

## СВІДОК І МУЧЕНИК: ДО СЕМАНТИЧНОГО АНАЛІЗУ ПОНЯТТЯ МАРТУС

*Статтю присвячено аналізу семантичної еволюції грецького слова  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ , яке, з одного боку, мало фундаментальне значення для становлення античної правової концепції свідчення, а з іншого боку стало вираженням ранньохристиянської концепції мучеництва. Дослідження цих двох семантичних полюсів дозволяє окреслити подвійну природу свідчення в його сучасному слововжитку, яке поєднує принцип інформативності із принципом подієвості.*

**Ключові слова:** свідок, мученик, апостол, кедошим, подія.

Протягом останніх трьох років Україна опинилася у принципово новій лінгвістичній ситуації. И мова йде не тільки про потребу в нових стандартах мовної політики на державному рівні, а й про активізацію іншого процесу, що його можна позначити як пошук нових смислових доміант та мовних орієнтирів, які живлять критичне мислення людини. По суті, такий процес стосується цілого спектру питань, що перебувають на авансцені публічної сфери українського суспільства: питання української ідентичності, питання наративізації минулого, питання фіксації й вміння визначати нові фактори реальності тощо.

До цих питань, кожне з яких можна визначити як першорядне, хочеться додати ще одне. Часто-густо воно опиняється на периферії суспільної уваги, його не так легко утримувати у фокусі, проте його недооцінювання загрожує негативними наслідками для процесу, який можна назвати утвердженням громадянських принципів в Україні. І навпаки, особлива увага до цього питання може стати фундаментальним внеском у стратегію порозуміння і солідаризації українського суспільства. Мова йде про повернення гідності словам. По суті, будь-яка розмова про Революцію Гідності, якщо вона не хоче замкнутися на часовому проміжку листопад 2013 — лютий 2014, якщо вона передбачає прокладання мостів від події Майдану до сьогодні і до дня завтрашнього, має тривати мовою Гідності. Йдеться аж ніяк не про створення нового ідеологічного

словника, а радше про герменевтику події шляхом уваги до значення цілого ряду слів, які ми можемо регулярно використовувати у повсякденному житті, але при цьому в суспільстві навряд чи є згода щодо їхнього розуміння. Окрім власне «гідності» до таких слів можна віднести *солідарність, толерантність, свободу, правду, мир* тощо. Наразі якщо і йдеться про певну форму консенсусу щодо таких слів, то він полягає у негласній згоді на інструменталізацію, нехтування їхнім значенням. На нашу думку, подолання подібної лінгвістичної короткозорості є як ніколи на часі, адже йдеться не про обстоювання певного морального ідеалу, а про фундаментальні умови ведення будь-якої публічної дискусії (у стінах парламенту, у телестудії, у шкільному кабінеті тощо), яка не боїться апелювати до сучасних українських реалій. Більше того, увага до цих слів укорінює думки у часі, допомагає орієнтуватися у шаленій динаміці подій, які щоразу претендують на руйнацію тих екзистенційних гіпотез, якими ми жили ще вчора.

Із чого може починатися повернення гідності словам? Найпростіше припущення — із семантичної розвідки, із уважного вчитування у протозначення слова або ж в архіпелаг значень. Подібний аналіз аж ніяк не обмежується жестом поваги до форми, його етос зовсім інший: увага до семантики є дотичною до прагматики порозуміння в умовах сучасного громадянського дискурсу. Іншими словами, історія слова може посприяти нашому розумінню сьогодення. Для прикладу звернімося до поняття «свідчення», яке, на нашу думку, є одним із центральних у ланцюгу тих слів, які варто наново прояснити. Чому воно заслуговує на подібну увагу? Перш за все тому, що феномен свідчення ніколи не обмежується переповіданням певних реалій, натомість це завжди певна позиція щодо реальності (і водночас перебування у *серці* реальності). Свідчення покладає особливий тип наративізації життя і суб'єкта, в якому епістемологічне і етичне перебувають у постійному взаємному напруженні, або ж, якщо можна так висловитися, у постійному пошуку рівноваги. Так, наприклад, свідчення мусить відповідати критерію правдоподібності, але водночас воно потребує довіри; довіра не може нехтувати критичним сприйняттям свідчення, певною перевіркою на правдоподібність, але й не може бути лише результатом такої перевірки. По суті свідчення передбачає особливий

