

Валянцін Акудовіч

Мяне няма:

Роздумы на руинах чалавека

ЗЬМЕСТ

Архіпелаг Беларусь (замест прадмовы)

1. Наўзбоч чалавека

Горад, якога няма

Эгаізм

Дыялёгі з Богам

Хто я, альбо мяне няма, не было, не будзе

2. Апошнія людзі

Сёрэн Кіркегар

Зыгмунд Фройд

Фрыдрак Ніцшэ

Альбэр Камю

Марк Шагал

Міхаіл Бахцін

Уладзімір Конан

Кшыштаф Чыжэўскі

Міхась Страньцоў

3. Без пэрсаналіяў

Пра індывідуальны талент і традыцыю

Чарговы Бабілён на руінах геаграфіі

Піраміда Хеопса за мурамі Мірскага замку

Ахіл і чарапаха

Вайна культуры (замест пасляслоўя).

АРХІПЭЛЯГ БЕЛАРУСЬ

замест прадмовы

На палітычнай мапе Эўропы Беларусь, як і ўсе іншыя краіны, выдзелена ня толькі дзяржаўнай мяжой, але яшчэ і нейкім апрычоным колерам. Аднастайная фарба на мапе ўвогуле не супярэчыць дзяржаўнай цэласнасці фігуры Рэспублікі Беларусь. Аднак калі б нехта, дасыціны і дасьведчаны, паспрабаваў на агульным полі нашай дзяржавы пазначыць адметным колерам тыя мейсцы, дзе Беларусь насамрэч беларуская, гэта значыць тыя мейсцы, дзе актыўна ці хаця б заўважна прысутнічаюць беларуская мова, беларуская культура, урэшце, проста любоў да Беларусі, як да *непазъбежна* тваёй Бацькаўшчыны, то мы мелі б зусім іншы малюнак. Тады мы ўбачылі б нешта накшталт Архіпэлягу — унутры дзяржаўных межаў сям-там паасобку ці групамі раскіданы астрывы і астраўкі беларушчыны, а між імі неабсяжнае мора расейшчыны: расейскай культуры, расейскай сувядомасці, расейскай мовы... І хаця гэтая расейшчына грунтоўна скажоная намі, наўсыцяж дэфармаваная і ад таго трохі фарсавая, але тым ня менш сёньня менавіта яна пануе на Беларусі, калі ня ў якасці вартасыці, то ў якасці колькасці.

Сваю даўнюю мэтафару Беларусі як Архіпэлягу я згадаў тут адно дзеля того, каб выразніць, што “Ўся Беларусь” і “Ўласна Беларусь” — гэта дзіве канцептуальна розныя кампазыцыі на прасторы аднаго топасу. На жаль, мы вельмі рэдка звязтаем увагу на гэты надзвычай істотны момант і ўпартага намагаемся зразумець і развязаць праблемы “Ўсёй Беларусі” праз “Уласна Беларусь” ці наадварот.

Але амбівалентнасць беларускай сытуацыі, калі мы на яе не зважаем, адноўкава замінае і аналітыцы кожнага лякальнага фрагмэнту нашага існаваныя. Вось чаму, займёшы жаданыне трохі паразважаць пра беларускі тэкст, я вымушаны наперад удакладніць, што тут будуть мецца на ўвазе толькі ўласнабеларускія тэксты, гэта значыць тыя, якімі пераважна карыстаюцца насельнікі Архіпэлягу Беларусь.

Тэкст — гэта бадай адзінае, што рэальнна звязвае між сабою ўсіх жыхароў Архіпэлягу Беларусь. Толькі на прасторы Беларускага Тэксту мы, насельнікі гэтых, далёка па раскіданых адна ад адной выспаў, можам сустрэцца разам і, такім архаічным чынам, натуральным хутчэй для канца XIX стагодзьдзя, чым для канца XX, пераадольваем усё, што нас разъядноўвае — ад каляніяльнай гісторыі да зруслівінай дзяржавы.

Натуральная, напярэдадні трэйцяга тысячагодзьдзя, калі ў кожнай кватэры ёсьць і радыёпрыймаць, і тэлевізар, карыстацца малаэфектыўным (параўнальна з аўдыёвідэа сродкамі) Тэкстам як асноўным начыннем нацыянальнага задзіночаныя — відавочны архаізм. Але тут ужо нічога не паробіш: і радыё, і тэлебачаныне, калі не па форме, то па сутнасці — антыбеларускія, і яны ня лучаць між сабою насельнікаў аддаленых выспаў, а ўсё больш разъядноўваюць.

З усяго гэтага мы на Беларусі маём досыць парадаксальную сытуацыю: калі ў нацыянальна і дэмакратычна сфармаваных постіндустрыйальных краінах Тэкст губляе сваё цэнтралеглае мейсца ў функцыяваныні грамадзтва, якое ён займаў на працягу многіх стагодзьдзяў, то ў недэмакратычнай і нацыянальна знямоглай Беларусі ён па-ранейшаму дамінуе, хаця вынікі гэтага дамінаваныя досыць сыцілыя, бо і на астравах сёньня — эпоха камунікатыўна адкрытага грамадзтва, а гэта азначае, што хаця Тэкст знаходзіцца ў цэнтры культурнага жыцця Архіпэлягу, але знаходзіцца ён там усяго як цэнтралеглая маргіналія.

Цэнральнопалеглым мейсцам Тэксту ў беларускай сытуацыі вызначаецца і роля беларускіх грамадзка-культурных выданыяў і кнігаў. Незалежна ад сваёй ідэялічнай, эстэтычнай, інтэлектуальнай і тэматычнай скіраванасці, беларускія па форме і сутнасці выданыі, нават паўзі сваю волю, толькі таму, што яны прэзентуюць Беларускі Тэкст, выконваюць сёньня і палітычную, і асьветніцкую, і адукатыўную функцыі... Менавіта так, нават адукатыўную, бо беларускай мове

сёньня ня вучаць дзяцей ні бацькі, ні школа (у належнай меры), ні вуліца. Вось чаму на Беларусі літаратура ўсё яшчэ больш чым літаратура, а часопіс больш чым часопіс.

Іншая рэч, ці добра гэта? Я з глыбокім скепсісам стаўлюся да таго меркаваньня, што літаратурны твор сам па сабе можа нейкім чынам упłyваць на сацыяльнае жыццё, нават калі ён ствараўся з мэтаю такога ўплыву. Шматлікія прыклады з гісторыі літаратуры, якія быццам пярэчаць гэтаму скепсісу, як мне здаецца, съведчаць адно пра тое, што ў розныя эпохі літаратуры даводзілася браць на сябе і іншыя, акрамя ўласнай літаратурных, функцыі, бо грамадзкія інстытуты, якія мусілі рэалізоўваць гэтыя іншыя функцыі, былі на тую пару альбо яшчэ не сфармаваныя, альбо знаходзіліся пад забаронаю. У такія моманты грамадзтва само нагружала літаратурны твор той сацыяльна-палітычны сэмантыкай, у якой яно адчувала патрэбу, але якую на той час ні праз што яшчэ, акрамя як праз літаратуру, немагчыма было выявіць.

Пачынаючы з “Мужыцкай праўды” Каастуся Каліноўскага і віленскай “Нашай Нівы” пачатку стагодзьдзя, усе беларускія выданыні ўскосна, съядома ці неўсьвядомлена, выконвалі ролю адсутных грамадзкіх і сацыяльна-палітычных інстытугаў. Больш за тое. Менавіта на прасторы грамадзка-культурных выданыняў і кніг, беларусы сфармаваліся як нацыя. І сёньня мы застаемся нацыяй ня дзякуючы палітычным рухам і фармальна незалежнай дзяржаве, а зноў жа дзякуючы таму, што існуе Беларускі Тэкст. Магчыма, зьнешне гэтая тэза выглядае залішне радыкальнай, але, я думаю, яна такой не падасца кожнаму, хто заглыбіўся ў яе сутнасць.

Вось чаму адказнасць за лёс Беларусі шмат у чым ляжыць на Беларускім Тэксьце, а значыць і на кожным пэрсанальна, хто гэты тэкст фармуе.

Падобна, нам ужо стаецца амаль невыносным цяжар адказнасці за існаваныне мовы, нацыі, дзяржавы, які ўжо больш за стагодзьдзе ніхто не здымает ні з літаратараў, ні з рэдактараў, ні з выдаўцоў.

Магчыма, я памыляюся, але мне здаецца, што мы ста-міліся, што мы ўжо страшэнна стаміліся ад трагічнага цяжару апошняга беларускага стагодзьдзя. А разам з намі стаміўся і наш чытач. Уласна кажучы, ён зусім і не чытач у звыклым разуменіні. Гэта хутчэй наш хаўрусынік. Мы зь ім ня пішам і не чытаем літаратурныя тэксты, а праз пісаныне і чытаныне літаратурных тэкстаў удзельнічаем у сакралізаванай містэрый, галоўнай мэтай якой ёсьць нарощваныне астральнага цела нацыі.

Адсюль і праблема чытача нашых выданыняў паўстае ў досьць спэцыфічным ракурсе. Яна кардынальна адрозніваецца ад той звычайнай праблемы, якая ёсьць у кожнага выданыня ў кожнай краіне. Фармулюючы гэтае адрозненіне, парадусім заўважым, што ў нас гэтая праблема не вырашаецца праз якасць і актуальнасць саміх тэкстаў. У нас яна найперш звязаная з пашырэннем Архіпэлягу Беларусь і з павелічэннем колькасці яго насельнікаў. Рэч у тым, што каб стаць чытачом хоць якога з нашых выданыняў, спачатку трэба зрабіцца беларусам. А каб зрабіцца з шараговага грамадзяніна Рэспублікі Беларусь — беларуса, патрабуецца шмат часу і столькі ж выслілкаў. Тым больш, што дзяржава Беларусь у “вытворчасці беларусаў” амаль не удзельнічае. Кожны съядомы беларус — гэта штучны выраб, зьдзейснены на подзе Беларускага Тэксту самаахвярнымі намаганынямі прыватных асобаў. З гэтага, бадай, няцяжка зразумець, чаму наяўнасць нашага чытача залежыць ня столькі ад якасці і актуальнасці тэкстаў, колькі ад спрыяльнага супадзення грамадзка-палітычных падзеяў і прыватных ініцыятываў адэгтаў беларушчыны. І вось толькі тады, калі праз зьбег прыватных ініцыятываў і сацыяльных акалічнасцяў з'яўляецца чарговы беларус, настаем пара прылучэння яго да таго ці іншага выданыня — гэты акт па яго значнасці я з пэўнай долій іроніі гатовы параўнаны з працэдурай пасъячэння ў рыцары нейкага сярэднявечнага ордэну ці ў сябры масонскай лёжкі.

Доўгі час міт аб непапулярнасці беларускіх тэкстаў трymаўся пераважна на наступным аргумэнце: яны, у параўнанні з расейскім, не адпавядаюць інтэлектуальным і эстэтычным патрабаваныям сучаснага чытача. Цяпер, пасля

зъяўленыня літаратурнай газэты “Наша Ніва”, часопісаў “Крыніца”, “Калосьце”, “Фрагмэнты”, стаецца зразумелым, што гэта быў ня проста міт, а міт наўмысна аблюдны. Сёньня мы можам канстатаваць, што абыякавасць да беларускіх тэкстаў тых, каго ў нас называюць “пашпартнымі беларусамі”, звязана ня зь ніzkай якасцю беларускіх выданьняў, а з расейска-савецкай мэнтальнасцю. На працягу двух стагодзьдзяў расейская, а потым расейска-камуністычная імперыя ўсімі магчымымі сродкамі прымусу, ад фізычнага да інтэлектуальнага, выціскала аўтэнтычную культуру беларусаў за абсягі рэальнасці, каб напоўніць вызвалене мейсца сваімі культурнымі знакамі. Натуральна, што цяпер “пашпартным беларусам” няўтульна ў прасторы Беларускага Тэксту, бо тэкст гэта ўсяго толькі систэма знакаў, якія адсылаюць да тых ці іншых культурных рэаліяў. І калі гэтая рэаліі сфармаваныя расейска-савецкай культурай, то што можа знайсьці для сябе такі фармальна беларускі, але па сутнасці расейска-савецкі чытач у Беларускім Тэксьце, які адсылае яго да малавядомых яму рэаліяў беларускай мовы, культуры і мэнтальнасці?..

Каб нечым збалансаваць пэсымізм сваіх развагаў, мне, напэўна, напрыканцы трэба было б завяршыць іх нейкай аптымістычнай дэкларацыяй, кшталту: будзем спадзявацца, што зь цягам часу ўсё пераменіцца да лепшага. Але, на вялікі жаль, перш чым паставіць крапку, я мушу яшчэ больш радыкальна заглыбіцца ў пэсымізм. Рэч у тым, што я належу да тых, хто ў сваіх футуралягічных рэфлексіях скіляеца да думкі аб непазыбжным (рана ці позна) канцы эры Тэксту. Ужо сёньня Тэкст саступіў вершнасць іншым тэхналёгіям у працэсе вытворчасці інтэлектуальнай і эмацыйнай прадукцыі. І я ня скільны сябе суцяшаць, што гэта часовае адступленыне...

Натуральна, мяне, як літарата, мала цешыць пэрспэктыва зыніжэнныя ролі Тэксту ў сацыяльнай, інтэлектуальнай і эмацыйнай сферах жыцця. Але яшчэ больш трывожыць мяне пэрспэктыва заняпаду Тэксту — як беларуса. Я ўжо даволі тут казаў (ды гэта і безь мяне добра вядома), што беларусы, як нацыя, сфармаваліся і застаюцца ў наяўнасці дзяякуючы Тэксту, прынамсі, Тэксту ў значна большай меры, чым хоць чаму яшчэ. А з гэтага вынікае, што калі Тэкст татальна страціць сваё значэнне формастваральнай тэхналёгіі сацыяльнага і духоўнага быцця, то ў нас, беларусаў, з-пад ног зынікне тое асноўнае трывалішча, на якім мы паўсталі і стаялі дасюль... І што настады будзе трymаць як беларусаў?

Крыга Беларускага Тэксту, на якой мы сяк-так пераплылі праз ХХ стагодзьдзе, на вачах драбнее — крышыцца па краёх, худненне ў сярэдзіне... На гэта можна не зважаць і жыць па звыклай завядзёнцы (на наш век гэтага трывалішча хопіць і яшчэ трохі застанецца), ці зважаць і намагацца хоць неяк трymаць раўнавагу, а можна і наадворт — пасунуцца бліжэй да набрынялага крохкасцю краю і, узіраючыся ў выратавальныя берагі, дэкламаваць на развітаныне што-колькі патасна-рытарычнае. Ну хаця б вось гэта:

Каб плыў судоў урагавальных дым, —
А родны край зынікаў навекі ўхвалях, —
Я б лепей згінуў зь ім,
зь яго апошнім жалем,
Як жыў і мучыўся бязъмерна — зь ім.
(У. Карапкевіч)

Але як бы хто з нас сёньня сябе ні паводзіў, пэўна, ужо нікто і нішто ня зможа ўтрymаць Беларускі Тэкст у тым вялікім значэнні зybіральніка Нацыі, якое ён выконваў да гэтага. І таму, вяртаючыся да пытаныня, што, калі ня Тэкст, нас будзе трymаць як беларусаў, можна сказаць хіба адно: адказ залежыць толькі ад того, што гэтае пытаныне і спарадзіла. А менавіта ад того, ці было апошніе стагодзьдзе Беларускага Тэксту настолькі плённым, каб змусіць наступнае, інакш тэхналягічна арганізаванае быццё, улічваць гэты плён і фармаваць новую канструктыўную парадыгму існаваныя, азіраючыся на пажоўклья шматкі паперы, дзе рознымі словамі, але спрэс напісаны самае: *беларусам зевацца*.

I. НАЎЗБОЧ ЧАЛАВЕКА ГОРАД, ЯКОГА НЯМА

Не было, кабя чую ад некага: люблю *Мінск*. Ня чуў нават ад того, хто тут нарадзіўся і асталеў, хаця “...люди и где зродилися и ускормлены суть по Бозе, к тому месту великую ласку имаютъ”.

Не відно “вялікай ласкі”, але, бывае, кажуць: падабаецца гэтае места, і далей тлумачаць словамі, якія аднолькава пасуюць да горада, тэмпэрамэнту, гатунку цыгарэтай...

Калі ня блыгаеть трансцендэнтнае “люблю” са звычным “падабаецца”, то мусім пагадзіцца, што *Мінск* сапраўды амаль не палягае любові. Места, рэч, жанчыну любяць, калі імі агортваеца, прадстаўляеца нешта большае за местам, рэччу, жанчынай азначанае...

У *Мінска* няма гэтага большага, ён — толькі покрыва каардынаты, эклектычная крыжаванка, топас са спляжаным эйдасам, калі эйдас разумець як “цела душы”. З апошняга вынікае, што *Мінск* будзе зручна прачытаць як рэальнасць постмадэрнізму. Але мы гэтую магчымасць пакінем іншым, запыніўши сябе хіба вось на чым.

Парыж ці Вільня, Лёндан або Санкт-Петэрбург маюць пачатак (сярэдзіну, цэнтар), якім пазначаны прасторавы і паэтычны міт горада (Эйфелева вежа, гара Гедыміна, Біг-Бэн, Ісакіеўскі сабор). *Мінск* пазбайлены ў цэнтраванага ў структуру прасторы сымбалічнага міту, паэтычнай дамінанты, сярэдзіны самога сябе...

Мінск — горад ня толькі без душки, але і бяз сэрца. На пытаныне, *дзе тут хкае сэрца *Мінска**, магчымы толькі адказ:

— Ува мне.

Мінск — гэта “Я”. Так мусіць сказаць кожны тутэйшы месцыч, нават калі яго абражаете ўсялякая праява эгацэнтрызму. Бяз гэтага “Я” *Мінск* — пустэльня, выпаленая лядо, выган на ўскрайку зынілага селішча...

Сэнс *Мінска* запачаткованы на маім жаданыні быць тут, ягонае жаданыне акрэслена магчымасцю атуліць мяне ад скразнякоў бязъмежжа. Я цягаю яго на сабе, як чарапаха панцыр, а калі памру, *Мінск* закапаюць побач, бо безь мяне невядома дзеяя чаго яму быць, *застаўацца*.

Настерадз зазначалася, што *Мінск* амаль немагчыма любіць, але можна вельмі моцна ўпадабаць *Мінск* за яго далікатную адсутнасць у тваіх інтymных стасунках з бывшым.

Горад, якога няма, вызывае ад татальнасці сваёй улады. Ён ня вабіць мітамі, не пярэчыць традыцыям, не спакушае вабнотамі, не прымушае ідэалягемамі, не забараняе забабонамі, не абцяжарвае філязафемамі, не абавязвае мэтамі. Ён пакідае цябе сам-насам, і табе нічога не застаецца, як любіць самога сябе. У *Мінску* немагчыма не любіць сябе, бо няма тут нідзе нічога іншага, апроч тваёй адзіноты, якая далікатна адстаўляе табе каўнер на шпацыры і пяшчотна лашчыць пад покривам начы.

Той, хто не трывае адзіноты, кідаеца адсюль у *Маскву*, *Парыж*, *Вільню* — туды, дзе з чалавекам заўсёды побач **горад**, як выбайленыне панылае волі, як падстава для бясконцага дыялёту, як **другі**, які ведае адказ на кожнае тваё запытаныне, калі ты здолееш яго выразна сформуляваць.

У *Мінску* няма каго пытагацца, бо *Мінск* — горад для аднаго; тут кожны побач — прыкрай недарэчнасць. Пэўна, з гэтага прычыны замест дыялёту тут ужываюць маналёг, сэнс якога вярэдзіцца вакол апошняга: навошта я **сам сабе** патрэбны? І ці патрэбны ўвогуле?

Горад, якога няма, і чалавек, якога можа ня бывшы, сусідуюць на паверхні *Мінска* падобна да задзіночаныя магчымасцяў, што маюць шанец рэалізавацца адно ў кантынууме ідэальнаага, які мы досьць умоўна пазначым як “*Мінск* безь мяне”...

Рэч у тым, што акрамя *Мінска*, які знаходзіць сябе ў маім намеры валэндацца па жарсыцьве ягонай паверхні, ёсьць *Мінск* безь мяне, *Мінск*, як ідэя

Мінска, якая тысячу гадоў валацугам блукала па селішчах, спрабуючы настала атабарыцца ў самых розных часава-прасторавых акалічнасцях.

Мабыць, апошняе вымагае невялікага тлумачэння. Ідэя Мінска — гэта спрадвечная мара топасу нашага краю аб выяўленым значэнні самога сябе, калі ў быцційных прайвах сфермуюеца і ўвасобіцца ідэальнае адлюстраванье таго сакральнага сэнсу, зь якога ўзынікла наканаваныне гэтай прасторы. Але сама па сабе прастора можа адно ўтрымліваць і гадаваць ідэал, а каб ён бачна паўстаў над быцційнай роўнядзьдзю дыскурсу, патрэбны цэнтар (у звычаёвай тэрміналёпі — сталіца), які б паклаўся на пачатак узросту парадыгмы значэння.

Блуканыне ідэі Мінска — гэта намацваныне этнанацыянальнай прасторай свайго цэнтра, росшукі сэнсаворнай сярэдзіны самой сябе, таго мейсца, дзе як адбітак сакральнага віхру несупынна будзе шумець вір гістарычнага быцця.

Наўрад ці хто даведаеца, скуль пачаўся шлях гэтай ідэі, але летапісна ён найперш быў занатаваны лёсам Рагнеды. Збудаваны для яе сына горадзень Ізяслав быў ці ня першай бачнай нам спробай вылучыць акраець быццінага значэння трансцэндэнтнай задумы.

Князь Ізяслав пакінуў месту сваё імя і вярнуўся на айчыну маці, каб у Полацку трывмаць далей дынастыю Рагвалодавічаў. Аднак ужо ягоны ўнук, шалёны Ўсяслаў, будзе шукаць няўажна страчанае дзедам, сягаючы па абшарах съвету ад Тмутаракані да Дудутак.

