — невичерпне джерело економічного зростання, а суспільна атомізація всім іде на користь. З цим зіткнулися перші британські реформатори XIX століття, і з цим ми маємо діло в сучасних Сполучених Штатах. Колись це називали соціальним питанням. Чи саме так про нього слід говорити?

Розмова про соціальне питання нагадує, що ми від нього не вільні. Для Томаса Карлайла, для ліберальних реформаторів кінця XIX століття, для англійських фабіанців чи американських прогресистів соціальне питання звучало так: що робити з людськими наслідками капіталізму? Як говорити не про закони економіки, а про її наслідки? Ті, хто про це запитували, могли виступати з позиції розсудливості або етики, а часто з обох водночас.

З погляду розсудливості йшлося про порятунок капіталізму від самого себе чи від ворогів, яких він породжує. Як завадити капіталізму сформувати розлючений, злидений, ображений нижчий клас, який стане джерелом розділеності чи занепаду? Етичні ж міркування стосувались, як це колись називали, становища робітничого класу.

Як допомогти робітникам та їхнім родинам жити гідно, не шкодячи індустрії, що дає їм засоби існування?

Головною відповіддю на соціальне питання було планування. Цікаво, чи тут можна почати з етичної проблеми, яка, ймовірно, лежить коло витоків, — а саме з думки, що держава мусить про щось таке дбати.

Якщо говорити про інтелектуальне тло вибору на користь планових економік після Другої світової, треба виходити з двох зовсім різних точок. Перша — це ліберальні прогресистські реформи 1890–1910-х років у Сполучених Штатах, Англії, Німеччині, у Франції особливо, а ще в Бельгії та менших країнах. Їх розпочали пізньовікторіанські ліберали на зразок Вільяма Беверіджа, який дійшов висновку, що єдиний порятунок вікторіанського суспільства від його ж успіху полягає у втручанні регулювальних систем згори. Друга — те, як відповіли на Велику депресію 1930-х економісти, зокрема молодші, переважно у Штатах і Франції, однак певною мірою і у Східній Європі. Вони вважали, що тільки держава може активно запобігати наслідкам економічного краху.

Іншими словами, планування — це ідея XIX століття, яку масштабно реалізували у XX столітті. Зрештою, багато чого у XX столітті було впровадженням, втіленням реакцій XIX століття на індустріальну революцію і кризу масового суспільства. Міста на більшості західних і північних теренів Європи розрослися в рази десь між 1830-ми та 1880-ми. Наприкінці XIX століття п'ятдесятилітні люди по всій Європі бачили такі міста, яких у своєму дитинстві не могли й уявити. Розмах урбанізації неабияк перевищив розмах державної дії. Тож ідея, що державі варто втрутитися у процеси виробництва й зайнятості, в останній третині XIX століття дуже швидко поширилася.

В Англії до цього питання спершу підходили з майже суто етичної позиції. Що робити з численним місцевим населенням, зубожілим і упослідженим, незмінно злиденим, яке перебралось в індустріальні міста й без чієї праці годі уявити квітучий капіталізм доби? Часто це подавали як релігійну проблему: як Англійській церкві (та іншим) реагувати на безмірну потребу благодійності й допомоги в індустріальних містах? Прикметно,

що постаті, які на початку ХХ століття стали видатними планувальниками, експертами із соціальної політики й навіть міністрами лейбористських чи ліберальних урядів, часто починали в неохристиянських поселеннях і благодійних організаціях, що мали на меті полегшити бідність.

У Німеччині, ще одній великій індустріальній державі кінця ХІХ століття, проблему розглядали з позиції розсудливості. Як консервативній державі стримати розпалення соціального відчаю до політичного протесту? У вільгельмській Німеччині розсудливою відповіддю вважали систему соціальної підтримки: допомогу з безробіття, охорону праці на фабриках чи обмеження робочих годин.

Схоже, у розмові про Пруссію чи Німеччину не уникнути згадки про марксизм і соціал-демократію — бо саме тоді, коли Пруська держава працювала над стримуванням революційної політики, ті, хто цю політику практикували, дійшли висновку: мабуть, найдоцільніше буде заохотити державу до втручання в економічні відносини.

Велика дискусія німецької соціал-демократії від смерті Маркса 1883-го й до початку Першої світової війни 1914-го, — це дискусія про те, яку роль капіталістична держава може і мусить відігравати в контролюванні, перегляданні й покращенні взаємин між працедавцями та працівниками. Суперечки щодо Готської й Ерфуртської програм Соціал-демократичної партії або суперечки між Карлом Каутським і Едуардом Бернштайном можна зрозуміти, як ми вже казали, у межах марксистської традиції. Але також їх можна розглядати як незв'язні й роздратовані відповіді соціалістів на ті самі виклики, якими в Німеччині переймалися Бісмарк і Партія католицького центру.

Німецькі соціалісти засумнівалися у своїй версії прогресу, за якою капіталізм мав створити робітничий клас певного типу, неодмінно великий і бунтівний. А тим часом ліберали в Британії та деінде висновували, що їхня версія прогресу теж має вади.

В Англії дискусія справді стосувалася політики. Тут — винятково — загроза бунтівного робітничого класу фактично відмер-

ла в 1840-х. Чартистський рух того десятиліття був не початком британського робітничого радикалізму, а його кінцем. Пізніше, у тому-таки ХІХ столітті, Сполучене Королівство могло похвалитися масовим пролетаріатом, уже приборканим й організованим у профспілки, а згодом і політсилою на базі профспілок — Лейбористською партією. Думка, ніби цей великий робітничий рух може плекати революційні пориви, давно віджила своє. Розмови про державу і робітничий клас в Англії завжди тяжіли, скажімо так, до реформізму.

І вже тоді, на самому початку ХХ століття, Вільям Беверідж міркував, що треба робити — чи що має робити держава — для цього робітничого класу. У 1940-х Беверіджа вважати-муть одним із засновників сучасного соціального планування. Це він провів знакове розрізнення між державою добробуту й державою війни [welfare state і warfare state]. Але спершу його непокоїла бідність як моральне зло.

Беверідж, народжений 1879 року, — це плід реформістських прагнень пізньовікторіанської доби. Як і низка його сучасників, він навчався в Оксфорді і брав участь у дискусіях про дитячу працю, проституцію, безробіття, безпритульність тощо. Полишивши Оксфорд, Беверідж присвятив себе благодійності, щоб подолати ці патології індустріального суспільства; в організації, куди він і його друзі вкладали зусилля, часто звучало слово «християнський». Подібний шлях був у його майже сучасника Клементя Еттли — майбутнього лейбористського прем'єр-міністра, який впровадить ідеї Беверіджа на практиці.

Щоб зрозуміти їхні дії, треба більш-менш уявляти історію того, що ми тепер називаємо соціальною політикою в Англії. Закон про бідних часів Єлизавети і Спінгемлендська система 1790-х років забезпечували теоретично необмежену благодійну підтримку для вбогих і нужденних, виплачувану з місцевих податків, поки отримувачі перебували в межах регіону, зобов'язаного їх підтримувати. Тож бідних не можна було загнати в робітний дім або змусити працювати: їм належало прямо надати засоби існування.

Закон про бідних 1834 року зобов'язував до *праці*. Щоб отримати допомогу, треба було піти в місцевий робітний дім і працювати там

за нижчу платню, ніж на відкритому ринку праці. Це мало знеохотити людей зловживати допомогою для бідних і дуже виразно показати, що перебувати в такому становищі — ганебно. Отже, Закон про бідних розмежував так звану достойну і недостойну бідноту, створивши моральні категорії, які не відповідають економічній реальності. Ба більше, він заганяв людей у бідність, бо вони мусили вичерпати власні ресурси, перш ніж отримати право на державну чи місцеву допомогу. Він поглиблював ту проблему, яку начебто мав долати. Новий Закон про бідних від початку вважали ганебною плямою англійського суспільства. Він стигматизував людей, яких капіталізм не з їхньої провини тимчасово відкинув на узбіччя.

Беверіджа з Еттлі — а їх обох, зрештою, з реформаторами із зовсім інших середовищ — єднало нав'язливе прагнення реформувати Закон про бідних.

*Якщо вікторіанська доба й *longue durée* історії робітничого руху в Англії — такі важливі чинники, то, може, Перша світова війна, коли мобілізувалася держава, і Велика депресія, коли по-справжньому почалися дискусії про макроекономіку, важать менше, ніж нам здається?*

Більшість інтелектуальних обґрунтувань держави загального добробуту існували в якійсь базовій формі ще до Першої світової. Багато людей, які відіграли ключову роль у впровадженні цієї системи після Другої світової війни, були дорослими й навіть працювали в цій чи суміжних сферах ще до 1914 року. Це стосується не тільки Англії, а й Італії (Луїджі Ейнауді) чи Франції (Рауль Дотрі).

Німеччина й Англія, крім того, до Першої світової вже могли похвалитися значними інституційними досягненнями. Уряди Ллойда Джорджа й Асквіта 1908–1916 років розпочали низку реформ — по суті, пенсії та страхування від безробіття. Пенсії ще за моєї пам'яті називали «ллойдджорджами». Але ці реформи залежали від оподаткування: де ж ще брати кошти на такі виплати? До того ж у багатьох країнах тільки безпрецедентно дорога війна могла спричинитися до аналогу європейського прогресивного податку на доходи: оподаткування й інфляція воєнного часу створювали ресурси, що здешевлювали державу загального добробуту на тлі загальних державних видатків.

Перша світова значно збільшила державні видатки, а також розширила модель урядового контролю над економікою, управління працею, розподілу сировини, контролю експортованих та імпортованих товарів тощо. Французи намагалися стабілізувати свою валюту, яка різко обвалилася, і скоротити державні видатки; британці в середині 1920-х повернулися до золотого стандарту і працювали над дефляцією, щоб подолати повоєнну економічну кризу. Деякі країни — навіть ті, які доволі далеко зайшли в побудові держави соціального добробуту, — були змушені суворо контролювати соціальні виплати. Упродовж двох десятиліть не вдавалося перевершити рівня, якого швидко досягли після закінчення війни, — з кількома локальними винятками.

Якщо Беверідж — це половина діла, то друга половина — економіст Джон Мейнард Кейнс. Можна стверджувати, що Беверідж представляв вікторіанський християнський світогляд, який утілювався 1942 року. Але про Кейнса такого не скажеш.

Кейнса й Беверіджа, «планування» й «нову економіку» зазвичай гадають поряд. Між ними є поколіннева симетрія, їхні підходи перетинаються: повна зайнятість, ґрунтована на кейнсіанській фіскальній і монетарній політиці, поєднується з беверіджським плануванням. Але обережно з цим: Кейнс вийшов із зовсім іншої традиції. І не лише тому, що навчався в Кембриджі, а Беверідж — в Оксфорді.

У Бейлліолі.

Ну так, Кінгс-коледж у Кембриджі та Бейлліол-коледж в Оксфорді — у них-то й річ, це правда.

Перед Першою світовою Кейнс був молодим викладачем Кембриджа. Його особисті стосунки часто були гомосексуальними. Він мав тісні зв'язки з Блумсберською групою, яка зароджувалася в Лондоні. Ним беззастережно захоплювалися сестри Стівен — Ванесса Белл і Вірджинія Вулф, які свідомо виступали проти традицій. Звісно, блумсберські чоловіки здебільшого теж його любили: він не лише вирізнявся розумом, дотепністю і привабливістю, а й був публічною постаттю, чия слава стрімко злітала. Під час і після Першої світової Кейнс відігравав серйозну роль у державній скарбниці, де набував

дедалі критичнішого погляду на фінансову систему Британії, а згодом його відправили до Версалю на переговори про повоєнний договір. Невдовзі після повернення він написав видатний критичний памфлет про договір і його ймовірні наслідки та здобув міжнародну славу. Отак до 1921-го, ще не маючи сорока років і не написавши основоположної «Загальної теорії», Кейнс уже став знаменитим.

А проте його, як і Беверіджа, очевидно сформувало ХІХ століття. По-перше, Кейнс — подібно до багатьох найкращих економістів попередніх поколінь, від Адама Сміта до Джона Стюарта Мілла, — був насамперед філософом, якому з волі випадку довелося працювати з економічними даними. Якби життєві обставини склалися інакше, він міг стати філософом: за роки в Кембриджі він написав низку філософських праць, хоч і з математичним ухилом.

Як економіст Кейнс завжди вважав себе тим, хто реагує на традицію економічного мислення ХІХ століття. Альфред Маршалл і послідовники Джона Стюарта Мілла виходили з припущення, що за умовчужанням станом ринків, а отже, і всієї капіталістичної економіки є стабільність. А нестабільність — чи економічна депресія, чи викривлення роботи ринків, чи державне втручання — може бути складником нормального економічного або політичного життя, однак немає потреби теоретично осмислювати нестабільність як складник самої природи економічної діяльності.

Кейнс почав заперечувати це припущення ще до Першої світової війни, а по війні майже тільки про це й писав. Поступово він дійшов протилежного висновку: базовий стан капіталістичної економіки неможливо зрозуміти без нестабільності й неминучої супутньої неефективності. Він перевернув із ніг на голову класичне економічне уявлення, що рівновага й раціональні результати є нормою, а нестабільність і непередбачуваність — винятками.

Ба більше, згідно з новою концепцією Кейнса, причини нестабільності неможливо було розглядати в межах теорії, неспроможної врахувати цю нестабільність. Засадниче нововведення тут можна порівняти з парадоксом Гюделя¹: як ми сказали б нині, годі сподіватися, що системи врегулюються самі, без втручання. Ринки не лише не

¹ Йдеться про теорему про неповноту австрійського й американського логіка та математика Курта Гюделя (1906–1978). Перша теорема стверджує: якщо формальна арифметика несуперечлива, то вона неповна. Друга теорема стверджує: несуперечливість формальної арифметики не може бути доведена засобами самої формальної арифметики.

саморегулюються гіпотетично невидимою рукою, а навпаки, поступово накопичують саморуйнівні викривлення.

Кейнсів погляд вишукано симетричний до тези Адама Сміта з «Теорії моральних почуттів». Сміт писав, що капіталізм не сам створює цінності, які уможливають його успіх, — він успадковує їх від докапіталістичного чи некапіталістичного світу або, так би мовити, запозичує з мови релігії чи етики. Цінності на кшталт довіри, віри, покладання на надійність контрактів, припущення, що майбутнє не зрадить минулих зобов'язань, ніяк не стосуються самої логіки ринків, але необхідні для їхнього функціонування. Кейнс додав до цього, що капіталізм не породжує соціальних умов, яких потребує для існування.

Тож Кейнс і Беверідж — люди однієї доби з порівнянними, але різними шляхами, і вони розв'язують пов'язані, але різні проблеми. Беверідж почав із суспільства, а не з економіки: є соціальні блага, надати які (і гарантувати їх дотримання) може тільки держава — через законодавство, регулювання, посилену координацію. Кейнс починає із зовсім інших питань, але їхні підходи узгоджуються: тоді як Беверідж присвятив кар'єру пом'якшенню соціальних наслідків економічних відхилень, Кейнс провів значну частину життя, теоретизуючи економічні обставини, необхідні для оптимального втілення політики Беверіджа.

Зупинімося трохи на Кейнсі. Перша світова війна, досвід переговорів щодо Версальського договору й невелика книжка про мир зробили його тим, кого ми знаємо. Але є ще книжка 1936 року «Загальна теорія», один із найважливіших текстів із політичної економії, написаних у XX столітті. Ти погодишся, що в ній Кейнс розвинув свої попередні ідеї, чи треба ще обговорити біржовий крах 1929 року й подальшу Велику депресію?

Не варто недооцінювати вплив 1920-х. Кейнс тоді доволі активно писав, і деякі праці, згодом переформатовані в «Загальну теорію», з'явилися ще до початку Депресії. Наприклад, він задовго до 1929 року переосмислив зв'язок між монетарною політикою й економікою. І, звісно, Кейнс нещадно критикував золотий стандарт ще до того, як різні країни почали від нього відмовлятися на Оттавській конференції. Він зрозумів, що прив'язка до золотого стандарту позбавляє держави можливості за потреби девальвувати валюту.

Ба більше, задовго до 1929 року Кейнс чітко усвідомлював, що неокласична економіка не має відповіді на проблему безробіття. Якщо узагальнити, у неокласичній економіці множина дрібних рішень, що їх приймають споживачі й виробники з огляду на власні інтереси, витворює ширшу раціональність на рівні самої економіки. Тобто попит і пропозиція перебувають у певній рівновазі, а ринки у своїй основі стабільні. Соціальні хвороби штабу безробіття — це насправді минущі цифри в економічних даних, які допускають загалом стале функціонування економіки.

Кейнсове переконання, що це неповний опис реальності, впливало насамперед зі спостережень за британською і німецькою кризами безробіття на початку 1920-х. Неокласичний консенсус відстоював бездіяльність уряду в економічно проблемній ситуації. Кейнс уже тоді бачив те, що інші побачать під час Великої депресії: звичні заходи — дефляція, обмежені бюджети й вичікування — уже не були прийнятними. Вони марнували забагато економічних і соціальних ресурсів, а до того ж могли призвести до глибоких політичних зрушень у новому повоєнному світі. Якщо безробіття — не обов'язкова плата за ефективні ринки капіталу, а просто патологія, властива ринковому капіталізмові, то навіщо з ним миритися? Кейнс порушив це питання задовго до 1929 року.