тип герменевтичних практик, ключовою ознакою яких є артикуляція інформативного і подієвого значень комунікації. Про що йдеться? Про те, що оповідь свідка не можна обмежити переліком фактів, вкладеної в неї інформації. Вона не лише переповідає подію, але через неусувну присутність свідка сама стає подією. Для нас суттєво, що прийняття свідчення є справою індивідуальною, зустріччю сам-на-сам, і разом з тим воно відіграє важливу соціальну функцію. На думку К. Романо: «Практика свідчення не має сенсу поза певною культурою і певною життєвою спільнотою. Для того, аби свідчення було прийняте, потрібними є не лише інституції, а й спільний спосіб життя, розділена *paidéia*» [12, с. 26]. У цьому сенсі недостатньо говорити про певну техніку свідчення, у фокусі перебуває і його особливий етос.

Саме семантична розвідка і уможливорює розрізнення свідчення як технічного або нормативного поняття і як смислотвірного. У першому випадку парадигмальною є юридична концепція, в основу якої покладено ідею свідчення як артикуляції, унаочнення певного факту, що дозволяє прояснити його автентичність шляхом вписування у наперед визначений об'єктивний контекст: «*μαρτυρία* є найвищою формою підтвердження» [11, р. 256]. Передумовою автентичності факту в цьому випадку є його відповідність принципу каузальності. Відтак свідчення виконує чітко виражену інформативну функцію і водночас функцію об'єктивування, оскільки, називаючи факт, дозволяє вписати його у певну причиново-наслідкову структуру. Коли йдеться про вимір інформативності, то свідчення як юридичне поняття слід вважати ключовим, адже саме воно тягнє до максимальної концентрації об'єктивності: свідчення виявляється вписаним у контекст, де прояснення каузальних зв'язків має не лише описовий характер, а й детерміноване логікою вироку. Засвідчений факт являє собою частину процесу, він залучений до нього і впливає на нього. Такий вплив зумовлює серйозність питання про нормативний характер свідчення, про дотримання нормувальних критеріїв правдивості та правдоподібності. Те саме, але з менш очевидною драматургією, стосується свідчення в його повсякденному значенні: знову ж таки, його головною вимогою є інформативність та здатність проясняти відповідність факту наявній реальності (тобто сукупності інших фактів).

Але можна говорити і про іншу специфіку апеляції до поняття свідчення. Воно постає, коли мова заходить про подієвий характер цього феномену, а разом із ним і про подієвий характер реальності. Свідчення розкриває себе не лише як певна форма інформування (навіть якщо ця форма є привілейованою та має особливий статус, як у випадку зі свідченням на суді), воно має онтологічний і разом із тим глибший епістемологічний статус. Воно зберігає свою інтенційну природу як прагнення порозуміння, проте змінюється саме значення порозуміння: воно є не лише наданням факту значення шляхом його залучення до наявного смислового контексту, свідчення змінює наперед цей контекст у світлі його зустрічі із подією. Таким чином, свідчення може бути своєрідним провідником між трансцендентним і екзистенційним вимірами події: свідчення як фундаментальний досвід «дотику» до абсолюту смислу. Єдине уточнення, яке варто зробити перш ніж перейти до генеалогії поняття *свідчення* в європейській традиції, полягає в наступному: коли йдеться про подієвий вимір свідчення, воно перестає бути пасивною формою, методом артикуляції якогось зовнішнього щодо нього самого смислу. Свідчення саме по собі є подією, невід’ємним складником творення смислу. Відтак подія свідчення не обмежується висловленим фактом: потрібна також увага до ситуації, а отже, у світлі ситуації, зміна погляду на суб’єкта свідчення та на його адресата.

Отже, «інформаційна» конотація свідчення передусім пов’язана із судовою практикою. У давніх греків *μαρτυρία*, себто свідчення, було ключовою формою надання правдивої інформації на суді. Для жителя античного поліса важливим був не лише той факт, що він міг бути носієм знання, а й те, що він міг бути суб’єктом, здатним надати це знання суду, тобто був гідним довіри, а відтак і гідним громадянином поліса. Подібна здатність мала чітко виражений політичний характер: свідком міг стати лише повноправний громадянин, тобто людина, яка бере безпосередню участь у його політичному житті. Свідок — це вільний, повнолітній, здоровий громадянин чоловічої статі [11, р. 259]. Таким чином, залучення людини як свідка було практичною констатацією його цивільної дієздатності і, понад те, затвердженням його громадянської ідентичності.

