

Ольга СЕДАКОВА

МУЖНІСТЬ І ПІСЛЯ НЕЇ

Нотатки перекладача¹

Хоча “Мужність бути” не видавалася російською, але тридцять із лишком років, що минають із часу тилліхівських лекцій про мужність, пролетіли над усім світом – і над нашою країною. Це відчуває читач і перекладач “Мужності бути”. Він відчуває, отже, що ніякі відмінності між індивідуалістичним і колективістським суспільствами (у термінології книги), ніяке насильницьке відтинання від загального ходу історії не становлять остаточної перепони для “духу часу”. Ми відчуваємо, що момент цивілізації, описаний Тилліхом, уже не той, що його застали ми².

“Мужність бути”

Українською можна не помітити цитатності назви книги Тилліха, очевидної англійською мовою: *Courage To Be*. Це парадоксальна відповідь на одне із найславновісніших у світі запитань, гамлетівське “*To be or not to be?*” – “Бути чи не бути?” Відповідь на це запитання становить і вся теологія – як відповідь Тилліха: твердить “Систематична теологія”, це запитання нашого граничного інтересу, найбільш релігійне запитання; якщо цього запитання немає у глибині будь-якої проблеми, тобто якщо вона граничним чином не торкається нас, тоді, каже Тилліх, ця проблема не має теологічного статусу, хоч би в яких спеціальних богословських термінах вона формулювалася (приклад, “природа ангела”). І навпаки: тією мірою, якою мистецтво, наука, політика і т. ін. співвідносяться із цим граничним запитанням, вони становлять предмет теології.

Відповідь Тилліха прямо протилежна тій, яку передчуває Принц Датський: вона ніяк не співвідноситься з окремою та примирливою відповіддю, що її дав собі автор “Гамлета” в 66-му сонеті. “Не бути” заважає Гамлетові, як він це називає, “*cowardness*” – боягузливість, ницість, щось протилежне “мужності”, “*courage*”. Якби не страх перед снами, які побачиш у смертельному сні, мужньо було б

відмовитися від життя, оскільки згода з ним є співучасть у “кривдній мерзенності злочину” (слова Ін. Анненського) – принаймні, на місці сина Гамлета – Старшого. Несправність і непоправність “життя” майже тими ж словами описано в сонеті та монолозі Гамлета, це є засновком запитання “бути чи не бути?”. По-своєму, але так само героїчно постає “не бути” в запитанні іншого героя, Івана Карамазова. Знайшовши обґрунтування для “бути” у “боягузливості” та “слабкодухості”, Гамлет кінець кінцем вибирає – або мандрує, як сновида, до “не бути”. Що ж до Івана, то в його випадку “бути” змусила б не стільки боягузливість, як щось на зразок байдужості або жорстокості. Відповідь самого Шекспіра доволі дивна. Дванадцять рядків сонету дають космічне обґрунтування для вибору “не бути”, і заперечує його зовсім слабкий і принагідний доказ: щоб не кидати друга (один рядок). Слабкий і принагідний – я кажу це так, як мені уявлялося в дитинстві та ще в юності. Нічого собі заперечення! На одній шальці Зневажена невинність, Лиходійство, що Благоденствує і т. ін. – і якийсь там друг на іншій шальці. Смилова й композиційна неспівмірність зіставлених речей може вразити не тільки школяра. Відразу зізнаюся, що дивне й “обивательське” заперечення Шекспіра тепер видається мені справедливим, а відповіді Гамлета, Івана Карамазова й Тилліха – ні. Та про це, сподіваюся, далі.

Тож яким чином Тилліх перевертає гамлетівську шкалу мужності та боягузства, чесноти й пороку? Він переосмислює саме “бути”, *to be*, яке в Гамлета куди простіше, воно має на увазі не тільки фізичне існування. Ціннісне або ідеальне буття в Гамлета протилежне цьому конкретному “бути”. *Бути* у вищому розумінні й означає для Гамлета “не бути”. Така ситуація протиставлення двох “буттів”, як відомо, становить вище випробування для “військової мужності”, стоїчної або аристократичної, як її називає Тилліх. *Бути*, тут означає – віддати власне буття, за своє ж буття етичне або духовне. Так, можливо, саме про цю мужність, не суперечачи, а вторячи Гамлетові, й пише Тилліх свою книгу? Це запитання я тим часом залишаю без відповіді. [...]