«Загальна теорія» 1936 року ставить державні, фіскальні й монетарні повноваження в центр економічної думки — замість вважати їх неприємними наростами на тілі класичної економічної теорії. Така ревізія двох століть економічної думки стає підсумком праці самого Кейнса від 1920-х років разом із внесками його учнів, зокрема Річарда Кана з Кембриджа, автора концепції «мультиплікатора». Кан та інші підштовхнули Кейнса до думки, що держава таки може втручатися в економіку контрциклічно і з тривалими наслідками. Ніякий закон не вимагав примирятися з економічними негараздами.

Кейнсів *magnum opus* 1936 року цілковито змінив макроекономічний підхід до урядової політики. І важить саме ця зміна, а не просто теорія. Тепер нове покоління владної верхівки мало в розпорядженні відповідну мову й логіку, щоб обґрунтувати втручання держави в економічне життя. Як гранд-наратив роботи капіталізму праця Кейнса не поступалася амбітністю і впливовістю знаковим працям ХІХ століття, з якими дискутувала.

Твоє пояснення проблем класичної ліберальної економіки не потребує порівнянь поза Великою Британією — а проте 1936 року схожі тенденції були в інших країнах. Наприклад, корпоратизм португальського чи італійського зразка або планування у, по суті, капіталістичній економіці, як у Польщі, де воно почалося 1936 року...

Так, якщо замість високої теорії обмежитися практикою і реальними програмами, виявиться, що чимало позірно некейнсіанських практик 1930-х років начебто випереджають Кейнсові праці.

У міжвоєнні роки більшість хоч трохи серйозних молодих людей шукала альтернативних відповідей на економічну неефективність — а не опускала рук, як це робили і ліві, і праві в ХІХ столітті: мовляв, неефективність — або вада капіталізму, тут нічого не вдієш, або ж неминуча ціна переваг капіталізму, тут нічого не вдієш. До 1932 року то були дві головні загальноприйняті позиції і в економічних, і в політичних реакціях на депресію. Але в Польщі, Бельгії, Франції тощо молоді люди, яких дратували ліві підходи, організовували власні партії чи групи, що підтримували ідею державних видатків і втручання.

Переконання про користь планування і втручання згори стали такими поширеними, що й контраргументи вже були напихваті. Фрідріх Гаек уже тоді працював над аргументацією, яку найповніше виклав у книжці «Шлях до кріпацтва» 1945 року. Він доводив, що будь-які спроби втрутитись у природний ринковий процес загрожують політичним авторитаризмом, а в одному з формулювань — навіть гарантують його. Для Гаєка системою координат завжди є німецькомовна Центральна Європа. Він стверджує, що з політичного огляду лейбористська держава загального добробуту чи кейнсіанська економіка врешті-решт призведуть до тоталітаризму. Річ не в тому, що планування може не спрацювати в економічній сфері, а в тому, що його політична ціна зависока.

Можна тут на хвилинку зупинитися? Ми вже не раз зачіпали цю тему, і позиція Гаєка здається мені історичним непорозумінням — це непорозуміння близьке до дискусії, що була абсолютно вирішальною для цілого століття, і навіть до важливої дискусії, яка триває досі.

Мене неабияк спантеличують історичні витоки Гаєка. Він походив з Австрії, де консервативна, авторитарна католицька держава зробила вибір на користь так званого корпоратизму. Цей підхід проголошував себе політичною економією, але політичною економією не був. Корпоратизмом називали державну ідеологію, але австрійський корпоратизм полягав у партнерстві між державою і різними частинами суспільства. Політики фіскальних чи монетарних втручань там було дуже мало.

Навпаки, фіскальна й монетарна політика австрійців була неймовірно традиційною і вимогливою, саме як радив Гаєк, — тому країна так постраждала від депресії, а її уряди виявилися такими безпомічними. За цими ж принципами Австрія сформувала всі свої резерви іноземної валюти й золота, які потім, 1938 року, забрав Гітлер.

Тому я ніколи не міг зрозуміти, проти чого саме виступав Гаєк. Австрія була політично авторитарною державою, але взагалі без планування в кейнсіанському сенсі. Австрійський досвід, схоже, спростовує теорію Гаєка. За таких умов, незначне планування допомогло б австрійській економіці та знизило б імовірність місцевого авторитаризму, а тоді й Гітлера — і всього, до чого Гітлер призвів.

Розумію. У «Шляху до кріпацтва» годі знайти цьому пояснення. Та якщо порівняти Гаєкові праці із працями Карла Поппера того ж періоду, можна помітити, як вони перегукуються. Тут зливаються дві нехоті: нелюбов до надто впевненого соціал-демократичного містопланування у Відні початку 1920-х і відраза до християнсько-соціалістичних корпоратистських моделей, які прийшли на зміну на державному рівні після реакційного перевороту 1934 року.

В Австрії соціал-демократи і християнські соціалісти, на той час об'єднані в панівному Вітчизняному фронті, репрезентували дуже різні електорати й цілі. Тому будь-які начебто спільні риси в їхній риторичі чи програмах здаються радше теоретичними, ніж історичними. Але для Гаєка — тут він погоджується з Поппером і багатьма іншими австрійськими сучасниками — обидві ці партії, кожна по-своєму, були винні, що 1938 року Австрія впала в обійми нацистського авторитаризму.

У цьому питанні Гаек доволі відвертий: якщо починати з будь-яких методів політики соціального захисту — вказівок для індивідумів, оподаткування на соціальні потреби, маніпуляцій із результатами ринкових відносин, — то закінчиться Гітлером. Не просто соціал-демократичним житловим будівництвом чи правими субсидіями для «простих» винаробів, а Гітлером. Тож, аби не ризикувати, демократичним країнам варто уникати будь-якого втручання: воно викривляє належно аполітичні механізми ринкової економіки.

Проблема таких аргументів із посиланнями на Гітлера або що, коли їх наводять через п'ять чи й сім десятиліть, — у тому, що вони нехтують багато чим у політиці Відня й Австрії 1934 року, коли демократії там, власне, було покладено край. Групи, начебто об'єднані прихильністю до державного втручання, б'ються на громадянській війні одна проти одної. А велике досягнення, Червоний Відень, будівля за будівлею...

Набій за набоєм...

...нищить артилерія з пагорбів довкола міста.

Це і є політичний аутизм Гаєка — неспроможність розрізняти різні політичні позиції, які йому не до вподоби. Ця початкова плутанина, що докотилася до 1980-х і 1990-х, дещо пояснює економічну політику, з якою ми живемо останні двадцять п'ять років. «Виправданий історією» Гаек знову входить у моду, хоча його історичне обґрунтування аполітичної ринкової економіки було цілком хибним.

Одна з речей, що відбулися за цей час, — не така ефектна, як кількадесятилітній двобій між Кейнсом і Гаєком, — це заміна повної зайнятості (категорії, дуже важливої і для Кейнса, і для Беверіджа) на категорію економічного зростання, тепер панівну.

Зростання зрілих економік завжди вважали відносно повільним. Класичні й неокласичні економісти розуміли, що стрімке економічне зростання властиве відсталим суспільствам, які переживають різкі перетворення. Тому були підстави сподіватися на стрімке економіч-

не зростання в Англії кінця XVIII століття, яка переходила із сільськогосподарської на індустріальну базу, — так само, як його можна було очікувати в Румунії 1950-х із дещо (але не занадто) форсованим переходом від відсталого сільського до високопродуктивного — принаймні на початку — примітивно індустріального суспільства.

У суспільствах, які переходили до індустріалізації, рівень зростання зазвичай становив 7 % або навіть 9 % — саме стільки, як у сьогоденішньому Китаї. Тобто високий рівень економічного зростання зазвичай не свідчить про добробут, стабільність або сучасність. Його довго вважали ознакою перехідної економіки. Типовий темп зростання у Західній Європі наприкінці XIX — на початку XX століття став доволі розміреним, а відсоткові ставки як були невисокими, так і залишилися. У 1950-х темпи економічного зростання були такими стрімкими — а економісти так покладалися на них, як на мірило успіху та стабільності — через економічну катастрофу, що їм передувала.

Утім, варто згадати, що Кейнсова «Загальна теорія» була теорією «зайнятості, відсотків і грошей». Безробіття непокоїло американців і британців, у континентальній Європі — бельгійців. Але у французьких чи німецьких теоретичних працях вихідною точкою була не зайнятість: економістів значно більше турбувала інфляція. Для європейської політичної верхівки Кейнс важливий з огляду не так на саму зайнятість, як на теоретизування про роль уряду у стабілізації економік — через контрциклічні заходи на кшталт бюджетного дефіциту під час рецесії. Ці заходи спрямовані не тільки на збереження робочих місць, а й на стабільність валюти та забезпечення відсоткових ставок, які не надто коливатимуться і не знищать заощаджень. На континенті не одержимі зайнятістю, такою фундаментальною для англійської й американської думки. Там одержимі стабільністю.

Німецьких економістів непокоїть насамперед відгомін гіперінфляції. У політичному контексті вони міркують про 1920-ті, але ж на ділі Гітлер таки дуже переймався зайнятістю. Можливо, це той історичний момент, що показує різницю між, скажімо, Кейнсом зразка 1936-го і німецьким чотирирічним планом того ж року.

Фашисти й нацисти виходили з припущення, що можна поєднати капіталізм на основі власності з державним втручанням. Промислов-

ці, власники нерухомості, великі землевласники, окремі виробники, крамарі могли бути цілком автономними, але уряд міг втручатися в їхні взаємини з працівниками, планувати, які товари їм слід виробляти, і встановлювати ціни цього виробництва. Тут уряд міг долучатися, втручатися і діяти, не викликаючи ніяких сумнівів у засадничій капіталістичній природі економічної системи. Ідеологічно зрозуміти таку суміш було складно. Тому політика нацистів або фашистів могла скидатися на прокапіталістичну, антикапіталістичну чи неокейнсіанську, а насправді йшлося просто про масові державні надвидатки — «над» у сенсі перевищення ресурсів, — щоб відтягнути політичні й соціальні кризи коштом майбутньої стабільності чи майбутнього доходу, якщо тільки його не вдасться отримати деінде. І Кейнс зрозумів це доволі рано.

У кейнсіанському баченні йдеться про відновлення рівноваги в одній системі. Якщо ж виходити з гітлерівського бачення, то рівновагу вдасться встановити тільки в якомусь дуже віддаленому майбутньому, коли ти вже розграбуєш усіх євреїв і створиш утопічну расову ідилію на Сході.

Для Кейнса рівновага була не тільки метою, а й чеснотою. Так, почасти з теоретичних міркувань, але я сказав би, що також із міркувань психологічних. Втрата рівноваги, яку Кейнс і його покоління пережили з Першою світовою війною та занепадом едвардіанських (а отже, і вікторіанських) певностей і безпеки, — провідна тема його теоретичних праць. Те саме стосується повоєнної держави загального добробуту, ідею якої він підтримував не з економічних — а тим паче ідеологічних — причин, а через те, що називав усепереборною потребою певності, властивою людям після Другої світової війни.

Рівновага була для Кейнса чеснотою. У державному втручанні він вбачав насамперед спосіб відновлення економічної рівноваги. Нацистська думка таким анітрохи не переймається: тут рівновагу раз і назавжди знищують. Тебе не цікавить, так би мовити, зведення балансу у складному суспільстві; ти просто досягаєш конкретних цілей — за потреби жертвуючи якимись частинами суспільства, аби інші його частини були вдячні за твої старання.

Ще одна принципова відмінність, яку зауважила Ганна Арендт: у стабільному суспільстві на зразок того, яке описує Кейнс, можливе приватне життя. Це відчутно з перших сторінок Цвайглогового «Учорашнього світу», з якого почалася наша розмова. Стабільність означає, зокрема, що людина може мати приватне життя — сферу, де тебе турбують тільки власні справи, які ти можеш більш-менш передбачувано владнати. Гітлер же цілком свідомо домагався, щоб люди ні про що таке не могли й помислити.

Саме так. Тобто Кейнс навіть уявити не міг, що можна прагнути унеможливлення гідного життя. Він хотів урятувати ліберальну Англію від наслідків її економічної ідеології. А от Гітлера не цікавив порятунок ліберальної Німеччини від будь-чого.

Ще одна паралель, на яку варто звернути увагу, — між ліберальним плануванням і сталінськими п'ятирічками.

Треба позбутися уявлень, ніби повоєнне планування в державах загального добробуту бодай чимось завдячує радянському досвідові. Щонайбільше можна сказати, що деякі люди, яких — як інтелектуалів, а не політиків — приваблювало планування, вважали його припадним зокрема тому, що побачене в Радянському Союзі здавалося їм добрим — а добрим воно було, на їхню думку, завдяки Сталіновим планам.

Історія планування — це історія того, як різні європейські суспільства по-різному вирішували, де та як варто досягати етичних і прагматичних цілей силами держави. Саме це розмаїття показує, що радянський досвід насправді несуттєвий: була тільки одна радянська модель, у Союзі заперечували цінність плюралізму, і ніхто з європейських політиків не наслідував планування радянського зразка, якщо не мусив — а це вже історія повоєнної Східної Європи, зовсім інша розмова.

Британська держава загального добробуту, по суті, ніколи до планування не вдавалася. Є доповідь Беверіджа 1942 року, були дискусії про планування. Але на практиці з цього постала низка інституцій, здебільшого націоналізаційних, що їх згодом почали вважати необхідними й достатніми умовами для покращення взаємин між

державою і суспільством. Планування, так би мовити, ніхто не планував, як і його деталей. У Британії не було такого, щоби хтось сів і визначив, скільки має інвестувати залізниця, де треба виготовляти вагони, якою мірою варто знеохотити робочу силу до діяльності в оцій галузі й навпаки, заохотити чи навчити працювати в отій галузі.

Таке планування більш властиве континентальній Європі. Скандинавське економічне планування було значно індикативнішим і менш регулятивним, ніж англійське, зосередженішим на скеруванні приватних інтересів у певних напрямках. Французьке планування, централізоване й індикативне, передбачало досягнення певних результатів без прямого до них примусу. Західнонімецька соціоекономічна політика в повоєнні роки набагато більше враховувала місцеву специфіку — або ж заохочення виходило з локальних ініціатив. У Західній Німеччині націоналізація мала менше значення, ніж у Британії. Італійці через величезні парасолькові групи (IRI, ENI тощо) або фонд «Cassa del Mezzogiorno» скеровували державні кошти на конкретні регіональні потреби. Тож «планування» мало багато значень. Однак чого воно ніколи не означало — то це наслідування радянської моделі з декларованими результатами, масштабними й обов'язковими.

Щоб зрозуміти підставову різницю між радянською та іншими ситуаціями, треба подивитись, як творилися політичні курси і якою була політика. У всіх західноєвропейських країнах плани були компромісами між виявленою технічною потребою інвестувати в довготермінову інфраструктуру й негайним політичним бажанням відкупитися від невдоволених споживачів. У Східній Європі, де комунізм насаджували згори, відкуповуватися від невдоволених споживачів зазвичай не було потреби. Це давало змогу зосередитися на побудові того, що вимагала примножувати твоя теорія, — а що це потягне за собою величезне невдоволення споживачів, у закритій політичній системі нікого не обходило.

У Західній Європі політичній прийнятності компромісам надавала американська повоєнна допомога — так званий План Маршалла. Без нього деяким європейським країнам, зокрема Британії, було б дуже нелегко досягти певних цілей державної політики, не спровокувавши масових протестів. Це доводять бодай французькі страйки 1947 року.

Хіба План Маршалла не був зразком блискучого американського політико-економічного планування в міжнародному масштабі? Може, варто розглядати його (разом із плануванням на рівні єдиної європейської економіки, яке він схвалював і допускав) не як плід крайніх політичних моделей, а як проект, покликаний запобігти їхній популярності?

Джордж Маршалл під час війни був начальником штабу Армії США, а 1947 року став держсекретарем. Їдучи до Москви в березні 1947 року, дорогою він зупинявся в європейських столицях. Він знав, що британську Лейбористську партію виснажили два роки відчайдушної законотворчості. У Франції кожен новий уряд був слабшим за попередній, а кульмінацією став розпад лівої коаліції навесні 1947 року. В Італії комуністи могли б навіть перемогти в чесних виборах (вибори 1948 року сильно перекосила на користь християнських демократів підтримка Папи й Америки), а в Чехословаччині таки перемогли. Комуністам дуже добре велось у країнах на кшталт Бельгії, а недовго — навіть у Норвегії.

Не було ніяких гарантій, що Західна Європа підніметься на, цитуючи Черчилля, «сонячні нагір'я» 1950–1960-х. Невеличкий повоєнний бум тоді вже вщух, економічні системи потерпали від браку товарів та іноземної валюти. Якщо вони самі не виробляли необхідного — а мало хто виробляв, — то не мали коштів на його закупівлю. Вони не могли позичати в доларах, а долар тим часом зміцнював свій статус міжнародної валюти. Навіть економіки, які вже починали відроджуватися, — наприклад, західнонімецька чи бельгійська — задиралися від браку валютних резервів.

Алан Мілвард стверджує, що Європа потерпала від наслідків власного успіху: початковий повоєнний економічний злет — особливо індустріальне відродження в Західній Німеччині, Нідерландах і Бельгії — призводив до виникнення «вузьких місць», що поновлювали безробіття. Це, звісно, був наслідок збідніння Європи. Вона не могла жити своє економічне відродження навіть на таких низьких рівнях і цілковито залежала від іноземної валюти й імпортової сировини.