Свідчення мали особливе значення не тільки для легітимації судового рішення, а й для легітимації статусу того, хто свідчить. Аристотель стверджує, що свідок, виголошуючи правду «на великому зібранні чи засіданні», тим самим актуалізує порядок існування поліса: «Оскільки саме за таких умов ми виступаємо в своєму істинному вигляді перед співгромадянами і всіма іншими» [8, р. 21]. Відтак від самого початку історії свідчення у фокусі перебував не лише предмет висловлення, а і його автор. Такий іманентний зв'язок суб'єкта і наративу можна вважати ключовим з огляду на ідею подієвості свідчення, більше того — саме ним зумовлений поступовий вихід свідчення за межі правосуддя. Цій думці співзвучна і подальша еволюція значення слова *μάρτυς*.

Не випадково у грецькій мові слова «свідок» і «мученик» передаються одним словом: семантика мови поступово розширює горизонт вжитку. При цьому варто підкреслити, що подібна фіксація смислів відбувається поступово, а саме в момент формування ранньохристиянської свідомості.

Без перебільшення, феномен мучеництва істотним чином трансформує контекст розмови про свідчення: це перетворення стосувалося, передусім, сакрального виміру, але також стало інтелектуальним, світоглядним викликом у широкому сенсі. Можна стверджувати, що мучеництво — явище пізньої античності. Запозичене з грецької слово *свідок* (*μάρτυς*) входить у латинську традицію саме на позначення *мученика* (*martyr*). Важливе питання, зокрема з філософського погляду, можна визначити так: чи можна стверджувати, що мучеництво як релігійний і соціальний феномен виникає лише в межах християнської традиції, тобто є кардинально новим досвідом сприйняття часу, світу і покликання людини? Чи є в християнства «право власності» на сучасне тлумачення мучеництва? Спробуємо розібратися.

У талмудичний період в івриті виникає важливе поняття, дотичне до проблематики мучеництва, а саме «кедошим», що означає «святі». Так, стійке словосполучення «кіддуш га-Шем» (*כִּדּוּשׁ הַשֵּׁם*, себто освячення Імені) означає готовність пожертвувати життям заради прославлення Бога. У священному тексті немає вимоги прославлення імені Божого, традиція осмислення цього явища складається в більш пізній період як форма відповіді на заборону оскверняти Ім'я: «Ви не сквер-

нитимете імені мого святого, щоб я святився серед синів Ізраїля» (Левіт 22: 32). Гранничною формою прославлення постає мученицька смерть, добровільне віддання життя заради засвідчення вірності Богові. Подібним чином тлумачили приклади мучеництва, що є в Старому Завіті, а також протягом всієї історії іудаїзму, коли вірні добровільно йшли на смерть задля збереження своєї віри. Аргументуючи подібний вчинок, часто посилаються на слова, які приписують Маймоніду: «Єврей, убитий із причин, які не обов'язково пов'язані з фактом його навернення, але просто в силу того, що він є євреєм, зветься каддош [святий, мученик]» [13, р. 88]. І якщо віддавна подібне формулювання передбачає вільний вибір людини, то трагедія Шоа багато в чому зміщує акценти, виокремлюючи нарівні з активною формою мучеництва також і пасивну — коли у людини немає права вибору і вона вимушена померти через свою ідентичність. Проблематика подібного розгляду питання про мучеництво наштовхується на неможливість висловити світоглядну чи етичну позицію приреченого на смерть.

Безумовно, в явищі мучеництва визначальною є релігійна домінанта. Згідно з визначенням, що його наводить В. Живов: «Мученик — найдавніший розряд святих, прославлених Церквою за мученицьку смерть, прийняту ними за віру... Для розуміння шанування святих у стародавній Церкві особливо слід підкреслити принцип добровільності мук» [2, с. 58]. Чи означає це, що між християнським та іудейським тлумаченням не існує концептуальної відмінності? Звичайно ж, відмінність є — в першу чергу, вона пов'язана з тлумаченням цінностей, які відстоює кожна з релігій: оскільки іудаїзм — це релігія, яка стверджує особливий зв'язок Бога з обраним народом, то і мучеництво трактується як шлях обраного свідчення. У свою чергу християнство, стверджуючи, що в Богові немає «ні елліна, ні юдея, ні варвара», пропонує розглядати мучеництво не лише як виняткову релігійну позицію, а й як свідчення, адресоване всьому людству, як якусь етичну константу і загальну антропологічну характеристику. Яскравим прикладом є переказ про сорок севастійських мучеників-християн: коли один із них не витримав страждань і покинув інших, його місце добровільно зайняв римлянин, вражений тією правдою, за яку потерпали подвижники. Можливість подібної зустрічі двох ідентичностей,