Ня разумам, дык чуйным звяярыным нутром Усяслаў ведаў: ні княскі пасад, ні нават Сафійка не дапамогуць Полацку стацца тым мейсцам, дзе можа быць ускрыленай ідэя Мінска; і зноў і зноў кідаўся шукаць патрэбу. “Усяслаў... на кані паймчаў да горада Кіева і даткнуўся дзідаю да кіеўскага залатога пасаду. Ад іх скочыў зьеверам дзікім. Апоўначы зь Белграда ахутаўся сіней імглой, а на раніцу, узняўшыся, браму стракалам адчыніў Ноўгараду, разьбіў Яраслаўеву славу і скочыў ваўком да Нямігі з Дудутак”.

Нечалавечая відущча йрэшце вызначыла каардынаты Нямігі... але, падобна, ня ў той дзень, ня ў той час прыскакаў ён на гэтыя берагі. Не было яму калі агледзіцца, прыслухацца, сокалам шнырнуць у астралычную нябесы, кратом абмацаць трывалішчы катакомбныя, каб пераканацца — Тут... Трэба было не адкладваючы кроў праліваць. “На Нямізе снапы сыцелюць галовамі, малоціць цапамі сталёвымі, жышцё кладуць на таку, душу веюць ад цела. Нямігі крылавыя берагі не дабром былі засяяны, засяяны былі касыцямі сыноў рускіх”.

Вялікая кроў заўсёды значыла пра невыпадковасць, абранасць таго мейсца, дзе яна пралілася. Толькі не прамінем іншага: берагі Нямігі “не дабром былі засяяны, засяяны былі касыцямі сыноў рускіх”. Ці ня гэтая крылавая багна, ці ня гэты буралом касыцей на шмат стагодзьдзяў сталіся патаемнай прычынаю забароны, ражучага табу на зьдзяйсьненыне ідэі Мінска там, дзе ёй было наканавана зьдзейсніцца?

Увогуле я скептычна стаўлюся да містыкі і таму ня маю намеру разгортваць гэту, выпадковую тэзу. Аднак, разам з тым, не могу зусім пазьбегнуць думкі аб нейкай ірацыянальнасці таго, што далей будзе адбывацца з Мінскам: на працягу стагодзьдзяў у ягонай ролі паспрабуюць сябе ня толькі Полацак, Горадня, Смаленск... але і шмат хто яшчэ... і толькі Мінск ня выкажа анікага жадання пачуць голас наканаваныя, што гучаў побач. Мінск стаіўся ў марудзе штодзённых турботаў, і нават статус губэрнскага горада Расейскай імперыі ня вызваліў яго ад звыклай перасыярогі да магчымасці незнарок вытырыкнуцца з роўні звычаёвасці. Ужо ў XX стагодзьдзі, калі яму відавочна не было куды падзецца ад неабходнасці вызначыць інтэграп беларускага шляху, ён паспрабуе ўхліцца гэтай мітрангі на карысць Вільні, Смаленска, Віцебска, Горадні і нават Магілёва (дзе на запас быў збудаваны яшчэ адзін Дом Ураду).

Такое ўпартасце не-хаценыне магло б съведчыць пра неадпаведнасць места той місіі, што на яго ўскладаеца, каб ня ўвесы папярэдні гістарычны досьвед, які люструе марнасць намаганняў іншых вылучыцца ў гэтай якасці. Здаецца, пытаныне пайстала рубам: альбо Мінск, альбо — ніхто.

Няўдалыя спробы каго б там ні было раней спраўдзіць ідэю Мінска, пэўна, можна растлумачыць на грунце розных падставаў: містычнай (наканаваныне), гістарычнай (лёгіка падзеяў), дыялектычнай (пэрманэнтнае адпрэчваныне), адной з культуралягічных (съмерць пасыяннарнасыці) і другой — (съмерць культуры), а да таго ж эканамічнай, палітычнай і г.д. Запрапануем у суплёт да іх вэрсію бэлетрыстычна-геаграфічную... Палацак, Вільня, Горадня, Смаленск... не маглі настала замацавацца ў якасці “легітымнага” прадстаўніка гэтай прасторы таму, што заходзілі сябе на пэрыметры этнографічнага дыскурсу; яны намагаліся стацца цэнтрам, уладкаваўшы сабе месцішча на мяжы, ускрай абшару бытаваныя этнасу. З чаго замест гарманізацыі той прасторы, ад імя якой яны выступалі, атрымлівалася яе дэфармацыя, съязганыне цэнтра з належанага яму мейсца на пэрыфэрыю, амаль у замежжа. Таму, натуральна, цягам бытаваныя яны выяўлялі не экзыстэнцыю прыналежнага да іх абшару, а морак нічыйнай мяжы.

Можа падацца нават дзіўным, але гэта, мабыць, так: наш край ніколі ня меў цэнтра (“сталіцы”). Тыя мейсцы, што ім пазначаліся, сутнасна, ды і **зъместам**, амаль не сягалі за меру намінатуўнага, аб чым, акрамя іншага, съведчыць надзвычай важкая роля беларускага мястэчка ў кожную гістарычную пару. Фэномэн беларускага мястэчка пэўна і тлумачыцца тым, што ў нас мястэчку трэба было браць да выкананыя многія функцыі, якія ў іншых краінах звычайна выконвае “цэнтар”.

Найбольш наглядна аблуду намінатуўнасці люструе Вільня — горад-падман, горад-пастка, фатальны горад зь яшчэ, здаецца, ня вычарпанай для беларусаў усёй згубаю.

Вільня стагодзьдзямі дражніла нас надзеяй, што ў яе асобе мы маем Мінск, і мы ўва ўсё тыя стагодзьдзі, забыўшыся на іншыя магчымасці, ляцелі на съятло яе ліхтароў — і натыкаліся на нябачную перашкоду... а тыя, хто не адступаўся перашкоды, як Каліноўскі, аблівалі тут крылы і ападалі мёртвымі на дол.

“О, Вільня, крывіцкая Мэкка! Ці варта прарока ты стрэць?” — сумняваўся паэт. Але вядома, што рытарычнае пытаныне — гэта форма адказу на зусім не рытарычнае пытаныне, у нашым выпадку: дзе Мэдына, а дзе Мэкка?

Вільня не была вартай сваіх прарокаў, і яны, завабленыя туды падманам, неўзабаве пачыналі разумець усю аблуду гэтага абыякавага да каго б ні было места, і кідаўся прэчкі... Скарэна, Міцкевіч, Купала... (мноства)...

Забыцца, як мага хутчай забыцца на гэтага “гораду чароўныя прынады”, пакінуць Вільню для сантывінтаў, эксперсіяў, эміграцыі, архіву няспраўджаных праектаў, дзе найвялікшы зь няспраўджаных — яна сама.

Няма Мінска акрамя Мінска. У 1918 годзе Мінск у якасці цэнтра этнанацыянальнага дыскурсу мог яшчэ падацца за выпадковасць хаця б таму, што разам зь ім у гэтым значэнні спрабавалі зьдзейсніцца іншыя месцы (Смаленск, тая ж Вільня), але сёняня ўжо можна здагадацца: нідзе, акрамя як тут, на берагах цяпер зьніклай Нямігі, не магла быць аб'яўленай і спраўджанай БНР, пасыль БССР, а цяпер Рэспубліка Беларусь; нідзе яшчэ як тут, распушчаны па вёсках і мястэчках дух (эйдас, геній) нацый ня змог бы сабрацца ды настала атабарыцца і тымсамым перапыніць бясконца-бязметнае валашужніцтва ідэі Мінска пайз пэрыметар краю...

Нарэшце этнографічная прастора намацала і зацвердзіла сярэдзіну самой сябе!.. З чаго адразу пайстала раўнаважнасць незбалансаванага зъмесціва, якое адсюль даволі хутка пачало набываць форму з прычыны крышталізацыі структуры, абумоўленай узаемадачыненінямі цэнтра і пэрыфэрыі.

Беларусь, як цэльнае культурнае, эканамічнае, палітычнае і трансцэндэнтнае ўтварэныне, немагчыма без фармулюючага гэтае ўтварэныне Мінска. Але тут адразу ўзынікае пытаныне: а ці магчымы Мінск (скажы, як Вільня) безь Беларусі? Ці верагодны быў Мінск у наканаваным яму мейсцы і наканаваныі раней, чым з крэваў, русінаў, ліцвінаў ды іншых не адбыліся тыя, каго мы цяпер называем беларусамі, не адбылося тое, што мы цяпер пазначаем словам Беларусь?

Калі я пачынаю так думачыць, то пакрысе ніцуецца здагадка, што Мінск ня мог стацца Мінскам, пакуль пашкамутаная і шмат дзе прагнілая прастора бытаваныя этнічных папярэднікаў беларусаў не згарнулася ў нешта цэласнае згодна

новай таясамасьці, якая ўжо і заклікала гэтае места абазнацца ў значэнныі яе цэнтра. З апошняга вынікае, што я, можа, дарэмна містыкаваў абыякавасьць Мінска да сваёй прадвызначальнасьці ў папярэднія эпохі, як, магчыма, не зусім уважана папікаў іншыя местаў ў іхніх вымогах хапацца не за сваю ношку.

Усяму свая пара. Дамо веры гэтаму адвечнаму мудра-слою і ў згодзе зь ім заўважым, што незважаючы на кагадзе ўжытага слова “таясамасьць”, пару нашага гістарычнага існаваньня **магчыма** было б слушна падзяліць на дзіве эры, і другую, якая пачалася пасля татальнага мораку XVII-XVIII стст., чытаць ня толькі як новую гісторыю адной той самай нагоды, але як і гісторыю новага этнасу, бо, пэўна, беларусы — гэта ўжо нешта іншае ад крэваў, русінаў, ліцьвінаў... узятых, як кожны паасобку, так і агулам. А Беларусь нешта зусім адрознае ад усяго, што было раней на гэтых абшарах.

Мінск — сталіца Беларусі.

Паспрабуем паставіць у прапанаванай сынтаксычнай фігуры на мейсца Мінска што заўгодна: Полацак, Горадню, Магілёў, Смаленск, Вільню...

Да прыкладу:

Горадня — сталіца Беларусі.

“Няпраўда”, — першае, што прыйдзе да галавы і выгукнецца сэрцам. — “Няпраўда. Так быць ня можа, бо так ня можа быць”. Мы гэта, як зывяры бяду, адчуваєм нутром. Занадта шмат на гэтай прасторы ладзілася канструктыўных хімэраў, якія неўзабаве асыпаліся, здавалася б, бяз дай прычыны, калі гэткай не лічыцца адсутнасць повязяў з сакральным прызначэннем.

Мінск — падстава як гарманізацыі, так і легалізацыі этнічнай прасторы. У гэтай якасці ён застанецца і будзе — да таго часу, пакуль нацыя і дзяржава будуць хоць нешта значыць для чалавека. А як толькі гэтае значэнне страціць сваю актуальнасць, Мінск зноў перакінецца ў Менск, змарнене, сыцішыцца, атухне ў марудзе штодзённых турботаў... Зрэшты, гэтую сумную пэрспэктыву цяпер нават марна вы-глядаць — залішне яна адцягненая і паэтычная. Лепей абернемся да яшчэ блізкой мінуўшчыны і звернем увагу на міграцыю 50-70-х гадоў, калі ў насьцеж расчыненая брамы места пацягнулася беларуская вёска і яе коштам Мінск упершыню за апошнія колькі там стагодзьдзяў стаўся горадам, дзе жывуць пераважна беларусы. Згаданы факт надзвычай важкі ў нашым аповедзе, бо бяз гэтага “сена на асфальце” і ў аб'яўленым значэнні сакральная роля Мінска заставалася б толькі дэкларацыяй, і невядома, калі і як з гэтага дэклараванья атрымалася б нешта вартое...

Мы перабіраліся ў Мінск зь вёсак і мястэчак зусім ня дзеля того, каб тут гарстваць сваімі лёсамі трансцендэнтную ідэю ўскрыленай Беларусі. Мы ехалі сюды, каб мацаваць свае лёсы моцай вялікага горада, і нам не да галавы было нешта абстрактнае, што хавалася ў “шолаху моўкнасці” гэтай прасторы... Мы патроху асвойтвалі геаграфію вулак і пляцоў, абыкаліся сярод гжэчных словаў і фацэтных завядзёнак, прыстасоўвалі сваю хаду і думкі да стылізаваных пад съпех рытмаў, каб неяк аднойчы заўважыць: Мінск робіцца ўсё болей падобным да нас саміх, да ўсёй астатнай Беларусі і, па сутнасці, няма тут нічога такога, чаго б не было ў Коўзунах, Сьвіслачы, Тураве... Бадай што менавіта з гэтай **заўвагі** спакваля ўзынікла запатрабаванае лёгкай пытанье: калі ў Мінску няма нічога такога, чаго б не было там, дзе мы былі раней, то што гэта такое — Мінск? У пошуках тлумачэння не магла не зьявіцца думка: а можа Мінска як Мінска няма, можа, ёсьць толькі пэўная каардыната, пазначаная межамі кальцавой дарогі, заасфальтаваная паверхня, і мы на гэтай паверхні, як адзіная рэальнасць горада, якая была пакліканай сюды, каб вымкнуць з кантынууму ідэалынага трансцендэнтнага задуму і абазначыць яе зьбегам нашых лёсаў на покрыве штодзённасці?

Зрэшты, значна раней, на самым пачатку рэфлексаваныня, з эмбрыёну “Мы” мусіла паўстаць самотнае “Я” ў якасці апазыцыі ідэалынай універсаліі і адначасна гораду, што некалі будзе...

Мінск — места адзінокіх самотнікаў. Адставіўшы каўняры, яны паволі блукаюць па зблытанных туманах вулках і абыякава думаюць, што ў Мінску, пэўна,

болей чым дзе **самагубцаў**, якіх ніхто ніколі не шукае, бо тут кожны іншы побач — усяго толькі прыкрая недарэчнасьць, на якую пажадана хутчай забыцца, каб нішто не замінала вярэдзіцца думцы: навошта **я сам сабе** патрэбны?

Няма чаго спадзявацца, каб з гэтага вярэдзіва адзіноты выбрыняў нейкі ўцямны адказ, але разам з тым можна быць упэўненым, што менавіта адсюль патроху пачнуць вымыкаць здані мітагаў, прывіды ідэалягемаў, съяды съядоў... Цені ірацыянальнага будуць гуснуць, цяжэць, усё цяжэй класыціся на покрыва каардынаты, і пустэльня, выпаленая лядом пакрысе ажыве, напоўніцца нечым, што некалі стане тым **другім**, які запатрабуе любові, змусіць на бясконцы дыялёг, і такім чынам спакваля з горада, якога няма, зробіцца горадам, які ёсьць.

ЭГАІЗМ

Мне кажуць (сёньня я чую гэта з усіх бакоў), што Я — найвялікшая каштоўнасьць. Большая за дзяржаву, нацыю, рэлігію і, магчыма, нават за самога пана Бога.

Ня ведаю, можа, які іншы чалавек і зьяўляецца такай значнай цацай, толькі ня я. Я ня бачу асаблівай цаны ў нейкай колькасці арганікі, выдзеленай з агульнага кантэксту “жывога рэчыва” даўно набытымі нагавіцамі і зацыраванымі свэдрамі.

Я — гэта семдзесят кіло костак, тлушчу, цягліц і вадкасці чырвонага колеру, зъмешчаных у колькі там квадратных мэтраў бляклай скуры. Дадайце сюды трошкі нэрваў, два-тры хаценьні, некалькі запазычаных думак... Вось і ўсё.

А мне і згэтуль і адтуль: ты цэнтар сусьвету, апірышча быцьця і, зусім верагодна, ягоны сэнс.

Я торгаю вуха, ушчыкваю клуб і як той андэрсанайскі хлопчык, толькі ня весела, а з сумам, пярэчу: “Чалавек голы”.

Я ганарлівы, як засыянковы шляхцюк, але гэта ўжо занадта. Што, я сябе ня ведаю? Зь якой-такой ласкі — найвялікшая каштоўнасьць, за што такая пашана?

Магчыма, іншых гэта не цікавіць, а мяне дык надта: як раб божы стаўся самакаштоўнай цацай? Калі чалавек спрычыніўся да сэнсу быцьця, чаму ссунуў на сябе гэты сэнс?

А было нават так: “І паказаўшы рукою Сваёю на вучняў Сваіх сказаў: вось маці Мая і браты Мае: бо хто будзе выконваць волю Айца Майго, Які ёсьць у нябесах, той Мне брат і сястра, і маці”.

Гэта нават больш за адмаўленыне ад сябе — адмаўленыне ад маці дзеля прыналежнасьці да ідэі.

Ідэя, сэнс і сутнасьць быцьця знаходзіліся па-за асобай да той пары, пакуль ня ўзынікла пытаныне: ці вольны чалавек у сваім зямным выбары, ці пан ён над сваімі немудрагелістымі ўчынкамі?

З гэтага пытаныня спакваля высьпеў гуманізм.

Гуманізм — гэта чалавек, вылуплены з-пад шкарупіны субстанцыі Бога.

Ува ўлоныні гуманізму канчаткова сфармаваўся эгаізм.

Рэнэанс, справакаваны ідэяй гуманізму (ці наадварот?), паспрыяў разніявленню эгаізму, надаў яму імпульс для выяўлення раней прытоенага патэнцыялу.

Сэнс чалавека — чалавек. Сам дзеля сябе, сабою цалкам і абсалютна завершаны. Найвялікшая каштоўнасьць.

Наймагутную духоўную крызу не змаглі стрымаць ні контэррэфармацыя XVI-XVII стагодзьдзяў, ні камунізм XX. Зрэшты, чаму крыза?

Напэўна, ужо сёньня мы можам разглядаць гісторыю чалавецтва як эвалюцыю эгаізму. Ад інстынкту самазахаваныя да пабытовага эгаізму і далей праз гуманізм да татальнай самадастатковасці.

Гуманізм паступова выціскае хрысьціянства, як і ўсе іншыя не-эгаістычныя канцэпцыі прысутнасьці чалавека ў съвеце. Апошній яго ахвярай стаўся калектывізм.

На зыходзе ХХ стагодзьдзя эгаізм няўмольна датрушчвае тыя ідэі, якія яшчэ месцыяцца па-за асобай. Чалавек перакуліў съвет на сябе, і эгаізм заняў мейсца пануючай духоўнай ідэі.

Ёсьць тое, што ёсьць, і калі эгаізм перамог усе іншыя магчымасці быцця, то, значыць, сапраўды няма ў прасторы і часе нічога, што было б больш значным за чалавека. Значыць, і сапраўды няма нічога больш важнага за гэтых семдзесят кіло костак, тлушчу, цягліц і вадкасці чырвонага колеру, зьмешчаных у колькі там мэтраў бляклай скury.

Але, але... Рэч у тым, што асобіста я не хачу быць месцышчам абсалютнага сэнсу, бо ня бачу ў сабе, зь якога боку ні глядзеў, адпаведнага абсалюту зъместу. Больш того, з кожным днём для мяне робіцца выразнейшым разуменіне канчатковай бессэнсоўнасці асобнага чалавека, якая вынікае зь яго не-абавязковай прысутнасці ў жыцці.

Пакінуўшы слоўныя мудрагельсты, сфармулюем гэта гранічна проста, быў асобіста ты альбо цябе не было і ніколі ня будзе — усё адно. І таму ў съветапоглядным сэнсе менш за ўсё мяне цікавіць маё Я, а калі цікаўнасць усё ж узьнікае, я адразу бачу, як з-пад яе покрыва вытыркаюцца рожкі эгаізму.

Я — голы чалавек на скразьняках часу, і калі шукаць нешта вартаге ў звязку з маёй асобай, то гэта ня я сам, а мой этнас ува мне.

Я — гэта колькі там тысяч год і колькі там соцень каленаў майго роду, і ўся мая каштоўнасць — гэта каштоўнасць скарбонкі, у якую ссыпаны скарб, набытымі нястомнай працай на працягу невядома якога часу. І калі я прыходжу да высновы, што я ўсяго толькі месцышча, дзе мой этнас працягвае існаваныне з усімі сваімі тысячагодзьдзямі і каленамі, то амаль міжволі вымаўляю: мой бог — мой этнас.

Пры ўсёй відавочнай дэкларатыўнасці гэтай тэзы, не абмінем увагай і тое, што рыгарычна аблегчаная фігура хавае грувасткі падтэкст. Ён невымоўны, як і кожны падтэкст (трансцэндэнтны Бог — гэта таксама падтэкст існага)...

Мой бог, у адрозненіне ад трансцэндэнтнага, мае інфарматыўны абрыв і лёгіку быцця. Ён вынік амаль паэтычнай метамарфозы. Рэальная гісторыя этнасу ў пэрспэктыве часу ператвараецца ў ідэальнную сутнасць. У будучым рэалістычнае мінулае набывае ідэалістычныя рысы. Падзея выкрышталізоўваецца ў міт і ў якасці міту доўжыць сваё існаваныне да верагоднамагчымай бясконцасці, вырастоючы зь першапачатковага драбка ў празрыста-важкую шматгранную друзу, кожная грань якой зіхаецца асобым сэнсам.

Мне любы мой бог сваёй дваістасцю, сваім сымбіёзам рэальнага і ідэальнага, але я здагадваюся, што сапраўдныя вытокі маёй любасці ў іншым. Без Яго я нішто, камяк жывога рэчыва, адзінае прызначэныне якога павялічыць аб'ём біясфэры на плянэце Зямля. А прыстаўшы да Яго, я сам раблюся ім.

Этнас — гэта я, памножаны на ўсю гісторыю майго народа. Этнас — гэта мой адзіны прытулак пасля съмерці, апошняя, хай сабе і даволі ўмоўная, надзея на несьмяротнасць. Так я толькі памру, а калі ён зынікне, то зынікну і я.

Памерці — гэта мая натуральная функцыя, усяго толькі драма майго асобістага жыцця. Зынікнуць — трагедыя.

Вось чаму мне страшэнна хочацца, каб мой этнас застаўся, бо тады застануся і я, як адна зь незылічоных прычынаў Яго.

Я спрычыняюся сваёй матэрыяльнай сутнасцю да стварэння яго ідэальнай існасці і застаюся ў гэтай існасці, як казюрка ў залатым бурштыне (прыгожае парыўнаныне, але не дакладнае, бо застылае, нерухомае, не пульсует).