План Маршалла просто відкрив забитий клапан. Але це не применшує його важливості. Насамперед — і ми про це забуваємо — він був політичним, а не економічним кроком. У Вашингтоні вважали,

що Європі так бракує політичної впевненості в собі, що коли вона не спроможеться відновитись економічно, то або стане жертвою комуністичного підриву, або повернеться до фашизму. Наголошую на останньому: особливо спостерігачі побоювалися ностальгійного відродження нацистських симпатій у Німеччині.

У думці, що Європу треба рятувати економічно, аби вона не впала політично, не було нічого приголомшливого. Новою була ідея, що країни Західної та Центральної Європи можна врятувати, поклавши на них відповідальність за власне відродження й надавши для нього засоби. Чи був то вияв освіченого егоїзму з боку Америки — окреме питання. Імовірно, так: і в короткотривалій перспективі — бо чимало грошей Плану Маршалла повернулося до Штатів у формі витрат, закупівель тощо, — так і в довготривалій, бо План стабілізував Європу та забезпечив Сполученим Штатам важливу союзницю на Заході.

А може, це не так і важить. Чи був, чи не був План виявом егоїзму, освіченого або ні, він, безумовно, мав вирішальне значення. За словами одного американського радника, він дав хребет Бідо — прем'єр-міністрові Франції, який доти наче безпорадно хитався під напором комуністичних страйків.

З відродженням — тієї ж миті, і дихнути не встигнеш — приходить держава загального добробуту.

Ухвалювати закони, які ми пов'язуємо з початком держав добробуту, в більшості країн почали 1944 чи 1945 року, тож Маршалл тут ні до чого (хоч адміністрація Трумена здебільшого підтримувала реформи у сфері соціального захисту як стабілізатори демократичного ладу). Цей ідеал — плід Руху опору, повоєнних лівих партій або навіть християнських демократів. Держава загального добробуту, крім скандинавських зразків, не була досягненням насамперед соціал-демократів.

Але хочу ще раз наголосити на тому, що вже казав про планування: було багато варіацій однієї загальної тенденції. Підходи окремих країн різнились, як і методи фінансування. Певна річ, План Маршалла після запуску допоміг покрити початкові витрати на ці держави добробуту, але варто пам'ятати, що він діяв лише чотири роки, а його кошти переважно витрачали не на соціальне забезпечення.

Тоді, можливо, доречніше вважати спільною європейською реакцією на План Маршалла економічну співпрацю.

План Маршалла передбачав систему міжнародних виплат, розроблену так, щоб країни-бенефіціари не могли просто хапати свою частку, лишаючи сусідів у злиднях. Існував суто умовний фонд, де можна було взяти позику через банк, який не мав власних платіжних засобів, а потім повернути її з доходу від торгівлі з іншою країною. Система була дуже проста, але вимагала торговельної співпраці й не сприяла субвенціям і протекціонізму.

Цей зв'язок складно показати — ми ж не можемо переграти повоєнної історії, щоб подивитися, що могло трапитися без нього. Але, думаю, зрозуміло, що сам факт співпраці на такому технічному рівні, хай і нав'язаній з боку Вашингтона, довів, що жителі континенту, які ще недавно винищували одне одного, здатні співпрацювати. І не лише співпрацювати, а й конкурувати і взаємодіяти згідно з погодженими правилами й нормами. Ще в 1930-х роках це було б немислимим.

Чи можна вважати, що це передусім задуманий побічний ефект Плану Маршалла? Чи, може, були європейці — французи, німці, бельгійці...

Які вже думали про це...

...думали про це завчасу.

Хороша новина: були. Погана новина: чимало з них уже запламували традицію економічної співпраці, радо приймаючи умови, що їх накидали нацистські та фашистські теоретики «європейського» об'єднання.

Деякі очільники вішистської Франції після війни стали видатними планувальниками Франції де Голля і республіканської Франції. Деякі обдаровані молоді економісти, активно залучені в управління західнонімецькою економікою в повоєнні роки, раніше були економічними управлінцями середнього рівня в нацистській Німеччині. Багато молодих чоловіків з оточення П'єра Мендеса-Франса, або Поля-Анрі Спаака в Бельгії, або Луїджі Ейнауді в Італії були аполітич-

ними економічними радниками — з торгівлі, інвестицій, промисловості, сільського господарства — при фашистських чи окупаційних урядах воєнного часу.

Об'єднав цих новаторів-реформаторів культ європейського планування, який у міжвоєнні роки приваблював стількох бюрократів молодшого покоління. Саме слово «Європа» — об'єднана Європа, європейський план, європейська економічна єдність тощо — у перше повоєнне десятиліття сприймали з підозрою через асоціації з нацистською риторикою про раціональнішу Європу, покликану замінити неефективну демократичну Європу міжвоєнного минулого. Піком цієї риторики стала Гітлерова «нова Європа», запропонована 1942 року як офіційна база для колаборації в усіх окупованих країнах.

Це одна з причин, чому скандинави і — особливо — англійці насторожено ставилися до красномовних балачок про європейську єдність одразу після поразки Гітлера. Ще одним джерелом скептицизму було те, що «об'єднана Європа», «європейська єдність» і подібні формулювання асоціювалися насамперед із католицькою Європою. Усі шестеро міністрів закордонних справ, які підписали угоду про заснування Європейської спільноти з вугілля та сталі, засадничу для інституціалізованої економічної співпраці в Європі, були католиками: з Італії, Франції, переважно католицької Західної Німеччини та країн Бенілюксу. Це можна було подавати — так часто й робили — як підступну спробу європейських католиків відбудувати свої країни довкола такої собі неокорпоратистської моделі економічної співпраці.

Я хочу перейти до того, що ця історія повторюється як фарс — тепер, але спершу згадаймо, що вона повторилась як трагедія — у 1970-х роках, скажімо, коли планування дискредитували на інтелектуальному рівні. Як це сталося?

У Франції планування остаточно не дискредитували. І його не довелося дискредитувати в Німеччині, бо там ніколи не було «планування» в нашому розумінні. Рейнську економічну модель і французьку модель індикативного планування в їхніх країнах вважали успішними носії зовсім різних політичних поглядів. Я сказав би, що їх досі так сприймають — цьому не шкодить і англосаксонський чи англо-американський досвід останніх тридцяти років. За більшістю міжнародних критеріїв, стандарти життя у Франції й Німеччині (не

кажучи про інші країни зі схожою структурою економіки, як-от Нідерланди чи Данія) значно перевищують американські або британські. Просто повоєнні моделі не скрізь були дискредитовані, а навіть якщо в них частково розчарувалися, вони все одно відлунюють у різних реакціях на фінансову кризу, яку ми спостерігаємо нині.

Не варто забувати, що тільки нове покоління економічних теоретиків і політиків з англо-американським ухилом стверджувало, що планування як таке було провальним. Планування — як ми з'ясували, воно могло означати будь-що чи й узагалі нічого — втратило монополію на прихильність в Англії, США і — з геть інших причин — в Італії та посткомуністичній Європі. Деінде суперечка залишається щонайменше відкритою.

Англійська зневіра у плануванні стала побічним ефектом (не зовсім виправданим) розчарування від націоналізації та державного контролю над економікою. А воно, своєю чергою, було — якщо трохи гіперболізувати загалом слушно, як на мене, тезу — наслідком фактичного вичерпання до кінця 1960-х років досягнень повоєнного буму. У 1970-х люди вже не пам'ятали, звідки взагалі взялися планування і держави загального добробуту.

Плин часу відіграв тут ще одну роль. Логіку транспоклінневих держав добробуту було складно побачити наперед. Одна річ — сказати, що ми гарантуємо всім роботу. Зовсім інша — сказати, що ми гарантуємо всім пенсії. Ця різниця увиразнюється саме в 1970-х. Зайнятість зменшувалася, податкові надходження знижувались, тому особливо непокоїло зростання видатків на соціальне забезпечення: дедалі більше людей досягали віку, коли їм належали довгоочікувані пенсійні виплати. Так держави добробуту зіткнулися з кінцем повоєнного буму, до якого колись доклалися, — і результатом стало невдоволення 1970-х.

Не менш важливою була проблема інфляції. Повоєнних кейнсіанців здебільшого не цікавила інфляція з її ризиком постійного зростання державного боргу. Вони погодились, що метою є повна зайнятість, а засобом — державні видатки, не зовсім усвідомлюючи, що контрциклічна політика працює в обидва боки: у ситі роки видатки треба зменшувати. Але зменшити державні видатки дуже складно. Тому інфляція зростала.

Звісно, не все так просто. Про витоки інфляції 1970-х років досі сперечаються: певна річ, були й зовнішні чинники — наприклад, зростання цін на нафту. Однак поєднання рецесії й інфляції було

гнітючим і доволі-таки несподіваним. Здавалося, що уряди витрачають дедалі більше грошей із дедалі меншим результатом.

Якщо поглянути ширше, невдача радянського планування дискредитувала західноєвропейські спроби в очах нового покоління критиків. Байдуже, що між ними не було хоч якогось історичного чи логічного зв'язку, а західноєвропейське планування, за задумом і фактично, було протилежністю комуністичної політики. У 1970–1980-х на зміну міжвоєнному міфів про успіх радянського планування прийшло загальне визнання провальності соціалістичного планування. Наслідки були значні: поразка й розпад Радянського Союзу підірвали не лише комунізм, а й весь прогресивний наратив поступу та колективізації, який — принаймні в очах його прихильників — об'єднував радянське планування із західним.

Зірвавшись із якоря, ця історія ще багато чого потягла за собою.

Говорячи про Беверіджа і Кейнса, ти вказував на зв'язок між економікою, етикою та політикою. Здається, останній чверті XX століття властива оновлена віра — яка іноді відгонить доктринерством чи навіть догматизмом — у те, що етику чи політику можна логічно вивести з економіки.

Саме так. А навіть якщо не можна, то це неважливо, бо головна умова колективного успіху — це економічна продуктивність, економічна стабільність, економічне зростання; а їхні наслідки, випадкові чи неминучі, не від нас залежать.

Коли йшлося про витoki планування, ти казав про міркування розсудливості й етики. Як на мене, у цих питаннях умовою інтелектуальної впливовості було естетичне чуття. Енгельсове «Становище робітничого класу в Англії» дуже ілюстративне. А ще, звісно, є цілий жанр вікторіанського роману — не лише Чарльз Діккенс, а й Елізабет Гаскелл, — що звертається безпосередньо до індустріалізації. Ця література створила образ страждань робітничого класу, змінивши вигляд суспільства.

Відгомін тих творів є у текстах XX століття: у «Джунглях» Ептона Сінклера, «Тяжких часах» Стадса Теркела, «Гронах гніву» Джона

Стейнбека тощо. Зауваж спорідненість підходу й тематики: Теркел навіть позичив Діккенсову назву.

Ми досі відчуваємо естетичну відразу до бідності, несправедливості, хвороб, але сьогодні ці відчуття часто обмежені тим, що колись називали «третім світом». Ми свідомі бідності й економічної несправедливості — непристойності несправедливого розподілу — в таких місцях, як Індія, нетрі Сан-Пауло чи Африка. Але нам значно складніше перейнятися несправедливістю розподілу ресурсів і життєвих можливостей у нетрях Чикаго, Маямі, Детройта, Лос-Анджелеса чи, зрештою, Нового Орлеана.

В Америці досягти успіху — означає фізично відмежуватися від ознак бідності. Тож занепад міста стає джерелом загального занепаду, а не стимулом до відбудови.

Коли, наприклад, Діккенс писав залізничні сцени «Крихітки Дорріт», а Гаскелл — «Північ і Південь», обоє свідомо нагадували читачам про соціальну катастрофу, яку ті успішно оминали увагою, хоча вона розгорталась у них перед очима.

Так і нам потрібно по-новому поглянути на те, що в нас під носом. Нині багато з нас живуть у закритих спільнотах, фізичних анклавах, які одну соціальну реальність усувають із поля зору, а іншу захищають від втручань. Ці відгороджені мікрорайони запевняють мешканців, що достатньо платити за послуги в межах своєї спільноти, а витрати й вимоги суспільства по інший бік паркана — уже не їхня відповідальність. Люди знеохочуються платити за послуги та блага, з яких не мають негайного особистого зиску.

У відразі до загального оподаткування тьмяніє й гине сама ідея суспільства як простору спільних обов'язків. Звісно, це чисте лукавство: вийшовши за межі закритого мікрорайону, опиняєшся, скажімо, на державній автомагістралі, яку можна збудувати тільки коштом загального оподаткування. А поліція, яка, зрештою, забезпечує саму можливість отаких бульбашок багатства, існує з місцевих податків.

Занепад міста тут вирішальний, правду кажеш. Формування сучасного — а не середньовічного — міста чітко збіглося з виникненням соціального питання. Французький географ Луї Шевальє зауважив це років п'ятдесят тому у книжці «Робітничі класи і небезпечні класи»: пишучи про Париж початку XIX століття, він блискуче пока-

зав, що відбувається, коли середньовічне місто з його громадою стає сучасним мегаполісом робітничого класу.

Там, де колись уся спільнота була пронизана зв'язками, з'являється індустріальний центр із класовим поділом. Торговельна буржуазія, що домінує у громадському житті міста, з дедалі більшим острахом сприймає робітників, від яких залежить, але з якими вже не взаємодіє у повсякденних, людських ситуаціях. Робітниче населення виявляється водночас джерелом багатства та постійною йому загрозою. Місто розколюється, тримається купи хіба що завдяки спільній потребі, а ще — взаємному страху й дедалі більшій територіальній розмежованості.

Страх і розмежованість нас досі не покинули — але відчуття спільної потреби та спільних інтересів швидко сходить нанівець. Винятки є: Нью-Йорк доволі винятковий. Але класичних міст із вищим класом, середнім класом, робітничим класом і мережею географічних зв'язків, накладених на соціальні, у цій країні майже не залишилося.

У місті найлегше організувати розподіл ресурсів. Що далі від міста, то складніше й дорожче діяти державі, тож люди, які вважають, що отримують найменше, насправді отримують найбільше. Ті місцевості, де жителі найменш схильні сплачувати податки, якраз і залежать від дотацій федерального уряду.

Жоден посушливий західний штат США й року не протримався би без американського відповідника того, що європейці називають регіональними субсидіями. Та й, звісно, європейці не кращі. Ситуація Арізони чи Вайомінгу, які вважають себе вільними від державного втручання, хоча цілковито від нього залежать, схожа на парадокс Ірландії та Словаччини. Ці дві країни належать до найбільших бенефіціарів регіональних субсидій від Брюсселя (профінансованих із планових чи керованих економік Франції, Німеччини і Нідерландів), але там оспівують принади вільного ринку й мінімального регулювання.

Якщо сказати жителям Південної Дакоти чи Невади, що вони користають з аналога Європейського фонду регіонального розвитку, вони, мабуть, добряче обуряться. Але так, по суті, і функціонують Сполучені Штати.

І вже доволі давно. Уяви собі фермера, який вирощує кукурудзу в Небрасці: звісно, йому дуже вигідні велетенські субсидії на все, від кукурудзи й соєвих бобів до виробництва, а також дешева вода, дешевий бензин і побудовані державним коштом автомагістралі. Однак без такої державної щедрості фермерство (передусім сімейне) загинуло б, а сімейне фермерство — це визначальний складник американської національної ідентичності (практики й міфологія французьких субсидій дуже схожі, але французи це принаймні визнають).

Уявлення про індивідуальну самодостатність — складова міфу американського фронтиру. Якщо знищити його, а точніше, якщо дозволити його знищити, ми втратимо частину свого коріння. Це прийнятний, навіть резонний політичний аргумент: загалом американці не мають підстав не платити за збереження тих сторін своєї спадщини, що їх вважають найбільш американськими. Але цей аргумент ніяк не пов'язаний із капіталізмом, індивідуалізмом або вільним ринком. Навпаки, це аргумент на користь держави загального добробуту — зокрема тому, що, за цією логікою, немає сумнівів: такий стійкий індивідуалізм потребує чималої державної підтримки.

Ти згадував етику й розсудливість як витoki соціал-демократії, а я питав про естетику. Мені спало на думку, що тут важливе ще й питання правдивості. Міркуючи про Гаскелл, Енгельса, Діккенса чи Сінклера, ми згадуємо якісь їхні терміни, що прижилися, як-от «тяжкі часи». Може, нинішнім інтелектуалам бракує саме такої готовності — або спроможності — формулювати, що, власне, діється в економіці та в суспільстві.

Ця спроможність занепала у два етапи. Перший, як на мене, почався наприкінці 1950-х і полягав у тому, що інтелектуали перестали цікавитись очевидною, видимою несправедливістю економічного життя. Скидалося на те, що цю видиму несправедливість — бодай там, де жили інтелектуали, — поступово вдається подолати. Акцент на, так би мовити, «злиднях Парижа і Лондона» здавався майже наївним — знаєш, «так, звісно, так, але справжня несправедливість усе-таки складніша», а далі зміна теми. Або «справжнє пригноблення в головах, а не в несправедливому розподілі прибутку» чи чого там іще. Ліві інтелектуали стали вправнішими шукачами неспра-

ведливості — і втратили звичайне моральне обурення економічною несправедливістю та злиднями, типовіше для 1930-х або (у випадку людей із розвиненішою історичною свідомістю) для 1890-х.