двох світоглядів у межах одного оповідання є своєрідною домінантою християнської концепції. Можна відзначити, що християнська мораль видозмінює природу події, оскільки правда постає не лише як Боже благословення (тобто належність до обраного народу), а й як активне творіння людиною власної ідентичності, власної правди.

У цьому контексті необхідно повернутися до події Сократової смерті, оскільки цей приклад допомагає чіткіше визначити деякі особливості християнського світогляду. Як було зазначено, назвати Сократа мучеником можна лише із урахуванням того визначення мучеництва, яке є в межах християнського досвіду смерті. Як зазначає Г. Бауерсок: «У сучасному значенні Сократ безсумнівно є одним із найбільших мучеників західної цивілізації; але вжити щодо нього слово «мученик» можна лише ретроспективно, з повним розумінням того, якими були риси справжнього мученика. Сократ був відважний, обстоював свої принципи перед лицем несправедливого засудження і сподівався (хоча зовсім і не був упевнений), що все буде добре, після того, як він вип'є отруту. Справжній мученик переконаний, що все покращиться, як мінімум для нього самого» [10, р.8]. Відтак, есхатологічна концепція смерті, що розкривається в християнстві, приходять на зміну трагічному погляду на природу людського буття, властивому античності. Характерно, що в ранньохристиянських текстах дійсно присутні відсилання до фігури Сократа у зв'язку з темою мучеництва. Але робиться це не заради християнізації образу, а для того, щоб навести язичникам зрозумілий, не чужий їм приклад того, що добровільний вибір смерті не є сліпим безглуздя. Навпаки, можлива вища логіка мученицької смерті. Отже, ключова риса християнського мучеництва — це зовсім не мужнє, стоїчне знесення страждань (стоїк Марк Аврелій не міг зрозуміти безглузде прийняття смерті християнами), а прагнення до повноти реалізації свого християнського покликання. В акті мучеництва людське існування досягає вищої міри автентичності: особистість уподібнюється фігурі Христа, страждання мученика наслідують пристрасті Христові, а смерть стає найвищою точкою самореалізації. Тобто акцент ставиться не на факті страждання (як на цьому наполягає українське слово «мученик»), а на готовності свідчити всім своїм еством про істину. Підтвердження цьому

ми знаходимо в Тертуліана: «Ми прагнемо страждань, але так, як і воїн прагне війни. Жоден не йде на неї з задоволенням, адже вона несе страх і небезпеку. Однак той, хто скаржився на битву, з усіх сил б'ється на ній і, перемагаючи, радіє, оскільки здобуває і славу, і здобич. Наша битва починається, коли нас викликають до суду, щоб там ми, ризикуючи життям, боролися за істину» [5, с. 189]. Характерно, що в I–III ст. практика мученицької смерті настільки поширилася, що церковним авторитетам доводилося застерігати християн від прагнення прийняти смерть.

Таким чином, мучеництво є невід'ємною рисою християнської свідомості в перші століття зародження церкви, формою відповіді античному сприйняттю природи людини. Але чи є це достатнім аргументом, щоб стверджувати винятковість християнського мучеництва? Адже приклади прийняття мученицької смерті можна знайти в низці і старозавітних, дружоканонічних текстів, а отже, у межах іудейської традиції. Зокрема, на особливу увагу заслуговує історія Ханни і її сімох синів, які відмовилися відректися від своєї віри і прийняли смерть від руки царя (2 Мак. 7). Інтерес до цієї оповіді зумовлений загальним контекстом чотирьох книг Маккавеїв, оскільки тут можна говорити про смислову динаміку. Звертаючись до першої та другої книг, М. Туваль справедливо вказує на еволюцію сприйняття мучеництва, яка одразу впадає у вічі: «Варто зазначити негативне ставлення автора 1 Мак. до мучеництва: мучеників можна і навіть треба пожаліти, але наслідувати їхній приклад у жодному разі не можна. Вони — нещасні жертви, але при цьому помиляються. Шлях їхній веде в глухий кут» [6, с. 18]. Ставлення до мучеництва автора другої книги Маккавеїв, до складу якої входить оповідання про Ханну і сімох синів, докорінно відрізняється: «Смерть мучеників — переломний момент у його розповіді... Кров мучеників спокутувала гріхи народу і спонукала Бога пробачити Свій народ, змилюватися над ним» [6, с. 18]. Добровільне прийняття смерті як демонстрація вірності Богові стає смисловою домінантою вчинку. А отже, сам мученик засвідчує перемогу правди.