Мяне вабіць магчымасць тварыць творцу мяне. Трансцэндэнтны Бог статычны, ён дадзенасць, завершаная і непахісная ад пачатку да канца. А мой бог — несупынны рух і памнажэныне ў часе і прасторы, ён тоесны працягласці аб'ектыўнай гісторыі. Але гэта нічога не тлумачыць у майм выбары, і я павінен сказаць, чаму мяне не задавальняе звыклы Бог. Тым болей, што тая безаблічная вечнасць, якую прапануе мне Этнас, значна саступае ў прывабнасці райскаму прытулку ягонага канкурэнта.

Справа тут да съмешнага празаічна — я ня веру ў Яго існаваныне. Я не магу даць веры існаванью Бога, якога здолеў перамагчы эгаізм чалавека. Калі ня Бог, а чалавек найвялікшай каштоўнасцю, калі семдзесят кіло гуманістычна заклапочанай арганікі крочыць наперадзе, а духоўная ідэя валачэцца ў яе за съпінай, як ценъ на зыходзе дня, то мяне немагчыма пераканаць, што гэты даўжэзны ценъ ёсьць прыгынай мяне, а не наадварот. Ён мяне толькі палохае, калі я часам азіраюся. І яшчэ. Бачыце, я безумоўна і адразу паверыў бы ў існаваныне трансцэндэнтнага Бога, каб ён намаляваў хаця б адну карціну, зрабіў скульптуру, які храм альбо вежу. Мне незразумела, як Творца з такім эстэтычнымі здольнасцямі, з такім пачуцьцём гармоніі і перспектывы змог утримацца і не паспрабаваць сябе у дойлідстве, жывапісе, паэзіі?

Этнас творыць несупынна. Творчасць — перадумова яго існаваныня. Этнас — форма, вішчына, у якую кожны з нас дадае краплю свайго жыцця як творчага акту.

Ува ўсёй неверагодна складанай (і абсолютна нерас-працаванай) систэме ўзаемадачыненіяў паміж Я і Этнасам (для беларусаў да таго ж забытага амаль фатальна) найперш мяне цешыць магчымасць быць далучаным да духоўнай ідэі, у съядре якой мой эгаізм у фанабэрыйскіх строях найвялікшай каштоўнасці робіцца да съмешнага мізэрнага, дробненькім і ўвогуле чэзыне. Бо гэтаксама як трансцэндэнтнаму Богу, я не магу даць веры гуманізму, з-пад квятаста размаляванай маскі якога выглядае блісклая пыса панылай экзістэнцыі.

Экзістэнцыялізм (съветапогляд, філязофія, мастацтва) — гэта жах сямідзесяці кіло жывога рэчыва перад сваёй бессэнсоўнасцю. Вылучаны з агульнага контэксту этнасу, завершаны, сам-насам чалавек — безумоўна абсурд. Ён мае сутнасць, але пазбаўлены сэнсу. Шматлікія спробы на падставе сутнасці чалавека вызначыць ягоны сэнс ня могуць весыці да посыпеху, бо няможна знайсці тое, чаго няма.

Папярэднія экзістэнцыялізму філязофіі, за вынікамі этыкі, не звярталі ўвагу на асобу, бо выразна ўсьведамлялі яе ў субстанцыі існага.

Сам-насам я — ніхто, адно вось гэтая панылая пыса, засяроджаная на двух-трох эгаістычных хаценьнях, а з этнасам у сэрцы я — ягонае сэрца, якое б'еца ўва мне. Я — жывое сэрца міту, які стварыў мяне, і ніякай каштоўнасці ўва мне няма і не магло быць, каб празь мяне не працякала плынь вечнасці майго этнасу.

Зрэшты, гэта — патэтыка, спроба вымавіць невымоўнае, падтэкст. І ня варта засяроджвацца на марнай справе. У звязку з развагамі пра эгаізм і этнас мяне цікавіць зусім іншае. Этнас — вынік збегу гістарычных акалічнасцяў ці непазыбежнасцяў, прадумоўленая нейкім сэнсам? Гэта важна. Бо ў першым выпадку ён мог і ня быць, на ягоным мейсцы магло быць нешта іншае. У другім ён, акрамя сэнсу самадастатковасці, мае яшчэ нешта, і тады ў Этнаса зьяўляецца пазагістарычная ідэя. А ў мяне — магчымасць пазьбегнуць рыторыкі, калі я кажу: мой бог — мой Этнас.

ДЫЯЛЁГІ З БОГАМ

Куды ні абярнуся, Ён заўсёды за съпіной.

Шалеючы, мармычу скрэз зубы:

— Цябе няма.

І адразу адчуваю хрыбтом цяжар нябёсаў, і сэрцу робіц-ца млосна.

Хай сабе.

Цябе няма. На каменных скрыжалях Майсей высек не дамову з Табой, а першую літаратурную містыфікацыю. Ён заглуміў нам галаву ўніверсальнай мэтафарай, і ніхто не даўмеўся запытацца Майселя: навошта Богу твая пісанка?

Цябе самога пытацца дарэмна. Ты — маўчыш. Твой скарон у бязмоўі. Ты — толькі падстава для дыялёгу...

Чалавеку няма з кім гаварыць, ён страшнна адзінокі. Ён спрабуе пазбыцца адзіноты, прамаўляючы да жанчыны, дзяцей, людзтва, але гэтыя слова стамляюць рэхам.

І тады ён змаўкае і застаецца сам-насам. Цяпер яму няма з кім нават памаўчаць, акрамя Цябе. Затое Твае маўклівасыці яму хопіць назаўсёды.

Ты – выбаўленыне адзіноты.

Але ты і самая вусыцішная адзінота, якую толькі можна ўявіць.

І таму я пытаюся: можа, Ты выдумаў мяне адно каб самому ўнікнуць нуды? Можа, сапраўды Ты мяне вымавіў, каб было каму гаварыць з Табой?

Ты — жорсткі і панылы Шыхрыяр, які нудзіцца тысячагодзьдзі і ня мае сну ні днём, ні ўначы...

— Ты і на гэта маўчыш?

Я зважаю, што калі Ты слова, то ў кожным майм пытанаўні Твой адказ.

Я зважаю, што Ты — толькі *слова*, і таму нязлосна пакепліваю з хітрыкаў Яана (“Напачатку было Слова, і Слова было ў Бога, і Богам было Слова”). Калі Слова было наперадзе Бога, то ўжо аніяк Яно ў Яго не магло быць, адно — наадварот.

Мяне ня вабяць антынамічныя формулы накшталт “Бог знаходзіцца ўсім і па-за ўсім”* .

Яана таксама ня вабілі, і ў наступным скаже ён паспрабаваў выкруціцца з алягізму (“Яно было ў Бога спрадвеку”). Апошнім выкрунтасам Яан канчаткова забытаў і сябе, і астатніх. А так добра пачынаў: “На пачатку было Слова.. і Богам было Слова”.

Слова, што тут казаць — Бог. Іуда маўленыня — найвялікшы з магчымых на гэтай скрані быцьця. У параўнані зь ім нішто нават само стварэнне съвету. Ня вымаўлены і праз маўленыне не ўсьвядомлены суплёт існага — нешта нагэтулькі жахлівае, што ня мае (і ня можа мець) роўнажахлівага слова... Узынікаюць і гінуць галіктыкі, запальваюцца і згасаюць сонцы, плывуць над сънягамі аблокі, туляцца ў пу-шчах звяяры, а ў карчах рыбы... І ўсяго гэтага дзіва нікто не заўважае, не трymае ў памяці, не беражэ да наступнага дня, і хатца съвішча вецер, трушчацца камяні, рыкае звер, але вусыцішная цішыня няўзямнасці пануе ўсюдна.

Усё ёсьць і нічога няма. Жудаснае відовішча.

Як быцьцам я яшчэ не нарадзіўся, а ўжо памёр. І ўсё так, усё так — дазваныня.

Што існае бяз слова? Сказаць — нішто, значыць нічога не сказаць.

Натуральна, Слова — Бог. Яно перастварыла вусыцішную фантасмагорыю ў ветлую рэальнасць, і калі што абагаўляць, то нішто іншае, як Слова. Назваўшы Існае — існым, яно выявіла яго наяўнасць для некага другога.

Пакуль сусьвет быў адно сам для сябе, яго не было. Усё, што ёсьць, ёсьць толькі таму, што яно ёсьць для некага. Адам, надаўшы істотам ды існасцям імёны, вызваліў іх з вязніцы саміх сябе. І ўсё, што было — сталася Словам, што ня сталася Словам — таго не знайсці.

Кожны раз, прамаўляючы нешта, мы прамаўляем Тваё Імя. Лаянка і малъба, споведзь і хлусьня, пагаемная думка і енк — усё Ты.

Забі — Ты. Зълтуйся — Ты. Мы — Ты. Я — Ты.

Ты — Слова, персаніфікаванае ў слове Бог.

Ты — абагаўленыне магчымасці гаварыць, ведаць, разумець, — жыць.

Паўторанае за тысячагодзьдзі безъліч разоў Тваё імя зацьвярдзела ад дотыкаў вуснаў, а рэха матэрыйлізавала прастору Твойго бытаваныя.

Вызначаючы лёсы людзей, народаў і ўсяго людзтва, слова Бог само мацавалася чалавечай моцай, зьбіралася чалавечымі высілкамі ў магутную дзейсную волю.

А пасля ўкрыжаваныя Ісуса яно набыло важкасць маральнага абсалюту.

Ты — толькі імя Слова.

Але з чаго тады цяжар нябёсаў і млюсьць у сэрцы?

Ты — слова Бог. Гэта напэуна. Аднак...

Аднак, што было да слова? Ці ведае хто адказ на гэтае пытанаўне, ці ведаеш адказ на гэтае пытанаўне Ты?

Магчыма, я дарэмна пакепліваў зь Яана? Магчыма, Ты сапраўды быў “спрадвеку”? Але хіба Ты быў Богам, пакуль не стварыў прамень, верас, пчалу, мяне?

Хіба Ты быў Богам, пакуль прывіднай зданыю блукаў у сущэльнай цемрадзі бязьмежжа ці недзе ў кутку Нічога, згарнуўшыся ў Нішто, няўцямна скуголіў, як засунутае ў мех шчанё?

І калі мы ўсе зынікнем, што застанецца ад Цябе? Кволае трымценыне спарахнелага шматка Нішто ў ацвілым кутку Нічога?..

— Маўчыш? Маўчы!

Урэшце, адзінае, што я хацеў бы пачуць ад Цябе — гэта:

— Чаму?

І, можа:

— Навошта?

Зъ якой таій патрэбы Ты раптам усхапіўся да працы, каб зрабіць прамень, верас, пчалу, мяне?..

Я кленчу перад Табой і схіляю да масыніцаў галаву перад Тваёй кемлівасцю. Зъ нічога, з абсалютнага нічога, з сусветнага гвалту абсмактанай пустечы ўзьбіцца на ідэю Нечага, на ідэю формы — гэта... Калі я скажу, што гэта — геніяльна, мне першаму будзе няўмка за ўбоства чалавече мовы.

Са зъместам, пагодзімся, ужо было значна прасьцей, а што да тэхналёпі, то, мяркуючы па Тэксьце, за выняткам апошняга акту тварэння, праблемаў увогуле не было.

Але навошта Табе ўсё гэта было патрэбна?

— Скажы!

Можа, табе абрыйда быць Нікім і Ты вырашыў, што лепей памерці ў тварэнныі аднойчы і назаўсёды, чым доўжыць яшчэ невядома колькі дурную бясконцасць панылага існаваныя?..

І Ты памёр у чалавеку, як памірае скінугае зъ сяйва ў глебу зерне.

Адам убачыў цябе ўжо старым, задаволеным сабой, але, па боскай меры, нямоглым. І гэты вобраз спрацаванага ціхамірнага дзеда на прызыбе — адзіны ўспамін пра Цябе, які досьць выразна перадаваўся потым праз пакаленіні.

Пэўна, пачынаў Ты работу маладым і дужым, аднак, мабыць, не разылічыў моцы свайго духу і Адама ўжо давялося ляпіць рукамі з кавалка гліны, адно пахукаўшы трохі на пальцы. А Эве і хуканьня не засталося. Як паастак прышчапляюць да галінкі, так прышчапіў Ты скабу Адама да дрэва жыцця.

Дарэчы, чаму гэта мы Цябе ўхваляем, чаму гэта Табе дзячым за жыццё? Нідзе няма нават згадкі на тое, што, ствараючы Адама і Эву, Ты меў намер растыражаваць іх да бясконцасці. Каб мы ўваходзілі ў Тваю задуму, то як зораў на небе Ты нарабіў бы людзей на зямлі. Але Ты палічыў, што даволі і гэтых двух. І вымыў руکі...

А калі б Эва не аслухалася цябе?..

І па сёньня сярод хмызоў Эдэму бадзяліся б толькі два голыя чалавекі, лыпалі вачыма, пазяжалі раз-пораз і, казычучы адзін аднаго пад пахамі, па-дурному рагаталі, гэтым рогатам акрэсліваючы ўвесь зъмест бышыцца.

Не Табе, а ім, якія саступілі ў грэх, трэба дзячыць за тое, што мы ёсьць, не Табе, а ім я абавязаны магчымасцю быць, баляваць зъ сябрамі, цягашца па высокіх гарах у салодкім прадчуваныні вяртаныя на бацькаўшчыну. І не Табе, а ім я буду некалі дзячыць за магчымасць пазбыцца назаўсёды той бясконцай мітрэнгі, якую мы называем жыццём.

Ня Ты — Грэх наш бацька.

І ўсе мы ягоныя дзеци.

Гэта так.

Застаецца пачуць адказ на пытаныне:

— Чаму Ты дазволіў граху быць?

Адно не кажы, што Эва с а м а зрабіла тое, што зрабіла. Съмешна служаць: без Твае волі і па-за Тваім веданынем здарылася самая вялікая падзея ў гісторыі людзтва...

Яно зъявілася.

Але якраз на гэтае пытганье, нават аказаўшыся, Ты, пэўна, ніколі не адкажаш. Бо наш грэх — Твой сорам. А можа, і нешта горшае, пра што далей...

— А Ты пярэч.

У нейкі момант Ты зразумеў, што Твая праца, лічы, была марнай. Што, зрешты, нічога не зъмянілася ў параўнаныні з тым, калі не было нічога. Міцяць зоры. Гайдaeцца Зямля, сноўдаюць па ёй розныя істоты, але нідзе нічога не адбываецца. Быцьцё быццам ёсьць і яго няма. Яно здарылася аднойчы, а цяпер толькі прысутнічае ў прасторы, як прысутнічае ў гасціёні карціна на ўспамін пра пэўны акт творчасыці.

Хаця параўнаныне з карцінай, бадай, не зусім дакладнае. Лепей згадаем тэатар, дзе Ты рэжысэр і глядач у адной асобе.

Напачатку Цябе ўсё бавіла: і велічныя дэкарацыі, і жывавыя статысты, і вабная герайнія побач з цнаглівым героем у багатым інтэр'еры з размаітай квецені ("І гэта хораша", — раз-пораз паўтараў Ты).

Але колькі можна глядзець буколіку, у якой ніколі нічога не адбываецца?

Некалі Табе ўсё гэта абрыйдла. Зусім верагодна, што калі б у цябе яшчэ заставалася моц жыцця-дайнага духу, Ты пабурый бы гэты съвет і зладзіў што-кольківек іншае, кабnanoў уведаць асалоду творчага зъдзяйснення. Аднак ад той першапачатковай моцы, пэўна, ужо амаль нічога не заставалася. І Ты аднойчы падумаў, што зусім неабавязкова ўсё перарабляць ад пачатку, даволі будзе, калі з гэтымі ляночнымі, ні да чаго ня здатнымі стварэннямі нешта здарыцца.

Зь імі ўвесы час нешта павінна здарацца! Тады статыгнасцьць быццыца зрушыцца са свайго пастамэнту, і яно само закруціцца ў шалёнай віхуры пераменаў.

Цяпер Табе заставалася вынайсьці тое, што потым бу-дзе вечна рухаць рыны дзеі.

Твая прыдумка з гледзішча чалавече марапі была жахлівай! Аднак нават жахаючыся Тваёй жорсткасці, давядзецца пагадзіцца, што нічога роўнавялікага потым ні Ты, ні хто іншы ня змог вынайсьці.

Новая канцэпцыя жыцця прадугледжвала замену пануючай у Эдэме тэорыі бесканфліктнасці на абвалную трагедыю.

Гэта сёньня мы, выгадаваныя бядой, успрымаем трагедыю як апалае лісьце ўвосень — з абыякавым сумам...

А я ўяўляю тагачасную сітуацыю, дзе ўсё кагадзе было створана і ніхто ня ведаў, што значыць загінуць; не скавацца ў кустах на хвіліну, а зьнікнуць назаўсёды. Больш за тое — ніхто нават не здагадваўся, што гэта ў прынцыпе магчыма...

З жыцця прыдумаць съмерць, як зь нічога — форму...

Гэтыя дзінве Твае ідэі і прадвызначылі ўсе наступствы. Мы займелі тое, што маем і, відаць, ужо будзем мець заўсёды, пакуль будзем нешта мець.

Пэўна, калі ідэя съмерці прыйшла Табе да галавы, Ты запляскаў у ладкі ад захаплення самім сабой.

Узяў рыдлёўку і пасадзіў на самым бачным месцы Эдэму дрэва ведання і ліха.

А каб прысьпешыць падзеі, падбухторыў гада.

Ува ўсім гэтым, абы-як, насыпех зълепленым сцэнары выгнаныя Адама і Эвы з жыцця ў съмерць мяне засмучае не слабая драматургія, а кволая годнасць — Твяя.

Ты ўсьведамляў, што робіш, і таму не адважыўся без хаця б уяўнай прычыны адчыніць браму Эдэму і сказаць як ёсьць:

— Ідзеце адсюль. Жывеце, пладзецеся і памірайце.

У Цябе не хапіла мужнасці ўзваліць на сябе адказнасць за ўтворанае Табой і Ты вырашыў перакласці яе на плечы першалюдзей, абвінаваціўшы іх у непаслухмянасці.

Ты ня толькі стварыў першую трагедыю, Ты першы выканаў ролю зламысlnіка пад маскай справядлівага судзьдзі.

Нездарма актораў яшчэ і сёныя называюць ліцадзеямі.

— Я не магу Цябе мераць сваёй чалавечай мерай? Але чаму?

Калі Ты важыш мяне на вагах дабрыні і зламыснасыці, калі этычныя законы, законы чалавечаса маральнасыці, зразумелыя мне, як і кожнаму, — крытэр, каб патрапіць у Тваё Гаспадарства, то, натуральна, і я ад Цябе магу і павінен патрабаваць маральнае дасканаласыці і падпрарадкаваныня этычнаму закону ў стасунках са мной і з кім заўгодна іншым. Інакш, выбачай, атрымліваецца лухта, “двойная бухгалтэрый”. Мне — этычны імпэратор, Табе — крывавая сваволя. Я мушу дараўваць сваім ворагам “сем усямёра”, а Ты не захацеў пашкадаваць аднойчы Адама і Эву. Больш за тое, Твой праклён зрабіўся генетычным наканаванынем усяго людзтва, і мы, колькі нас было, ёсьць і будзе, павінны за той адзіны грэх першае людзіны.

Нават найжорсткі з нас, Сталін, любіў казаць: дзецы за бацькоў не адказваюць.

Мне і сёныя, праз тысячи год, бывае балюча, калі я згадаю, як Ты абыйшоўся з Адамам і Эвай. Па сутнасыці, Ты выкліаў дзяцей (бо розумам яны і былі дзецымі) за іх дзіцячую цікаўнасыць. Выкліаў і выпнаў у сыцюдзённую завіруху жыцця.

Ведаеш, у мяне таксама ёсьць малыя. Цяпер яны падрасль і трохі пачалі слухацца бацьку. А раней, што ні кажы, усё наадварот зробяць. І калі б я, сыходзячы з дому, паклаў на відавоку крамяны яблык, хай сабе побач з папругай, то, мяркую, яблык ня доўга б там улежайд.

Што тут казаць, было — так дапякуць, што лупцанеш пад гарачую руку. Але ж, натуральна, мне і да галавы не прыходзіла выкінуць іх на вуліцу і замкнуць дзвёры, каб яны лемантавалі там у сьнегавой завеі. Як не прыходзіць гэта ў галаву ніводнаму нармальному чалавеку. А той, хто так зробіць, уважаецца сярод людзей нават не за злачынца, а за вар'ята.

Злачынца можа пакрыўдзіць, згваліць, забіць чужое дзіця, а са свайго зъдзекуеца толькі вар'ят.

Шкада, што я не псыхааналітык.

Толькі і без адмысловых ведаў бачна пэўная паталягічнасыць Твайго духоўнага стану. Чаго вартае адно выпрабаваныне Абрагама, а як Ты абыходзіўся зь Іусам?

Нематываванасыць Тваіх паводзінаў, жорсткасць, садызм, а ў выпадку зь Іусам (паколькі Ён — гэта Ты) — мазахізм, даюць усе падставы залічыць Цябе да памысьліва-агрэсывных істотаў, небясьпечных для чалавечаса супольнасыці.

З гэтага выпінкае пытаныне: *х то нас будзе судзіць у гадзіну Твайго Другога Прыйсця?*

— Ты нас будзеш судзіць?

Ты, які выгнаў дзяцей у сыцюжу.

Ты, які патапіў амаль усё людзтва, усё жывое зь немаўлятамі і ягнятамі сусветнай паводкай.

Ты, які ўшчэнт пабурыў Садом і Гамору з кожным вінаватым і кожным бязвінным.

Ты, які прапанаваў Абрагаму забіць свайго адзінага, любага сына.

Ты, які прамаўчай у адказ на адчайны лямант Іуса: “Ілі, ілі! лена савахвані?”

Ты, які...

Зрэшты, каб пералічыць усё, давялося б ушчэнт высечы на паперу лясы і выскубсыці чарот да апошняе чарапінкі.

Пэўна, трэба было б не чакаць Другога Прыйсця, а даслаць Табе позуву.

Каб толькі ведаць куды?..

Здаецца, Стэндаль казаў: Бога апраўдвае адно тое, што яго няма.