Історія мужності, її віхи й герої

Історію європейської культури, від Сократа до німецького нацизму та практичного соціалізму, Тилліх описує як історію *мужності*, що протистоїть *тривозі* людського існування. Культура майже отожднюється з мужністю. Власне, культура, як впливає з нарису

Тилліха, є вироблення різноманітних механізмів, інститутів протистояння загрози Небуття – або створення захищених від нього зон. І тут *культура* не так уже відрізняється від *неврозу*, який, у проникливому аналізі Тилліха, будує собі оборонні фортеці від фундаментальної Тривоги, заступаючи її конкретними невротичними страхами. Хіба що невротичні фортеці менш реалістичні. Але такими ж нереалістичними видаються й культурні фортеці – обряди, державні настанови, етикет – для погляду з боку, для представника іншої культури, для вольтерового дикуну і для Льва Толстого. Але крім побудови захисних зон і фортець, культура протистоїть небуттю також іншим шляхом, власне шляхом мужності, тобто перебирання загрози й тривоги небуття на себе. Ця робота культури й створює систему етичних цінностей.

Історія, за Тилліхом, має такий вигляд: загальна, онтологічна загроза Небуття, Ніщо, обертається до людини то одним, то другим своїм боком – і породжує “епохи тривоги”, нереальності епохи історії, в яких народжується нова мужність, що відповідає цим обличчям або іпостасям Тривоги: мужність взяти на себе загрозу долі й смерті (кінець античності); загрозу провини й осуду (кінець середньовіччя); загрозу сумніву й безглуздя (кінець нового часу). Ця класифікація та періодизація викликає запитання. Наприклад, система Тилліха мовби не передбачає інших типів тривог Небуття, крім трьох названих. Якщо всі вони вже розгорнулися в історії та сприйняті мужністю – яке продовження можливе в цій філософській історії? Повернення, карусель цих трьох образів Небуття? Але в тилліхівській інтуїції незворотного лінійного руху історії таке видається неможливим. Кінець історичної творчості? Стрибок у якийсь новий стан, де динаміка тривоги й мужності вже несуттєва? Також малоправдоподібний для Тилліха хіліазм... Тут немає відповіді, тому що самого запитання про відність “теології” й “хронології” мужності не поставлено. І ще одна недомовленість: яким чином прийняття нової тривоги у нову мужність відбивається на наступній епосі? Що, наприклад, трапляється з культурою після того, як Лютер *приймає* тривогу провини й осуду у свою мужність бути? До цього питання я ще сподіваюся повернутися, а тим часом – про історію мужності.

Загалом, опис історії *sub specie virtutis*, з погляду мужності, і цікавіший, і, мабуть, повніший, ніж класифікація на інших засадах, на зразок “зміни формацій”: самі економічні відносини постають тут як одне із виражень того або того типу мужності. Взяті як остання реальність, матеріалістичні засади культурної історії в термінах

Тилліха можна було б назвати “ключами до небуття”, принаймні до “небуття третього типу”, повної відсутності смислу. Чи можлива така річ, як “мужність колодника”, ми вже запитували у зв’язку із практикою реального соціалізму. Чи можлива така мужність, яка настійно та триумфально утверджує повну смертність і безглуздість питання провини? Якщо можлива, то це мужність марксистської теорії. Тилліх вбачає у революційній мужності продовження стійчості – і твердить, що і в новий (“наш”) час, як і у пізній античності, стоїцизм лишається єдиною альтернативою християнства. Можливо, так воно і є... Можливо, мужність космічної резиньяції триває в “мужності” запеклого терпіння (випадок підданого соціалістичної держави), а мужність вчинку “незважаючи ні на що” – в “мужності” нестримного насильства над реальністю (випадок конструкторів таких держав)... Якщо насправді обидва ці види “мужності” аристократичного походження, то має, мабуть, рацію Венічка Єрофеев, що тужить за загальною легкодухістю, за клаптиком землі, на якій би не було місця подвигам... Адже раптом легкодухість, гамлетівська cowardness і є єдина альтернатива будь-якій *мужності*? Я обіцяю не забути про це запитання.

Над усією тилліхівською історією мужності височіють два особисті взірці: мужність Сократа перед лицем долі та смерті – й мужність Лютера перед лицем провини й осуду. Згадуються мученики християнства. Лицарі середньовіччя. Спіноза. Ніцше. Дивне безлюддя у списку тих, хто “знайшов відповідь на екзистенційне запитання”. Де, наприклад, Франциск Ассизький і будь-який інший харизматичний святий? Де Мойсей? Авраам? У тому, що історія Тилліха виключає багатьох і багато чого, є своя справедливість. У житті названих постатей є щось, що не дозволяє назвати те, що її одухотворює, *мужністю*. Навряд чи можна сказати, що вони “знайшли відповіді” – адже сама тема *запитання* у зв’язку з ними видається не вельми доречною. Тилліх, мабуть, справедливо розпочинає свою історію мужності із Сократа. Старозавітна історія та її герої для цього непотрібні.