Згодом, від кінця 1970-х років, гадаю, ми справді стали жертвами дискурсивного зсуву в бік економіки. Тепер інтелектуали порушують питання не про справедливість чи несправедливість, а про ефективність чи неефективність політики. Їх цікавить не те, чи щось добре, а чи погане, а те, чи воно підвищує продуктивність. І не завжди річ у тому, що суспільство їх не обходить; просто вони доволі некритично припускають, що економічна політика покликана генерувати ресурси. Доки не згенеруєш ресурсів, твердять вони, немає сенсу говорити про їхній розподіл.

Як на мене, це межує з легким шантажем: ви ж не такі відірвані від реальності, несвідомі ідеалісти, щоб ставити цілі понад засобами? Нам, отже, повідомляють, що все починається з економіки. Але це перетворює інтелектуалів — не менше, ніж робітників, про яких вони говорять, — на мух в окропі. Якщо йдеться про збільшення продуктивності чи ресурсів, звідки нам знати, коли зупинитися? Коли ресурсів уже вдосталь, щоб подумати про розподіл благ? Як дізнатися, що настав час обговорювати заслуги й потреби, а не результати й ефективність?

Домінування мови економіки в інтелектуальній культурі, яка завжди була вразливою до авторитету «експертів», гальмує морально свідоміші соціальні дискусії.

Думаю, коли інтелектуали починають з економіки, відбувається ще дещо. Дивним чином тільки продукти виявляються справжніми речами. Саме значення слів, які ми живимо, змінилось. Якщо я прошу води в поблиській кав'ярні, офіціант хоче знати, яку саме пляшкову воду я хочу. Ми всі мусимо пити воду. Вода дуже важлива. Ми купаємося в ній, прагнемо, щоб вона була чистою. Але немає ніяких причин розливати воду в пляшки. Коли вже на те, це шкідливо. У дітей від нестачі фтору псуються зуби. Для виготовлення пляшок використовують нафту, а коли воду імпортують з інших країн, океан забруднюється пальним. І все це знецінює суспільне благо, якого ми вже домоглися, — воду з крана.

Це біда будь-якої ринкової економіки. Маркс зауважив фетишизацію товарів ще в ХІХ столітті, і не він перший: Карлайл теж її помічав.

Але я таки вважаю це ще й побічним продуктом сучасного культу приватизації: відчуття, буцім приватне, те, за що ми заплатили, саме тому є кращим. Це інверсія уявлення, поширеного в перші дві третини ХХ століття, а особливо в його середині, від 1930-х до 1980-х: що певні блага можливо належно надати тільки на колективних або громадських засадах, і тим вони кращі.

У такої зміни ставлення були найрізноманітніші побічні ефекти. Коли люди кажуть, що радше купуватимуть приватний продукт замість платити за громадський, стає складніше збирати податки на загальні блага. А від цього втрачають усі, навіть дуже багаті, бо держава просто може робити певні речі краще й дешевше, ніж будь-хто інший. Родина в закритій спільноті, може, і п'є пляшкову воду, але готує, мие й купається таки у громадській воді з крана, якої жодна приватна компанія не могла б постачати з вигодою для себе, якби не мала державних гарантій і субсидій.

Це підводить нас до проблеми, про яку замислювалися політичні економісти й соціальні теоретики початку ХХ століття. Коли уряд може легітимно заявити, що певний товар чи послугу краще надавати на громадських засадах? Коли справедливо створювати природну державну монополію? Але десь від 1980 року питання ставлять по-іншому: навіщо взагалі потрібні державні монополії? Що заважає зробити все комерційним? З такою підсвідомою підозрою до державної монополії в усьому, що тільки можна приватизувати, ми живемо останні двадцять п'ять років. Сумніваюся, що тут щось зміниться через нещодавню роздмухану кризу капіталізму. Імовірно, зросте прихильність до регулятивної ролі уряду, але ми не побачимо державної монополізації окремих товарів і послуг.

Приклад із водою особливо вражає, бо показує, як сильно можна понівечити цивілізацію, а проте й далі вважати, що тотальна приватизація засвідчує прогрес. Це ж прадавній етичний припис: дати води людині, яка просить напиться. Його сучасною версією, поширеною в нашій країні впродовж більшості мого життя, були питні фонтани у громадських місцях. Тепер вони поволі зникають.

Так само з іншими, новішими цивілізаційними здобутками, які до останньої чверті XX століття теж сприймалися як належне. Американці вже не пам'ятають якісного громадського транспорту, хоча колись він був поширений. У Британії видно, як приватизація транспорту змінює суспільство. Автобуси «Грінлайн» зробили з мене лондонця, англійського хлопця — вплинули, мабуть, не менше за школу.

Для сучасних хлопчаків у Лондоні нічого такого немає. У дитинстві я їздив грінлайновими автобусами до школи. Вони були доглянуті, приємні, а їхні маршрути визначали місто. Нинішня власниця й операторка грінлайнових автобусів, «Аррива», — найгірша з приватних компаній, які відповідають за автобусні й залізничні послуги для британських пасажирів. Здається, головна її мета — сполучати ізольовані передмістя з величезними торговельними центрами, часто без найменшої уваги до логіки міської географії. Маршрутів через весь Лондон немає взагалі.

Я хотів би підійти до цих роздумів трохи абстрактніше. Мені здається, що, крім різних благ, про які можна говорити, — транспорту, води, зрештою, їжі чи повітря, — є ще базова проблема збереження деяких категорій економічного дискурсу.

Це може бути роллю для інтелектуалів, які відчують орвеллівське прагнення схопити точні терміни або підтримують Аронову ідею збереження понять. У зв'язку з фінансовою кризою на думку спадає категорія багатства. Якщо ти маєш у власності будинок, а він знецінюється, то ти втрачаєш багатство, хтось втрачає багатство. А от якщо фінансова установа робить ставку і програє, то вона втрачає багатство в тому сенсі, в якому ми вживаємо цей термін нині. Хоча насправді до нього ніщо не прив'язане, бо половина людей, які роблять ставки, — чи який там їх відсоток — мусять програвати. А держава надавала збанкрутілим допомогу, грубо кажучи, так, ніби між цими видами багатства немає різниці.

Або можна спробувати, замість намагатися врятувати слово «багатство», вживати слово «планування». Як на мене, фінансовий капіталізм надто безтурботно відкидає ідею державного планування. Усе-таки сам фінансовий капі-

талізм — це своєрідне планування. Воно, звісно, не одноосібне й у певному сенсі органічне, але саме так ми розподіляємо капітал. І це не безплатно. 2008 року на фінансовий сектор американської економіки припала понад третина корпоративних прибутків, а заробітної плати — 7 %.

До речі, варто наголосити, що коли сюди додати ще чималу частку, яка припадає на так звану індустрію охорони здоров'я — де, звісно, значно більше адміністрування, ніж оздоровлення людей, — а цю суму відняти від економічних показників Америки за останню чверть століття, то виявиться, що США значно відстає від більшості розвинених країн світу. Тож наше уявлення про себе як про розвинене й багате суспільство неабияк завдячує саме тому викривленню, яке ти описав.

Це підводить до дискусії про ризик. Суспільство виплачує незаслужені винагороди людям, які не роблять для нього нічого, крім створення багатства на папері. Це виправдовують тим, буцім таке багатство — формальне «мастило» для коліс реального сектору економіки. І, запевняють нас, єдина причина, яка спонукає людей іти на ризики, пов'язані зі створенням (або втратою) величезних обсягів багатства на папері, — у справді значних винагородах. Є і складніші версії цієї аргументації, але базова форма така.

Тепер перекладімо її на логіку казино, яким, зрештою, і є капіталізм на рівні фінансів. Хтось робить ставку на певний результат: або тому, що має надійні підстави в нього вірити, або тому, що хоче в нього вірити, або тому, що бачив, як такі ставки робили ті, кому він довіряє. Він серйозно ризикує. Але що більший імовірний ризик, то більша винагорода, яку можна отримати.

Уявімо, що хтось підійшов до гравця і сказав: «Ти завеликий для програшу». Або: «Ми гарантуємо, що поглинемо X відсотків ваших втрат, адже нам, казино, важливо, щоб ви й надалі грали. Тож, будь ласка, грайте, а ми забезпечимо зменшення ваших втрат». Гравець уже не мусив би ризикувати — і таке казино недовзі закрилося б.

Повернімося до ринків капіталу. За нинішніми правилами, втрайти найбільших гравців покрито достатньо, щоб гарантувати: люди й надалі ризикуватимуть, але без негативних наслідків. А це означає, що ризики, на які вони йдуть, будуть дедалі менш виправданими.

Якщо ти не мусиш перейматися, що зробиш неправильний вибір, то ймовірність таки зробити неправильний вибір зростає.

Принаймні в цьому я погоджуюся з ультраринковим підходом: занадто великі урядові гарантії — справжня загроза для непорушності капіталізму. Ми з досвіду знаємо, що державна власність у промисловому виробництві може бути неефективною, бо ніхто особливо не турбується про втрати. У фінансовому секторі ця проблема точно не менша.

Порівняння з азартними іграми цікаве не тільки на рівні фінансових капіталістів і держави, а й на рівні суспільства, підприємств і родин. Тобто, як на мене, сама ідея ризику в американському суспільстві децю змінилася.

Може, я романтизую, але колись ризик щось означав; скажімо, ти ризикував, кидаючи роботу, щоб відкрити власну справу. Або ризикував, беручи другу позику під заставу житла, щоб інвестувати в мале підприємство. Це були не просто ігрові ставки. Останніми ж роками ринок нерухомості став схожий на азартну гру. Люди могли так легко купувати, що, по суті, просто робили ставки: уподібнюючись до фінансових ринків, вони купували товари, яких не потребували і не могли собі дозволити, на підставі спекулятивної надії, що скоро їх вдасться комусь збути.

Так само виправдовують і власне азартні ігри (я, до речі, вважаю, що цей термін треба зберегти, бо ті, хто стоїть за азартними іграми, воліли б називати їх просто іграми, вдаючи, ніби це щось невинне й нормальне). Але щоб усе те сталося, схоже, потрібно було, щоб американці не розуміли математики. Здається, не обійшлося без магічного мислення про числа. Що в певному сенсі... Тобто, звісно, небезпечно, коли на кону сотні мільйонів доларів, але вони не твої. Але коли на кону десятки тисяч і твоє життя — це по-своєму небезпечніше.

На жаль, не можу погодитися про кореляцію між неспроможністю математичної освіти в американських школах і економічними ілюзіями. Думаю, насправді це свідчення того, що сьогодні більшість людей просто некомпетентні в захисті власних інтересів. Цікаво, що

в XIX столітті було зовсім не так. Ті помилки, яких люди могли припуститися собі на шкоду, були зрозумілішими, а тому їх було легше уникнути. Якщо людині вистачало здорового глузду, щоб сторонитися шарлатанів і відвертих шахраїв, то через драконівське (бодай на релігійному ґрунті) регулювання позик чимало нинішніх примх були їй просто недоступні.

Так ми підходимо до азартних ігор. Як і борги, їх не схвалювали й переважно забороняли. Було поширеним слухне уявлення, що азартні ігри спонукають до злочинів, а тому це соціальна патологія, якої треба уникати. Але давня християнська традиція, звісно, теж розглядала їх як зло в самій суті: гроші не мають породжувати гроші.

Можливо, повернення до таких поглядів пішло б нам на користь. Незалежно від того, чи ми вважаємо азартні ігри гріхом, це незаперечний крок назад у соціальній політиці: азартні ігри є регресивним, вибіркоvim, непрямим оподаткуванням. Вони, по суті, заохочують бідних витратити гроші, сподіваючись на багатство, тоді як багаті, поставивши такі самі суми, не відчули би втрати.

Найгірша форма азартної гри — державні лотереї, які нині офіційно діють у низці країн (Британія, Іспанія) і в багатьох американських штатах. Замість визнати потребу в певних громадських об'єктах — мистецьких, спортивних, транспортних, — ми уникаємо непопулярного оподаткування, покриваючи такі витрати з лотерей, у які грає непропорційно більше людей із менш освічених і бідніших верств суспільства.

Іншими словами, британські робітники, які, можливо, ніколи й не бачили театральної вистави, опери чи балету, тепер своєю схильністю до азартних ігор субсидують культурну діяльність крихітної еліти, чий податковий тягар, відповідно, зменшено. Але ще за живої пам'яті було навпаки: у соціал-демократичних 1940–1950-х саме багатих і середній клас оподатковували, щоб удоступнити бібліотеки й музеї для загалу.

Це регрес у всіх сенсах слова. Його заохочує безпорадний уряд, який страшенно боїться підвищити податки, неохоче обмежує надання послуг й експлуатує найнижчі інстинкти, а не найвищий потенціал тих, хто за нього голосує. Я добре усвідомлюю, що зовсім заборонити азартні ігри було б і нерозумно, і неефективно: досвід з алкоголем та наркотиками навчив нас, що тотальні заборони можуть призвести до потворних наслідків. Але одна річ — визнавати люд-

ську недосконалість, а геть інша — немилосердно експлуатувати її, замість розвивати соціальну політику.

Чи справді сучасне життя таке складне? Для більшості американців накопичити великий борг на кредитних картках — звична річ. Чого, можливо, вдалося б уникнути, якщо тямити значення складних відсотків, тобто мати елементарні знання з обчислення чи бодай розуміти таблицю множення. Найкращий захист для робітничого класу — арифметика. А тому соціальна політика, якщо так подивитися, мусить дбати про те, щоб люди могли самостійно рахувати.

Так, я однозначно поділяю цю думку. А ще вважаю, що, беручи ширше, соціальна політика має полягати у формуванні якомога освіченішого електорату — саме тому, що сучасні громадяни водночас менш захищені від зловживань і мають більше влади зловживати самими собою, ніж будь-коли доти.

Але навіть добре освічених громадян замало, щоб захиститися від зловмисної політичної економії. Тут, окрім громадянина й економіки, необхідний ще третій діяч — уряд. І він мусить бути легітимним, тобто, по-перше, відповідати суспільному розумінню підстав обрання очільників, а по-друге, узгоджувати свої дії зі своїми ж словами.

Такий легітимний уряд не лише мусить, а й спроможний сказати людям: якби ви порахували, то побачили б, що вас пошили у дурні. Але навіть якщо ви не здатні порахувати, ми вам про це скажемо й заборонимо певні види фінансових транзакцій — так само, як заборонимо їхати на північ нью-йоркською П'ятою авеню: у ваших же інтересах і задля спільного блага.

Тут підходимо до аргументів проти можливості соціальної демократії. Вони є двох типів: один, назвімо його так, структурний, другий — ситуаційний. Структурні аргументи полягають у тому, що відчуття легітимності складно — а навіть неможливо — досягти у великій і розмаїтій країні штибу Сполучених Штатів. Колективна довіра, яка об'єднує покоління, професії, можливості й ресурси, не легко дається величезному, складному суспільству. Тож не випадково найуспішнішими соціал-демократичними країнами стали Норвегія, Швеція, Данія, Австрія, якоюсь мірою — Нідерланди, Нова Зеландія та інші: малі, однорідні суспільства.

Ситуаційні аргументи твердять, що історично соціальна демократія була можливою, але тільки в ситуаціях, яких ми не можемо відтворити. Пам'ять про Велику депресію, досвід фашизму, страх комунізму й повоєнний бум — усе разом уможливило соціальну демократію навіть у доволі великих суспільствах на кшталт Франції, Західної Німеччини, Великої Британії чи Канади — якщо не соціально, то фізично великого суспільства. Не можемо сказати, що повністю згоден із такими аргументами — історія була складнішою, а мотивація тривалішою, — але визнаю їх.

Проте мене вражає перебірливість американців у тому, які історичні аргументи варті уваги, а які ні. Наприклад, історичний аргумент про недоцільність соціальної демократії сприймають цілком серйозно — на відміну від історичного аргументу про те, що соціальна демократія створила дуже хороші речі.

Також мене вражає, як американське інтелектуальне життя за останні п'ять років підпорядковалося європейським питанням, хоча видні американські коментатори й наполягають, що ми залишили Європу далеко позаду. Тобто у США майже всі коментарі про соціальну політику звучать у порівняльному контексті: як нам живеться порівняно з Європою? Підтекст однозначний: ми боїмося, що принаймні в деяких аспектах Європа нас затімарює.

Здається, майже ніхто не каже: ми — Сполучені Штати Америки, отже, нам треба бути (позичимо термін) Великим суспільством. Потрібен Новий курс. Не тому, що європейська соціальна демократія добра чи погана, а тому що ми, американці, самі здатні створити щось чудове.

Від 1930-х до 1960-х років соціально-політичні міркування в Америці схилилися в протилежний бік. За умовчанням припускали, що коли Америка може собі дозволити стати хорошим суспільством, то мусить цього хотіти. Навіть опоненти та критики чималих соціальних інвестицій за Джонсона опиралися їм переважно, так би мовити, на підставах локалізованої особистої вигоди. Коли щось було занадто добрим для темношкірого населення, цього не хотіли на Півдні. Коли йшлося про серйозний перерозподіл, цього

не хотіли інституції, яким довелося би переосмислити підходи до працевлаштування, тощо.

Але радикальним соціальним інноваціям чинили опір зазвичай не з апіорних гаеківських міркувань, як буває нині. А ті, хто противилися змінам безладно, як Баррі Голдвотер, платили велику політичну ціну. Минуло двадцять років, перш ніж вдалося інтегрувати новий консервативний підхід у «рейганізм» і надати йому мейнстримного вигляду. Це один із багатьох прикладів американської забудькуватості щодо навіть зовсім недавнього американського минулого.