Ты — не хрысыціянін.

Калі тут гаворыща, што Ты — не хрысыціянін, што ад хрысыціянскай маралі Ты далей за найвялікшага зь нявер-нікаў, то гэта тая праўда, большае за якую амаль не бывае...

— А Нінэвія?

Так, Ты пашкадаваў Нінэвію і сто дваццаць тысячаў яе жыхароў. Ты ўратаваў Ноя з сынамі, вярнуў Ёву (пасъля нялюдзкіх зьдзекаў) удвая багацьця і здароўя... Можна яшчэ згадаць сёе-тое, але колькі ўсяго — хопіць пальцамі загарнуць. І кожная з тых дабрачыннасцяў праўдзілася ня літасцю сэрца, а прыхамаццю сваволі ці ідэалягічным разылкам. Ты ніколі ня ведаў дабрыні як нязмушанага памкнення да шкадобы грэшнага чалавека. І таму нічым іншым, як татальнym насланынём, нельга растлумачыць атаясамліваныне цябе з хрысыціянствам... за выняткам таго выпадку, калі Ты аднойчы пражыў чалавече жыццё чалавекам.

Той момент, зь якога боку ні глядзі — надзвычай цікавы. І аднолькава загадкавы. Хаця, мяркую, не аднаму мне жадалася б ведаць хіба адно:

— Што папраўдзе ссунула Цябе зь нябёсаў на зямлю?

Кажуць, Ты прыйшоў да нас, каб надыктаваць новы закон да лепшага жыцця. Магчыма. Але ў папярэдній сытуацыі — з Майсеем — Ты абыйшоўся без антрапаморфных хітрыкаў (хаця і ня ўнікнуў аргументацыі цудам).

Кажуць, Ты прыйшоў да нас, каб на асабістым прыкладзе выкладыці кодэкс паводзінаў чалавека гуманнага. Магчыма. Але Ты мог гэта зрабіць не калечачы падэшвы аб жарству. Як было ў цябе зь Ёвам.

Кажуць, Ты прыйшоў да нас, каб прыніць на сябе пакуты за грахі нашыя. Магчыма, і — дзякую. Але за чые грахі гаравалі сыціжмы Тваіх бязвінных папярэднікаў, што пінулі забітыя, съсечаныя, на крыжах, вогнішчах, у лютым холадзе і голадзе, на каламутным ветры і пад млявым сонцам?

Кажуць... Магчыма...

А мне чамусыці здаецца, што Ты прыйшоў пабыць разам з намі, каб хоць нейкім імгненінем свайго існаваныя прылучыцца да той гаротнай долі, якую Ты нам і наканаваў.

Іншыя запярэчаць — гэта зусім ня так, але мне хочацца верыць, што аднойчы Ты адчуў сорам. Пякельны, невыносны сорам за тое, што вытварыў з Адамам і Эвой, дапатопнай цывілізацыяй, Абрагамам, Ёвам, месыцічамі Садома і Гаморы... намі ўсім, якія былі, ёсьць і будуць.

Табе было нялёгка вырашыць, што можна зрабіць, каб хоць неяк апраўдацца перад чалавекам за ўсё ліха, да якога Ты прычыніўся.

Ты яшчэ многае мог, але нават Табе было не па сілах выцерці тыя сълёзы з вачэй, што ўжо павысихалі самі...

Верагодна, былі іншыя варыянты, аднак Ты спыніўся на гэтым: пражыць чалавекам ад пачатку да канца, нічога не прамінаючи — ні задухі жаночага ўлоніня, ні пякуче волі крыжа.

І вось аднойчы Анёл Гасподні паведаміў Язэпу:

— Язэпе, сыне Давідаў! Ня бойся прыніць Марыю, жонку Тваю, бо зачатает ў ёй ёсьць ад Духа Святога.

Неўзабаве над Бэтлеемам запалілася зорка, а празь нейкі час у Гэфсыманіі праспіявай певень...

Так, пасъля Гальготы ніхто ня скажа, што Ты пакутваў меней ад каго з нас.

Ці лацьвей нам ад гэтага? Але Табе, магчыма, палацьвела. Ты ня толькі ўсчыніў нам ліха. Ты і сам трываў і адольваў яго. І мы на гэта ніколі не забудземся. У той *a пошні* дзень, калі вострае лязо прысуду будзе няўпэўнена вагацца над Табой, шукаючи справядлівага апірышча, нехта з нас узгадае слова пра “сем усямёра”, якія Ты вымавіў, пэўна, зважаючи найперш пра Сябе.

Ты — белы аркуш паперы, на якім я пішу гэтыя слова.

Але з чаго тады цяжар нябёсаў і млосыць у сэрцы?
Хто я? альбо мяне няма, не было, ня будзе

ХТО Я? АЛЬБО МЯНЕ НЕ БЫЛО, НЯМА, НЯ БУДЗЕ

“У нашую эпоху чалавек упершыню зрабіўся цалкам і поўнасцю праблематычным для самога сябе; ён ужо ня ведае, хто ён, але разам з тым ведае, што ён гэтага ня ведае”.

Макс Шэлер

ЧАСТКА ПЕРШАЯ

АМАЛЬ ЛІРЫЧНЫ ЎСТУП

Дыягэн шукаў зь ліхтаром **чалавека** і не знайшоў. Потым шукалі іншыя і таксама не знайшлі.

Дык ці быў дзе і калі **чалавек?**

Людзей было шмат, усюды і заўсёды было шмат людзей, толькі ці быў хоць адзін **чалавек?**

Дакладней — ці быў **чалавек?**

Каб пэўна адказаць на гэтае запытаныне, трэба напэўна ведаць: **хто** ён — **чалавек?** Але якраз гэтага ніхто ня ведае.

З большага вядома, **што** ён — чалавек і што ня ён.

Чалавек не камень, ня дрэва, не жывёліна.

Чалавек не вада, не агонь, не этэр.

Чалавек не...

Чалавек адрозніваецца ад усяго астатніага і падобны адно да чалавека.

Да яго трохі падобныя малпа і Бог.

З апошняга можна сёе-тое зразумець, **што** ёсьць малпа і **што** ёсьць Бог, але нічога не зразумець — хто ён, чалавек?

Хто не апазнаеца пра **што**.

Што — гэта тое, што выяўляеца ў значэннях рэальнасці.

Хто — гэта тое, што, мяркуеца, можа быць, але пра што невядома нічога пэўнага, бо яно ня мае рэальных парамэтраў у рэальнасці, — усе ягоныя значэнні згорнутыя ў наўмыснае паймо, як адзіную сакральную падставу быцця і гісторыі гэтага **хто**.

Агульнае паймо намысленага ў кантэксьце трансцендэнцыі **хто** і вылучанага зьместам рэальнасці **што** да апошній пары ўтойвала праблему, прадстаўляючы на запытаныне **хто ён, чалавек?** — адказ: **што** ён чалавек. Таму праблема **хто ён, чалавек?** і ці ёсьць чалавек як **хто** і па сёньня здымаеца лягічнай падменай паняткі **хто** на панятак **што**. Міжтым як **што** — гэта чалавек, згорнуты ў рэальнасць самога сябе, а **хто** — гэта чалавек, які пачынаеца за сваёй, згорнутай у ім самім рэальнасці, і выяўляеца ўжо толькі ў пэрспэктыве свайго сакральнага значэння.

Што ёсьць чалавек? — вычэрпваеца значэннем тоеснасці чалавека свайму тут-быццю.

Хто ёсьць чалавек? — адно пачынаеца за гэтай тоеснасцю і атаясамліваеца ўжо ня ўласна з тут-быццём чалавека, а з самой наканаванаасцю быць.

Пытаныне пра **хто** — гэта, урэшце, пытаныне дзеля аднаго адказу: чалавек жыве таму, што зьяўляеца жыць, ці ён зьяўляеца жыць таму, што яму **наканавана зъявіцца**.

Кім, чым, адкуль, навошта наканавана — гэта не істотна да той пары, пакуль застаеца не апазнаным: наканавана альбо не?!

Зрэшты, у такім няпэўным стане сітуацыю можна было б пакінуць і надалей, каб у эпіцэнтры даўменыня **хто ён, чалавек?** не вярэдзіла ўласна-тужлівае: **хто ён, я?**

Калі я, пэрсаніфікуючы праблему **хто ён, чалавек?**, пытаюся ў сябе: **хто ён, я?**, то ў адказ ня чую нават рэха. Пытаныне душыць само сябе моўкнаасцю... З

кожным наступным запытаньем моўкнасьць робіцца ўсё больш зацятай і зъ яе глыбіні падымаетца агрэсывнасьць.

Калі пытака доўга — не стае чым дыхаць.

Я ведаю, каб было чым дыхаць, ня трэба лішне пытака.

ЭРА ТАТЭМУ, ЭРА МІТУ

На пачатку было, што было. І нават **слова** не вылучала чалавека з татальнай аб'ектнасьці ў аб'ект, прынамсі, на пачатку. Татэмны чалавек быў роўны і родны каменю, дрэву, рыбе, зверу, птушцы... Ёе быў, як усе, ён быў усім і яго не было, як яго. Вольны ад самога сябе ён жыў, як жыў, як жывуць вольнымі ад саміх сябе камень, дрэва, звер, птушка...

Аднак пры ўсёй адноўкавасыці з усімі, чалавек меў тое, чаго не было ні ў кога яшчэ — здольнасьць артыкуляваць наяўнае і з гэтага пазначаць і апазнаваць наяўнасьць наяўнага як рэальнасьць самога сябе. І хаця блізкі да першароду чалавек не надаваў сваёй адметнасьці асаблівага значэння, яна патроху вылучала яго з татальнай аб'ектнасьці ў аб'ект, які гэтай артыкуляцыяй фіксуе, запавольвае, утрымлівае і, нарэшце, выбывае з прамінання кругазвароту быцця Мэтафару ўніверсалынага існага.

Апазнайшы і фармалізаваўшы ў Мэтафары наяўнае існае, чалавек праз мэханізм рытуалу (фігуратыўнага ды моўнага) напрацаваў архіў гэтай Мэтафары, які пакрысе апазнайся як Міт.

Міт — каталягізаваны архіў Мэтафары, а яшчэ — ён буйнамаштабная мапа тагачаснага быцця і разам з тым займенык тады ўтоенага ад ведання часу.

Спакваля запанаваўшы, Міт патроху перайначыў татэмнага чалавека ў чалавека міталягічнага, гэта значыць такога, які ўжо перастаў быць уцялесненым непасрэдна ў цела існага, бо паміж ім ды існым паўстаў намысьлены вобраз съвету як уводзіны ў а-рэальную* пэрспэктыву рэальнага бытавання, — і тымсамым адасобіў міталягічнага чалавека ад усяго астагняга існага.

У міталягічную эру адлюстраваныні існага ў а-рэальнасыці набылі пэўную структуру і нават сваю архітэктоніку. Міталягемы той пары (Сусъветнае Дрэва і да таго падобныя) гіерархізавалі касмалёгію бытавання, аднак у гэтай гіерархіі я-чалавеку пакуль не знайшлося асобнага, тым болей адметнага мейсца. Сусъвет Міту быў касьмічна шырокі, але паколькі ўся яго ўніверсалычная разлога апынулася заціснутай у адну нерухому праекцыю міталягічнай мапы, то там нічога, акрамя статычных мэтафараў не зъмяшчалася. Да таго ж пэрсаналізаваны чалавек тады ня меў патрэбы шчыміцца ў абрыс Міту, паколькі сэміягічных магчымасыцяў рытуалу і артыкуляцыі, якімі ён валодаў, хапала адно на фіксацыю і рэтрансляцыю найбольш заўважных знакаў быцця (да апошніх я-чалавек сябе пакуль не залічваў). У такой сътуацыі я-чалавеку нічога не заставалася, як адно атаясамліваць сябе з універсалыным агульным і, наадварот, — тоесыніць універсалынае агульнае з самім сабой, пры гэтым ніяк не прэзэнтуочы самога сябе...

Вымкнуты Мітам з магмы вітальнасыці, я-чалавек усяго толькі выконваў у целе Міту справу фэрмэнту, якім гэтае цела ініцыявалася працэсы свайго росту. Але, разам з тым, менавіта з гэтай прыкладной функцыі і пачалася гісторыя чалавека, як **нечага**, што ёсьць ня толькі як ёсьць, а ёсьць, як **можа** быць, бо ўжо **было** аднойчы, чаму съведчанынем Міт пра гэтае **было**.

Татэмны чалавек ня ведаў іншых праекцыяў часу акрамя сучаснасьці, ён увесь адбываўся ў кантынууме **ёсьць**. Міт сфармаваў у прасторы а-рэальнасыці **было**, як дадатковую да **ёсьць** форму рэальнасыці, тымсамым шматкроць павялічыўшы прастору бытавання я-чалавека.

Аднак папярэдніе вымагае ўдакладненія: хаця татэмны чалавек меў **адно** часовае вымярэньне (**ёсьць**), ён заставаўся вылучна чыннікам прасторы, бо **ёсьць** у адсутнасьці апазыцыі **было** і **будзе** хавалася ўтоеным ад чалавека і не апазнавалася з самога сябе як тое, што маецца ў наяўнасьці. Міталягічны чалавек, намацаўшы **было**, разам крануў утоене **ёсьць**, і гэтым унайві для сябе **час**, як новую форму рэальнасыці, але — зноў жа ўдакладнім, — **час**, які міталягічны чалавек

дадаў да татэмнай **прасторы**, выглядаў яшчэ ня як уласна час, а як панятак паўторнасці і, тымсамым, множнасці таго, што адбываецца **цяпер** у прасторы рэальнасці. З гэтага і пэўны прастора-часавы сынкрэтызм міталягічнага чалавека, які пераадолеецца адно са зъяўленынем Тэксту, што раскладзе зъмест прысутнасці чалавека ў быцці на дзьве разлогі: час і прастору.

ЭРА ТЭКСТУ

Міт ведаў час як прасторавасялядоўную множнасць адной той самай падзеі, — Тэкст пераняў у Міту сюжэт множнасці, толькі перанідаваў яго ў множнасць бясконца розных падзеяў, якія апазнаюцца не адно ў наяўнасці **ёсьць-цяпер**, але і рэтраспектыўна, у наяўнасці **было** датаго, як сталася **ёсьць**.

Тэкст, зафіксаваўшы прастору **было**, вылучыў ідэю часу, як а-рэальну і ў сваёй а-рэальнасці цалкам самадастатковую праекцыю быцця існага, з чаго на мейсцы статычнай а-рэальнасці Міту паўстала дынамічная а-рэальнасць Часу, і гэтая перамена дазволіла павялічыць аб'ём быцця да той меры, якая ўжо зъмясціла ў сабе і адзінкае вымірэнне індывідуальнага, пэрсаналізаванага чалавека.

Тэкст — прарадзіма пэрсаналізаванага чалавека. Тэкст апазнаў я-чалавека ў існым, вылучыў яго адгуль і знайшоў яму мейсца ў прасторы а-рэальнасці, — а тымсамым пазначыў яго каардынаты і ў рэальнай прасторы. Праўда, напачатку эры Тэксту чалавек Тэксту быў больш падобны да героя Міту, — аднак зь цягам часу ён усё болей таясаміўся з падзеямі ўласнага лёсу, хаця, зауважым, толькі ў той меры, якая была закладзена ў **вывяўленчыя** магчымасці Тэксту. (Апошняе досьць істотна, бо сучасны чалавек ёсьць такім, якім ён ёсьць, не таму, што ён насампраўдзе, па “адпрыроднай задуме” менавіта такі, а таму, што ў магчымасці Тэксту была адно такая магчымасць фармаванья чалавека.)

Здольнасць Тэксту вымыкаць я-чалавека з наяўнага рэальнага ў а-рэальнага найперш прайвілася інфарматыўна. Вось чаму першапачаткова чалавек Тэксту — гэта чалавек сваёй біяграфіі, зафіксаванай эстэтычна. (Эстэтыка пакладзена ў саму прычыну тэхналёгіі Тэксту і таму яна не магла ў той ці іншай меры не прысутнічаць у Тэксьце заўсёды.)

Біяграфія я-чалавека, як фактаграфія ягоных дзеяў, патрапіўшы ў сіло Тэксту, пачала мацаваць **было** ў **ёсьць**, з чаго **было** паўстала ў новай якасці — **было** як ёсьць **цяпер**, што і прадвызначыла фэномэн рэфлексіі: спачатку — спробу вытлумачыць факт **падвоенай** наяўнасці быцця чалавека (адно быцьцё ў **ёсьць**, другое — у **было**), да чаго пакрысе дадалося і жаданыне звесыці нічым не ўтаймаваны вэрхал адзінкавых біяграфічных падзеяў у нейкі агульны сэнс, у найкую ідэалёпію, у нейкую дэтэрмінацыю ўсяго з усім.

Міт ня ведаў рэфлексіі, міталягічны чалавек адно **фіксаваў** наяўнае ў вобразна-мэтафарычных малюнках, што паходзілі зь яго ўяўленыя аб наяўным. У пэўным сэнсе міталягічны чалавек яшчэ ня мысьліў, а толькі **бачыў** і пераказваў бачанае намінатыўным ці мэтафарычным словам. Спрашчаючы, міталягічнага чалавека можна парашаць зь люстэркам, якое люструе карціну, сфакусаваную ў міталягеме сьвету. Ён, як люстэрка, яшчэ ні на чым не акцэнтуе ўвагу, нічога не вылучае, не дадае, не адымае, тым болей — не асэнсоўвае, не тлумачыць. Каб апошняе сталася магчымым, трэба было, каб сфермавалася тэхналягічна інакш арганізаваная роўніца люстрравання быцця. Такой інакш арганізаванай роўніцай і стаўся Тэкст, які мог вымыкаць зь **ёсьць** ці **было** тыя альбо іншыя актуаліі, гуртаваць іх і замацоўваць у якасці стала прысутных. З чаго паступова, праз мэханізм парашанаўня стала прысутных знакаў актуальнасці, сталася магчымай аналітыка як самога наяўнага, так і ўяўленыя чалавека пра гэтае наяўнае. Тэкст дадаў да зъместу чалавечага бытнавання два найістотнейшыя моманты: час як час і мысьленыне як мысьленыне, — і гэтым завершыў распачатае Мітам стварэнне чалавека ў быцці.

Тэкст канчаткова падзяліў быцьцё чалавека на прысутнасць у быцці і рэфлексію над быцьцём, на наяўнае і намысьлене, на рэальнага, як зъмест таго, што

было і **ёсьць** і а-рэальнае, як зъмест рэфлексіяў над тым, што **было** і **ёсьць**, у тым ліку і рэфлексіяй над усімі папярэднімі і самымі апошнімі рэфлексіямі. І яшчэ: Тэкст пачаў намацваць тэарэтычныя падставы для пашырэння ўласна часавай прасторы а-рэальнасці ў наступную праекцыю — у **будзе**. Зусім верагодна, што менавіта ў гэтым палягаў сэнс даўменыня аб гістарычнай скаардынаванасці чалавека ў часе, адкуль лягічна (кожнае **ёсьць** **гістарычна** стасуецца з кожным **было**) і была выснаваная спачатку магчымасць, а затым і абавязковасць **будучага**, якое яшчэ толькі цяпер, напярэдадні Тэхнагенны эры, пачынае ставацца канструктыўна вызначальнай рэальнасцю зъместу а-рэальнасці.

Татэмны чалавек быў тым, што **ёсьць**.

Міталягічны чалавек быў тым, што **ёсьць** і **было**.

Тэкставы чалавек быў тым, што **ёсьць**, што **было** і што, магчыма, **будзе**.

Але ці быў пры гэтым сам чалавек як **некта**, акрамя таго, **что** нараджаецца, аплодняеца і памірае?

АКТУАЛЬНАСЦЬ ЧАЛАВЕКА

Натуральна, што ў эру Татэму (ды і ў эру Міту амаль гэтаксама) пытаныне **хто я, чалавек?** — не магло паўставаць. Чалавек быў адно як быў і з гэтага ня мог пытавацца ў сябе: **хто я?** Татэмны чалавек дык і ўвогуле роўніў сябе з усім астатнім, радніўся — улучваў сябе ў радавод іншых істотаў, сцвярджаючы гэтым сваю прынцыпавую таясамасць з усім наяўным. Пазней, у эру Міту, чалавек ужо заакцэнтаваў сябе ў касмалёгіі існага, але і тады перад ім не ўзынікала, бо не было скуль і дзеля чаго ёй узынікаць, — праблема чалавека. Прысутнасць чалавека прымалася ў значэнні прысутнасці, як і ўсё іншае, чаму знайшлося мейсца ў міталягічным бачаныні рэальнасці.

Праблема чалавека ўзынялася ў эру Тэксту, яна высьпела сярод складак інтэлігібельнага ляндшафту а-рэальнасці, куды з універсалісцкіх пагоркаў сплывалі і дзе зьбіраліся рэшткі рэфлексыўных імпрэсіяў з нагоды быцця існага. Уласна, на пачатку гэта яшчэ таксама не была праблема чалавека, а толькі асноведнае для яе паўставаныня ўсьведамленыне, што існае-для-чалавека **ёсьць** нагэтулькі існым, наколькі чалавек можа ўспрыніць яго ў гэтым значэнні. Таму, калі Пратагор кажа, што “Чалавек ёсьць мера ўсіх рэчаў, існуючых — што яны існуюць, неіснуючых — што яны не існуюць”, то мы мусім разумець, што тут гаворка пакуль ідзе не пра **чалавека**, а пра магчымасці спасыціжэння формы, зъместу і сутнасці быцця чалавека як інструмент гэтага спасыціжэння.

У рэфлексыйных практыках першых эпохай Тэкставай эры (эпохі антычнасці — у прыватнасці) яшчэ панавала неабходнасць асэнсаваныня ўніверсалынага цэлага ў яго онталягічнай ісціні, бо бяз вызначанасці ў агульным не знаходзіла свайго сэнсавага мейсца кожнае асобнае. У кантэксце такога падыходу да праблемы, чалавек выдаваў на адно зь беззлічы съледзтваў татальнай ісціні ўніверсалынага цэлага і нічым не актуалізуваўся ў нешта такое, што правакавала б на сябе інтэрвенцыю інтэлектуальнай увагі. Прыкладам тут можна спаслацца на Платона, які сцвярджаў, што не існуе веданыня аб тым, што ўзынікае, мяняеца і гіне, як і ўвогуле не існуе веданыня для адзінкавых рэчаў — толькі ідэі (эйдасы) маюць вечна трывалыя парамэтры і таму вартыя быць вылучанымі ў аб'ект спазнаныня.