Дозволю собі відступ особистого характеру. До того часу, коли я вперше читала Старий Завіт, певна етична система в мене вже була готова. Звідки вона взялася? З Вальтера Скотта, з Гюго, з Шиллера, з Діккенса – з усього того, що читають підлітки, які люблять читати. І як же – після Айвенго або юре зі “Знедолених” – мене здивували вчинки й помисли героїв Біблії! Неприємно здивували. Вони хитрували, прикидалися, випрошували, не дотримували слова,

зводили наклепи на ворогів. Вони шукали вигоди! А що більше суперечить етиці краси, чеснота, яка сама для себе нагорода, вчинку, який тільки тоді і є етичним, коли є самоцінним? Але ці люди не знали безкорисливої етики. Вони укладали якісь угоди, обмінювали свою добру поведінку на обіцянку майбутніх благ для себе й нащадків. Нічого шляхетного, ніякої *чесноти* – й ніякої самостійності. Та що там старозавітні герої! Я не могла зрозуміти притчі про блудного сина. Як усі пам'ятають, але, можливо, не всі цим обурювалися, блудний син вирішує повернутися, не керуючись якимись високими мотивами, а просто тому, що вмирає з голоду і не соромиться подумати, що в його батька слуги їдять краще. *Після* цієї думки він вирішує: піду й попрошу пробачення. Він спочатку почувасться себе голодним, а потім винуватим. Яке ж це каяття, думала я. Та й взагалі, шляхетна людина, розтративши свою частку, не шукатиме чогось іще, а *мужньо* прийме своє становище, бо знає, що вона саме цього заслужила. Блудний син слабкодухий і жадібний до життя, думала я. Для чого ж це поставлено як приклад? Я й тепер гадаю, що він слабкодухий та жадібний до життя, але не питаю, для чого це поставлено як приклад.

Тепер я знаю, як можна назвати етичний ідеал європейського роману: християнізований стоїцизм. Герої Біблії робили те, після чого ідеальний герой такої етики мав би зневажати себе. Вони ж, мабуть, і до того, як зробити це, не встигли себе заповажати. Вони мовби не знали цього закону, улюбленого закону пізнього Пушкіна: “Шануй самого себе”. Вони б не зрозуміли, для чого потрібне “самостояння людини, запорака величі її”. Вони б не зрозуміли, чому честь дорожча за життя. А про те, що ж натомість вони зрозуміли, не так легко розповісти...

Світ етики, що видавалася мені єдино можливою, був, власне, світом “Нікомахової етики”, звісно, спрощеної, але зате поетично піднесеної. Дорогоцінну “золоту середину”, звичайно, було з неї вийнято – зате скільки додано альтруїзму, жертвовності, безкорисливості... Й іншого гуманістичного етикларусу.

Отже, описуючи історію мужності (а точніше, розгортаючи в часі свій концептуальний матеріал ідеї мужності), Тилліх пропустив часи іншого напруження, не “кризові”, а “початкові” або “фінальні”, що переживають себе з огляду на якийсь початок або кінець. Такі часи, де не мужність відповідає на запитання “бути чи не бути”, де, можливо, й запитання цього не виникає. Найнезручнішими для тилліхівської історії, безсумнівно, виявляються епохи “гри” або “дитячої віри”...

Стоїчна чеснота ... і Аристотель між іншим

За думкою Тилліха, християнську етику (зокрема й гуманістичний неостоїцизм) від дохристиянської відрізняє головним чином “космічний оптимізм”: за вченням про Творення світу, буття як буття – благо. Тим часом ідея заляккої, нерухомої матерії породжує античний песимізм. Не кажучи вже про досить поширені в християнській цивілізації песимістичні погляди щодо “світу сього” (“справжнього життя ніч”), що доходять аж до відрази (“Про презирство до світу”), варто згадати, Аристотеля, щоб не надто вірити такому розмежуванню. Його космічний оптимізм ясний, як день. Краса, доброякісність – божественність – світобудови і людської душі (за винятком деяких невдалих виродків, що правила не міняють) в його етиці не залишають за злом ніякої реальності. Шляхетність Аристотелевої шляхетної людини – не плід “космічного зречення”, навпаки – уподібнення космосові; його чеснота не “незважаючи на”, а “згідно з”. Світ Аристотеля, безсумнівно, прекрасніший, ніж світ гуманізму, адже він не потребує ніякого вдосконалення, упорядкування, впливу з боку людини. Такий космос легше зіпсувати, ніж удосконалити, а вже думка про владу над ним безумна чи блюзнірська. Культ творчості походить не від великого космічного оптимізму – скоріш навпаки. Культ творчості, який, як покаже Тилліх, перетворюється на культ продуктивності (американська модель “мужності бути”), і переважно технічної продуктивності – тієї самої, що тепер загрожує космосові, принаймні, його населеній людьми частині. Цієї загрози Тилліх уже не застав... Що ж до божественного космосу Аристотеля, то він не закликає ні до якої творчості: єдино правильне до нього ставлення – увага, тобто замилене споглядання, осягнення смислу й уподібнення цьому смислові. І звичайно, мужність тут не може відповідати на головне питання життя: на нього відповідає “дружба” (як можна перекласти це поняття, уникаючи деяких звичних відтінків слова “любов”).