Думаю, ліві тут винні не менше за правих. Джонсонівську риторичку спільної соціальної мети, закорінену в американській версії вікторіанського й едвардіанського ліберального реформізму, важко сприймали нові ліві. Їх значно більше цікавили самозаявлені інтереси окремих верств суспільства. Мені здається слушною сучасна критика Демократичної партії часів Макговерна: не тому, що ця партія начебто намагалася підтримати інтереси всіх груп зі складними ідентичностями, які тільки можна було вигадати (багато з них справді потребували нагальної підтримки), а тому, що такими діями підірвала власну риторичну традицію і забула, як говорити про суспільство загалом.

Клінтонівські реформи соціального захисту 1990-х років радикально суперечили всім традиціям державоцентричних реформ від 1890-х до 1970-х — і англо-американським, і європейським ліволіберальним. Вони повернули ранньоіндустріальні уявлення про поділ населення: є громадяни, які працюють, і менш вартісні громадяни, які не працюють. Зайнятість повернулася у соціальну політику як мірило участі у громадських справах: без роботи ти не зовсім громадянин. Від цього силкувалися відійти три покоління економічних і соціальних реформаторів від 1910-х до 1960-х років. А Клінтон це повернув.

Як на мене, політика ідентичності увиразнює класові поділи. Різновид фемінізму, який ми виплекали в цій країні, слугує жінкам-юристкам, які заробляють багато грошей, жінкам-професоркам, у якомусь психологічному сенсі — можливо, студенткам університетів. Але фемінізм у Сполучених Штатах не починається з материнських відпусток і догляду за дітьми — а тільки з них він, гадаю, міг би слушно по-

чинатися для більшості жінок, — тому ігнорує людей, які виховують дітей, особливо матерів-одиначок. Так само й політика раси дуже успішно — і я це підтримую — залучає темношкіру чи латиноамериканського походження буржуазію в освітні, урядові й інші інституції. Це, звісно, добре. Але вона розділяє питання раси і питання класу, що не на користь багатьом афроамериканцям.

Американська суспільна думка цілковито уникає проблеми економічно зумовлених соціальних поділів, бо американцям комфортніше (і політично менш суперечливо) зосереджуватися на інших, зручніших поділах.

Але твій приклад про догляд за дітьми вдалий. Зупинімося трохи на ньому. Догляд за дітьми й загалом соціальні послуги, скеровані на створення рівних можливостей для матерів, дуже складно забезпечувати несистемно, у кожному підприємстві окремо. Будь-який роботодавець, який надає працівницям такі умови, може непокоїтися, що ставить себе в економічно не вигідне становище порівняно з тими, хто їх не надає. А той, хто цих послуг не забезпечує, може або заробити більше грошей, адже не витрачає зайвого, або більше платити працівницям, адже має більший зарплатний фонд: так він дає їм змогу — якщо вдасться — приватно знайти необхідний догляд за дітьми, а водночас віднаджує від конкурента, який платить менше, хоч і сам надає цю послугу.

У більшості країн Європи проблему розв'язують так: уряд пропонує універсальний догляд за дітьми, оплачуваний із податків. Це створює додаткове податкове навантаження на всіх, але забезпечує конкретну послугу, за яку певним бенефіціарам не потрібно платити.

Ми добре знаємо, що завжди будуть ті, кого обурює сама ідея загального оподаткування на користь частини суспільства. Але саме ця ідея лежить в основі сучасної держави. Ми оподатковуємо всіх, щоб надати освіту частині. Ми оподатковуємо всіх, щоб надати пенсії частині. Ми оподатковуємо всіх, щоб забезпечити поліцію чи пожежників, із чийої роботи в кожен конкретний момент користує лише частина населення. У нас є (чи було) залізничне сполучення з віддаленими пунктами, корисне начебто тільки для тамтешніх жителів, але загалом воно долучає всі далекі громади до суспільства й так покращує суспільство для кожного.

Проте ідеї оподаткування всіх на користь декого — чи, зрештою, декого на користь усіх — немає в базових розрахунках американських вершителей соціальної політики. Наслідки бачимо в недоладних міркуваннях навіть найбільш благонамірених реформаторів. Візьмімо, наприклад, феміністичну лінію стосовно догляду за дітьми й інших програм, які можуть знадобитися жінкам. Замість припустити, що ширший сенс затії — переглянути оподаткування й соціальний захист так, щоб обернути їх на користь усім, мейнстримний фемінізм воліє домагатися законів, які створять переваги суто для жінок.

У 1970-х роках радикали від складних ідентичностей помилялися, вважаючи, ніби власні інтереси можна вдовольнити без наслідків для інтересів усєї спільноти. Вони, що доволі іронічно, несвідомо повторювали вимоги своїх політичних опонентів, сприяючи приватизації політики та приватизації особистої вигоди.

Я достатньо старомодний, щоби вважати, що значна частина американської лівіци — об'єктивно реакційна.

Якщо шукаєш старомодних тез, є така: те, що багато феміністок вийшли з вищого середнього класу — де єдиною невигодою для них (часто не більш ніж малозначущим обмеженням) була їхня стать, — пояснює, чому вони не здатні зрозуміти, що є ширше коло осіб, для яких жіноча стать — аж ніяк не головна проблема.

У певному сенсі фемінізм досягнув успіху: у бізнесі та праві багато жінок, розбито чимало скляних стель². Ці здобутки вражають. Однак значно більше жінок нидіють у злиднях, із сім'ями без чоловіків або з чоловіками, від яких мало економічної та соціальної користі. Ці жінки провалилися під скляну підлогу й сидять, закривавлені, між уламків. Їхні життя — довгі години праці, нестача якісних чи хоч якихось медичних послуг і догляду за дітьми — втілюють американське відчуття, що все можливо, але й виразно вказують на трагізм приватизації інтересів. І я починаю непокоїтися,

² Скляна стеля (англ. glass ceiling) – метафора, яку впровадили феміністки на початку 1980-х на позначення неофіційного бар'єру, що обмежує кар'єрне просування жінок безвідносно до їхніх професійних якостей. Згодом цей термін застосовували й до інших соціальних груп та меншин (етнічних, расових, сексуальних тощо).

що наш американський оптимізм — це просто виправдання, щоб не допомагати тим, хто потребує допомоги.

Згадка про приватизацію тут вкрай важлива. Що означає «приватизація»? Вона відбирає в держави здатність і обов'язок долати проблеми в житті людей, а також звільняє від цих зобов'язань сумління співгромадян, які вже не відчують на плечах тягаря спільних дилем. Залишається тільки благодійний порив до страждених індивідуумів, що походить з особистого відчуття провини.

У нас є всі підстави припускати, що цей благодійний порив стає дедалі неадекватнішою реакцією на проблему нерівного розподілу ресурсів у багатих суспільствах. Тому навіть якби приватизація була тим економічним успіхом, яким її вважають (а це в жодному разі не так), загроза моральної катастрофи нікуди не ділася б.

У цьому контексті варто згадати Беверіджеве розрізнення між державою війни і державою добробуту, бо виникає враження, що в останні, скажімо, сорок років саме війна стає на заваді державі добробуту чи соціальної демократії у Сполучених Штатах. Приклад Джонсона очевидний: складно будувати Велике суспільство, платячи за війну у В'єтнамі. Але вже пізніше, після В'єтнаму, з розвитком контрактної армії, відбулося щось дуже цікаве.

Військо фактично стало інституцією соціального захисту. Воно надає освіту й соціальний ліфт багатьом людям, які інакше їх не мали б. Також воно забезпечує державні лікарні, які непогано працюють — чи принаймні непогано працювали, доки адміністрація Буша не скоротила їм фінансування посеред війни, щоб не можна було вдаватися до аргументу, який я зараз наводжу. Отже, у мирний час армія — це добрий приклад державної політики, яка уможливорює соціальну мобільність. Але ситуація зовсім змінюється, коли ми, власне, воюємо й посилаємо цих людей, уопліджених, а іноді навіть не громадян, гинути й убивати. Тоді війна забезпечує корпоративне утриманство. Війна в Іраку перерозподілила величезні суми податків у руки вкрай обмеженого кола корпоративних отримувачів.

У цьому й інших аспектах США відхиляється від загального західного досвіду. В інших розвинених країнах Заходу ранньомодерні й модерні держави війни перетворилися на держави сталого добробуту. Державні видатки, немислимі в мирний час, в умовах війни стали неунікними: спочатку під час Першої світової, а потім, остаточно — після 1939 року. Те, що уряди, як виявилось, були спроможні зробити в умовах війни, їм довелося й далі відтворювати заради мирних цілей. Вони раптом зрозуміли, що це напрочуд дієвий спосіб досягати мети, попри ідеологічний спротив.

В Америці, як ти кажеш, дещо інша ситуація. Упродовж майже неперервної низки «малих воєн», що тягнеться від початку 1950-х років, уряд США позичав гроші, щоби брати участь у конфліктах, яких воліє не афішувати. Витрати на ці війни покриватимуть майбутні покоління — інфляція, стягнення й обмеження інших статей державних видатків, насамперед соціального захисту та соціальних послуг.

Якщо американські консерватори вважають підтримання державою війни прийнятною причиною, щоб не розвивати соціального захисту, то це тому, що в цій країні війну досі не сприймають як катастрофу. За В'єтнам, певна річ, довелося заплатити: сам політичний клас розділився, з'явилися глибокі міжпоколінні розколи, і ці внутрішні чинники на певний час пригальмували міжнародну політику. Але ніхто, наскільки я знаю, не доводив, що це має підштовхнути до переосмислення засад урядування й ролі уряду в суспільстві, як Друга світова війна підштовхнула до соціальної революції у Британії.

Складно уявити, як могло би бути інакше. Навіть у розпал іракського безглуздя більшість американців схвалювала величезні державні видатки на погано сформульовані або відверто оманливі військові цілі, водночас стверджуючи, що підтримують зниження податків загалом — вочевидь, разом із тими, які мали оплатити війну. Американці не цікавилися збільшенням ролі уряду у своєму житті, не розуміючи, що самі щойно з ентузіазмом посприяли йому в найважливішій зі сфер, де уряд може втручатися в життя громадян, — участі у війні. Що викриває колективний когнітивний дисонанс американців, який дуже складно подолати політично. Якщо є якась культурна причина, чому Сполучені Штати не наслідуватимуть найкращих прикладів інших західних суспільств, то це вона.

Ти згадуєш про декларовані погляди членів американського суспільства нейтрально: це обачно. Проте джерело їхніх уявлень про легітимність дій уряду — американський націоналізм.

Є два види націоналізму. Один каже: ти і я добре знаємо, що таке поштова служба, знаємо, що таке пенсійний план, і це ті речі, про які можна поговорити в метро дорогою в офіс, де жодне з нас не працюватиме довше, ніж до сьомої, бо такий закон.

А другий націоналізм каже: я сплачую зовсім невисокі податки, хоча дуже багатий, і ти сплачуєш податки, хоча належиши до робітничого класу, і мене на роботу возять, а ти їздиш автобусом, і нам майже немає про що говорити — у кожному разі ми ніколи не перетинаємося. Та коли станеться щось дуже погане, я знайду хорошиший патріотичний аргумент, чому ти мусиш боронити мої інтереси, а твої діти — але не мої — мають убивати й гинути.

Що ж, погляньмо на ці форми національної ідентифікації. У другій мене вражає те, що вона спрацьовує або не спрацьовує з огляду на культурні, а не політичні чинники. Є нюанси американських культурних уявлень про сенс американськості, про небезпідставні очікування, які може плекати американець, і так далі. Вони різьчючі відрізняються від уявлень про те, що означає бути голландцем. І так було б, навіть якби закони, інституції, економічне життя тощо в цих країнах були геть схожі (а так і є).

Культурна різниця між Європою й Америкою та магія націоналізму, яка єднає багатих і бідних американців, — це американська мрія. Континентальні європейці зазвичай можуть точно оцінити свої доходи порівняно з чужими й не очікують нічого особливого від пенсії. У Сполучених Штатах значно більше людей бачать себе на вершині, ніж їх там є насправді; а інша велика група вважає, що буде на вершині, коли дочекається пенсії. Тож американці, дивлячись на людину дуже багату чи привілейовану, менш схильні помічати несправедливість: вони просто оптимістично бачать себе в майбутньому.

Американці думають: залишмо систему більш-менш такою, якою вона є, бо я не хочу страждати від високих податків, коли розбагатію. Такий культурний контекст почасти пояснює ставлення до державних видатків: я не проти нести податковий тягар задля оплати

залізниці, якою послуговуюся лише принагідно, — якщо відчуваю, що мене оподатковують нарівні з іншими заради блага, з якого користаємо ми всі. Але я платитиму з більшою нехиттю, якщо сподіваюся одного дня стати тим, хто ніколи не користується цією громадською послугою.

Однак розбудова держав загального добробуту чудова тим, що їхнім головним бенефіціаром був *середній* клас (у європейському сенсі, який охоплює професійну та кваліфіковану еліту). Це його доходи знезацька звільнилися завдяки доступу до безоплатної освіти й охорони здоров'я. Це він отримав справжній персональний захист завдяки державному страхуванню, пенсіям і так далі. Держава добробуту в цьому сенсі створила середній клас, а він захищає державу добробуту. Навіть Маргарет Тетчер відчула це, коли вперше заговорила про приватизацію охорони здоров'я і стикнулася з найбільшим спротивом з боку своїх же виборців середнього класу.

Найважливішим моментом здається саме створення середнього класу. Без нього є тільки люди, які не хочуть платити податків, бо прагнуть бути багатими, і люди, які не бачать сенсу платити податки, бо вони вже багаті. Середній клас я сприймаю як групу, яка, не маючи надзвичайних статків, не тривожиться про пенсії, освіту й медичну допомогу. За цим — насправді доволі скромним — стандартом в Америці майже немає середнього класу.

Боюся, твою тезу про те, що війна впускає уряд у наше життя, можна сформулювати й різкіше. Американський уряд — інтервенціоністський, якщо не вдома, то принаймні за кордоном, і війна призводить до викривлень. Наполягання на воєнних діях і одночасна відмова підвищити податки, які їх оплатили б, — це просто непрямий спосіб запросити в наше життя китайський уряд. Якщо ми не хочемо платити за свої війни, то заборгуємо перед Китаєм — з усіма супутніми ризиками для нашої майбутньої могутності та свободи. Мене приголомшувало, що майже ніхто про це не казав, коли почалася війна в Іраку.

Тут може критися навіть глибша істина. Є ризик, що ми запрошуємо в американське життя своєрідний китайський капіталізм. На базовому рівні це часто зауважують: Китай позичає уряду гроші,

тримає економіку на плаву, вкладає долари в кишені американців, щоб ті могли споживати товари китайського виробництва.

Але є і додатковий вимір. Нині китайський уряд самоусувається з економічного життя, крім стратегічних рівнів, тому що максимальна економічна активність певного типу в короткотерміновій перспективі очевидно йде на користь Китаю, а регулювати її з якоюсь метою, крім хіба що стримування конкурентів, нікому не вигідно. З іншого боку, Китай — авторитарна держава, що вдається до засуджень і репресій. Це невільне капіталістичне суспільство. Сполучені Штати не є невільним капіталістичним суспільством, але поширені серед американців ідеї про те, що варто дозволити, а що заборонити, вказують кудись у той самий бік.

Американці ладні дозволити державі неймовірний ступінь втручання задля захисту від «тероризму» чи запобігання загрозам. Останніми роками (утім, не тільки останніми: згадай 1950-ті, 1920-ті чи Акти про іноземців і підривну діяльність 1790-х) американські громадяни виказують, як на мене, страхітливую байдужість до зловживань конституцією і порушення прав з боку уряду, доти це не зачіпає їх особисто.

Але ті самі американці всім еством противляться будь-якій участі уряду в економіці чи у своєму житті. Хоча, звісно, як ми казали, держава вже в десятки різних способів втручається в економічне життя на їхню користь — або на чийсь користь. Тобто в певному сенсі американці, принаймні за логікою своїх дій, значно більше схиляються до капіталізму по-китайськи, ніж до ідеї ринкової соціал-демократії у європейському стилі. Чи я задалеко зайшов?

Ну, це вписується в кошмарний сценарій, що стає дедалі ймовірнішим із тим, як економічну термінологію застосовують замість політичної. Один із термінів, який уживають без заперечень, і про це ти теж казав, — поняття «глобальних ринкових сил». А ці «глобальні ринкові сили» дедалі ближчі до того, що роблять китайці. Або ще гірше: до того, чого китайці хочуть від нас.

Це повертає нас назад, у часи до соціал-демократичної середини ХХ століття і в ХІХ століття, коли праві й ліві доходили згоди в питаннях ринку. Панувало уявлення, що ринок усе-таки не треба

чіпати: або тому, що найкращі результати він покаже у тривалій перспективі, або тому, що ринок має спершу сам себе занапастити, щоб йому на зміну прийшло щось ліпше. Але нині ця дихотомія така сама фальшива, як і в попередні десятиліття, коли вона звучала в суперечці «комунізм versus капіталізм».

Безкомпромісний підхід до глобальних ринкових сил хибує в тому, що не дає окремим державам змоги самостійно обирати соціальну політику: звісно, дехто саме цього прагне й навіть домагається. Ми так звикли до такого бачення, що перший аргумент проти соціальної демократії (чи і просто економічного регулювання) — мовляв, вона неможлива в умовах глобальної конкуренції та боротьби за ринки.