Зрэшты, у гранічнай абыякаванасці да праблемы чалавека з “ідэалістам” Платонам роўніўся “матэрыяліст” Дэмакрытас, “сафіст” Пратагор, “натуралист” Арыстотэль, “эстэтык” Платон... На першы погляд з гэтага шэрагу выпадае Сакрат, які быццам скептычна паставіўся да актуальнасці праблемы субстанцыянальнай фізыялёгіі існага і, наследуючы дэльфійскі заклік “Спазнай самога сябе”, звярнуўся да чалавека, як да найбольш вартай рэфлексіяў падзеі быцця. Але хаця філозафічная традыція “чалавекаведы” (улучна з Кіркегарам і, пазней, з астатнімі экзістэнцыйлістамі) амаль у кожным выпадку разгортваеца з сакратычнага вопыту “чалавекаведаныня”, зазначым, што ў ракурсе абраней для гэтых накідаў тэмы, увага Сакрата да **праблемы** чалавека прынцыпова не адрозніваецца ад няўлагі да

гэтай праблемы Геракліта, Пітагора, Пармэніда... І справа тут не ў Сакраце ці некім іншым, а ў тым, што ў модусе антычнага мысьленыня, як і ўвогуле — мысьленыня першых эпохай Тэкставай эры, не было мейсца для пэрсаналізацыі быцьця і інакш, як па-за асобай ня мог мысьліць быцьцё ні барбар-нявольнік, ні геніяльны філёзаф. Для Сакрата чалавек зусім яшчэ не чалавек як праблема быцьця, а форма зъмесціва этычных, эстэтычных, сацыяльных, сыветаглядных ды іншых адцягненых ідэяў. Трохі спрошчваючы, можна сказаць: у заяўленым тут сэнсе Сакрат ад Плятона розніца адно тым, што эйдасы Плятона месцяцца ў космасе, ці недзе яшчэ далей, і распаўсюджваюць сваю татальну прысутнасць на ўвесь сьвет, не прамінаючы сацыяльны космас чалавека, а “эйдасы” Сакрата месцяцца ў чалавеку і абмяжоўваюць татальнасць свайго ўплыву прасторай антрапаморфнага. Калі і лічыць Сакрата першым “чалавекаведнікам”, то зусім не таму, што ў сваіх аналітычных практыках ён апэляваў да тых ці іншых абстрагавана-этычных якасцяў чалавека, а таму, што ён паклаў мяжу статычна-намінатыўнаму міталягічнаму мысьленыню/бачанью і актуалізаваў мысьленыне Тэкставае (незалежна ад уласнага скепсісу да магчымасцяў пісьма), дынамічна/дыялягічнае, якое кардынальным чынам паўплывала на інтэлектуалізацыю а-рэальнасці (толькі чалавечай рэальнасці), — і тымсамым садзейнічаў набліжэнню чалавека да самога сябе, як да праблемы ісціны быцьця.

Хаця, здаецца, цалкам нельга адмаўляць магчымасць таго, што Сакрат спрабаваў зразумець фэномэн чалавека адносна самога сябе і, ня выключана, — нават у нейкай меры “суб’ектызаванага” чалавека. На карысць апошняга сведчыць апакрыфічнае “Я ведаю, што я нічога ня ведаю”, якое выглядае адказам-канстантам на заклік, счытаны са сцяны дэльфійскага храма — “Спазнай самога сябе”.

Калі гэта сапраўды так, то ў выпадку з Сакратам мы маем “інтэграл” гісторыі праблемы. Прыйнамі, колькі б потым чалавек не спрабаваў зразумець сябе, усе спробы сканчаліся тымсамым “... я нічога ня ведаю”. Іншая рэч, чаму тады пад пытаныне ніколі ня ставілася сама праблема і — далей, сам чалавек?

Аднак вернемся да антычнасці. Відавочна, што я-чалавек той пары ня быў нейкай самасцю, а толькі презэнтуючай мерай універсалынага космасу і таму ведаў сябе адпаведна свайму веданыню і аваколынага сьвету.

Адным словам, ён быў ня тым, чым (кім) быў, а тым, што **ведаў** (як вагі, якія ведаюць вагу таго, што важаць і ня ведаюць сваёй вагі). Адсюль і прынцыповая няздольнасць антычнага я-чалавека да вылучэння сябе з універсалынага цэлага ў нешта асобнае, **асобавае**.

Зрэшты (ці — адпаведна), ён і ня бачыў у гэтым патрэбы, паколькі ідэалягемы ўсіх мэтаў тады былі скіраваныя на ўлучэнне, а не на вылучэнне, з чаго татальнасць гармоніі цэлага паўставала яго абсолютным ідэалам.

У адцягнена-тэарэтычным пляне такая ідэалёпія сыветагляду, магчыма, выдае на найдасканалую, але, як на маё разуменіне, менавіта ўтойваныне я-чалавека ў тоеснасці з універсалым цэльм сталася прычынай заняпаду антычнасці ўва ўсіх яе значэннях.

Увогуле, **самааніпляція** антычнай цывілізацыі — адна з найвялікшых таямніцаў Тэкставай эры. Не выдавала б на нешта дзіўнае, каб антычнасць трансфармавалася ў нешта іншае, прарасла новымі формамі сацыяльнасці і мысьленыня, нават, хай сабе, абрнулася нечым супрацьлеглым, нейкай апазыцыяй самой сабе. Аднак нічога гэтага ня сталася, антычнасць лічы бяз рэшткаў амаль на тысячагодзідзе зынікла з кантэксту ўсходнейскага досьведу.

Зноў жа, чаго толькі не зынікае дазваныня з гэтага сьвету, але за тое, што антычнасць мела ў сабе магутны патэнцыял для наступнасці, сведчыць яе татальная вяртаныне (гермэнэўтычна сканструйванае з ацалелых рэшткаў) у сусветны культуралягічны дыскурс.

Антычнасць вярнулася ў эпоху Рэнэансу і з таго часу застаецца сярод актуаліяў сусветнай культуры... Дык што здарылася тады? Чаму вялікая і як на туу

пару дасканала я цывілізацыя зь безыліччу адмысловых мітаў, магутнай філязофіяй, упараткаванай сацыяльнасцю неўпрыкмет змарнела ў нішто?

На гэтае пытанье існуе шмат адказаў, іх занадта шмат, каб хоць нейкаму даць веры, нават найбольш папулярнаму, які ў самых розных мадыфікацыях абапіраецца на адну і туую ж вэрсію: урэшце чалавеку адкрыўся сапраўдны Бог і тымсамым быў “пастаўлены крыж” на паганскіх багах і паганскім ладзе жыцьця.

Антычная міталёгія ведала даволі багоў і герояў, якія пераўзыходзілі Хрыста ў пакутах за людзтва, антычная філязофія мела колькі заўгодна эмацыйна-лягічных канструкцыяў, кожная зь якіх пры неабходнасці магла актуалізавацца ў монатэістычнага Бога, антычная этыка ў сваіх ідеальных формулах нічым не саступала этычнаму імператыву Нагорнай казані (згадаем хаця б “Залатыя вершы” пітагарыйцаў)... Дык чаму антычнасць не змагла вымкнуць зь сябе падобнага хрысьціянскаму Богу, які б зъ сярэдзіны перарэфармаваў яе структуру і лад адпаведна насыпелым патрэбам, а чакала (дачакалася!) прышлага, што яе, урэште, і згубіла?

Як на маё меркаваныне, то адна з асноўных прычынаў тагальнага адыходу эўрапейскага людзтва ад антычнай стратэгіі быцьця палягае на ў тым, што хрысьціянства запрапанавала яму “лепшы” міт, “лепшую” этыку, “лепшага” Бога (усё гэта “лепшае” — падкрэслім — маецца і ў інтэлібельнай субстанцыі антычнасці), а ў тым, што ў хрысьціянскай мадэлі быцьця знайшлося персанальнае мейсца кожнаму асобнаму чалавеку.

Хрысьціянства выдучыла кожнага асобнага чалавека з эйдасу чалавека і адкрыла яму: Ты ёсьць як Ты. Але яно на толькі пазначыла персанальную наяўнасць я-чалавека ў каардынатах рэальнага быцьця, яно яшчэ і паабяцала яму мейсца ў быцьці ірэальным. Займейшы перспектыву бывшы **тут і цяпер, там і потым**, я-чалавек не схацеў болей быць як ная-быць энтылехія эйдасу чалавека **тут і ўласна эйдасам там**. Ён без асаблівай шкадобы да назапашаных багацьцяў пакінуў залатыя харомы антыкі ды выправіўся прэчкі, каб хутчэй сустрэць самога сябе як найяўлікшую з магчымых для сябе каштоўнасцяў быцьця.

Заакцэнтуем увагу на слове “пакінуў”, бо ў маім разуменіі яно зьяўляецца лёсавызначальным што да антычнай цывілізацыі: ніхто гэтую цывілізацыю не бурыў, не зынішччаў, не заваёваў (хаця, натуральна, і бурылі, і зынішгажалі, і заваёвалі — ды не пра тое тут гаворка), — чалавек яе проста **пакінуў**, пакінуў з ўсёй матэрыяльнай і духоўнай раскошай, і не знайшлося ў антычнасці нічога, што магло бы затрымаць пры сабе чалавека.

У антычнай цывілізацыі, здаецца, было ўсё, акрамя патэнцыі да актуалізацыі я-чалавека, як адзіна перспектывы для яго падзеі быцьця — адкуль і вядомы вынік, які сама яна нават на здолела асэнсаваць: неўпрыкмет сканала, шчасліва не разумеочы, што здарылася і з чаго так здарылася?!

ТРАНСЦЭНДЭНТНЫ ГАРАНТ Я-ЧАЛАВЕКА

Навідавоку пярэчаныне: “адзіна перспектывы” і першай, ува ўсіх сэнсах, падзеяй быцьця ў хрысьціянскую эпоху быў ная-чалавек, а Бог. Фармальна, пагодзімся, гэта безумоўна так. Але разам з тым заўпарцімся: сутнасным зъместам монатэістычна сфермалізаванай трансцендэнцыі стаўся менавіта я-чалавек, які, праз персанальны хаўрус, у Богу рэалізаваў насыпелую патрэбу аргументаваць сваю значнасць у значэннях лучнасці з персаніфікованай ісцінай быцьця.

Скуль раптам узьнікла менавіта такая патрэба? Прычына быццам нечаканага скоку з наяўнасці ўва ўніверсалісцкім агульным у сынгулярную тоеснасць з Богам мне бачыцца ў наступным: Тэкст пашырыў расыцярэблены ў эру Міту лапік а-рэальнасці да памераў практична неабмежаванай прасторы, якая з прычыны сваёй неабмежаванасці змагла запрапанаваць “вакансіі” на ўласнае мейсца ў быцьці кожнаму асобнаму чалавеку, з чаго ў я-чалавека з'явілася магчымасць індывідуальных стасункаў з ісцінай быцьця.

Улучна з тым Тэкст, рассунуўшы прастору **ёсьць** у бязмежжа **было** і трывала замацаваўшы вэрсію верагоднасці **будзе**, адначасна з “вонкавай”

прасторай (двукосьці тут таму, што а-рэалнасцьць онталягічна паходзіць зь інтэлігельнага патэнцыялу чалавека і хаця наяўна яна фіксуецца ў тэхнагельным рэльефе цывілізацыі, але быцтва адбываецца **ўнутры** я-чалавека) зъмяніў і “нуграную”, экзістэнцыйную прастору я-чалавека, якая павялічылася праз парамэтры **было** і **будзе** да той меры, што ўжо дазваляла я-чалавеку зъмясьціць Бога **ўнутры** сябе. Вось із гэтай, падвоенай перамены сытуацыі (гранічнае пашырэнне “нуграной” прасторы я-чалавека) узынікала запатрабаваныне такога Бога, які б улічыў гэтую перамену, улучыўшы яе эмбівалентны сэнс у сваю трансцендэнтную сутнасць.

Сярод вядомых нам паганскіх багоў не знайшлося такога, які б здолеў, не пакідаючы ўніверсалынага космасу, засвоіць сынгулярны космас я-чалавека, абжышыць яго як свой уласны дом і тымсамым гарантаваць кожнаму я-чалавеку статус унікальнай падзеі. Як ні блізка да я-чалавека мясьціліся багі (Дзэус на гары Алімп, Ярыла за бліжэйшай хмурынкай...), аднак ім было не па сілах пераадолець тую дыстанцыю абыякавасці, што адмяжоўвала іх ад я-чалавека, і хаця субстанцыянальна паганская багі нібыта ўдзельнічалі ўва ўсіх чалавечых спраўах, але гэты ўдзел меў адно значэнне пры-сутнасці, прысутнічаныня ля сутнасных акцыяў я-чалавека і не прадугледжваў магчымасці трансфармацыі ў бок экзістэнцыйнага збліжэння зь я-чалавекам, тым болей — таясамасці зь ім у адзінай сакральнай прасторы..

Бог, які прыйшоў да эўрапейскага чалавечства з Тэкстаў Вялікай Кнігі юдэяў, быў гранічна **чалавечым** Богам. Ён перадусім апекаваўся чалавекам і таму ў яго атрымалася забясьпечыць я-чалавеку насыпелую перамену статусу: пад апякунствам гэтага Бога я-чалавек зь меры існага стаўся тым, што выміраеца існым, як ягоная, існага, ісціні.

У Богу я-чалавек знайшоў найболыш важкі аргумэнт на карысць каштоўнасці самога сябе. Калі бог стасуецца непасрэдна да мяне, калі ён заангажаваны мною, то пэўна я патрэбны Богу як тое, без чаго яму цяжка абыісціся. Адсюль вынікае, што ў нейкім сэнсе маё “я” — апрышча Бога і значыць у прасторы а-рэалнасці яно ўяўляе супольную з падзеяй Бога падзею быцця.

Бог, як я-чалавек, адсунуты ад самога сябе ў неверагодную далеч і я-чалавек, як Бог, ссунуты з гэтай неверагоднай далечы ў прыхапкі я-чалавеку — такай была аснова новай сытуацыі, якая далей аб'ектыўна вымагала натурализацыі богачалавека ў значэннях чалавекабога.

Пэрсаналізаваўшы Бога ў Ісусе Хрысьце, хрысьціянскі чалавек канчаткова паставіў знак тоеснасці паміж сабой і Богам і тымсамым улучыў сябе ў ісціну быцця. Разам з тым гэтая працэдура сталася і вырашэннем праблемы я-чалавека ўвогуле, бо дзякуючы пэрсаналізацыі Бога, чалавек амаль на тысячагодзьдзе пазыбег пытаныня: **хто я?** Яно цалкам патанула ў праблеме Бога: **што** ёсьць Бог і наколькі Бог вымыкаеца са сваёй трансцендэнцый для чалавечага веданыня?

Урэшце, фэномэн Бога быў ні чым іншым, як татальным адказам на ўсе верагодна магчымыя запытаныні я-чалавека пра зъмест існага і сэнс прысутнасці яго, я-чалавека, у бытнаваныні быцця. І тут цяжка пазыбегнуць спакусы, каб ня высунуць меркаваныне, якое б тлумачыла неабходнасць фэномэну Бога вылучна тым, што Бог сваёй прысутнасцю, хай і ўскосна, апасродкована, але адказаў на пытаныне: **хто я, чалавек?**

Бог — гэта Адказ. А ўсе астатнія яго функцыі — прыкладныя. Зь іх маглі выцярэблівацца багі, але ня мог паўстаць Бог.

Хрысьціянства — эпоха вялікага запытаныня.

Бог — роўнавялікі адказ на яго.

СЛОВАБОГ

Хрысьціянскі Бог нарадзіўся ўва ўлоныні Тэксту і Тэкстам быў узгадаваны як Бог (Біблія — яго фізычнае цела), за што пазней канстытуяваў Тэкст у якасці новай рэалнасці (а-рэалнасці) быцця.

Зрэшты, гэта зусім натуральна, бо ў эру Тэксту Бог наўрад ці мог быць нечым іншым, акрамя як мэсіяй-прэзэнтантам Тэксту, яго ідэолягам і містагогам. Зъмешчаны пад вокладку Бібліі, ён мусіў паствуляваць Тэкст у якасці сакральнай прасторы, каб надаць Тэксту тую значнасць, якая б адпавядала значэнню Тэксту ў гісторыі быцця.

Бяспрэчна, Бог — гэта найперш **слова**. Але **слова** зрабілася Богам не раней, чым чалавек падрыхтаваў яму мейсца, дзе яно магло вымавіць сябе як **Слова**.

За тое, што **слова** само зь сябе ня здолела б стацца Словам — съведчыць уся папярэдняя гісторыя. **Слова** бытнавала і ў эру Татэму і ў эру Міту. Але тады ягонае значэнне не выходзіла за межы прыкладных функцыяў, бо яшчэ не было дзе яму разгарнуць усю магуту свайго як камунікатыўнага, так і сакральнага патэнцыялу. Ні ўтаптаны пляц, ні голае поле ні нават высокая гара зь яе магчымасцямі доўгага рэха не маглі паспрыяць слову абазнацца **Словам**. Зъдзейсьніца гэтаму вялікаму наканаванью дапамаглі рэчы досьць нязначныя: гліняная плітка, каменная скрыжаль, лапік папірусу, кавалак скуры... калі на іх пачалі вышыніць Тэкст, як форму канструкцыі новай рэальнасці. Вось тут, у трохмернай часавай структуры і прыдаліся раней лятэнтна ўтвоеныя якасці **слова**, найперш ягоная здольнасць быць адразу ў парамэтрах **было**, **ёсьць** і **будзе**, а гэта значыць у пазачасовым і адсюль сакральным вымярэнін...

Здольнасць **слова** быць каталігізатарам рэальнасці, камунікатарам соцыяму, фармалізатарам а-рэальнасці і, можа галоўнае, сакралізатарам Тэксту, — вылучыла **слова** на ролю, якая вымагала ўнікальнага статусу, сумернага абсалюту.

Так **слова** сталася **Словам**.

Праўда, існуе меркаваныне (Дэрыда), што маўленыне (слова) ад свайго пачатку прадугледжвае графізм, пісьмо — Тэкст. Але гэта, здаецца, не зусім так. Графізм ёсьць ня съледзтвам мовы, а съледзтвам дзеі, руху. Тому пацверджанынем — піктаграма.

Піктаграма фіксавала не маўленыне, а — праз тэхналёгію бачаныня, — дзею. Першапачаткова чалавек перадаваў інфармацыю пра сваё бытаваныне ў прасторы **ёсьць** нават не ўяўляючы, што гэтую інфармацыю можна транспартаваць у графічна зафіксаваным слове і што ўвогуле слова (гук) палягае магчымасці быць графічна ўнайўленым.

Пісьмо зьявілася не таму, што існавала маўленыне, а таму, што ў нейкі там момант адкрылася: графічна зафіксаванае слова значна пераўзыходзіць піктаграму функцыянальна і адсюль яно больш прыдатнае для ўжытку.

Хаця зусім ня выключана, што лексыкаграфія адбылася з прычынаў куды больш глябальных за “эвалюцыю эфектыўнасці”, а менавіта — з прычыны спаквала насыпелай неабходнасці стварэння мабільнай камунікатыўнай систэмы для сэмантычнай прасторы а-рэальнасці.

Піктаграфія, напэўна, мела ў сабе вялікую патэнцыю да графічнай фіксацыі руху, дзеі, але яна не была прыстасаваная для транспартавання знакаў, якія маглі бы выяўляць рух лёгікі, падзеі мысьленыня, сюжэты рэфлексіі. Адным словам, піктаграфія не пасавала да графічнага засваення прасторы а-рэальнасці, якая неўпрыкмет апазналася як больш пэрспектыўная за рэальную рэальнасць быцця. Вось чаму піктаграфія саступіла сваё мейсца лексыкаграфіі і такім чынам на мейсцы піктаграфічнага Тэксту узынік лексыкаграфічны, які з аднолькавым посыпехам фіксаваў і транспартаваў як падзеі рэальнасці, так і сюжэты а-рэальнасці.

Аднак апошніе зусім не азначае, што мова сама зь сябе ад свайго пачатку прадугледжвае графізм. Гэтай вэрсіі пярэчыць увесь вопыт пары піктаграфіі. Больш за тое, каб пазней стратэгіі быцця не заакцэнтаваліся на а-рэальнасці, дзе пануючыя рэфлексія, лёгіка, інтэлектуалізм запатрабавалі іншай ад піктаграфіі систэмы знакаў, — а надалей адбывалася ў прасторы рэальнасці, руху, дзеі (як у эру Татэму), то зусім верагодна, што піктаграфічны Тэкст заставаўся б адзінай і дастаткова задавольнай для чалавека формай пісьма. Я нават ня схільны зусім

выключаць, што ў нейкім будучым (магчыма, не такім ужо і аддаленым), калі мысьленыне канчаткова асяgne сваю мяжу і чалавек усьвядоміць усю марнасць ды бяссэнсіцу аддзяненай рэфлекторыкі і згорне сэнс жыцьця да дзеі адбываныня жыцьця — мадэрнізаваная піктаграма зноў станецца асноўным элемэнтам Тэксту, ці таго, што возьме на сябе ягоную ролю. І хто ведае, можа яна яшчэ калісьці набудзе значэныне якога-небудзь там Піктабога?

ДЭСАКРАЛІЗАЦЫЯ ТЭКСТУ

Праблема я-чалавека, якая, здавалася б, са зъяўленьнем хрысціянства была вырашаная раз і назаўсёды, недзе праз тысячагодзьдзе ўтаймаванага ў самой сабе існаваныя пакрысе пачала наноў выяўляць сваю проблематычнасць. Прычынай гэтаму бачыцца паступовае выдузваныне чалавека з прыхапкаў Бога ўва ўласную самадастатковасць, якая і запатрабавала ад чалавека асэнсаваныя самога сябе ў сітуацыі наўзбоч Бога (ці ўвогуле без Яго). А вось што сталася прычынай гэтай прычыны — уцімна зразумець, бадай, амаль немагчыма. Які такі тэктанічны зрух адбываўся ў чалавеку (сусъвеце), што чалавек пачаў адсланіцца ад Словабога, каб урэшце разыйсьціся зь ім, верагодна, назаўсёды?