Теологія як відповідь І мужність як відповідь

Як уже зазначалося, основний принцип Тилліха – теологія, що відповідає, теологія як відповідь. Це означає, що кожне її положення має бути подане як відповідь ситуації, що містить у собі запитання. Відповідь має бути виражена в термінах самої ситуації – інакше це не відповідь. Наприклад, якщо тому, хто скаже, що його мучить страх

смерті і страх фатальної долі, скажуть, що йому треба заспокоїтися й полікуватися, – це не відповідь: вона відміняє ситуацію, в якій задано запитання. Адекватною вважається відповідь, реальна *всередині* ситуації. У цьому випадку, мабуть, така: так, смерті не уникнеш, долі не змінити, це страшно, і треба це мужньо прийняти – і *бути*, незважаючи на смерть і долю. Тилліх ніде не пояснює, що означає “прийняти у свою мужність”. Мабуть, це означає те, що ми запропонували вище. Та спробуємо застосувати це прийняття до інших типів тривоги. Тривога провини й осуду? – Так, я грішний, мене буде засуджено, але, незважаючи на це, треба *бути*. Тривога порожнечі й відсутності смислу? – Так, смислу немає, мій внутрішній світ порожній, і в усьому всесвіті немає смислу, але, незважаючи на це, слід бути.

Чи не дивною є така мужність? Особливо в останньому випадку? Такою дивною видавалася мені й мужня відповідь про “істину та Христа” (“якщо істина не з Христом, я лишуся з Христом, а не з істиною”). Відповідь, можливо, й прекрасна – але що це за запитання? І хто ставить такі запитання? Їх задає Небуття. З Небуттям, напевно, інакше розмовляти неможливо (мовляв, говори, що хочеш, а мені що до того?) – та чи правда, що все життя зводиться до розмови з Небуттям, що все воно *in spite of*, усупереч.

У постулаті про обов’язкову відповідь будь-якої ситуації, пов’язаної із запитанням (а це основний тилліхівський засновок), мене дивує невідрефлектована деталь: чому не піддається запитанню *сама ситуація, що ставить запитання*? Чому це ставлення запитання виявляється останньою, що не підлягає критиці, реальністю? Можливо, не на всі запитання слід відповідати? Можливо, запитання саме собою є наслідок якогось стану, якихось властивостей того, хто запитує, є відображення цих властивостей? І це стосується не тільки людини, а й “епохи”.

Скажімо, питання про порожнечу й безглуздя. Я знаю, що таке “я”, коли бачу абсолютну відсутність смислу. Навіть не сподіваючись, що мені коли-небудь доведеться побачити щось інше, я не маю сумнівів, що це абсолютне безглуздя є “я”. Що цьому “я” ніхто не дасть відповіді, тому що відповіддю – справжньою відповіддю – було б створення іншого “я”, тобто повне скасування цієї ситуації, що дошукується смислу. Але в такому разі “я у відчаї” – не цілковито “я”: є ще щось, яке збоку бачить і оцінює це “я”. І, отже, ця ситуація не доходить до глибини екзистенційного відчаю. Але ні, мені видається, що нічого іншого немає. І мені видається, що я все-таки

знаю, що таке це “я”. Знаю, навіть якщо зовсім забуваю. Мені видається, що й людина, яка робить крок назустріч цьому очевидному неспростовному небуттю, самовбивця, не перестає знати, що таке “він” у цей момент. У теологічних термінах, як каже Тилліх, це, мабуть, означає, що я не допускаю можливості повної богопокинутості. А це суперечить багатьом відомим усім історіям із житій про випробування богопокинутістю. Але, зауважу я, так випробовується велика святість. Звичайних людей (а тема Тилліха – людина епохи, така, як ми), так не випробовують. І в цьому випадку покинутість означає щось інше: те, що сказано в молитві “Покинувши Тебе, не покинь мене”.

Але до чого це? Яка, кінець кінцем, різниця, бачити у крайньому відчаї справжню богопокинутість або *переживання* богопокинутості, тільки власне покидання Бога, що переживається як покинутість Ним? Різниця в тому, що в другому випадку йдеться не про *мужність* – а всього лише про *прохання*.