За цією логікою, якби Бельгія — візьмімо перший-ліпший приклад — вирішила встановити такі економічні й соціальні норми, щоб її робітникам велося краще, ніж робітникам у Румунії чи на Шрі-Ланці, вона просто втратила б робочі місця на користь Румунії та Шрі-Ланки. І, подобається нам це чи ні, європейський соціалізм, як колись сказав несосвітений Том Фрідман, програв би азійському капіталізові. Фрідмана, справжнього детермініста, така перспектива тішила, але якби вона справдилася, всім сторонам було б непереливки. Утім, для мене ця теза не очевидна. Вона явно суперечить нещодавньому досвіду.

Згадаймо, що сталося після 1989 року. Тоді доводили, що західноєвропейська соціальна демократія загине під натиском східноєвропейського вільноринкового капіталізму. Кваліфіковані робітники будь-якої галузі з Чехії, Угорщини та Польщі будуть дешевші за західних, яким потрібні високі зарплати й інші переваги: усі робочі місця перемістяться на схід.

Насправді цей процес тривав щонайбільше десять років. А потім у тих самих робочих місць Угорщини й Чехії з'явилися ще дешевші конкуренти в Україні, Молдові тощо. Прибічники ринку мали б розуміти причину: за відкритої міжнародної економіки з її вільним обговоренням колективних договорів і свободою переміщення навіть дешевшим виробникам зрештою доведеться витратити кошти, порівнянні з витратами дорожчих західних конкурентів.

Більшість цих країн нині стоїть перед вибором: або узгоджено регулювати зарплати, робочий час і умови й так далі, або ж погодитися на фактичний протекціонізм. Альтернативою була б політика «розори сусіда» з безжальною конкуренцією і девальвацією.

Якби Бельгія почала тонути, бо Шрі-Ланка забирала б її робочі місця, ніякий бельгійський уряд не міг би просто сказати: у нас немає вибору, мусимо знизити зарплати до шрі-ланкійського рівня чи скасувати всі наші чудові соцпослуги й виплати, бо інакше не витримаємо конкуренції зі Шрі-Ланкою. Чому? Тому що політика б'є економіку. Будь-який уряд, такий покірний «неунікним вимогам» глобалізації, у наступних же виборах програв би партії, яка зобов'язалася б ці вимоги відкинути. Тож політика особистої вигоди в розвинених країнах щоразу виграватиме перед гаданою економічною логікою глобального ринку.

Зауваж, як цікаво політика може впливати на економіку. Стандарти життя в більшості країн Західної Європи, крім Британії, від 1969 року тільки зростали, і то значно. Звісно, стандарти життя в Східній Європі теж зросли.

На аргумент про «глобальні ринкові сили» можна відповісти й по-іншому: деякі речі, що здаються політичними поступками робітничому класові чи бідним, насправді обгрунтовані із суто бюджетних чи економічних міркувань. Зокрема державна охорона здоров'я. Як ми знаємо, державі, відповідальній за охорону здоров'я, краще вдається знижувати видатки, ніж приватному секторові. А що держава переймається довготривалими бюджетами, а не квартальними доходами, то для неї найпростіший спосіб знизити видатки — берегти здоров'я населення. Тому там, де охорона здоров'я державна, багато уваги приділяють профілактиці.

Оксфордський економіст Авнер Оффер нещодавно написав дуже цікаву книжку, де показав такий зв'язок і в багатьох інших галузях. Добре врегульованій, стабільній капіталістичній системі насправді вигідно стримувати наслідки власного успіху. Підприємства можуть працювати ефективно тільки тому, що загальнодоступна охорона здоров'я таки є. Вони можуть, хай там як, навіть скорочувати робочі місця, не позбавляючи людей гідного рівня медичного забезпечення — бо жодне суспільство не має миритися з фактичним безробіттям без доступу до охорони здоров'я.

Також на нових і нових прикладах доведено, що в суспільствах, яким властиві країні викривлення в розподілі доходів або ресурсів,

порушення соціальної рівноваги зрештою стає загрозою для економіки. Тому йдеться не тільки про благо для економіки чи для робітників: навіть абстракції, яку називають капіталізмом, корисно не помножувати своїх перекосів. Доволі довго в Америці з цим погоджувалися. У 1970-х роках розрив між багатими й бідними тут не надто перевищував показники заможніших країн Західної Європи.

Тепер перевищує. У Сполучених Штатах дедалі зростає прірва між жменькою багатих і сонмами збіднілих або малозабезпечених; між можливостями та їх нестачею, між привілеями та злиднями й так далі. Упродовж усієї історії це було ознакою відсталих і зuboжілих суспільств. Щойно сказане про США влучно описало б, скажімо, сучасну Бразилію чи Нігерію (або, ближче до нашої теми, Китай). Але такого немає в жодному європейському суспільстві західніше Будапешта.

У моральному дискурсі сучасної Америки дивує те, що він починає невділь-звідки. Треба спершу питати, чого ми хочемо як народ, що таке соціальне благо, а тоді вже вирішувати, хто його краще генерує, держава чи ринок. А нині, якщо уряд робить щось добре, неодмінно скажуть, що зв'язок з урядом лише псує цю річ. Та чому не почати із самої речі? Здоров'я, наприклад. Кому не потрібне здоров'я?

Гроші роблять блага вимірними, розмиваючи будь-яку дискусію про їхнє відносне місце в етичному чи нормативному підході до соціальних цілей. Думаю, було б корисно «повбивати всіх економістів» (перефразовуючи Шекспіра³): дуже мало з них щось додають до суми соціального чи наукового знання, зате відчутна більшість збиває співгромадян із пантелику щодо мислення соціальними категоріями. Винятки ми добре знаємо, їх, мабуть, можна помилувати.

Однак твоя теза про соціальні блага цікава. Тут виникають питання. Передусім, звісно, це проблема самого визначення «соціальних благ». Але коли суть соціального блага визначено, постає питання, як це благо найкраще надати. У принципі, можна цілком послідовно дійти думки, що охорону здоров'я, хоча вона потрібна всім, краще

³ У другій частині історичної хроніки Шекспіра «Генріх VI» різник Дік пропонує «повбивати всіх законників» (дія IV, сцена 2).

забезпечувати приватно, у межах комерційного ринку. Я зовсім не погоджуюся з цією тезою, однак вона логічно коректна, а її слушність можна перевірити.

Але як найзразковіше надати щось, аби наголосити, що це соціальне благо? Після приватизації британські поїзди, колись однаково пофарбовані, вкрилися строкатими логотипами й рекламою. Це виразно показало, що транспорт не є громадською послугою. Хай навіть поїзди ходять за розкладом, а форма власності, приватна чи державна, не впливає на ефективність і безпеку, ми все одно втратили відчуття, що залізниця належить усім нам колективно, і всі ми можемо скористатися її перевагами. На це теж треба зважати, міркуючи про способи надання послуг.

Думаю, на ділі треба також показати, що держава справді здатна надавати певні блага. Схоже, в американській політиці від цього питання багато чого залежить. Республіканці кажуть, що держава не може надати котресь благо, — і доводять це твердження, не надаючи його або псуючи, якщо воно вже є, як-от лікарні для ветеранів під час війни в Іраку. «Амтрак» — ще один приклад, залізнична компанія — зомбі, якій дозволяють так-сяк волочитись, аби показати, що громадський транспорт ніколи не працює і не може працювати як слід.

Як на мене, переконати людей у необхідності державного надання послуг здатна тільки криза — криза, спричинена тим, що держава послуг не надає. Загалом люди ніколи не повірять, що послугу, потрібну їм лише принагідно, необхідно надавати весь час. Тільки коли їм незручно, бо цієї послуги немає, можна доводити, що її треба надавати постійно.

Сучасні соціально-демократичні держави належать до найбагатших суспільств світу, і жодна навіть не хилиться в бік повернення до авторитаризму німецького типу — а Гаек вважав його ціною делегування ініціативи державі. Отже, два найсильніші аргументи проти участі держави в побудові доброго суспільства — мовляв, це не спрацює з економічного погляду або неминуче призведе до диктатури — просто хибні.

Суто теоретично я визнав би, що суспільства, які все-таки стали жертвами авторитаризму, часто дуже залежали від державної

ініціативи. Тому не можна просто відкинути Гаєкову позицію. Так само треба визнати реальність економічних обмежень. Соціально-демократичні держави не здатні лише завдяки видаткам побудувати утопію, як не здатна жодна інша політична форма. Але це не підстава нехтувати ними, а тільки доказ, що їх треба залучати в будь-яку ґрунтовну дискусію про майбутнє ринкових економік.

Життя, свобода й пошуки щастя. У західноєвропейських державах загального добробуту, за опитуваннями, у людей вищий рівень щастя, ніж у нас, а ще вони однозначно здоровіші й довше живуть. Складно повірити, що якесь суспільство насправді хоче повернутися в догоббсівські часи, до самотнього, бідного, безпросвітнього, тупого й короткого життя. Мабуть, в Америці спротив соціальній демократії ґрунтується на питанні свободи, і воно актуальне. Та все одно в деяких аспектах американське суспільство не вільне — через нестачу тих чи інших суспільних благ. І деякі з них можна надати безконфліктно. Як-от міські парки. Знаєш, утомлена людина, яка не може піти й посидіти в безпечному куточку, менш вільна, ніж та, яка може.

Безпека — це те, що мають європейці й чого давно бракує американцям: економічна безпека, фізична безпека, культурна безпека. У нинішньому дедалі відкритішому світі, де ні уряди, ні особи не можуть захиститися від конкуренції чи загрози, безпека як така швидко стає соціальним благом. Головне питання нового століття полягатиме в тому, як її можна надати і яким коштом для наших свобод. Європа у відповідь зосереджується на тому, що ми тепер називаємо «соціальним захистом»; англо-американська відповідь воліє обмежитись обшуками й вилученнями. Ще побачимо, що буде ефективнішим у тривалій перспективі.

Цікава семантика: в американській англійській мові social security та national security — соціальний захист і державна безпека — це зовсім різні речі. Тоді як, я певен, політична практика свідчить, що люди, які безпечно почуваються в різних життєвих сферах, менш чутливі до зовнішніх струсів. Думаю, американці вразливі до політики терору саме тому,

що вона зазіхає на єдиний вимір, де вони почуваються в безпеці, тобто...

Фізичний вимір. Гадаю, так і є. Почалася нова доба страху. Вже немає відчуття, що вміння, з якими ти приходиш у професію чи на роботу, залишаються актуальними впродовж усіх твоїх років праці. Зникла впевненість, що після успішної трудової кар'єри можна сподіватися на комфортну пенсію. Усі ті демографічно, економічно, статистично виправдані очікування, що були типовими для американського та європейського життя повоєнних десятиліть, стерто на порох.

У нинішню добу страху ми боїмося незнаного майбутнього, а також чужинців, які можуть з'явитись і скинути бомби. Боїмося, що уряд уже не здатен контролювати обставини наших життів. Він не може відгородити нас від світу. Він утратив контроль. Думаю, американці дуже глибоко це переживають, їх паралізувало страхом, а страх підсилений усвідомленням, що зник єдиний вимір безпеки, який вони начебто мали. Саме тому багато американців були готові на вісім років стати на бік Буша й підтримати уряд, який може запропонувати хіба що мобілізацію і демагогічну експлуатацію страху.

Як на мене, повернення страху й відповідні політичні наслідки дають найсильніший із можливих аргумент на користь соціальної демократії, яка передбачає і захист індивідуумів від реальних чи уявних загроз їхній безпеці, і захист суспільства від дуже ймовірних загроз його цілісності й демократії.

Згадаймо, що — насамперед у Європі — такі страхи перед чужинцями, іммігрантами, економічною непевністю чи насильством найкраще вдавалося мобілізувати традиційним, старомодним політикам, які були демагогами, націоналістами, ксенофобами. В Америці громадсько-політична діяльність влаштована так, що ускладнює таким людям доступ до урядових посад, — це одна з унікальних історичних переваг США. Але останнім часом Республіканська партія звертається саме до таких страхів і цілком може знову виїхати на них до влади.

XX століття не було точно таким, яким нас привчили його бачити. То не був — чи бодай був не тільки — час великого змагання між демократією і фашизмом, або комунізмом і фашизмом, або лівими і правими, або свободою і тоталітаризмом. Таке враження, що впродовж чималої частини століття ми прямо чи непрямо дискутували

про зміцнення держави. Якої держави прагнуть вільні люди? Що вони готові за неї платити? Які завдання, на їхню думку, вона має виконувати?

З цього погляду головними переможцями ХХ століття були ліберали ХІХ століття, чії наступники створили державу добробуту в усіх її мінливих формах. Вони досягли того, що навіть у 1930-х здавалося майже неймовірним: створили сильні держави з високими податками й активним урядовим втручанням, демократичні та конституційні, спроможні охопити складні масові суспільства, не вдаючись до насильства чи утисків. Бездумно відкинути цей спадок було б немудро з нашого боку.

Наступному поколінню доведеться вибирати не між капіталізмом і комунізмом або кінцем історії та її поверненням, а між політикою соціальної єдності довкола спільної мети — і руйнуванням суспільства через політику страху.

Чи вдасться це обґрунтувати? Якщо питання справді в цьому, чи має значення, що думають інтелектуали? Чи варто сперечатися? Дві головні теми нашої розмови — історія та персоналії, тобто минуле і те, як люди робили минуле морально чи інтелектуально відкритим. Може, тут є шанс? Бо, схоже, складно відстоювати соціальну демократію у Сполучених Штатах. Або й скрізь.

Тобто навіть якщо подивитися на Європу, те єдине місце, де соціальна демократія по-справжньому розквітла, то можна сказати: ну, соціал-демократи домовилися з лібералами після Першої світової війни або десь під час неї; а потім християнські демократи домовилися із соціал-демократами чи й просто перейняли їхню програму після Другої світової; а тим часом американці домовилися з деякими європейцями, створивши План Маршалла. Так можна дійти думки, що всього цього неможливо досягти...

Без двох світових воєн.

Без пари світових воєн і божественного втручання з-за кордону наприкінці. Але ніхто не переможе нас у війні на нашому континенті, ніхто не запропонує Плану Маршалла.

Ми самі для себе забезпечуємо охорону здоров'я або продаємо свою країну Китаю.

Це не привід не спробувати. Це привід створити історичний прецедент.

Уся історія Сполучених Штатів сповнена зрозумілого, хоч і недоречного оптимізму. Але підстави для цього оптимізму — для виняткової удачі, яка надихнула Гете на знамените спостереження про американське щастя⁴, — здебільшого лишилися позаду.

Країни, імперії, навіть американська імперія, мають історії, а ці історії мають конкретні форми. Те, що люди довго вважали глибокими істинами про Сполучені Штати, почасти виявилось історичною випадковістю: збігом простору, часу, сприятливої демографічної ситуації та подій у світі. Розквіт американського індустріального суспільства тривав лише кількадесят років; а тепер виявляється, що так було й зі споживацьким суспільством повоєнної Америки. Останні два десятиліття ми бачимо щось зовсім інше: історію американського соціологічного й економічного застою, що його маскують неймовірні можливості крихітної меншості. Відповідно, середнім показником стає подоба подальшого зростання.

Сполучені Штати змінилися, і важливо сприймати ці зміни як щось, що уможливлює, а не зупиняє дискусії та покращення. Колись оптимізм і надмірна впевненість були нам вигідними, але тепер вони заважають. Ми занепадаємо, але далі несемо тягар риторики безмежних можливостей: це поєднання небезпечно, бо заохочує інертність.

Як я вже казав, США не пощастило пережити справді очисну кризу. Ані війна в Іраку 2003 року, ані фінансовий крах 2008-го не виконали цієї функції. Американці збентежені й розгнівані, бо їх багато чого не влаштовує, але досі не настільки налякані, аби щось із цим робити — або зростити політичного очільника, здатного урухомлювати їх у той бік. Кумедно, що неспроможність подолати ці перешкоди можна пояснити давністю нашої країни: наші Конституція та інституційні структури — одні з найбільш застарілих у розвинених суспільствах.

Жоден інтелектуал, який бере участь в американських суспільних дискусіях, далеко не зайде, якщо обмежиться європейськими при-

⁴ У вірші «Сполученим Штатам» (1831).

кладами чи європейськими проблемами. Тож якби я просив американців подумати про принади соціальної демократії *для них*, то почав би з американських міркувань. Сіі воно? Кому це вигідно? Питання ризику, чесності і справедливості, до яких в Америці так часто апелюють, щоб виправдати регресивну соціальну політику, треба використати для прогресивної соціальної політики.

Замало сказати, що в Америці погана транспортна політика і це недобре, або що треба більше інвестувати в загальнодоступну систему охорони здоров'я: у цій країні ніщо не є добрим як таке, навіть здоров'я чи транспорт. Має бути наратив, і наратив цей має бути американським. Нам треба переконувати своїх співгромадян у перевагах громадського транспорту, загальнодоступної охорони здоров'я чи навіть справедливішого (тобто вищого) оподаткування. Потрібно переосмислити дискусію про суть суспільного блага.

Шлях буде довгим. Проте вдавати, ніби є якась серйозна альтернатива, було би безвідповідальним.