Безумовно, простежується прямий зв'язок між історією, наведеною у другій книзі Маккавеїв, та оповідями про перших християнських мучеників, зокрема про мучеництво св. Стефана (Діян. 7). І все-таки,



слід звернути увагу на дві деталі. По-перше, у християнській традиції акцент істотним чином зміщено, наведено фокус на персональний вимір події. Логіку відповідності закону (порушення якого вимагає спокути) замінює собою логіка прилучення до тіла Христа. По-друге, незважаючи на інтенсивність тематики мучеництва як у Другій книзі Маккавеїв, так і в Діяннях апостолів, саме слово «мученик» у них не звучить. Його смислове наповнення формується і починає експліцитно проглядатися лише в більш пізніх текстах. Так, на сьогодні початком традиції подібного іменування можна вважати «Мучеництво Полікарпа» — текст, що розповідає про події 155 року. У ньому є такі слова: «Він був не тільки знаменитим учителем, а й видатним мучеником, мучеництво якого, що здійснилося за Євангелієм Христовим, усі наслідувати бажають» [3, 19:1]. По суті, текст є початком нового літературного жанру, який можна позначити як «Мучеництво відповідно до Євангелія» і який фіксує особливу форму шанування людського вчинку, що став невід'ємною рисою виникнення такого нового соціального та етичного феномена, як Церква (в значенні надетнічної спільноти). Таким чином, євангельське свідчення Христа і його учнів переказ доповнює феноменом мучеництва, яке, з одного боку, є граничною формою наслідування Христових страстей, а з іншого, є вищою формою прояву людської автентичності та індивідуальності. Вчинок мученика невіддільний від імені людини, яка його вчинила. Більше того, іменування стає смисловим центром події, гарантує її істинність і виправдовує її. Тут гранично важливою є конкретність ситуації: за кожним вибором мученицької смерті стоїть досвід конкретного людського життя. Можна сказати, що абсолютному мотиву мучеництва завжди відповідає індивідуальний вибір людини, яка офірує унікальність власного життя як гарантію абсолютної істини, тобто стає свідком правди *par excellence*.

У цьому контексті хочеться наголосити на думці К. Уера, який пропонує «універсальне» тлумачення мучеництва як форми погляду на реальність. Апелюючи до Орігена, Уер підкреслює: «Він розрізняв «явне» і «таємне» мучеництво, або мучеництво сумління. Якщо перше — доля небагатьох, то до другого покликані всі. У середині того ж століття св. Кипріан Карфагенський робить це розходження більш

наочним. Він говорить про «червоне і біле мучеництво». «Червоне» — мучеництво крові, пролитої за часів гонінь, «біле» — мучеництво жертвовного співчуття і справ милосердя в мирні часи» [7, с. 215]. Таким чином, мучеництво є архетипом ставлення людини доброї волі до світу і до свого вчинку у світі. Подібний погляд на свідчення мучеників не був чимось винятковим, а навпаки, був дуже поширений. Так, у Єфрема Сирина ми натрапляємо на такі слова: «Прийди ж, і будь учнем святих мучеників! Якщо хочеш вчитися, — і для тебе будуть вони добрими вчителями, і навчишся у них прекрасного безстрастя, досконалої віри, любові до Бога, великої співчутливості і жадання майбутніх благ... Вони явно зробилися мучениками, а ти потай завжди будь досконалим мучеником» [1, с. 228]. Така порада спонукає замислитися про принцип явності, публічності свідчення; чи справді воно є вихідною умовою, чи все-таки йому передують внутрішні налаштованість, особливий стан людини. Можна поставити й радикальне запитання: чи можливе нерозділене свідчення? Певно, що ні. Слова про те, щоб бути мучеником «потай», покликані підкреслити іншу особливість цього феномена: по-перше, мучеництво — це не відхід від світу, а навпаки, центральна точка смислової напруги, в якій цілісність людського життя збігається з цілісністю світу; по-друге, перебуваючи в осерді реальності, воно відмовляється від експліцитності, точніше, не обмежується нею. Мучеництво саме по собі є повнотою події, повнотою жесту, тому цього не можна піддати каузальним поясненням (що, однак, не свідчить про їхню відсутність). Окрім того, будучи повнотою сенсу, воно здатне по-новому розкривати весь супровідний контекст або навіть загальну суть оповіді. Тому заклик до таємного наслідування явного мучеництва можна розуміти як пошук цілісності життєвих досвідів і ситуацій, що їх проживає людина. Цілісність осягається в світлі досвіду фундаментальної події, коли все життя здатне стати такою подією. Нарешті, відсилання до таємниці означає зовсім не ізоляціонізм, а абсолютизацію ситуації обміну досвідом: для мученика йдеться про свідчення перед Богом.