*“Колективізм”,
“індивідуалізм” і ще дещо*

Звідки ж у “мене” в тій ситуації, яку Тилліх називає “ситуацією відчаю”, пам’ять або здогад про щось реальніше, ніж це “я”? Звідки я знаю, що ця “ситуація” просто не стосується реального буття, де таких “я” немає та бути не може? Яким чином, перебуваючи у межах буття й здорового глузду і краєм ока всього цього не торкаючись, я проте бачу (або перед-бачаю, або після-бачу), що воно нікуди не щезло? Точніше: яким органом сприймання “я” це бачу, якщо не власними очима? Очима іншого досвіду, очима чужого життя в “мені”, яке безсумнівно реальніше, ніж це моє. Це не “мною” зароблений скарб, але він “мій”: його залишили свідки; їхній досвід і переживається як безвідносний; відносними, тобто такими, які ним вимірюються, назавжди стають власні “ситуації”, “стани” й “запитання”.

У думці Тилліха такі відносини із власним “я”, будуть, мабуть, зрозумілі як не до кінця вижитий колективістський конформізм, як самопочуття, що не досягло останньої глибини індивідуалізації. Ніякого вибору, крім дилеми колективізму, “мужності бути частиною” (середньовічну мужність Тилліх називає “напівколективізмом”, не пояснюючи, втім, що означає це “напів-”), та індивідуалізму, “мужності бути собою”, у тилліхівській системі “мужності бути” мовби немає. Та якщо описане вище не можна назвати “бути собою”, то чи можна застосувати до нього назву “бути

частиною”. Частиною чого? Чи не виходить навпаки? – щось більше й краще, ніж я, входить у це “я” як його частина. Нічого менш схожого на променисту мужність колективізму, описану Маяковським:

Це щастя,
що я
тої сили частинка,
що спільні
навіть сльози з очей, –

нічого менш схожого, ніж описаний досвід, немає.

Та, мабуть, це можна віднести до іншої рубрики Тилліха – “містична партиципація”? Однак, як описує цей стан Тилліх, містична партиципація незмінно передбачає самозабуття, “захоплення” (рос. “восхищение”) у давньому розумінні: втягнута в нього людина не пам’ятає себе, не усвідомлює свого стану; вона переживає – за Тилліхом – або “ніч душі”, або сходження в ієрархіяx іншого світу, цілковито *захоплена* цим переживанням. Інакше це не містична партиципація. Як же назвати ситуацію, в якій “я” оцінює власну реальність як недостатньо реальну з погляду чогось іншого, не покидаючи при цьому себе (як можна, перебуваючи в домі, що стоїть біля пагорба, не виходити, не сходити на нього, навіть не дивитись у вікно, але знати, що пагорб тут) – і при тому, що це зовсім не вихід у “містичний” простір? Тилліха немає на світі, і нікому відповісти, як називається і де перебуває такий досвід переживання безвиході, в якому немає *ніякої* мужності, бо немає абсолютної самотності.

Я розумію, що порушую основний засновок екзистенціалістської думки – про те, що людині не дано покинути власного місця; з жодного іншого місця її погляд не матиме достовірності. Але я не сказала б, що це *інше* місце, про яке тут ідеться, не “власне”. Уявлення про чистий, ні з чим не змішаний індивідуалізм мені видається лабораторним дослідом над особистістю. Варто прийняти постулат про таку абсолютну індивідуальність, як усе на світі виявиться нав’язаним іззовні, регресивним, насильницьким (починаючи з факту народження, який не належить індивідуальності). Старання, покладені новою європейською думкою на звільнення від регресивних структур (а їх дедалі більше: це вже не тільки суспільство, це культура, мова, це стать), незліченні, а регресивні структури множаться й множаться. Але що залишиться після остаточного “вивільнення”, після того, як відняти все це від “я”. Не хотілося б бачити цю остачу.

Можливо, філософський експеримент якимось чином впровадився в життя і став безпосереднім досвідом “новітньої людини”? Можливо, вона вміє переживати те абсолютне, без домішок “я”, “я-тут-і-тепер”, якого мені зустрічати не доводилося? Але давні запитання – запитання Гамлета, запитання 66-го сонета, запитання Івана Карамазова, запитання теодицеї – ставляться не через екзистенційну ситуацію: ні тривога смерті й долі, ні тривога провини й осуду, ні тривога порожнечі й безглуздя – жодна із трьох тилліхівських тривог тут не чинна. Те, що діє тут і що в системі “Мужності бути” не знайшло собі ні назви, ні історичного місця, пов’язане з *іншими*. “Чи потрібно, чи можна бути мені, якщо коїться те й те?” Можливо, це називається: тривога співучасті у злі? Чи вважати таке запитання гіпертрофією особистої відповідальності за речі, які лежать за межами особистої компетентності, випробуванням сумління або спокусою гордості, – але відсутність такого запитання лишається для мене однією із головних загадок “відповіді Тилліха”. І відповідь на це гранично глобальне запитання, запитання про несправедність світу, може бути – як вловив Шекспір у згаданому сонеті – тільки гранично особистою: в такому світі можна бути *для* когось. Такого *когось* немає в Гамлета, немає в Івана Карамазова: і в ситуації відсутності “*для*” ці персонажі роблять єдино правильний вибір. Тому що в цьому випадку “бути всупереч”, “прийняти у свою мужність” страждання або зневаження іншого як норму світобудови означало б зовсім не мужність, а підлість, cowardness, як каже Гамлет. Такого роду “мужність” описує “Людина з підпілля”: “Хай весь світ валиться, а я свій чай з цукром питиму”.