ПІСЛЯМОВА

Коли в грудні 2008 року Тім Снайдер вперше звернувся до мене, запропонувавши провести низку розмов, я сприйняв цю ідею скептично. Три місяці до того в мене виявили бічний аміотрофічний склероз, і я не був певен своїх планів на майбутнє. Доти я мав намір почати роботу над новою книжкою — інтелектуальною і культурною історією соціальної думки ХХ століття, яку обдумував уже кілька років. Але тепер необхідні для цього дослідження, а тим паче саме написання, могли виявитися непосильними. Книжка вже існувала в моїй голові, а чимала частина — навіть у нотатках. Та чи вдасться колись її закінчити, було незрозуміло.

Сама ідея тривалої розмови була для мене дивною. Як і більшості публічних авторів, мені випадало давати інтерв'ю медіа — але майже завжди йшлося про книжку, яка щойно вийшла, або про суспільно-політичні питання. Професор Снайдер пропонував щось зовсім інше: довгу серію розмов, записаних і опісля розшифрованих, які охоплюють теми, що були головними в моїй роботі впродовж років, — зокрема й тему книжки, яку я хотів написати.

Певний час ми запально обговорювали ідею — і я піддався на переконування. По-перше, було зрозуміло, що моє неврологічне захворювання нікуди не дінеться, і якщо я прагну й далі працювати як історик, мушу навчитися «говорити» свої думки: бічний аміотрофічний склероз не впливає на свідомість і доволі безболісний, тож ти вільний думати. Але хвороба паралізує кінцівки: письмо стає у найкращому разі опосередкованим заняттям. Ти диктуєш комусь іншому. Цілком ефективно, але треба пристосуватися. Компромісом став аудіозапис розмов — практичне і навіть винахідливе рішення.

Проте були й інші причини, чому я погодився на цей проект. Інтерв'ю — це одна річ, розмови — інша. Навіть із найдурнішого запитання журналіста можна зробити щось розумне. Але годі провести варту запису розмову з кимось, хто не знає, про що говорити, і не розуміє, що ти кажеш йому.

Однак, як я вже знав, професор Снайдер не був типовим випадком. Ми належимо до різних поколінь: познайомилися, коли він ще вчився у Браунському університеті, куди я приїхав із лекцією. А ще ми походимо з дуже різних місць: я народився в Англії та перебрався

до США у зрілому віці, а Тім родом із глибинки Огайо. Утім нас єднає широке коло спільних зацікавлень і турбот.

Тім Снайдер — зразковий представник того, за що я агітував із 1989 року: американського покоління дослідників східної частини Європи. Упродовж сорока років, від закінчення Другої світової війни і до падіння комунізму, Східну Європу й Радянський Союз в англomовному світі вивчали переважно біженці з того регіону. Це не було перешкодою для першорядної науки: завдяки Гітлеру і Сталіну деякі з найсвітліших голів нашої доби були вигнанцями чи емігрантами з Німеччини, Росії та країн, що між ними. Ці люди перемінили дослідження не лише своїх країн, а й економіки, політичної філософії та ще багатьох дисциплін. Якщо хтось вивчав історію чи політику величезної європейської території від Відня до Уралу, від Таллінна до Белграда, то майже напевно мав щастя працювати під керівництвом когось із цих чоловіків і жінок.

Але вони були вичерпним ресурсом: більшість із цих, здавалося, незамінних людей відійшла від справ до середини 1980-х. Мови у США викладали недостатньо (у Західній Європі трохи краще), поїхати в комуністичні країни було складно, а проводити там серйозні дослідження — неможливо; і чи не головне: західні університети не надто цікавилися Східною Європою (і надавали її дослідникам мало посад). Усе це знеохочувало зацікавлених істориків місцевого походження.

Тім, хоч і не мав родинних або емоційних зв'язків зі Східною Європою, подався в Оксфорд і взявся писати докторську дисертацію з польської історії — під керівництвом Тімоті Гартон Еша та Єжи Єдліцького, з консультаціями Лешека Колаковського. З роками він надзвичайно добре опанував мови Центрально-Східної Європи і запізнався з країнами й історією регіону так близько, як ніхто в його поколінні. Він видав унікальну серію книжок: найновіша, «Криваві землі. Європа між Гітлером і Сталіним», з'явилася 2010 року. А завдяки своїй першій книжці 1998 року «Націоналізм, марксизм і сучасна Центральна Європа. Біографія Казімежа Келлеса-Крауза (1872–1905)» Тім знається не тільки на соціальній і політичній історії, а й на історії політичної думки в Центральній Європі — ще ширша тема, досі маловідома більшості західних читачів.

Якщо я надумав «проговорити» ХХ століття, то мені, зрозуміло, потрібен був хтось, хто не тільки зуміє розпитати про сферу моєї

спеціалізації, а й сам привнесе в нашу розмову порівнянне знання в тих царинах, з якими я ознайомлений лиш опосередковано. Я немало писав про Центральну та Східну Європу. Але не можу стверджувати, що хоч трохи знаю тамтешні мови, за винятком чеської (і німецької), а до того ж, попри часті мандри, я не проводив там первинних досліджень. Мої наукові розвідки спершу обмежувалися Францією, потім поширилися на більшість Західної Європи і на історію політичних ідей. Тож ми із професором Снайдером ідеально доповнювали один одного.

Нас об'єднують не тільки історичні інтереси, а й політичні міркування. Попри різницю поколінь, «роки сарани»¹ після 1989-го ми пережили зі спільною тривогою: спершу оптимізм і надія Оксамитової революції, потім нерадісна самовдоволеність часів Клінтона, і нарешті — катастрофічний політичний курс і практики доби Буша та Блера. З погляду і міжнародної, і внутрішньої політики десятиліття після падіння Берлінської стіни здалися нам витраченими намарно: 2009 року, попри оптимізм у зв'язку з обранням Барака Обами, нас обох гриз неспокій за майбутнє.

Куди ж поділися уроки, пам'ять і досягнення ХХ століття? Що збереглося і що можна зробити, щоб їх повернути? Усі довкола — і сучасники, і дослідники — вважали, що ХХ століття вже позаду: жалюгідна історія диктаторства, насильства, авторитарних зловживань владою й утисків особистих прав, яку ліпше забути. Кажали, що у ХХІ столітті буде краще — бодай тому, що воно спиратиметься на мінімальну роль держави, «плаский світ» глобалізованих переваг для всіх і необмежену свободу ринку.

Під час наших бесід виокремились дві теми. Перша більш «фахова»: запис розмови про новітню історію двох істориків, які намагаються, озираючись назад, якось цю історію зрозуміти. Але постійно виринали інші питання: що ми втрачаємо, полишаючи ХХ століття позаду? Що з недавнього минулого краще облишити, а що можна сподіватися повернути й використати для побудови кращого майбутнього? Це вже суб'єктивніша дискусія, де академічний аналіз неминуче переплітається із сучасними проблемами й особистими переконаннями.

¹ «Роки сарани» – назва промови Вінстона Черчилля в Палаті громад Великої Британії 12 листопада 1936 р., у якій він критикував уряд за роки, витрачені намарно перед загрозою з боку гітлерівської Німеччини. Черчилль цитував слова пророка Йоїла «роки, які пожерла сарана» (Йоїл 2:25).

Тобто це обговорення менш фахове, але від того не менш важливе. Результатом стала серія надзвичайно живих розмов — кращого годі й бажати.

Ця книжка «проговорює» ХХ століття. Але чому століття? Було би спокусливо відмовитися від такої концепції як зручного шаблону й осмислювати періоди за іншими критеріями: економічних інновацій, політичних змін, культурних зсувів. Але це було би своєрідним лукавством. Відлік часу десятиліттями чи століттями так важить у людських справах саме тому, що його придумали люди. Люди серйозно сприймають перехідні точки, чим надають їм значущості.

Інкони це діло випадку: свого часу англійці були дуже свідомими переходу з XVI у XVII століття, тому що він збігся зі смертю Єлизавети і сходженням на трон Якова I, а то був справді важливий момент у суспільно-політичному житті. Те саме й 1900 року. Насамперед для англійців: той рік безпосередньо передував року смерті Вікторії, яка правила шістдесят чотири роки й дала ім'я добі. Але також для французів, які гостро відчували культурні зсуви, що зрештою сформува-ли цілу добу *fin-de-siècle*.

Та навіть коли не відбувається нічого особливого, у ретроспективі ці секулярні віхи майже завжди стають точками відліку. Говорячи про XIX століття, ми знаємо про що говоримо саме тому, що ця доба має виразний набір ознак, якого набула задовго до свого закінчення. Ніхто не думає, буцім «1800 року чи близько того» світ якось відчутно змінився. Але 1860 року сучасникам було цілком зрозуміло, що відрізняє їхню добу від доби їхніх предків XVIII століття, і ці відмінності набули значення в тому, як люди розуміли свої часи. Треба сприймати їх серйозно.

А що ж із ХХ століттям? Що ми можемо про нього сказати — чи, може, як начебто пожартував про Французьку революцію Чжоу Еньлай, ще зарано говорити? Відкласти відповідь ми не можемо, адже саме ХХ століття вже позначили, інтерпретували, згадали і зганили повніше, ніж будь-яке інше. У найвідомішому з недавніх трактувань Ерік Гобсбавм пише про «коротке ХХ століття» (від Російської революції 1917 року до падіння комунізму 1989-го)² і про «вік екстремізму». Це доволі похмуре — чи в кожному разі розчароване — прочитання

² За Гобсбавмом «коротке ХХ століття» тривало з 1914 до 1991 року.

подій віддлює у працях низки молодих істориків: характерний приклад — Марк Мазовер, який назвав свою оповідь про європейське ХХ століття «Темним континентом».

У таких підсумуваннях безжальної хроніки, поза тим гідних довіри, біда в тому, що вони надто міцно тримаються переживань сучасників описуваних подій. Ера почалася з катастрофічної світової війни і закінчилася розпадом більшості світоглядних систем доби: навряд чи хтось озиратиметься на неї з теплом. ХХ століття від вірменської різні до Боснії, від сходження Сталіна до падіння Гітлера, від Західного фронту до Кореї — це неперервна оповідь про людське нещастя і колективне страждання, з якої ми вийшли печальнішими, однак мудрішими.

А що, як не починати із жахливого наративу? Якщо поглянути з нашого часу — та й не лише в ретроспективі, — у ХХ столітті відбулися знакові покращення загального становища людства. Завдяки медичним відкриттям, політичним змінам, інституційним інноваціям більшість населення світу жила довше та здоровіше, ніж цього можна було очікувати 1900 року. Крім того, хоч як дивно це звучить після сказаного вище, їхні життя були безпечнішими, бодай здебільшого.

Можливо, це варто розглядати як парадоксальність доби: усередині багатьох держав життя надзвичайно покращилося. Проте через небачене поширення міждержавних конфліктів неймовірно зросли ризики, пов'язані з війною й окупацією. Тож, з одного боку, ХХ століття просто продовжило розвиток і поступ, якими відзначилося ХІХ століття. Але, з іншого боку, воно стало прикрим поверненням до міжнародної анархії та насильства ХVІІ століття, коли ще не було підписано Вестфальського договору 1648-го, який стабілізував міжнародну систему на два з половиною століття.

У перебігу подій сучасники зовсім інакше сприймали їхнє значення, ніж тепер його бачимо ми. Це може здаватися очевидним, однак очевидним не є. Російська революція та подальша експансія комунізму на схід і захід створили переконливий наратив неминучості, за яким капіталізм був приречений на поразку — чи у близькому майбутньому, чи у якомусь невизначеному моменті, який іще не настав. Навіть ті, кого від такої перспективи охоплював відчай, не вважали її малоімовірною, і відповідні висновки надали обрисів добі.

Сьогодні нам доволі легко це зрозуміти: 1989 рік — ще не таке далеке минуле, щоб ми забули, якою ймовірною багатьом здавалася

перспектива комунізму (принаймні доки вони самі її не досвідчили). Зате ми геть забули, що найпереконливішою альтернативою комунізму в міжвоєнні роки був не ліберальний капіталістичний Захід, а *фашизм* — особливо в італійській версії, яка наголошувала на зв'язку між авторитарним правлінням і модерністю, водночас відкидаючи (до 1938 року) расизм нацистської версії. На початок Другої світової війни було набагато більше людей, ніж ми воліли би, для яких значущим був вибір між фашизмом і комунізмом — і фашизм усерйоз розглядали як альтернативу.

Позаяк обидві форми тоталітаризму вже відійшли (інституційно, якщо не інтелектуально), нам важко пригадати часи, коли вони були значно переконливішими за конституційні демократії, які спільно зневажали. Ніщо не віщувало, що конституційні демократії переможуть у битві за серця й уми, а тим паче виграють війни. Словом, хоча ми слушно вважаємо, що у ХХ столітті панувала загроза насильства й ідеологічного екстремізму, ми не зможемо досягнути доби, якщо не зрозуміємо: насильство й ідеологічний екстремізм промовляли до значно численнішої публіки, ніж нам хотілося би вважати. Те, що з часом лібералізм узяв гору — хоча великою мірою завдяки реконструкції на зовсім інших інституційних підвалинах, — один зі справді неочікуваних поворотів доби. Лібералізм, як і капіталізм, виявив дивовижну здатність до адаптації, а чому це так — одна з головних тем нашої книжки.

Неісторикам могло би здатися, що це перевага — пережити події, про які пишеш. Спливаючи, час розставляє пастки: матеріальних доказів може бути мало, світогляд протагоністів може бути для нас чужим, звичні категорії («Середньовіччя», «Темні віки», «Просвітництво») можуть більше заплутувати, ніж пояснювати. Відстань теж може бути перешкодою: необізнаність із мовами й культурами може збити зі шляху навіть найстаранніших. Можливо, перси Монтеस्क'є³ бачать культуру глибше за місцевих, але й вони можуть помилятися.

Однак обізнаність породжує інші дилеми. Історик може допустити вплив життєвих вражень на аналітичну безсторонність. Нас вчать, що науковець має відсторонитися від власного письма, і загалом це мудро: погляньмо, які бувають наслідки, коли історик стає важливішим

³ Тобто герої-оповідачі «Перських листів» Шарля Луї де Монтеस्क'є – перси Узбек і Ріка.

(принаймні у власних очах) за історію. Але всі ми — продукти історії, маємо свої життєві спогади й упередження, і в деяких випадках їм можна знайти доречне застосування.

Я, народжений 1948 року, — майже сучасник історії, про яку пишу останніми роками. Принаймні дещо з найцікавіших подій за минулі півстоліття спостерігав безпосередньо. Це не гарантує об'єктивності чи бодай надійнішої інформації, однак додає свіжості підходу. Але присутність зумовлює якусь міру залученості, чого немає в незаангажованих науковців: думаю, саме про це людям йдеться, коли називають мої тексти «категоричними».

А чом би й ні? Історик (чи будь-хто інший) без категоричних думок не надто цікавий, і було б дуже дивно, якби в книжку про авторіві часи не втручалися його погляди на людей та ідеї, які в ті часи панували. Думаю, різниця між категоричною книжкою і книжкою, викривленою авторовими упередженнями, у тому, що перша визнає походження та природу поглядів автора, не претендуючи на абсолютну об'єктивність. Особисто я і в «По війні», і в новішій мемуаристиці подбав про те, щоб обґрунтувати своє бачення часом і місцем свого народження. Освіта, родина, клас, покоління. Ніщо з цього не слід розглядати як виправдання, а тим паче як перепрошення за своерідні інтерпретації. Ці обставини згадано для того, щоб читач міг їх оцінити і пов'язати з контекстом.

Звісно, ніхто не є лише продуктом своїх часів. Моя кар'єра інколи накладається на інтелектуальні й академічні тенденції, а інколи проходить із ними по дотичній. Я виріс у марксистській родині, тому не піддавався на надмірний запал моїх сучасників — нових лівих. Провівши сумарно два роки в Ізраїлі та ознайомившись із сіонізмом, я зазнав лише непрямого впливу ентузіазму 1960-х у його шаленіших формах. Я вдячний Тіму за те, що він вивів ці коливання на світло: сам я погано їх бачив і, визнаю, досі не надто звертав на це увагу.

Вивчаючи французьку історію в Кембриджі — який був осередком нової науки для історії ідей і англійської історіографії, однак застійним середовищем для сучасної європейської історії, — я мав свободу йти власним шляхом. У результаті я так і не належав ні до якої «школи», на відміну від своїх однолітків, які працювали із сером Джоном Пламбом у Кембриджі чи з Річардом Коббом в Оксфорді. Так я остаточно став тим, до чого завжди тяжів: своерідним чужинцем у світі професійної академічної історії.

У цьому є свої мінуси, як є мінуси й у тому, щоб чужинцем увійти в соціоакадемічну еліту. Вічно якось із підозрою сприймаєш «своїх» із їхніми бібліографіями, методами і спадковими практиками. З цим було непросто в Америці, де професійний конформізм цінують вище, ніж (принаймні раніше) в Англії. Де-небудь у Берклі в мене часто запитували думки про ту чи ту книжку, яка викликала фурор серед молодших колег, на що я мусив зізнаватися, що ніколи про неї не чув: я ніколи не опрацюював «галузевої літератури». Ті самі колеги, навпаки, були приголомшені, дізнавшись, що я читаю політичну філософію, хоча моя офіційна «нива» — соціальна історія. Це бентежило мене в молодості, зате стало предметом гордості у зрілі роки.

Тепер я дуже радий, що залишився з історією, відмовившись від спокуси (яку нав'язували вчителі й викладачі) досліджувати літературу чи політику. Щось в історії промовляло до мене тринадцятилітнього і промовляє досі: особлива увага до пояснення змін у часі, необмеженість предмета. Узявшись нарешті за написання наративної історії свого часу, я був переконаний, що лише так його можна зрозуміти, і це переконання анітрохи не ослабло.