Повертаючись до ідеї Уера, слід додати, що фігурою, що містить усю повноту двох форм свідчення (тобто «червоного» і «білого» мучеництва), є Христос. Відповідно, Новий Завіт прокладає й обидві лінії

розвитку: нарівні з випадками мученицької смерті перших християн текст оповідає про свідчення словом, яке втілюється в апостольському служінні. Так свідчення набуває визначальної релігійної цінності, і водночас стає необхідним нове осмислення його соціальної та етичної вагомості. Можна стверджувати, що повне християнське значення свідчення виникає під час зустрічі двох парадигмальних фігур: мученика та апостола. І якщо мученик зумовлює концепцію християнської дії, то апостол є тим, хто наповнює новим змістом факт висловлення. Зустріч цих двох фігур дозволяє краще зрозуміти сенс подієвої природи свідчення.

Апостол — ключова новозавітна фігура, що дозволяє пролити світло на зміст євангельського розуміння свідчення. Вкрай важливо, що апостольське покликання — це одночасно і заклик, що йде від Христа як від вищого авторитета, і готовність людини відгукнутися на цей заклик. Грецьке слово *ἀπόστολος* означає «посилати». Подібна семантика слова важлива для того, щоб підкреслити — авторитетність апостольського дискурсу притаманна йому іманентно. Крім того, семантична особливість слова дає Кс. Леону-Дуфуру підставу заявити, що перш ніж стати званням, апостольство було функцією [4, с.28]. Воно було функцією послідовника Христа, готового свідчити про Нього, себто сприяти поширенню певного смислу.

Апостольське служіння припускає, що добровільна згода стати свідком є конститутивним елементом тієї вісті, з якою апостол звертається до своїх слухачів. Слова апостола звучать із глибини його власної позиції, вони, комунікуючи знання про абсолют, водночас дещо відкривають про його самість. Не випадково існує драматична кореляція між служінням апостолів і феноменом мучеництва: з дванадцяти апостолів, які склали найближче коло учнів Христа, лише один (Іоанн) помер власною смертю і не зазнав мук. Крім того, мученицька доля спіткала апостола Павла. Коли йдеться про готовність обстоювати свої слова аж до смерті, то це, з одного боку, означає, що виражена звістка стає частиною реальності, приймає її умову історичності, а з іншого боку, що ця звістка змінює реальність. Подібний дискурс має екзистенційний характер, тому необхідно розглянути, якими є особливості предмета, що становить сенс апостольського слова. Насамперед

Йдеться про необхідність прояснити, що становить суть явленої апостолами правди, який характер цієї правди. А. Бадью, розмірковуючи над цим питанням, зазначає принципове новаторство позиції апостола як носія певної правди і характеризує цю правду як «універсальну одиничність». Тобто він підкреслює, що вона не обмежена наявними тлумаченнями правди, тобто греко-римським і єврейським. Філософ підкреслює універсальний характер християнської звістки: вона звернена до всіх, не існує привілеїв чи обмежень. Вона кидає виклик правовим і цивільним основам римського суспільства, а також єврейській інтерпретації авторитету, де володіння правдою є прерогативою конкретної громади. І, водночас, подібна універсальність виходить із граничної уваги до конкретики суб'єкта. Християнський суб'єкт, долаючи характеристики, нав'язувані йому римським правом, через свою причетність до універсального стверджує унікальність свого буття й унікальність того, про що він свідчить. Так зустрічаються два полюси, де правду потлумачено як звістку, звернену «до всіх і до кожного». Але що дозволяє перемагати подібному революційному підходу? Суть у пропонованому християнством подієвому розумінні правди. «Якщо сталася подія і якщо правда полягає в тому, щоб заявляти про неї і потім зберігати вірність заявленому, — пише Бадью, — у цього є два наслідки. По-перше, правда, будучи подієвою або маючи стосунок до порядку того, що відбувається, є одиничною. Вона ні структурна, ні аксіоматична, ні легальна. Ніяке наявне узагальнення не здатне вловити її, а також не здатне структурувати суб'єкта, який заявляє про неї. Тому не може бути закону правди. По-друге, коли правда зафіксована на підставі суб'єктивної заяви, її не підтримує жодна попередня структура, ніщо загальне або встановлене історією не одухотворяє цей процес» [9, р. 15]. Ці дві особливості дозволяють стверджувати, що в рамках християнського вчення формується досі невловимий тип дискурсу, чиїм стрижнем є подія. І фігурою, покликаною втілити подібний дискурс, є апостол.