“Прийняття в мужність” і його наслідки

Отже, що настає після “прийняття” кожної із “тривог” у мужність? Очевидно, її (тривоги) внутрішнє переборення, її відміна.

Після прийняття “долі й смерті” (в античності, за Тилліхом, і вдруге у Відродженні) доля і смерть перестають діяти як культуротворче начало, як те, що породжує творче “всупереч”. Після прийняття “провини й осуду” в Лютера таким принципом, що вимагає творчої відповіді, перестає бути гріх. Після прийняття “тривоги порожнечі й безглуздя” (остання описана Тилліхом епоха тривоги) культура перестає шукати відповіді про якийсь сенс: його немає, але слід *мужньо бути*. Відтинання цих реальностей,

неможливе до кінця в окремому досвіді, здається, насправді відбувається в загальній культурній історії. Принаймні, пост-модерністська епоха, якої Тилліх уже не застав, показує, як культура може існувати, переживши шок всезагального безглуздя і вже не ставлячи питання про життєво необхідний смисл і непорожнечу. І чи не виявляється цей шлях мужнього утвердження буття всупереч усім тривогам – шляхом до повного вивітрювання буття, до побутування або вітального існування, що стає самоціллю? Єдиною проблемою, і при тому гострою, лишається *кількість* цього існування та його своєрідна *якість*. Захоплення в усьому світі оздоровчими методами, невроз “корисного”, що його, здається, історія не знала (дієти, вправи, поп-релігії на кшталт Christian Science або таких же східних поп-версій, що обіцяють передусім здоров’я; чаклуни й екстрасенси, що оздоровлюють одночасно мільйони страждених, і т. ін.), – на все це неймовірне безумство із приводу власного фізичного збереження також слід поглянути, як каже Тилліх, у теологічній перспективі. Як називається ця тривога? Мені видається, вона називається “тривоگوю самовіддачі”. Мені видається, що ця тривога проявляється і в тиранічних вимогах плюралізму як особливій настанові: одверта відданість чому завгодно трактується як фундаменталізм. І, хоча раціонально острах перед фундаменталізмом виправдовується як опір тим жахам, що їх принесли людству фанатики, у глибині його є неусвідомлена особиста тривога “втратити себе”, віддатися чомусь поза собою. Еліот у “Квартетах” описав цей есканізм як “сумно-звісну мудрість старості”: страх володіти і страх віддатися.

Що ж до перспективи *мужності*, яка “відкриє нам, що таке буття” (“мужність відкриє нам, що таке буття, і буття відкриє нам, що таке мужність”), то ці оздоровчі конвульсії показують, як переможний шлях “мужності бути всупереч усьому” призводить до ціннісного небуття. Від Сократа, що чекає “смерті-зцілення” і велить по кончині принести півня Асклепію, – до людини, яка, щоб врятуватися від “шкідливого для здоров’я”, готова якщо не на все, то багато на що. Химерний шлях, що не кажи. Та чи шлях це? – а чи просто збивання зі шляху Сократа й Катона, Лютера й Кафки?

Є певна переконливість в тому, як Тилліх викладає історію мужності, є послідовність у чергуванні тривоги, є наочність наслідків їх “прийняття в себе”. Все-таки це шлях. Так і має, очевидно, пролягати шлях “всупереч”, де саме буття, якщо розглядати його впритул, виявляється “не-самогубством”.

**“Всупереч” і “для”:
мужність і прохання**

Головні слова, яких я не знаходжу в Тилліха, вже з’явилися: “прохання”, “інший”, “для”. (Богословські слова “любов”, “покара”, “соборність”, справді, не слід згадувати: Тилліх має рацію, такі терміни сьогодні закритіші, ніж зайшли, прості слова, якими, з огляду на їхню несакралізованість, не можна так собі просто, не маючи досвіду, розставити всі точки над і, як це роблять ті, що експлуатують богословську мову.) Усі ці слова – *для, інший, прохання*, – якщо вслухатися в них, досить важко поєднати з образом аристократичної мужності, чиєю емблемою в Тилліха стала дюрерівська гравюра “Лицар, диявол і смерть”. То чи не віддати насправді перевагу над цією мужністю слабкодухості, плебейській прив’язаності до “своїх”, простій природній користі блудного сина (адже вмирати не хочеться)? Втім, для чого віддавати перевагу? Мужність привела туди, звідки легкодухість і не йшла: до одвертого страху за власне “життя”. Тільки тепла старої доброї легкодухості в цьому страхові не лишилося: вона вивітрилася на шляху мужнього переборення.