Якось один із немолодих викладачів у Кембриджі дорікнув мені за те, що надто захоплююся фізичними й геологічними структурами (я працював над дослідженням соціалізму у Провансі й дуже зацікавився роллю ландшафту та погоди). «Географія, — сказав він мені, — працює з мапами. Історія працює з людьми». Це назавжди запало в пам'ять — як очевидна істина, адже ми творимо свою історію, і як явний обман: ситуацію, у якій ми творимо історію, не можна сприймати як даність, її потрібно описати, повно та прихильно, і мапи тут цілком можуть відіграти центральну роль.

Розрізнення між мапами й людьми, хоч явно правдиве, теж є оманливим. Усі ми — продукти справжніх і метафоричних мап. Географія мого дитинства — місця, де я бував, і те, що я бачив, — сформувала мою особистість не меншою мірою, ніж батьки або вчителі. Але «мапа» моїх підліткових років і юності теж важлива. Її виразно єврейські, але водночас дуже англійські прикмети; Південний Лондон 1950-х, усе ще повний едвардіанських звичаїв і стосунків, де місце було таким важливим (я був із Патні, а не із сусіднього Фулема): без цього контексту важко пояснити те, що відбулося потім. Кембридж 1960-х із його поєднанням noblesse oblige та меритократичного соціального ліфта; академічний світ 1970-х із його нестійкою сполу-

кою марксизму в розпаді та персоналістським запалом — усе це наповнює моє письмо й визначає мій рух. Для тих, хто хоче зрозуміти ці речі, така мапа, певно, буде корисним путівником.

Якби я не написав із десятків книжок і сотень есеїв, у яких був свідомо відстороненим, то, можливо переймався би, що ці розмови й роздуми дещо соліптичні. Я не написав автобіографії, хоча останніми місяцями опублікував мемуарні нариси. Я не відступаю від переконання, що за умовчанням історик має залишатися в тексті невидимим. Однак, захочений заглибитись у власне минуле, визнаю, що це допомагає мені зрозуміти свій внесок у дослідження минулого як такого. Сподіваюсь, інші поділятимуть це враження.

Нью-Йорк, 5 липня 2010

ЗГАДАНІ ПРАЦІ

Оскільки книжка постала з розмови, цей список не є бібліографією у традиційному сенсі. Це посилання на праці, що їх згадують автори, у доступних – де це можливо – виданнях. У квадратних дужках подано дату першої публікації.

Agulhon, Maurice. *La République au village: les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*. Paris: Plon, 1970.

Annan, Noel. *Our Age. Portrait of a Generation*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1990.

(Arendt) Арендт, Ганна. *Джерела тоталітаризму*. Київ: Дух і Літера, 2005 [1951].

Арендт, Ганна. *Становище людини*. Львів: Центр гуманітарних досліджень, 1999 [1958].

Арендт, Ханна. *Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі*. Київ: Дух і літера, 2013 [1963].

Arnold, Matthew. "Dover Beach", in *New Poems*. London: Macmillan and Co., 1867.

Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1986 [докторська дисертація, 1938].

Baldwin, Peter, ed. *Reworking the past: Hitler, the Holocaust, and the historians' debate*. Boston: Beacon Press, 1990.

Benda, Julien. *La trahison des clercs. Introduction by André Lwoff*. Paris: B. Grasset, 1977 [1927].

Berlin, Isaiah. "On Political Judgment". *The New York Review of Books*, October 3, 1996.

Beveridge, William. *Full Employment in a Free Society*. London: Allen and Unwin, 1944.

Browning, Christopher R. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Harper Perennial, 1998 [1992].

Buber-Neumann, Margarete. *Als Gefangene bei Stalin und Hitler. Eine Welt im Dunkel*. Ullstein, München, 2002 [1949].

(Čapek) Чапек, Карел. *Бесіди з Томашем Масариком*. Переклад Лідії Кіцили. Львів: Астролябія, 2010 [1928–1935].

Churchill, Winston. *Boer War: London to Ladysmith via Pretoria and Ian Hamilton's March*. London: Pimlico, 2002 [1900].

Churchill, Winston. *Marlborough: His Life and Times*. New York: Scribner, 1968 [1933–1938].

Churchill, Winston. *My Early Life: A Roving Commission*. London, 1930.

Churchill, Winston. *The World Crisis*, vols. 1–5. New York: Charles Scribner's Sons, 1923–1931.

(Davies) Дейвіс, Норман. *Європа. Історія*. Переклад Петра Таращука. Київ: Основи, 2001 [1996].

Davies, Norman. "The New European Century". *The Guardian*, December 3, 2005.

Deutscher, Isaac. *The Non-Jewish Jew and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Deutscher, Isaac. *The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921*. New York: Oxford University Press, 1954.

Deutscher, Isaac. *The Prophet Outcast: Trotsky, 1929–1940*. New York: Oxford University Press, 1963.

Deutscher, Isaac. *The Prophet Unarmed: Trotsky, 1921–1929*. New York: Oxford University Press, 1959.

(Dickens) Діккенс, Чарльз. *Тяжкі часи*. Переклад Юрія Лісняка. Київ: Дніпро, 1970 [1853].

Eliot, T. S. "The Wasteland" [1922], in *Collected Poems, 1909–1962*. New York: Harcourt Brace & Company, 1963.

(Engels) Енгельс, Фрідріх. *Анти-Дюрінг. Переворот пана Євгена Дюрінга в науці*. Харків: Пролетар, 1932 [1878].

Енгельс, Фрідріх. *Розвиток соціалізму від утопії до науки*. Харків, Одеса: Пролетар, 1932 [1880].

Енгельс, Фрідріх. *Становище робітничої класи в Англії 1844 року*. Переклад О. Соболева. Харків: Пролетар, 1932 [1887].

Friedländer, Saul. *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939–1945*. New York: Harper Perennial, 2008.

Furet, François. *Le passé d'une illusion*. Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

Furet, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 2007 [1978].

Garton Ash, Timothy. *The Polish Revolution: Solidarity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002 [1983].

Gaskell, Elisabeth. *North and South*. New York, Penguin, 2003 [1855].

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Modern Library, 1932 [1776–1788].

(Ginzburg) Гинзбург, Евгения. *Крутой маршрут*. Milano: Mondadori, 1967.

Goldsmith, Oliver. *The Deserted Village*. Introduction by Vona Groarke. Oldcastle, Co. Meath: Galery Books, 2002 [1770].

Grass, Günter. *Crabwalk*. Translated by Krishna Winston. New York: Harcourt, 2002.

Gross, Jan. *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz: An Essay in Historical Interpretation*. New York: Random House, 2006.

Gross, Jan. *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*. Princeton: Princeton University Press, 2001 [2000].

Gross, Jan. *Polish Society Under German Occupation: The Generalgouvernement, 1939–1944*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Gross, Jan. *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia*. Princeton: Princeton University Press, 2002 [1988].

Grossman, Vasiliï Semenovich. "Treblinka Hell", in *The Road*. Translated by Robert Chandler. New York: New York Review of Books, 2010 [1945].

(Havel) Гавел, Вацлав. *Сила безсилля*. Переклад Тетяни Окопної. Київ: Чеська бібліотека, 2016 [1979].

Hayek, Friedrich. *The Road to Serfdom*. New York: Routledge, 2001 [1944].

(Hobsbawm) Гобсбаум, Ерік. *Вік екстремізму. Коротка історія XX віку, 1914–1991*. Переклад Олександра Мокровольського. Київ: Альтернативи, 2001 [1994].

Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789–1848*. New York: New American Library, 1962.

Hobsbawm, Eric. *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*. London: Allen Lane, 2002.

Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy*. Introduction by Andrew Goodwin. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 1998 [1957].

Hook, Sydney. *Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century*. New York: Harper & Row, 1987.

Hugo, Victor. *Les Châtiments*. Edited by René Journet. Paris: Gallimard, 1998 [1853].

Ingarden, Roman. *Spór o istnienie Świata*. Kraków: Nakł. Polskiej Akademii Umiejętności, 1947.

Judt, Tony. *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Judt, Tony. "A Clown in Regal Purple", *History Workshop Journal*, vol. 7, no. 1 (1979).

Judt, Tony. "Could the French Have Won?" Review of *Strange Victory: Hitler's Conquest of France* by Ernest R. May. *The New York Review of Books*, February 22, 2001.

Judt, Tony. "Crimes and Misdemeanors", *The New Republic*, vol. 217, no. 12 (1997).

Judt, Tony. "The Dilemmas of Dissidence", *East European Politics and Societies*, vol. 2, no. 2 (1988).

Judt, Tony. *A Grand Illusion? An Essay on Europe*. New York: Hill and Wang, 1996.

Judt, Tony. "Israel: The Alternative", *The New York Review of Books*, October 23, 2003.

Judt, Tony. *Marxism and the French Left: Studies in Labor and Politics in France 1830–1982*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Judt, Tony. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944–1956*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Judt, Tony. *Postwar: A History of Europe since 1945*. New York: The Penguin Press, 2005.

Judt, Tony. *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*. New York: The Penguin Press, 2008.

Judt, Tony. *La reconstruction du Parti Socialiste, 1920–1926*. Introduction by Annie Kriegel. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1967.

Judt, Tony. *Socialism in Provence, 1781–1914: A Study in the Origins of the Modern French Left*. New York: Cambridge University Press, 1979.

(Kafka) Кафка, Франц. *Замок*. Переклад Наталі Сняданко. Харків: Фоліо, 2017 [1926].

Кафка, Франц. *Процес*. Переклад Петра Тарашука. Київ: Юніверс, 1998 [1925].

Keynes, John Maynard. *The Economic Consequences of the Peace*. London, 1971 [1919].

Keynes, John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. London, MacMillan, 1973 [1936].

Keynes, John Maynard. "My Early Beliefs", in *Two Memoirs: Dr. Melchior, A Defeated Enemy, and My Early Beliefs*. Introduction by David Garnett. London: Rupert Hart-Davis, 1949 [1938].

(Koestler) Кестлер, Артур. "Ніч ополудні", у *Ніч ополудні. Скотоферма* Артура Кестлера і Джорджа Орвелла. Переклад О. Дроздовського. Київ: Заповіт, Інформ ОТ Сервіс, 1991 [1940].

Koestler, Arthur. *The God that Failed*. Edited by Richard Crossman. New York: Harper, 1949.

Koestler, Arthur. "The Little Flirts of Saint-Germain-des-Près", in *The Trail of the Dinosaur & Other Essays*. New York: Macmillan, 1955.

Koestler, Arthur. *Scum of the Earth*. New York: The Macmillan Company, 1941.

Koestler, Arthur. *Spanish Testament*. London: V. Gollancz Ltd., 1937.

Kołakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*. Translated by P. S. Falla. New York: Oxford University Press, 1981 [1979].

Kovály, Heda Margolius. *Under a Cruel Star: A Life in Prague, 1941–1968*. New York: Holmes & Meier, 1997 [1973].

Kriegel, Annie. *Aux origines du communisme français: contribution à l'histoire du mouvement ouvrier français*, vols. 1–2. Paris: Mouton, 1964.

Kriegel, Annie. *Ce que j'ai cru comprendre*. Paris: Robert Laffont, 1991.

Kundera, Milan. *The Book of Laughter and Forgetting*. New York: Knopf, 1980 [1978].

Kundera, Milan. "The Tragedy of Central Europe". *The New York Review of Books*, April 26, 1984.

(Марх) Маркс, Карл. *Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта*. Переклад М. та І. Степанових. Харків: Державне видавництво України, 1925 [1852].

Маркс, Карл. *Громадянська війна у Франції*. Переклад С. Буди. Харків: Червоний шлях, 1925 [1871].

Маркс, Карл. *Заробітна плата, ціна й зиск*. Переклад О. Бондаренка за ред. Г. Петренка. Харків, Берлін, Нью-Йорк: Космос, 1923 [1865].

Маркс, Карл. «Капітал. Критика політичної економії», у *Повне зібрання творів у 50 томах Карла Маркса та Фрідріха Енгельса*, т. 23–26. Київ, 1985 [1867].

Маркс, Карл. *Клясова боротьба у Франції, 1848–1850*. Переклад П. Бензя. Харків: Пролетар, 1932 [1850, 1895].

Маркс, Карл. *Наймана праця й капітал*. Харків: Червоний шлях, 1925 [1847].

Маркс, Карл і Фрідріх Енгельс. *Маніфест комуністичної партії*. Київ: Вперед, 2010 [1848].

Mazower, Mark. *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*. New York: Knopf, 1999.

(Miłosz) Мілош, Чеслав. *Поневолений розум*. Переклад Богдана Струмінського. Київ: Сучасність, 1985 [1953].

(Orwell) Орвелл, Джордж. *1984*. Переклад Віктора Шовкуна. Київ: Видавництво Жупанського, 2015 [1949].

Орвелл, Джордж. *Данина Каталонії*. Переклад Ірини Сав'юк. Київ: Видавництво Жупанського, 2017 [1938].

Орвелл, Джордж. *Колгосп тварин*. Переклад Юрія Шевчука. Київ: Видавництво Жупанського, 2015 [1945].

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Bellknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971].

Roy, Claude. *Moi je*. Paris: Gallimard, 1969.

Roy, Claude. *Nous*. Paris: Gallimard, 1972.

(Schorske) Шорске, Карл Е. *Віденський fin-de-siècle. Політика і культура*. Львів: ВНТЛ-Класика, 2003 [1981].

Sebastian, Mihail. *Journal, 1935–1944*. Translated by Patrick Camiller. Introduction by Radu Ioanid. Chicago: Ivan R. Dee, 2000.

Semprún, Jorge. *Quel beau dimanche*. Paris: B. Grasset, 1980.

(Shakespeare) Шекспір, Вільям. “Зимова казка”, у *Твори в шести томах*, т. 6. Переклад Віктора Коптілова. Київ: Дніпро, 1986 [1623].

Shore, Marci. “Engineering in an Age of Innocence: A Genealogy of Discourse inside the Czechoslovak Writer’s Union”. *East European Politics and Societies*, vol. 12, no. 3 (1998).

Sirinelli, Jean-François. *Génération intellectuelle: khâgneux et normaliens dans l’entre-deux-guerres*. Paris, Fayard, 1988.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1978.

(Snyder) Снайдер, Тімоті. *Криваві землі. Європа між Гітлером і Сталіним*. Переклад Бориса Шавлова, Олени Литоміної, Володимира Жбанкова. Київ: Laurus, 2018 [2010].

Snyder, Timothy. *Nationalism, Marxims, and Modern Central Europe: A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Souvarine, Boris. *Stalin: A Critical Survey of Bolshevism*. New York: Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., 1939 [1935].

Spender, Stephen. *World Within World: The Autobiography of Stephen Spender*. Introduction by John Bayley. New York: Modern Library, 2001 [1951].

(Steinbeck) Стейнбек, Джон. *Грона гніву*. Переклад Ольги Смольницької. Київ: КМ-Букс, 2018 [1939].

Taylor, A. J. P. *The Origins of the Second World War*. New York: Simon & Schuster, 1996 [1961].

Terkel, Studs. *Hard Times: An Oral History of the Great Depression*. New York: Pantheon Books, 1970.

Toruńczyk, Barbara. *Rozmowy w Maison-Laffitte, 1981*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich, 2006.

Tyrmand, Leopold. *Dziennik 1954*. London: Polonia Book Fund, 1980.

Waugh, Evelyn. *Vile Bodies*. New York: The Modern Library, 1933 [1930].

Wat Aleksander. "Ja z jednej strony i ja z drugiej strony mego mopsożelaznego piecyka" [1920], in *Aleksander Wat: poezje zebrane*. Edited by Anna Micińska and Jan Zieliński. Kraków, 1992.

Weissberg-Cybulski, Alexander. *The Accused*. Translated by Edward Fitzgerald. New York: Simon and Schuster, 1951.

Wieseltier, Leon. "What is Not to be Done". *The New Republic*, October 27, 2003.

Willis, F. Roy. *France, Germany, and the New Europe, 1945–1963*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965.

Zola, Émile. *Émile Zola's J'Accuse: A New Translation with a Critical Introduction by Mark K. Jensen*. Soguel, Ca: Bay Side Press, 1992 [1898].

(Zweig) Цвейг, Стефан. *Світ учора. Спогади європейця*. Переклад Ганни Савченко. Харків: Фоліо, 2018 [1943].

Науково-популярне видання

Тоні Джадт
Тімоті Снайдер

РОЗДУМИ ПРО ДВАДЦЯТЕ СТОЛІТТЯ

Головний редактор *Ігор Балинський*
Перекладач *Павло Грицак*
Науковий редактор *Олександр Зайцев*
Літературна редакторка *Анна Процук*
Дизайн і верстка *Оксани Васьків*
Коректорка *Анна-Марія Волосацька*

Видавництво «Човен»
вул. Костюшка, 18, Львів, 79000
info@choven.org
Свідоцтво про реєстрацію ДК 5334 від 18.04.2017

Підп. до друку 7.05.19р. Формат 70x100/16
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro, Arsenal
Фіз. друк. арк. 24. Ум. друк. арк. 31,2. Умов. Фарбовідб. 62,4
Зам. №0605-1. Тираж 2 000

Друк ТзОВ «Друкарня «Папуга»
вул. Любінська, 92, Львів
тел.: (0322) 297 18 50
Свідоцтво видавничої справи
ЛВ №15 від 21.11.2001р.