У межах юдаїзму ключовою формою артикулювання правди є дискурс пророка, чий авторитет ґрунтується на елітарній здатності транслювати значення. У грецькій традиції смислового домінанта припадає на дискурс мудреця. «Грецький дискурс *космічний* — він розта-

шовує суб'єкта в певній розумній природній тотальності. Грецький дискурс — це по суті дискурс тотальності, оскільки він спирається на *софію* (мудрість як внутрішній стан), дискурс осягнення розумом *фюсис* (природи як упорядкованого і завершеного розгортання буття)» [9, р. 44]. Саме в порівнянні з двома вищенаведеними позиціями стає очевидною головна особливість християнського дискурсу, у межах якого елементом, що наділяє апостола авторитетом, є засвідчення подія, він же покликаний зберегти її автентичність і дати їй місце в мові. У цьому зв'язку особливо промовистою є ситуація апостола Павла, який жодного разу не зустрічав Христа і, відповідно, на відміну від дванадцяти апостолів, пропонує певну граничну форму свідчення про християнську правду. Як відомо, поворотним моментом для нього стає зустріч на шляху в Дамаск, коли правда про християнську благу вість дається йому у вигляді явлення. У цьому можна вбачати як граничний парадокс, так і основний лейтмотив усієї християнської традиції, коли особиста зустріч із подією постає як основоположний аргумент для універсальної розмови про правду. Більше того, вона є не лише аргументом, а й єдиною можливою гарантією подібного дискурсу. Таким чином, Павло — авторитетний свідок, і правдоподібність його слів ґрунтується не на констатації дива явлення (тобто знака), а на глибокій відповідності його слів події Христа, яка завжди залишається предметом та одночасно змістом сказаного. Павло відмовляється від того, щоб перетворити подію на факт, оскільки подібна жертва подієвим характером свідчення заради його історичності якраз би і позбавила його авторитетності і, як наслідок, універсальності: «Бо Христос не послав мене, щоб хрестити, а провіщати Євангелію, і то не в мудрості слова, щоб безсилим не став хрест Христа» (1 Кор 1:17).

Таким чином можна стверджувати, що сучасне тлумачення феномена свідчення проходить на перетині правової концепції свідчення, якою її постулює давньогрецька традиція, і того, що можна позначити як концепцію явлення абсолюту («освячення імені»), якою вона постає в юдейській традиції. Що нового додає християнство? Воно наголошує на принциповості зв'язку між інформативним і подієвим вимірами свідчення, при цьому відмовляючись нехтувати одним із них. Така динаміка співіснування факту і події, що її обстоює християнсь-

ка культура свідчення, робить зрозумілим вибір на користь грецького *μάρτυς* на позначення нового смислового й історичного феномена — мучеництва. До первинної, правової ідеї свідчення, смисловим центром якої була правдивість інформації, додано критерій дієвої явленості правди. Відтак свідок не лише передає правду, а власним я, подією власного життя робить автентичним предмет свідчення і водночас стверджує певний порядок реальності.