Калі шлях са съветлых харомаў антычнай цывілізацыі ў вечна засутоненія катакомбы цывілізацыі хрысціянской, здаецца, досыць падстаўна тлумачыцца тым, што Словабог гарантаваў я-чалавеку мейсца сярод значэнняў ісьціны быцця, то разыходжаныне чалавека са Словабогам можна зразумець хіба што ня зь нейкіх там непасрэдных стасункаў між імі, а апасродкована, праз дэсакралізацыю Тэксту, з патрэбай якога Слову ў свой час і быў нададзены статус Бога.

Гістарычна пачатак працэсу дэсакралізацыі Тэксту можна пазначыць вынаходніцтвам Гутэнбэрга, хаця фактычна друкарскі варштат толькі забясьпечыў тэхналёпій падзею, якой так ці інакш наканавана было адбывацца, паколькі акрамя сакральнай у **слове** заўсёды заставалася намінатуўная і камунікатыўная функцыі, і з пашырэннем сакральнай ролі Слова вялічылася сацыяльнае значэніе Тэксту ў прасторы рэальнасці.

Напачатку выдавала, што татальнай інтэрвенцыя друкаванага слова ў рэчаіснаснае бытнаваныне съведчыць за канчатковую перамогу Словабога, і толькі найбольш відущыя тады разумелі, што абытаўленыне Тэксту, яго ўсяндная цялесная прысутніцтва “да добра не давядзе”, бо хаця абытаўленыне Тэксту разгортваецца пад штандарамі абагаўлення Тэксту, але ўрэшце гэта абернецца нечым накшталт дэскрыдытацыі Словабога, які пэрсаніфікованай ісьціны быцця. (Калі на Кнігу — цела Бога — пачнуць ставіць патэльню зь яечніем, то цяжка будзе не пераблытаць яечню з Богам.)

Дэсакралізацыя Словабога не была наўмысна сплянаваным актам. Яна абылася як съледзтва абытаўлення Тэксту, але з гэтага — у сваю чаргу — адбываўся ражучы перарух энэргіі прысутнасці Тэксту са сферы а-рэальнасці на роўніцу сацыяльной рэчаіснасці.

Вынікам гэтага пераруху сталася тое, што матрыца Тэксту паклалася ў канструктыўную аснову цывілізацыі Новага Часу, лёгіка супольнага бытнаваныня розных элемэнтаў Тэксту сфармавала прынцыпы функцыянованыня сацыяльных мэханізмаў эпохі, а стылістыка Тэксту закадавала фігуру мысьленыня новаэўрапейскага чалавека.

Дарэчы, калі Тэкст пачаў пазбаўляцца сваёй сакральнасці, то выявілася, што ў яго прааснове ляжыць жорстка дэтэрмінованая рацыянальнасць, якой і было наканавана вызначыць ідэялагему Новай пары. Згодна з гэтым, рацыяналістичнае мысьленыне зрабілася пануючай формай разгортваныня Тэксту ўва ўсе прасторы як рэальнага так і а-рэальнага быцця.

Натуральна, эпахальныя змены не адбываюцца ў адначасьце. На працягу колькіх там стагодзьдзяў ірацыяналізм веры і рацыяналізм мысьленыня (Тэкст сакральны і Тэкст дэсакралізаваны) існавалі ў пэўным супадзі, двубочна падтрымліваючы адзін аднаго, а пазней адносна мірна разыйшліся, падзяліўшы

між сабой “сфэры ўплыву”: за сакаральным Тэкстам засталася ірэальнасыць, за дэсакралізаваным — рэальнасыць.

Аднак пасъля таго, як Дэкарт сформуляваў сваё “сакрамэнтальнае”: я мысьлю, значыць я існую, — уся ўмоўнасць раўнавагі паміж ірацыяналным і рацыяналным сталася відавочнай. Хаця фармальна Дэкарт не супрацьстаўляў “Я мысьлю...” ранейшаму: “Я прамаўляю...”* (да Бога) і таму існую, — бо меў намер не адпрэчыць, а толькі памысьліць Бога з той жа мерай рацыяналнасці, што і ўсялякі іншы аб'ект, але фактывна гэтай формулай ён паставіў пад сумнеўмагчымасці Словабога быць універсальным Адказам на ўсе “апошнія” запытаныні чалавека, паколькі Адказ цяпер чакаўся ўжо не ад Бога, а ад чалавека, які сам мысьліць і ў акце свайго мысьленыня адкрывае тое, праз што існаваныне апазнаецца як быцьцё існага, а значыць праз сваё мысьленыне чалавек сам стаецца тым, што можна назваць ісцінай быцьця.

Усё, што ёсьць, ёсьць для чалавека таму, што яно памысьлены чалавекам. У тым ліку і Бог. Верагодна, угоенае ад рыгорыкі разуменыне, што Бог для чалавека ёсьць толькі таму, што ён можа быць памысьлены чалавекам (і памысьлены як Бог) і сформавала ідэю каштоўнасці чалавека, як аб'екта, у якім знаходзіць сабе мейсца феномэн мысьленыня.

Рашуча высунутае наперад усяго (і Бога) “Я” чалавека съведчыць, што ў сітуацыі дэсакралізацыі Словабога чалавек ужо быў патэнцыйна готовы сам, непасрэдна, ня дзелячыся ні з кім сваім прадстаўніцтвам, прадстаўляць перад сабой самога сябе ў значэныні ісцінны быцьця. І гарантам гэтага ганаровага права, гэтай самадастатковасці самога сябе, гэтага апраўданыня сэнсу свайго самаіснаваныня сталася ні што іншае, як “я мысьлю...”

Аднак **мысьленыне** было толькі алтарнатывай **слову**, а новая сітуацыя адпаведна патрабавала і алтарнатывы Богу, — гэтая алтарнатыва была неўпрыкмет прадэмансіраваная разам з усёй формулай: “ Я мысьлю, значыць я існу”.

Я сам мысьлю, **я сам** існу, **я сам** — бог. Толькі ня будзем “я сам” атаясамліваць з асобавым, персаналізаваным чалавекам. Алтарнатывай Словабогу стаўся не чалавек як **чалавек**, а чалавек як суб'ект (гэтым актам праблема я-чалавека была зноў мінімізаваная на нейкі час, бо патэнцыяльны **хто я?** утаймавалася ў адказе, сформуляваным рацыяналістычным мысьленынем: ты — суб'ект).

Ідэя суб'ектнасці я-чалавека онталягічна паходзіць зь ідэі суб'ектнасці Бога. Суб'ект — гэта тое, што мае прычыну самога сябе ў самім сабе і паўстае з гэтага самім сабой, усьведамляючы сябе сабой і маючы на мэце самога сябе як ісціну сябе-быцьця.

Бог, безумоўна, суб'ект. А вось я-чалавек мог быць аб'яўлены суб'ектам адно зь нецярплівасці выяўленыня сябе ў значэныне суб'екта. Суб'ектызаваўшы сябе, чалавек надаў свайму “я” значэныне, якое яно ня мела і не магло мець у сапраўданасці. Патлумачыць падзею суб'ектызвізацыі я-чалавека можна адно хіба тым, што мысьленыне ў эпоху рацыяналізму легітимавала а-рэальнасць у панятках ды катэгорыях рэальнасці, з чаго і зьявілася магчымасць вылучыць рэальннае “я” ў форме **суб'екта**, паколькі ў прасторы а-рэальнасці памысьлены рабіцца яўленым...

У прасторы а-рэальнасці тое, што мысьліць, стварае сябе само зь сябе, са свайго акту мысьленыня, а значыць яно мае нашмат болей прыкметай суб'екта, чым тое, што дзеіць у рэальным.

Суб'ектызвізацыя я-чалавека стаецца яскравым прыкладам таго, што напрыканцы эры Тэксту чалавек пачаў татальну перасоўвацца сваім быцьцём з прасторы рэальнага ў прастору а-рэальнасці ці, інакш, а-рэальніваць прастору рэальнасці і займаць там, на правах суб'екта, цэнтралізуючы мейсца, браць на сябе значэныне адцягненага “Я” абстракцыі “Ты” трансцендэнтнага Бога.

АД СУБ'ЕКТА ДА ДЫСКУРСУ

Панаваныне **суб'екта** ў рацыянальна асэнсаванай прасторы Новай пары лішне не задоўжылася. Не пасьпей **суб'ект** увабрацца ў сілу, як Шапэнгаўэр выбавіў з утоенасыці магутную плынь **волі да жыцьця** і **суб'ект** заскакаў на яе хвалях бессэнсоўна і бездапаможна.

Выявіўшы ў прычыне існаваныя існага гэтую, у канец дэпэрсаналізаваную плынь энэргіі, Шапэнгаўэр пакінуў **суб'екту** адно права на пасыўнае **ўяўленыне** як рэфлексію з нагоды тых ці іншых эфектаў **волі да жыцьця**. Такім чынам ён, па сутнасці, зараз пазбавіў быцьцё ўсіх яго ідэалягемных ісцінаў (Татэму, Міту, Словабога, Тэксту, Суб'екта) і абрыйнуў быцьцё назад у магму вітальнасці.

Прыкладна ў тую ж пару ня выгрымаў дыктату *ratio* і Кіркегар. Свой бунт ён распачаў з жорсткай крытыкі Гэгеля: "... кожны **чалавек** (курсыў мой. — В. А.), які захоча нешта зразумець у сваім асабістым прыватным жыцьці з дапамогай гэгелейскага філязофіі, згубіцца ў блыганіне".

Зьевнем увагу на выдзеленае — “чалавек”. Контррэвалюцыя Кіркегара якраз і была скіраваная супраць суб'екта, як фэномэну эпохі, празь які чалавек быў дэсакралізаваны і адлучаны ад трансцендэнтнага — за вяртаныне ў кантэкст быцьця **чалавека**, ірацыяналізму і веры ў Словабога, як адзінамагчымага гаранта сакральнай каштоўнасці **чалавека**.

Кіркегар першым сярод філёзафаў паспрабаваў зразумець філязофію як філязофію існаваныя персаналізаванага я-чалавека. З чаго эгаізм Кіркегара сягнуў туды, дзе ўжо, уласна, нічога, акрамя проблемы я-чалавека, няма. Праўда, мэтадалягічна Кіркегар вырашыў проблему я-чалавека сродкамі тэалёгіі, праз напружаную драму стасункаў верніка з Богам. Апошняе якраз і схіле да думкі, што за мяжой веры проблема я-чалавека бадай увогуле ня можа знайсці “пазытыўнага” выйсьця, прынамсі, у праекцыі ідэі ісціны быцьця. Што, хай і ўскосна, пацвердзіў, магутна выбухнуўшы ў першай палове XX стагодзьдзя і гэтым выбухам выпаліўшы сябе, экзістэнцыялізм.

Але яшчэ да экзістэнцыялізму за **межамі веры** паспрабаваў вырашыць проблему я-чалавека Ніцшэ. Спраба не атрымалася і, пэўна, найперш таму, што звышчалавек Ніцшэ, — асучаснены рэлікт чалавекабога, угрунтаваны ў міталягему Дыёніса, — быў усяго толькі апазыцыяй **Словабогу** і альтэрнатывай **суб'екту**, мэтадычна аднатаўповой зь ім.

Звышчалавек Ніцшэ гэтаксама ня стаўся адказам на пытаныне **хто я?** як і рэлігійны чалавек Кіркегара. Больш за тое, зусім верагодна, што ідэя **звышчалавека** ў Ніцшэ — гэта ўсё той жа посыед бясьсільля разуму перад проблемай чалавека, што нішчайскі **звышчалавек** — гэта ўсёгэ толькі чарговая дэактуалізацыя проблемы я-чалавека.

Дарэчы, спроба Гайдэгера леітамізаваць нішчайскага **звышчалавека**, атаясаміўшы зь ім я-чалавека Тэхнагеннай эры, які валодае энэргіяй магутных машынаў і адсюль ператвараецца ў нешта, што звыш чалавека — у звышчалавека, гэта нішто іншае, як мэханістычнае нарошчваныне “цягліцаў” я-чалавека, чаго ня меў на ўвазе Ніцшэ, які хай сабе таксама мэханістычна, але ператварыў я-чалавека ў звышчалавека, нарошчваючы “цягліцы” ягонага духу — інакш: “цягліцы” чалавечага ў я-чалавеку.

Зрэшты, ні вэрсія “злодзея” Ніцшэ, ні вэрсія ягонага “адваката” Гайдэгера нічога прынцыпова новага не адкрывалі ў фэномэне проблемы, бо абодва яны нітавалі пытаныне **хто я?** з адказамі на зусім іншыя запытаныні і тымсамым гублялі я-чалавека ў гушчары мэтадычных дыскурсаў. Як, па сутнасці, нічога не адказвалі на гэтыя пытаныні і ўласна гайдэгераўскія адказы.

Гайдэгераўскі **закінуты** ў быцьцё я-чалавек, як **прасьвет ісціны быцьця** (ці пастух, пастыр ісціны ў гэтым прасьвеце) ня больш чым красамоўны паэтычны троп, з аднаго боку сэмантычна адценены містыцызмам, а з другога — больш звыклым для эўрапейскай мэнтальнасці нэатамізмам. Паспрабуем паставіць на месца **ісціны быцьця** — Бога, на месца **закінутасці** — боскае

наканаваныне, на мейсца **пастуха ісьціны быцьця** — раба божага, выканайцу боскае задумы і г.д., і мы убачым, што геніяльны ў поступе Гайдэгер, у канцавых, вызначальных кроках гэтага поступу — звышардынарны. Чаму так? Можа таму, што ўсе шляхі ў гэтым кірунку вядуць не туды, ці ўвогуле **нікуды** не вядуць?

Здаецца, пакуль адзін Камю наважыўся сказаць гэтае безнадзейнае **нікуды**, узмацніўшы яго яшчэ больш безнадзейным **нішто**.

Я-чалавек — нішто, якое зьяўляецца зь ніадкуль і зынікае ў нікуды. Ён абсурдны фэномэн абсурду быцьця і ўсе гэтывы ўлучэнныі я-чалавека ў так ці інакш аформленую трансцендэнцыю ня больш чым паэтычныя гульні ці ідэалягемныя прыдумкі.

Камю ня быў ні самым вялікім, ні самым глыбокім нават сярод філёзафаў сваёй пары, але ён быў адным з самых мужных (бадай, пасъля Шпэнглера) філёзафаў у гісторыі эўрапейскай філязофіі. Ён не збаяўся заканстатаўваць съмерць сэнсу чалавечага жыцьця.

Аспрэчыць гэтую, куды больш вусыцішную за Апакаліпс канстатацыю ці хаця б што-кольвек уцімнае супрацьпаставіць ёй (акрамя, натуральна, веры) ніхто ня змог і пэўна таму філязофія змушана была, найперш праз структуралізм, вярнуцца ў звыклую прастору ўніверсалісцкіх інтэграцыяў (да прыкладу, Леві-Строс) ці схавацца ад апошніх пытанняў у маргінальныя лякуны (да прыкладу, Фуко) або адсланіцца ад быцьця яго сэміятычнымі інтэрпрэтацыямі (да прыкладу, Вітгенштайн).

Інтэрвэнцыя “канцоў”, “съмерцяў” (“культуры”, “мэтафізыкі”, “гісторыі”, “філязофіі”, “ідэалёпі”, “эстэтыкі”, “літаратуры” і г.д. і да т.п.), справакаваная “канцом культуры” Шпэнглера, высунула на нейкі час у дамінанту эўрапейскага мысльення **дэканструкцыю** (Дэрыда) а-рэальнасыці, як **гермэнэўтыку** (Гадамэр) наадварот. Праўда, па вялікім рахунку філязафема **дэканструкцыі**, як татальнай рэвізіі а-рэальнасыці, амаль адразу была нэўтрапалізаваная народжаным у нетрах постструктуралізму **дыскурсам**.

Ідэя дыскурсу — гэта ідэя быцьця без чалавека, як ісьціны быцьця, быцьця безь сярэдзіны, пэрыфэрыі, краеня, быцьця, як вэрхала фэноменаў, аніяк не абумоўленага нейкай універсалнай дэтэрмінацыяй, калі за такую дэтэрмінацыю не ўважаць сама быцьцё.

Усё, што ёсьць, ёсьць таму, што яно адбываецца. І гэтым адбыванынем вычэрпваеца поўня яго прычыннасці, ідэалягемнасці, сакральнасці... Я-чалавека таксама...

ЧАСТКА ДРУГАЯ ПАСЬЛЯСЛОЎЕ ДА ПЕРШАЙ ЧАСТКІ

Папярэдня накіды ўяўляюць сабой нішто іншае, як спробу праілюстраваць маё суб'ектыўнае бачаныне рэтраспэктывы фэномену я-чалавека. Да таго ж яны кранаюць адно некаторыя мэтафізичныя моманты гэтай гісторыі. Магчыма, яшчэ ня лішне было б спыніцца на эвалюцыі разумення фэномену я-чалавека біялёгіяй, антрапалёгіяй, псыхалёгіяй... Але ўсе гэтыя, як і многія іншыя (да прыкладу, сацыялёгія) навуковыя, інтэлектуальныя сферы асэнсаваныя *Homo sapiens* амаль цалкам засяроджаныя на пытаныні **што ён, чалавек?** — які ён, з чаго ён, так бы мовіць, зроблены і на якую патрэбу яшчэ прыдатны? І нават Дарвін, які наважыўся эмпірычным шляхам давесці **скуль і чаму** чалавек — чалавек, калі звязрагаўся да я-чалавека, як да **хто**, мусіў спагаліць прагу рацыянальнай веды ірацыянальным — веру! Ня змог выйсці за межы **хто** і Фройд, хаця і спрабаваў на подзе псыхааналізу распрацаваць мэтафізичную мадэль я-чалавека, — аднак ягоная мэтафізыка, гэтаксама як і ягоная псыхалёгія цалкам засталася ў кантынууме **хто**.

Верагодна, мела б сэнс наладзіць агледзіны я-чалавека ў праекцыі літаратуры і, шырэй, мастацтва ўвогуле. Толькі наўрад ці там убачыцца нешта скрайне адрознае ад таго, што высьвяляеца ва ўласна інтэлектуальнай праекцыі. Бо хаця рытаратычны аспект пытаныні **хто я, чалавек?** у літаратуры гучыць значна часцей, чым у філязофіі, але ўсе адказы на яго застаюцца альбо ў той самай роўніцы рыторыкі, што і пытаныні, альбо вокамгненна скочваюцца ў прорву містыкі. (Як на маё разуменіне, дык ці не бальшыня містычных вучэнняў уяўляе зь сябе хутчэй сваесаблівую праяву мастацкай літаратуры, чым мысьленыя альбо веры.)

Адным словам, далейшае пашырэнне прасторы гісторыі праблемы не ўяўляеца мэтазгодным. Незалежна ад колькасці прааналізаваных вымірэнняў я-чалавека ў быцці існага, навідавоку вышніку, пэўна, застанеца адно і тое самае — адсутнасць хоць якога пазытыўнага адказу на самае прагнае чалавече запытаныне: **хто я, чалавек?** (і адсюль: навошта, дзеля чаго я, чалавек?).

Верагодна, нямогласцю чалавека перад праблемай самога сябе тлумачыцца як досыць позняя актуалізацыя гэтай праблемы у рэфлектыўным досьведзе, так і тое, што калі потым яна раз-пораз максымалізавалася, то звычайна ненадоўга і без якіх-кольвек істотных здабыткаў на карысць яе вырашэння. З апошняга можна зрабіць дадатную выснову, што адказ на сакральныя запытаныні пра я-чалавека месціцца (калі месціцца хоць дзе) за межамі магчымасцяў чалавечага разуму. Ува ўсялякім іншым выпадку адказ неяк перагукнуўся б зь веданьнем чалавека пра сваё **хто**.

Дарэчы, амаль напэўна, што фэномэн веры (як у сакральным, так і ў прафанным сэнсах) сфармаваўся вось з гэтай нямогласці чалавечага разуму, які, як ні могся, ня змог зразумець прычыну я-чалавека ні з падтэксту самога чалавека, ні з кантексту існаваныя існага.

Бог — гэта татальная параза разуму. Ён — межавы камень, які пазначае апошнюю магчымасць мысьленыя, ту ю скрань, за якой чалавечаму разуму ня дадзена абазнацца. І тут — пачатак імпэрый веры...

Вера — гэта быцьцё без адказу на пытаныне пра сэнс я-чалавека, дакладней, быцьцё без пытаныня, бо наяўнасць Бога (суб'ектызаванай веры) зьяўляеца ўніверсальным Адказам на ўсе верагоднамагчымыя запытаныні, і сакральныя гэтаксама.

Аднак ёсьць нешта ў чалавеку (ці нечага не дадалося веры?), што замінае яму назаўсёды задаволіцца быцьцём без пытаныня. Час ад часу гэтае “нешта” пачынае смылець і тады зноў чуеца адвееку нязбытнае: **хто я?**

АБЛУДА СЭНСУ ЖЫЦЦЯ

Уласна, пытаныне **хто я?** паклікаеца з моўкнасці досыць рэдка, звычайна яно застаецца ўтоенным у праблеме **сэнсу жыцця** як у сваёй

неразгорнутай агортцы, якая для прафанный съядомасыці выдае сябе за займеныніка сакральнага **хто я?**

Прынамсі такой бачыцца сытуацыя на першы погляд, дакладнасьць якога лёгка падмацоўваецца тым, што “генэза” падмены **хто я? сэнсам жыцьця** можа быць без асаблівых інтэлектуальных выслікаў выведзены зь нястрымнага жаданьня я-чалавека ўведаць, калі не пагаемнае **хто я?**, то хаця б яго прафанае “альтэр эго”, якое месціцца “навідавоку” (у суплешце ідэальных ідэяў ці, зыніжана, сярод этичных, сацыяльных і пабытовых імпэраратываў) і таму можа быць у нейкай меры зразуметым і спасыцігнутым.