Торкаючись систем, де мужність вписано в кістяк світобудови, Тилліх не звертає особливої уваги на її (мужності) ієрархічне місце. А воно там зазвичай другорядне: воно відповідає станові воїнів, а не мудреців у Платона; кшатріїв, а не брахманів у індуїстів. Різниця ступенів Мужності й Мудрості не видається Тилліхові істотною: вищий ступінь він описує як особливий рід мужності. Так виокремлюються “мужність довіри”, “мужність мудрості”, “мужність містика”. І в цьому, мабуть, виявляється увесь смисловий зсув філософії “буття як мужності”: вище відкривається ключем нижчого³.

Якщо ж починати не з другого ступеня, а з першого, що видається природним, і верхнім ключем відкривати все, що лежить нижче, щезає непояснена дивина, непоборна замкненість цієї “мужності”. Щезає “всупереч” як вищий і фундаментальний принцип, згідно з яким *перше слово* надається тому, “всупереч” чому все відбувається: адже мужність у “теономній глибині буття” означає, що саме це буття – не більш ніж відповідь на виклик небуття, що воно, буття, – від супротивного – обумовлене та вторинне. Що ж до досконалого буття, то його, якщо й можна уявити з якимось прийменником, то не із “всупереч”, а із “заради”: за даруванням, а не протистоянням. І тільки *після* (в онтологічному розумінні “після”) цього “заради”, тільки з пам’яттю про нього (навіть і особливо в разі його відсутності) стає

можливим “всупереч”, стає можливою мужність, яка не перетвориться на власну протилежність, оскільки не перейде своїх меж, перетворює все поза собою у “всупереч”.

**“Всупереч” і “завдяки”:
мужність і вдячність**

Якщо “мужність” все-таки не є ключем до буття, то слабкодухість допоможе ще менше. Не “слабкодухість” відкриє нам, що таке буття, і прохання, саме собою, не відкриє. Ніхто не може відняти мужності від християнської етики: військовими образами наповнені слова сирійських пустельників, і навчання про те, що “Царство силою бореться”, всім відоме...

З погляду класичної етики, етики краси, свободи й самостояння людини, чесноти, яка самі собі нагорода і, чим вона безкорисливіша, тим прекрасніша – з цього погляду християнська етика з її “корисливістю” й “прохатством” не дуже красива. Вона, мабуть, не для великих людей, а для маленьких, які не чекають від себе такої величі душі, *magnitudo animi*, як стоїки, що височіють над світом, нічого від нього не бажають і нічого не бояться. Але, як ми знаємо, ці бідні душі показали речі значно запаморочливіші, непоясненні для мужності та для етики загалом: щире щастя у неперераваних, “поза межних” муках (згадаймо: за Аристотелем, “на дибі не можна бути щасливим”). Та спокій виконаного обов’язку або збереженої честі, не чеснота “всупереч” або “заради” чогось – їхня радість була вдячністю. За що вони були такі вдячні, можуть розповісти тільки вони.

Березень 1990 – березень 1991

ПРИМІТКИ

¹ Російський переклад П. Тилліха “Мужність бути” (Paul Tillich. *Courage To Be*) опубліковано в журналі “Символ” (Париж, 1992. – №28. – С. 7 – 119)

² Найочевидніший приклад цього – аналіз тоталітарного суспільства в Тилліха, який нині видається нам радше описом світу комуністичної пропаганди, ніж комуністичної реальності. Річ, мабуть, не в тому, що Тилліх не досить глибоко вивчив тоталітаризм, щоб не зрозуміти його фундаментального лицемірства, театральності всіх цих каяттів перед колективом, що вражали західну людину, та й усієї “колективістської” поведінки в цілому (яка – легко або з певними ускладненнями – навідається, як маска, будь-яким колективістом і так само – легко або важко – знімається після виконання ролі). Не думаю, що Тилліх не розумів фантомності цього “колективу”, який усі свої цінності приймає під дулом рушниці зовсім іншої, ніж колектив, сили. Що “бути частиною” в цьому випадку реально означає: не бути ніким, крім того, що вимагатиметься в наступний момент. Строго кажучи, це зовсім не колективістська мужність – якщо не вважати колективом групу етапників або,