### *Список літератури*

1. Ефрем Сирин. Похвальное слово мученика / Ефрем Сирин // Творения. — М.: Издат-во «Посад», 1994. — Т. 3. — 432 с.
2. Живов В. Святость. Краткий словарь агиографических терминов / В. Живов. — М.: Гнозис, 1994. — 112 с.
3. Мученичество святого Поликарпа, епископа Смирнского; пер. с древнегреч. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. — Издательский совет РПЦ, 2008. — 672 с.
4. Словарь библейского богословия / под ред. Кс. Леона-Дуфура, Ж. Люпласи и др. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. — 1298 с.
5. Тертуллиан К. С. Ф. Апологетик / К. С. Ф. Тертуллиан // Тертуллиан К. С. Ф. Апологетик. К Скапуле; пер. с лат. А. Братухина. — СПб.: «Издат-во Олега Абышко», 2005. — 256 с.
6. Туваль М. О повстанцах, мучениках и евреях диаспоры в Маккавейских книгах / М. Туваль // Лехаим. — № 2.— 2014. — С. 16–22.
7. Уер К. Церковне сім'я: мучеництво як всевітнє покликання / К. Уер // Внутрішнє Царство. — К.: Дух і Літера, 2003. — 256 с.
8. Aristote. Section XXIX. La justice et l'injustice / Aristote // Problemes. Tome III. / Aristote. — P.: Les belles lettres, 1994. — 308 p.
9. Badiou A. Saint Paul. La foundation de l'universalisme / A. Badiou. — P.: PUF, 1998. — 119 p.
10. Bowersock G. W. Martyrdom and Rome / G. W. Bowersock. — Cambridge University Press, 1995. — 106 p.
11. Mirhady C. D. Athens' Democratic Witness / C. D. Mirhady // Phoenix, Vol. 56, № 3/4 (Autumn — Winter, 2002). — Classical Association of Canada. — P. 255–274.
12. Romano C. A l'écoute du témoignage / C. Romano // Réception et usage des témoignages. Sous la dir. De F. Ch. Gaudard et M. Suarez / C. Romano. — Toulouse: Editions universitaires du Sud, 2007. — P. 21–36.
13. Schindler P. The Holocaust and the Kiddush Hashem in Hassidic Thought / P. Schindler // Tradition 13, № 4 and 14, № 1 (Spring-Summer 1973). — P. 88–104.

## WITNESS AND MARTYR: A SEMANTIC ANALYSIS OF THE CONCEPT OF ΜΑΡΤΥΣ

*This article presents an analysis of the semantic evolution of the Greek word μάρτυς, which was fundamental for the formation of the legal concept of testimony in Ancient Greece and at the same time became an expression of the early Christian phenomenon of martyrdom. The study of these two semantic poles allows to define the dual nature of the testimony in its modern connotations that combine the principle of informativity with the principle of eventuality.*

*The semantic analysis allows to distinguish testimony as a technical term and as a term which fixes a new aspect of the reality. In the first case, it is a paradigmatic juridical concept: the testimony helps to clarify a certain fact and guarantees its authenticity by incorporating it in a pre-determined objective context. In the Ancient Greece μαρτυρία (testimony) was a key form of providing accurate information to the court. The authenticity of the fact depended from its conformity to the principle of causality. Therefore testimony had an informative function and at the same time a function of objectification: naming the fact meant including it in a cause-effect relationship.*

*During the early Christian period the notion of μαρτυρία took on a new meaning — that of martyrdom — which gradually revealed a new specific feature of the testimony. The testimony has an «evential» essence, and so the reality has. Not only the testimony gives a sense to a fact (by including it in an existing semantic context), it is also changes the context in the light of its exposure to the event. In its evential dimension the testimony ceases to be a passive form or an articulation of an external meaning. The testimony itself becomes an event, an integral factor of creating sense. So the event of testifying is not limited to the expression of a fact: it also seeks attention to the specificity of the moment (or of the context) in which the testimony is given. This event involves the testifying agent as far as the essence of its testimony becomes performative. Taken from the Greek the word μάρτυς (witness) changed its signification in the Latin tradition, as it started to indicate the figure of the martyr. It is notable that along with the Christian phenomenon of martyrdom the Jewish tradition revealed a similar phenomenon — that of kedoshim (קְדוּשִׁים),*

*which means the «holy ones» and indicates the persons who gave their lives for the sanctification of the Name of God. In both cases the dominant trait of the phenomenon is religious, which shifts significantly the focus on the essence of the testimony: the witness's vocation is not to provide new information but to incarnate an event. Therefore, the key virtue of the Christian martyrdom is not a courageous acceptance of persecution but a willingness to become a living affirmation of the truth.*

**Keywords:** witness, martyr, apostle, kedoshim, event.

*Матеріал надійшов 17.11.2016*