Аднак у сюжэце стасункаў паміж **хто я? і сэнсам жыцьця**, здаецца, прыхаваная зусім іншая ад той, што бачыцца на першы погляд, фабуля. Пазыней мы яе паспрабуем разгарнуць відавочна, а пакуль толькі зазначым, што, магчыма, тое, дзеля чаго жыве я-чалавек (**сэнс жыцьця**) і ёсьць тым, **хто** жыве дзеля гэтага. (Пра нешта падобнае ёсьць згадка ў Святым Дабравесыці паводле Мацьвея: “Дзе скарб ваш, там будзе і сэрца вашае”.)

Хаця пачнем мы, як быццам, нават з адваротнага...

У досьведзе чалавека няма хоць якіх, хоць колькі-небудзь пераканаўчых аргумэнтаў на карысць таго, што пэрсаналізаванае існаваныне ў кантэксьце быцця існага мае нешта, што неўнікова съведчыла б на карысць нейкага **сэнсу жыцьця**.

За тое, што **сэнс жыцьця** онталягічна не ўгрунтаваўся ў існаваньці чалавека, съведчыць нічым не ўтаймаваная фантасмагорыя тых сэнсаў, на якія чалавек арыентуецца і, што больш аглядна, — неістотнасць наяўнасці хоць якога сэнсу ўвогуле.

Адсутнасць сэнсу ў жыцьці я-чалавека не зьяўляеца для яго рэальнай проблемай. Я-чалавек адноўкава інтэнсыўна існуе і тады, калі быццам ведае сваё “сакральнае” прызначэныне і тады, калі ня ведае яго. Увесе гістарычны вопыт съведчыць, што лёгіка прысутнасці я-чалавека ў быцці не абумоўліваецца лёгікай разуменія гэтай прысутнасці. У кантэксьце існаваныня існага я-чалавек нічым не адрозніваецца ад расціліны ці жывёлы: ён жыве таму, што зъявіўся жыць. (І зынікае таму, што зъявіўся.) Але ні ягонае зъяўленыне, ні ягонае зынікненіне не залежаць ад таго, у систэму якіх намысленых каардынатаў ён дастасоўвае сваё жыцьцё. Да таго ж сутнасць ягонага жыцьця ў значэннях існаваныня ад гэтага таксама не залежыць. Яно, як у расціліны ці жывёліны, нічым не зарыентавана на нешта яшчэ, акрамя як на прысутнасць у жыцьці.

Пра тое, што ў пэрсаналізаванага існаваныня няма нейкага іншага ад існаваныня **сэнсу жыцьця** гаворыць (акрамя шмат чаго яшчэ) як “інстыгут съмерці” ўвогуле, так і — лякальна — непарыўная адвеку чарга самагубстваў і адтуль жа бясконцы гвалт над чалавекам у самых розных формах, ад індывідуальных забойстваў да сусъветных войнаў; гвалт, які ня здолелі перапыніць ні табу (эра Татэму), ні этичны кодэкс і сацыяльны закон (эры Міту і Тэксту).

Калі б я-чалавек ня проста прысутнічаў у быцці, як адна з формаў існаваныня існага, а прысутнічаў зь нейкай уласнай я-чалавечай мэтай, выяўляў сваёй прысутнасцю нейкі іншы ад свайго існаваныня сэнс, то тады гвалт над я-чалавекам якімсці чынам карэктаваўся б на гэтае яго мэта-значэныне. А паколькі ніколі нішто не адсланяла я-чалавека ад съмерці, у тым ліку і гвалтойнай, то цяжка ўхіліцца ад канстатациі, што я-чалавек ня мае каштоўнасці большай (нейкай мэта-каштоўнасці) за сваё існаваныне.

Тады адкуль гэтае вярэдлівае пытаныне пра **сэнс жыцьця**, калі яно не вынікае зь лёгікі і запатрабаваныя непасрэднага існаваныня, якое цалкам задавальняеца само сабой?

Відавочна, што праблема **сэнсу жыцьця** — гэта праблема не існаваныня я-чалавека, а праблема ягонага мысленія, якое ніяк не адбіваецца на жыцьці, як адбываючыяся жыцьця. Калі б праблема **сэнсу жыцьця** раптам выпала зь інтэлектуальнага дыскурсу а-рэальнасці, то ляндшафт гэтага дыскурсу напэўна

перамяніўся б кардынальным чынам, але ў ляндшафце існаваныя я-чалавека з гэтай нагоды ня ссуналася б ні адна канцэптуальная для існаваныя парадыгма.

Іншая рэч, што калі праблема **сэнсу жыцьця** трапляе ў кшталт той ці іншай ідэалёпі і трансфармуеца там у нейкі ідэялягемны імпэраратыў, то тады яна найістотным чынам упłyвае на фармаваныне гісторыі падзеяў, што ўрэшце непасрэдна кранае кожнае пэрсаналізаванае існаваныне. **Сэнс жыцьця**, атаясмлены зь вераю ў Словабога два тысячагодзьдзі рашуча ўзьдзейнічаў на ідэялягемны зъмест і нават тэхнагенны абрыс эўрапейскай цывілізацыі. Але што ад гэтага перамянілася ў самой лёгіцы я-існаваныя? З тым ці іншым богам (як сакралізаваным **сэнсам жыцьця**), ці ўвогуле безъ яго, я-чалавек мей бы тое, што мае, — калі не зважаць на форму маральных канонаў і вэктары тэхнакратычных стратэгіяў.

Аднак вызначыўши, што **сэнс жыцьця** не зъяўляеца нечым онталягічна ўгрунтаваным у існасьць чалавека, нейкай яго неад'емнай экзістэнцыйнай прыналежнасцю, мусім узяць пад увагу і тое, што сваёй наяўнасцю разбэрсаны, пераменлівы, неакрэслены **сэнс жыцьця**, калі ён зъведзены ў нейкую выразную сукупнасць, ставіць пад пытаныне існаваныне як галоўную каштоўнасць чалавека.

Калі б існаваныне чалавека было забясьпечана само сабой, як сэнсам самога сябе, калі б яно было самадастатковым, экзістэнцыйна і ідэялягемна самазавершаным у самім сабе, то тады наўрад ці я-чалавека неадпрэчна вярэдзіла пытаныне пра сэнс ягонага жыцьця.

З апошняга, падобна, вынікае, што існаваныне, як прысутнасць у бывшыці, таксама ня ёсьць той самадастатковай каштоўнасцю, якая б цалкам задавальняла я-чалавека, прынамсі такой каштоўнасцю яно зъяўляеца далёка не заўсёды і таму я-чалавек шукае свайму жыцьцю падставы ды аргументаваныне за прасторай самога сябе... Але чаму, ня маючы большай за сваё існаваныне каштоўнасці, я-чалавек шукае “свой скарб” дзе заўгодна, толькі не ў самім сабе?

НАВОШТА ЧАЛАВЕК САМ САБЕ ПАТРЭБНЫ?

Само гэтае пытаныне і нават яго пазначэныне заўсёды праміналася ўвагай. Пэўна, з гэтага нешта мусіць вынікаць?

Зрэшты, у туую пару, калі не было дзе і з чаго паўставаць праблеме чалавека ўвогуле, натуральна, не магло быць і размовы пра прычыны патрэбы я-чалавека ў самім сабе. Як не было мейсца рэфлексіям з гэтай нагоды і тады, калі я-чалавек належаў Богу.

Створаны Богам я-чалавек зъяўляўся ўласнай патрэбай Бога і разам з тым сам быў боскай кропляй, апалай на зямлю зь нябёсаў. У нейкі момент дух гэтай кроплі перасягаў у адваротным кірунку ўсе дзеяць нябесных сфераў і апынаўся ў Эмпірыі — жытле Бога, дзе і ўтаймоўваўся, мабыць, назаўсёды.

Пазней у ідэялягеме “я-чалавек — патрэба Бога” — Бог мяняўся на “дзяржаву”, “нацыю”, “грамадзтва”, “сям’ю”, туую ці іншую адцягненую ідэю, мэту (прыкладам — камунізм), але сутнасць сітуацыі, наўзбоч усіх гэтых пераменаў, выяўлялася тойсамай — я-чалавек заставаўся аб'ектам патрэбы нечага, што было па-за ім. І сам сябе ён не разумеў інакш, як прыватнай належнасцю адцягненай ад яго самога нейкай універсальнай патрэбы: не разумеў інакш нават тады, калі ўжо суб'ектыўвізаваў, а потым і экзістэнцыяваў сябе.

Адсюль, са сваёй “сакральнай” належнасці да нечага ўніверсальнага іншага, а не да ўласнага, сынгулярнага “я”, я-чалавек і выбудоўваў сабе сыстэму вартасцяў (**сэнс жыцьця**), якой ацэнываў каштоўнасць ды ісціннасць свайго адбываныня быцця.

Пэўна ж, такая ўпартая няўвага я-чалавека да значэнняў самога сябе для самога сябе зусім не выпадковая, і няўхільна падсоўвае да думкі аб адсутнасці ў чалавеку хоць нейкіх значэнняў, якія маглі б съведчыць пра наяўнасць у ім каштоўнасцяў большых за тыя, што абумоўленыя ягонай прысутнасцю ў існім. Верагодна, гэтую сітуацыю можна было б адразу заакцэнтаваць і разгарнуць, але ёсьць “сёе-тое”, што замінае гэта зрабіць адразу.

Реч у тым, што хаця стратэгіі інтэлігібельных рэфлексіяў я-чалавека ў пошуках **сэнсу жыцьця** скіраваныя вонкі, туды дзе яго самога непасрэдна няма, але ўласнае жыцьцё я-чалавека, як канкрэтнага бія-сацыяльнага фэномэну, тагольна абумоўленае **клопатам пра сябе** нават у тых выпадках (ня кажучы пра ўсе астатнія), калі для самога я-чалавека гэты клопат застаецца закамуфляванным у той ці іншай ідэялягеме.

Клопат пра сябе — неад'емная якасьць я-чалавека і яго найбольш выразная харахтарыстыка. У гэтай ягонай якасьці, як у эпіцэнтры існаваныня, сыходзяцца і біялёгія, і сацыяльнасць, і ідэалёгія. У рэшце рэшт інтэнсыўнасць і чын **клопату пра сябе** вымалёўваюць фігуру “Я” чалавека. Калі пакарыстаць зь бязъмежна адкрытай для бясконных інтэрпрэтацыяў дэкартаўскай формулай, то можна сказаць: “Я забяспечваю сябе, значыць я існую”. Забяспечваю сябе як энэргій існаваныня, так і самім сабой. Прытым, другое ці ня больш істотнае за першае, бо **клопат пра сябе** гэта нешта іншае ад шапэнгаўэрскай **волі да жыцьця**, і хаця ён пэўным чынам звязаны з універсальнай вітальнасцю ўвогуле, а звыш яе **эгайлам**, як патрэбай гэтай вітальнасці менавіта для мяне самога.

З апошняга, быццам, можна зрабіць выснову, што ў я-чалавеку маецца нешта, што запатрабуе яго для яго самога. Але перш чым пагадзіцца з такой вэрсіяй, паглядзім ці ня ёсьць гэтая патрэба сябе, як толькі сябе, агульнай якасьцю ўсяго біялягічна жывога.

Усё жывое, што аб'яўляеца да жыцьця, жадае быць, заставаецца ў жыцьці, прынамсі, не імкненіца да съмерці, унікае яе заўсёды, калі ў патэнцыі ёсьць хоць нейкая магчымасць. І гэта як найлепей съведчыць, што існаваныне для жывога мае ці не абсолютную каштоўнасць. (Тут мы прамінаем увагай “інстынкт съмерці” сумесны зь “інстынктам жыцьця”, бо гэтая бінарная апазыцыя ляжыць у іншым вымярэныні праблемы я-чалавека.)

Уніканыне съмерці жывым — навідавоку. Але нас тут цікавіць другое: тая ці іншая біялягічная структура пад прымусам **волі да жыцьця** імкненіца **толькі** да жыцьця ці **толькі** жыцьцё мае сэнс адно тады, калі яно забяспечвае гэтую структуру магчымасцю быць як быць менавіта тым, чым яна ёсьць?

Падобна, мы яшчэ ня хугка зможам верагодна съцвярджаць пра экзістэнцыйныя стасункі з быцьцём іншых ад чалавека біялягічных структураў. Пакуль нам застаецца адно меркаваць, што для раслінны ці жывёлы жаданыне быць як быць і жаданыне быць сабой сынкрэтычна паяднаныя ў парамэтрах той біялягічнай формы, якую яны зь сябе ўяўляюць. Што да ўласна чалавека, то тут таясамасць быць як быць і быць самім сабой разасобленая разуменнем сябе як “суб’екта”: я-чалавек ня проста хоча быць, а хоча быць тым, **што** ён ёсьць.

У звязку з апошнім нас найболей можа зацікавіць тое, што фармуе аснову жаданыня чалавека быць самім сабой і што мы ўжо звыкліся называць экзістэнцыяй.

Экзістэнцыя, Dasein (тут-быцьцё) — ёсьць вопытам майго існаваныня ў аб'ёме маіх здольнасцяў быць адкрытым існаму, схопліваць і ўтрымліваць гэтае існае, як быцційную фігуру самога сябе. Уласна, экзістэнцыя гэта і ёсьць я-быцьцё. Я-чалавека **няма** як **ёсьць**. Я-чалавек ёсьць адно як тое, што адбываецца. Я-чалавек ёсьць адбываюне быцьця ў значэннях я-чалавека. Ён увесі і цалкам зъмяшчаецца ў сваёй экзістэнцыі, як ува ўласным вопытам адбываюне быцьця.

З гэтага атрымліваецца, што экзістэнцыя ёсьць тое, што вылучае я-чалавека і зь ірацыянальной плыні вітальнасці і з рацыянальнага цела сацыяльнасці ў нешта такое, з чаго мажліва казаць пра я-чалавека як пра ўнікальнае, адзінковае ўтварэныне, тоеснае адно само сабе.

Верагодна гэта сапраўды так, верагодна я-чалавек у экзістэнцыйным сэнсе сапраўды ёсьць як “Я”. Аднак ці можна з гэтага зрабіць выснову, што ў я-чалавеку ёсьць нешта, што зь неабходнасцю патрабуе я-чалавека для самога сябе і тымсамым тлумачыць навошта я-чалавек сам сабе патрэбны?

Здаецца такой высновы зрабіць аніяк нельга, бо **я-чалавек ня ёсьць прычынай самога сябе**. А калі ня ён прычына самога сябе, то і ягоная патрэба ў

самім сабе, па сутнасыці, ня ёсьць уласнай патрэбай, а нейкім апасродкованым съледзтвам патрэбы тых прычынаў, якія сваёй наяўнасцю абумовілі я-чалавеку магчымасць тут-быць.

Ніавошта я сам сабе зъ сябе самога? Ніавошта!

САМ - НАСАМ З ТЫМ, ЧАГО НЯМА

Я-чалавека няма бязь існага. Я-чалавека няма без папярэдняга чалавека.

Я-чалавека няма без людзей.

Я-чалавек немагчымы ў колькасці самога сябе. Ён адсутнічае сярод падзеяў адзінкавага ліку. Ён факт зъбегу вялікай колькасці чыннікаў і прадстаўляе ня сам сябе, а **гэты** зъбег **гэтых** чыннікаў.

Пасправубем вымкнуць зъ я-чалавека ўсё тое, што звычайна знаходзіць у ім мейсца (нават не кранаючы “біялёгію”), і мы ўбачым, што ад чалавека ў я-чалавеку нічога практычна не застанецца. Выгадаванае зъверам немаўля ў дарослым стане нагадвае нават не першынства чалавека, а зъвера. (Рэм, Ромул, Маўглі, Тарзан і да т. п. — пістарычныя і літаратурныя міты, якія цалкам разыходзяцца з шматлікімі рэальными фактамі, назапашанымі навукай.)

Я-чалавек не галоўны ў тым, што ён ёсьць і якім ён ёсьць. Болей за тое, сам я-чалавек мае вельмі сціплае дачыненне да таго, **што** ёсьць ім. Цьверджаныні экзістэнцыялістаў, быццам я-чалавек тым ці іншым чынам, але выбірае сябе сярод сваіх магчымасцяў быць, абапіраецца на ўсё туго ж прытоеную гіпотэзу, што я-чалавек ёсьць як **хто** і застаецца адно высунуць сваю вэрсію гэтага **хто**. (Да прыкладу трохі працытуем Сартра: “Чалавек нясе ўвеселіцца на сваіх плячах: ён адказвае за съвет і за самога сябе як пэўны способ быць... Таму ў жыцці няма выпадковасці. Ніводная грамадзкая падзея, раптам узынілая і абрывнутая на мяне, не зъяўляецца звонку: калі я мабілізаваны на вайну, гэта і ёсьць мая вайна, я вінаваты ў ёй, я яе заслугоўваю. Я яе заслугоўваю найперш таму, што мог ўхіліцца ад яе — зрабіцца дэзэртырам ці загубіць сябе. Калі я гэтага не зрабіў, выходзіць, я яе выбраў, стаўся яе саўдзельнікам”.)

Я-чалавек не выбірае сябе, як “пэўны способ быць”, я-чалавек нічога не выбірае, бо няма каму выбіраць...

Я-чалавек толькі забясьпечвае сабой тое, што ёсьць ім. Забясьпечвае сваім прозвішчам, сваёй біяграфіяй, сваёй экзістэнцыяй. Забясьпечвае сваёй прысутнасцю, сваім дзеяннем, сваім учынкам. Сэксуальным актам ён забясьпечвае працяг роду, сацыяльным учынкам забясьпечвае нарошчваныне а-рэальнасці. Адным словам, я-чалавек забясьпечвае сабой ўсё тое, што зафіксавала сябе ў значэннях я-чалавека, і толькі такім чынам ён забясьпечвае сябе самім сабой.

Пэўна з гэтага можна патлумачыць і факт адсутнасці патрэбы я-чалавека ў самім сабе. Здавалася б, дзіўна: я-чалавек увеселіцца час толькі тое і робіць, што забясьпечвае сябе самім сабой, аднак пры гэтым ён сам сабе ніавошта не патрэбны, прынамсі гэтая патрэба ніяк не адшукваецца. Але тут, відаць, реч у тым, што я-чалавек **не сябе** забясьпечвае самім сабой, а забясьпечвае самім сабой **тое, што ёсьць ім**. Калі гэта так, то тады стаецца зразумелым, чаму ён ня мае патрэбы ў самім сабе: у я-чалавеку няма нічога такога, што па-за экзістэнцыяй было б уласна ім і патрабавала яго самога, як толькі яго.

Я-чалавек — усяго тое, **што** ёсьць у значэннях яго. Ён не абумоўлены сам сабой. І нікім (нічым) іншым не абумоўлены як менавіта ён, гэты, адзіна магчымы тут і цяпер. Ніхто зъ людзей ня быў вымкнуты зъ небыцьця таму, што непасрэдна яго чакала ў быцьці адно яму належнае мейсца. У тым, што той ці іншы чалавек зъявіўся альбо не зъявіўся, няма ніякай систэмы, ніякай лёгікі, тым болей — прадвызначанасці.

Хтосьці ёсьць, кагосьці няма. Хто ёсьць? Каго няма? Гэта не праблема. Ніколі гэта не праблема... Але мы ня станем далей разгортваць тэзу аб татальнай залежнасці зъяўленыя я-чалавека ад выпадку. Бо калі быць больш дакладным, то я-чалавек увогуле не зъяўляецца. Ніякі асабіста. Ніхто пэрсаналізавана.

Зъяўляеца ня я-чалавек, а ўсяго толькі біялягічная “балванка”. І хаця яна мае свой генэтычны код, пол, расавую належнасць і шэраг іншых, уласцівых адно ёй харктарыстыкаў (якія далей будуць уплываць на фармаванье кшталту экзістэнцыі), але гэта ўсяго “балванка”, сваеасаблівы “паўфабрыкат” я-чалавека, што ў невымернай колькасці ў незылічоных стагодзьдзях вырабляе адна з мноства “тэхналягічных ліній” той вялізной фабрыкі па вытворчасці біялягічных формаў, якую мы называем Прыродай.

Я-чалавек не зъяўляеца, ён стаецца я-чалавекам у працэсе адбыванья свайго тэрміну быцця. Хаця больш карэкtnа будзе сказаць, ня “ён стаецца”, а ім “стаюцца” шматлікія аб'ектнасці съвету, якія падчас ягонага бытнаванья накладаюцца сваім ціжарам на першапачатковы біялягічны под і тым самым арганізуецца тое, што чалавек залішне самаўпэўнена называе “Я”.

Калі што і застаетца ў я-чалавеку ўласна яго, чалавечым, дык гэта **мера** здольнасці прымаць і ўтрымліваць у сабе разнастайнія фэномэны існага. Але якраз у звязку з абмежаванымі магчымасцямі я-чалавека быць адкрытым для быцця існага, мы, бадай, можам казаць пра я-чалавека як пра вынік скажэння аб'ектнасцяў існага, што ня могуць выявіцца ў чалавеку ў сваёй паўнаце. Чалавек ня “мера ўсіх рэчаў, існуючых, што яны існуюць, неіснуючых — што яны не існуюць”, а мера скажэнняў усяго як існуючага, так і неіснуючага. Вось гэтая мера магчымасцяў сублімаваць скажоныя (усё абсечанае, няпоўнае — ёсьць скажоным) аб'ектыўнасці рэальнага съвету і зъяўляеца тым, што мы называем экзістэнцыяй, гэта значыць уласна чалавечым канкрэтнага чалавека.

Я-чалавек — мера скажэнняў аб'ектыўнасці съвету. Накладаючы сябе, як скажоную меру, на аб'ектыўную рэальнасць, я-чалавек атрымлівае не адекватную ні рэальнасці, ні самому сабе карціну. Мабыць, адсюль адна з прычынай пракаветнай роспачы я-чалавека, які з гэтага ніяк ня можа зарыентавацца ў гушчары быцця, і таму застаетца разгубленым сам-насам.

Сам-насам з тым, чаго няма.

НЕ БЫЛО. НЯМА. И НЯ БУДЗЕ

Я-чалавек ня можа сам зь сябе аб'явіцца.