скажімо, сукупність пасажирів літака, захопленого терористами. Якщо можлива така річ, як “мужність колодника” або “мужність того, хто чекає своєї черги” (у класичних аристотелівських уявленнях про *мужність* такому немає місця: мужність, як і чеснота взагалі, – виключно вільне рішення). Але якщо така мужність є, то ми знаємо, як вона діє. Та повернімося до початку: річ, мабуть, не в тому, що Тилліх не проникнув за пропагандистський покрив тоталітаризму, а в тому, що в той час ці тканини не так легко розходилися; причому не тільки для зовнішнього погляду, а й для самих носіїв колективістської “мужності бути”. Нову епоху тоталітаризму, ту, що випала нам, а Тилліху залишилась невідомою, – коли тканини пропаганди та реальності розійшлися до повного відчуження, а найцікавіше відбувалося *між* ними, – цю епоху також можна уявити як “мужність бути”. Наприклад, так: влада виявилася прекрасним інструментом для перетворення “тривоги” на “страх”, кузнею заступницьких невротичних страхів, тобто можливостей уникнути зустрічей із граничною реальністю. КДБ і все навколо нього стало об’єктом, що заслонив, заступив собою Смерть, Провину, Безглуздя. Особливо – Безглуздя, крайній і всезагальний об’єкт Тривоги Нового часу, якщо вірити Тилліхові. КДБ (не знаю, яких розмірів мають досягти і яким кольором мають бути написані ці три літери, щоб передати те міфічне значення, якого вони набули у свідомості звичайного, не до ідіотизму лояльного громадянина) надав гострої та особливої осмисленості чому завгодно: читання Горация чи праці на присадибній ділянці. Все це ставало свого роду героїчним опором. За Тилліхом, ця епоха може бути описана не як “мужність бути”, а як дуже добре захищений невроз. Якщо фортеця цього неврозу розвалювалася (із зникненням об’єкта страху), людина опинялася в лещатах тривоги, тривоги безглуздя (як, за розповідями емігрантів, відбувалося з ними у вільному від КДБ і соцреалізму світі, як це відбувалося з нами під час відлиг). Ця тривога загального браку смислу, остання, третя епохальна тривога у тилліхівській історії; Захід, здається, вже пережив її – або прийняв у певну нову “мужність бути”. Втім, описувати новий етап тоталітаризму у термінах Тилліха при відсутності господаря цих термінів – річ не надто вдячна. Тому я й залишаю цей опис у примітці. Але не тільки це: вже самі вихідні засновки опису, його терміни, загальне ставлення до історії – все це належить уже іншій ситуації. “Запитальна ситуація” – це те, що в системі Тилліха приблизно відповідає старовинному “духові часу”. Будь-яке загальне положення, згідно з його принципом “теології як відповіді” (“теології, що відповідає”), має не падати з неба, а формулюватися в її термінах. Тому особливо важливо, що ми читаємо відповіді на запитання, що їх ставить інша ситуація, які мовби вже не стоять перед людьми постмодерністської, постструктуралістської, постіндустріальної епохи. Чи дає ця нова ситуація які-небудь граничні, провокуючи нові відповіді “теології, що дає відповідь”? Чи її справа – велика кількість конкретних “проблем” (екологія та ін.), на які точніше, ніж занурення в “теомому глибину буття” відповідає конкретна дія? Навряд чи можна уявити, як почув би запитання нової ситуації Тилліх, яку “тривогу” знайшов би він з неспокійним, але у глибині зовсім нетривожним часом (про нетривожність його свідчить пізніше мистецтво, в якому ми не знайдемо нічого схожого на екзистенціалістський бунт, всерйоз прийнятій хтонічний неоморфізм, катастрофічний абсурд і т. ін.) І якщо було б безумною зухвалістю уявити, які запитання ставить нова ситуація загалом, усе ж можна уявити собі, про що вона може запитати Тилліха. Цій меті й присвячені мої нотатки перекладача: до відповідей на інші запитання.

³ Ключем мужності Тилліх передбачає відкрити уявлення “віри”, що стало невиразним і машинальним, а з ним – і “надії”, і “любові”. Космічний закон, виражений в останньому рядку дантівської “Комедії”: *L’Amore che muove il sole e l’altre stelle* (Любов, що урухомлює сонце й інші зірки), – власне, ритмічно впорядкована формула Аристотеля і Томи – за Тилліхом, звучав би так: “Мужність, що урухомлює...” Крім очевидних смислових відмінностей, слід зазначити, що Дантівська Любов персональна: останній рядок кантати – розгадка її першого рядка: *La gloria di colui che tutto muove* (“Слава того, хто урухомлює все”). Чи можна уявити Мужність – персональною? Крім того, любові протистоїть не страх (як мужності), а ненависть (або заздрість).