Я-чалавек ня можа існаваць сам у сабе.

Я-чалавек ня можа быць сам сабой.

Я-чалавека няма. Ёсьць сваеасаблівае ўтварэніе самых розных праяваў быцця існага. Гэтае ўтварэніе, індывидуалізаванае пэўнай уласнай экзістэнцыяй, натуральна, неяк павінна пазначацца, мець сваю сэмантычную марку, але традыцыйная наданыя значэнняў саматоеяснасці і самадастатковасці, а тым болей сакральнасці гэтаму ўтварэнню, здаецца, абумоўлена ўсяго толькі неабачлівым пераносам сымкрэтычнай цэласці знака на ўсю тую шматсэнсоўнасць, што ім пазначаецца.

Я-чалавек не належыць сам сабе, ён уласнасць шматлікіх рэальнасцяў, што паходзяць з розных вымярэнняў быцця існага (тэарэтычна нельга выключыць, што нейкім сваім акрайчыкам кранаецца чалавека і “ірэальнее вымярэніе”, з чаго і паўстаюць рэфлексіі містычнага кшталту) і на пэўны момант гуртуюцца на прасторы я-чалавека, кожная як на сваёй уласнай прасторы, якую яна сваёй прысутнасцю фармуе ў меру магчымасці фігуры я-чалавека.

Такое разуменне я-чалавека, як прытулку розных “стыхіяў” (першапачаткова самых простых: вада, зямля, агонь, паветра...) сфармавалася ўжо на самым пачатку асэнсаванья фэномэну чалавека і стратэгічна яно пасюль застаетца нязменным, адно мяняліся складнікі ды зъмяншаліся акцэнты зь “ідэялягічных” на “матэрыйлістычныя” ці наадварот.

Разам з тым, за выняткам зачятых матэрыялістаў і ў старажытнасці і потым, што выводзілі я-чалавека з сумы тых “стыхіяў”, якія ў ім апазнаваліся, — усе астатнія вышуквалі яшчэ нешта звыш “сумы стыхіяў” і гэтым “звыш” вылучалі я-чалавека ў новае цэлае, тоеснае толькі само сабе.

Гэты “элемэнт чалавека” ў я-чалавеку шукалі ўва ўсялякую пару, калі я-чалавек сам сябе хоць трохі цікавіў. Але не знайшлі, не зважаючы на яго, здавалася б, відавочную наяўнасць, бо хоць каму амаль немагчыма ўявіць такое складанае структурнае ўтварэнъне як я-чалавек, зыходзячы з того, што сътуацыя я-чалавека ствараецца па-за ім самім і зусім незалежна ад яго самога ці ад нейкай трансцэндэнтнай сілы, што мае апеку над ім.

Паколькі “элемэнт чалавека” ніяк не жадаў аб’яўляцца на людзі, давялося пазначыць ягоную наяўнасць гіпатэтычна, выкарыстоўваючы для гэтага самыя розныя гіпотэзы ды паняткі.

Бадай найбольш устойлівым сярод мноства самых неверагодных вэрсіяў і па сёньня застаецца тое, што звычайна называецца душой (у сваім вышэйшым вымярэныні — духам), хаця колькасць трактовак формы, зъместу і ўвогуле самога факту наяўнасці душы (духа), пэўна, не падлягае нават каталягізацыі.

Сярод філязофічных гіпотэзаў “элемэнта чалавека” асабіста мне падаецца найбольш цікавай вэрсія Ляйбніца.

Уласна, “манадалёпія” Ляйбніца — гэта толькі арыгінальная інтэрпрэтацыя “эйдалёпі” Плятагона. Але калі эйдасы Плятагона праектуюць сваю ідэалёгію на ўсё сынгулярнае аднекуль з універсуму трансцэндэнцыі і такім рэнтрансъляцыйным чынам абавязваюць сынгуляры прыпадабняцца тым ці іншым эйдасам, то манады непасрэдна ўдзельнічаюць у форме і способе адбывання быцця ўсялякім элемэнтам існага. Паводле Ляйбніца кожная крапля вады, кожная жывая істота (неарганічная структура таксама) мае сваю арыгінальную манаду — духоўную, душэўную, энэргетычную адзінку субстанцыі быцця.

Манады бесцяглесныя і гранічна індывідуалізаваныя. Яны замкнутыя самі ў сабе і ня маюць ні “вокан”, ні “дзъвераў”, Аднак, з другога боку, усялякая манада ёсьць “жывым лютэркам універсуму” і справа толькі ўтым, наколькі яна здольная разгарнуць свае складкі, каб выявіць універсалынае цэлае быцця.

Манадалёпія Ляйбніца яшчэ доўга будзе выклікаць да сябе ўвагу гісторыкаў філязофіі. Але калі б гэтая гіпотэза XVII стагодзьдзя нейкім чынам рэальна зафіксавала сваю ісціннасць, то і тады яна мала чаго дадала б на карысць сапраўднасці я-чалавека ў тых значэннях, якія яму тут падшукваюцца. Хутчэй наадварот. Бо манада зусім не набліжае я-чалавека да значэнняў суб’екта, да таго, што паўстает зь сябе дзеля сябе, а адсоўвае яго ў чын таўталягічнага элемэнту ўніверсалынага фэномэну вітальніцы. (Гэта нават калі не зважаць на тое, што сваім паходжаньнем манады абавязаныя ўсё таму ж Богу. Ён, як сейбіт зерне, жменяй раскідае манады па Сусьвеце і яны потым праастаюць каліўцамі існага.)

Пры ўсёй сваёй гранічнай індывідуальнасці, манада — толькі энэргія, вітальная сіла, якая на пэўны час арганізуе тую ці іншую форму рэальнасці. Як толькі форма зношваецца, парахненне і рассыпаецца ў пыл, манада ў момант стварае сабе што-небудзь яшчэ. А таму ніяк нельга сказаць, што ёсьць манада — “Готфрыд Ляйбніц”. Ёсьць манада, якая была нейкі момент “Готфрыдам Ляйбнізам” (ці ён быў ёй?), але з гэтага зусім не вынікае, што было нешта яшчэ акрамя таго, што пазначалася гэтымі двумя словамі, біяграфіяй у некалькі падзеяў і экзістэнцыяй, даўно апалай у нікуды.

Дарэчы, Ляйбніц лічыў мэтэмпсыхоз “схалястычным забабонам”. Згодна ягоным цьверджанням, ніякае перасяленыне душы немагчымае, бо душа ня можа аддзяліцца ад цела... І хаця шмат хто ня менш аўтарытэтны за Ляйбніца меркаваў зусім наадварот, мы ня станем нават зазіраць у бясконцы прасыцяг інтэлектуальных спэкуляцыяў з нагоды душы, духа і да таго падобнага, бо з “душой” ці без “душы” я-чалавек:

- ня ёсьць прычынай самога сябе;
- ня сам зь сябе паходзіць;
- не зьяўляецца ўласнікам самога сябе.

Асабіста мне гэтага дастаткова каб упэўніцца, што я-чалавека не было і няма. Натуральна, калі хацець ад я-чалавека нечага большага за тое, **што** ён ёсьць.

КАЛІ ТЭКСТ БЫЩЦЯ І НАПІСАНЫ І ПРАЧЫТАНЫ

Мера таясамасьці я-чалавека Тэхнагенай эры — на пярэднім акрайчыку якой мы знаходзімся, — з тэхнагеннымі комплексамі быщца перасягае ўсе межы значэння я-чалавека, з чаго я-чалавек апнаеца ў сътуацыі, якая пакідае яму адно мейсца прысутнасыці пры быщцы. Я-чалавек ужо не прытулак усіх стыхіяў быщца, а нешта ўвогуле пабочнае быщцу, нешта, што толькі туліща да цела звышскладанага “камбайн” сусветнай цывілізацыі, які аднолькава інтэнсыўна ахоплівае сваёй дзейнасцю і кванты і галяктыкі, але пакідае незапатрабаваным я-чалавека. І хаця гэты “камбайн” пакуль ня можа абыйсыціся без калектыўнага цэлага чалавека, але кожны я-чалавек паасобку ўжо ня мае для яго аніякага істотнага значэння. “Камбайн” сам забясьпечвае сябе сабой і нагэтулькі эфектыўна, што ў яго даволі магчымасьцяў, каб за свой кошт яшчэ ўтрымліваць я-чалавека як дарэшты спрацаваную форму быщца існага — так грамадзтва ўтрымлівае ў багадзельні спрацаванага перастарка (хаця, магчыма, тут болей пасавала б параўнаныне не з багадзельніем, а з рэзэрвацыяй для амэрыканскіх індэйцаў).

Натуральна, што і ў Тэхнагенную эру біялягічны лёс я-чалавека застаецца тымсамым як і ўва ўсе астатнія часы (нарадзіўся, апладніўся ды зынік у невараці), але сътуацыя адбываўся тэрміну быщца выглядае інакш чым раней. Яна нечым нагадвае ту, што была ў эру Татэму — гэта значыць сътуацыя чалавека без чалавека.

Я-чалавек — усяго толькі міт пра чалавека. Дарэчы, склаўся гэты міт ня ў эру Міту (у тую пару я-чалавек сябе ня вельмі цікавіў), а ў эру Тэксту. Тады ж я-чалавек быў сакралізаваны праз лучнасць са Словабогам. На гэтым сакралізаваным міце дасюль трymаеца вера (апошнімі часамі, праўда, не зусім упэўненая) у я-чалавека як у нешта большае ды іншае, чым ён ёсьць са сваёй сапраўднасцю.

Дэсакралізацыя Тэксту і адпаведна Словабога лягічна запатрабавала і дэсакралізацыі я-чалавека, што неўнікова паклікала і ягоную дэміялягізацыю. Апранаха міту пакрысе спадае зъ я-чалавека і мы пачынаем бачыць яго тым, **што** ён ёсьць (што яго няма). Ён сябе таксама пачынае бачыць такім і яму робіцца няўтульна і ў значэнні Бога, і ў значэнні цара Прывроды, і нават у значэнні звышчалавека тэхнакратычнай цывілізацыі.

Час чалавека сканчаеца — у самых розных сэнсах. І ў сэнсе часу, дарэчы, таксама.

Прычына і мера часу, як добра вядома, я-чалавек. Бязь я-чалавека, без таго, што мае ўласную гісторыю бытнавання, вымкнутую з каляндарнага кругазвароту быщца, лінейны час ні для чаго не прыдатны і нікому не патрэбны (нават калі ён насампраўдзе ёсьць як нейкая “матэрыяльная” якасць). Але паколькі ў Тэхнагенную эру на мейсца чалавека заступае “тэхніка”, гэта значыць тое, што знаходзіцца адно ў прасторы, то мера часу губляе сваю актуальнасць.

“Тэхніка” ня ведае часу ў тых значэннях, якія надаў яму я-чалавек. І хаця “тэхніка” таксама некалі “памірае” (“съмерць” — базавая ўмова для існавання катэгорыі часу), аднак у адрозненіі ад біялягічных структураў “съмерць тэхнікі” залежыць не ад меры вітальнасці, а ад колькасці руху, закладзенага ў меру яе магчымасці. Таму ня час (працягласць) дзейнасці, а абём, колькасць ды якасць дзейнасці кладуцца ў парадыгму парамэтраў Тэхнагенай эры. Толькі ня тут, ня ў гэтым асноўнай прычына съходу са стратэгіі быщца на яго ўзбочыну.

Да Тэхнагенную эру я-чалавек належайць двум часавым вымярэнням (**было** і **ёсьць**). І хаця Тэкст вынайшаў і замацаваў трэйці складнік часу — **будзе**, але наяўнасць будучыні заўсёды заставалася гіпотэтычнай. Гіпотэза пра **будзе** высноўвалася з эмпрычнага вопыту я-чалавека, **ёсьць** якога несупынна адсоўваеца ў **было** і на гэтае мейсца наступае новае **ёсьць**. Калі безъліч **ёсьць** перасунулася ў **было**, то натуральная меркаваць, што **ёсьць** будзе і надалей, гэта значыць, што маецца магчымасць **будзе**, зъ якога не перастануць вымыкацца **ёсьць**.

Але гэта толькі лягічная выснова, сканструяваная на подзе эмпрычнага вопыту. Ніякіх канкрэтных сьведчаньняў пра будучае чалавек ніколі ня меў, хаця ў Тэкставую эру лічыў сябе жыхаром трох часавых вымярэнняў.

Я-чалавек напраўдзе стане жыць у трох часавых вымярэннях тады, калі ён будзе мець будучае як наяўнае рэальнае хаця б у той меры, у якой ён мае мінулае. (Так, мінулага таксама няма, як ёсьць, але мы трymаем яго зафіксаваным у фактаграфіі, матэрыяльных аб'ектах, памяці...)

Дык вось, Тэхнагенная эра (і ў гэтым яе найвялікая навіна ад Тэкставай і ўсіх папярэдніх) павінна рэальна ўнасявіць будучае (будзе) — і быцьцё я-чалавека стане часава трохмерным. Рэальная, а не піратэтычна трохмерным. Знакі будучага запрысунтнічаюць у сучасным з той жа аднолькавай мерай сапраўднасці, што і знакі мінулага.

Уласна, ужо цяпер, адно балянсуючы на пярэднім акрайчыку Тэхнагенай эры, я-чалавек ведае ня толькі кароткага міновы прагноз надвор’я “на заўтра”, але і балышыню тых падзеяў, што яго “заўтра” чакаюць. Ён дакладна, да хвіліны, ведае ў колькі падыме яго будзільнік, якім транспартам паедзе на работу, колькі апэрацыяў яму давядзеца выкананаць на канвэры, якія тэлеперадачы будзе глядзець увечары... Але ён ужо ведае ня толькі сваё “заўтра”, але і шмат чаго з больш аддаленага. Па гадзінах на гады расыпісаны праграма яго школьнай адукацыі, тое самае і з адукацыяй вышэйшай, на дзесяцігодзьдзі наперад вызначаны тэрмін выхода на пенсію і г.д. і дат.п.

Сыцежку на сенажаць можна таптаць хоць кожны дзень новую, чыгунка ці хуткасная магістраль прадвызначае вэктары руху на гады і гады... Інфраструктура Тэхнагенай эры пакуль яшчэ толькі складваецца ў сваіх камунікатыўных і вытворчых парадыгмах, але ў пару свайго росквіту яна нагэтулькі абмяжуе магчымасці нязмушанага выбару, што ступень уніфікаванасці і запраграмаванасці я-чалавека на пэўную якасць і колькасць руху наблізіцца да ступені ўніфікаванасці і запраграмаванасці “машыны”. Адно гэта ўжо дае падставы меркаваць пра фармальную прысутнасць **будзе** ў **ёсьць**, бо “машына” заўтра робіць тое, што і сённяня, і прыватныя адхілены ды зредчанская выпадковасці сутнасна тут нічога не мяняюць...

Але ўсё гэта вонкавы бок, так бы мовіць фармальная падстава рэальнага анатомічнага будучыні. А карэнная прычына гэтай падзеі ў тым, што на мейсцы раўніцавай, лінейнай прасторы Тэксту ўжо паўстае шматмерная, нелінейная прастора ЭВМ (прынамсі так пакуль мы называем арганізатара і заканадаўцу прасторы Тэхнагенай эры).

Тэкст праз фокус **ёсьць** фіксаваў у прасторы а-рэальнасці адно тое, што **было** ў рэальнасці, хаця зредчас і спэкуляваў на **будзе**. І гэта натуральна, бо магчымасцяць яго аднамернай прасторы, як і тэхналягічнага начыння ніяк не хапала, каб “праплыць” і зафіксаваць усю мэтайнфарматыку таго, што **можа быць**, гэта значыць увесе абём **будзе**, нават хай сабе лякалізаваны канкрэтным пэрыядам. (Між іншага, **будзе** зусім не невымернае і ў сваім цэлым, яно таксама мае межы, як і **было**.)

Затое шматмерная прастора ЭВМ (натуральна, калі разглядаць ЭВМ у пэрспэктыве эвалюцыі яе патэнцыялу) у прынцыпе дазваляе фіксаваць і ўтрымліваць усе верагоднамагчымыя варыянты будучага як на макра-, так і на мікраўзроўні, і пры наяўнасці патрэбы (ды напрацаванай мэтадалёгі) выбіраць для кожнай канкрэтнай падзеі (я-чалавека таксама) з усяго корпусу нелінейна магчымых **будзе** лінейна-пасълядоўную фактакграфію гэтай падзеі.

Ня кажучы пра макрарэчаіснасць, мапы будучыні якой заменяць ужо сённяня мала патрэбныя геаграфічныя мапы, але і ўсяя канкрэтныя бывшыя будучага зробіцца падлеглай, прынамсі мэтадалягічна, сэмантычнай прысутнасці ў **цяпер**. Цяжка сказаць, ці паліцаць тады мэтазгодным рабіць кожнаму асобнаму чалавеку падрабязную “дыяграму” яго ўласнага лёсу (ці нават “дыяраму” альбо нешта накшталт відэафільму пра жыццё наперад), але калі нават зь нейкіх меркаваньняў гэтым ня стануць займацца, то ўсё роўна, хай сабе і апасродкована, будучае я-

чалавека заселіць сваёй прысутнасцю ягоную сучаснаць, бо ўся прастора бытнаванья я-чалавека будзе насычана знакамі будучага ня ў меншай меры, чым сёняня яна насычана знакамі мінуўшчыны..

Маючы за апірышча папярэдні футуралягічны эксперимент зрабіць наступную выснову. Калі **будзе** сэмантычна канкрэтна і непасрэдна аб'явіцца ў зъмесце **ёсьць**, то час у звыклым для нас сэнсе сканае.

Падзея часу онталягічна паходзіць з наяўнасці пачатку і канца ўсяго, што адбываецца ў існым, а рух часу ініцыюецца вымыканьнем фэномэнай існага з патаемнага ў непатаемнае. На гэтым пераходзе зь **няма** ў **ёсьць**, а пасля зь **ёсьць** у **было** і трываласць ўсяго “мэханіка” часу.

Віртуальным (да іх падобным і яшчэ пакуль невядомым) тэхналёгіям новай эры наканавана стварыць сътуацыю, калі сэмантычна **ўсё** быццё ёсьць адразу. Усё мінулае, усё цяперашнє, усё будучае ёсьць адразу, у адным часава-просторавым кантынуме.

Усё ёсьць — **нічога** няма (няма няма). З гэтага атрымліваецца, што часу болей не выпадае куды рухацца, паколькі рух часу абумоўлены пераходам быцця ў **няма** ў **ёсьць**, а тут усё, што можа быць, ужо **ёсьць**, прынамсі **ёсьць** у магчымасці веданьня я-чалавекам сэмантыкі ўсяго, што можа быць і што **будзе...** Сфінкс засымаяўся і час сканаў...

Натуральная, гаворка тут ідзе не пра біялягічны час і не пра час узынкненія і распаду формаў матэрыяльнасці, якія, бадай, ніколі ня ўнікнудзь лінейна-часавай пасыядоўнасці, а пра спышненне руху часу ў просторы арэальнай сістэмы, якая рана ці позна сэмантычна цалкам асягне ўсё, што можа быць у існым, — і на мапе быцця не застанеца белых глямаў.

Веданыне пра “ўсё быццё”, пэўна ж, не адменіць уласна жыцця, руху падзеяў, чаргі нараджэнняў і паміранняў, але, як у эру Татэму, верне я-чалавека да звычайнага адбыванья быцця, якое ідэалягемна нічым ня будзе правакавацца.

Гэтаму вяртаныню да я-чалавека безь ідэі я-чалавека (міту пра чалавека) будзе папярэдніцаць, недзе супадаючы, некалькі найістотнейших падзеяў. Адна зь іх досыць выразна пачынае праяўляцца ўжо сёняня, пра што шмат дзе казалася — у гэтым тэксьце таксама.

Розум я-чалавека, здаецца, дасягнуў мяжы сваіх мэтафізичных магчымасцяў і, як з'вер, абкладзены сцяжкамі, ліхаманкава шукае выйсціцца і не знаходзіць. Ён таўчэцца па даўно вытаптганым альбо датоптвае неяк дасюль ацалелыя лапікі некранутага. З чаго ўсюдна пануе таўталёпія, як апошняя філязофія Тэкставай эры. Ды, бадай, і ўвогуле апошняя філязофія.

Усё істотнае, што магло быць прадумана — прадумана, выяўлена і прылучана да эйдычнага суплёту ідэяў. Таму мысьленыне ўжо амаль нічога не азначае, тым болей існаванья. Хто сёняня ўсур'ёз скажа: я мысьлю, значыць я існую?! Урэшце, амаль мысьліць і “машына”...

Калі пра “мяжу розуму” казалася шмат, асабліва ў XX стагодзьдзі, то проблема “мяжы жаданьня” дасюль застаецца па-за належнай увагай, хаця яна куды болей значыць у проблеме я-чалавека, бо і самое мысьленыне — гэта толькі адна з формаў жаданьня — жаданьня мысьліць.

Жаданьнем, аб'ёмам і кшталтам “хачу” я-чалавека вызначаецца сутнасць і зъмест ягонага быцця-для-сябе. Заўважым, не “магу”, а менавіта “хачу” адыграе ў гэтым заканадаўчую ролю. Я-чалавек можа толькі тое, чаго ён хоча (нават калі ён ня можа дасягнуць таго, чаго ён хоча). Памкненыне да зъдзейсненасці жаданьня рухае махавік быцця-для-сябе.

Хачу я-чалавека — модус, разгортваныне якога ў бок зъдзейсненія абумовіла фармаваныне цывілізацыі. Тэхнагенная эра — завяршэныне гэтага разгортваныя, форма максымальнага забесьпячэння **хачу** зъдзейсненасцю як на фізыялягічным, так і на духоўным узроўнях.

Увогуле, жаданыні я-чалавека адно здаюцца бязъмежнымі, насырэч іх патэнцыял не такі ўжо і вялікі. Быцціна ён вызначаецца патрэбай забесьпячэння сябе існаваныем ды самім сабой, а пабытова вельмі рэдка сягае далей

запатрабаваньняў фізыялёгі і ўяўленыняў я-чалавека пра матэрыяльна-духоўны інтэр'ер чалавека. Таму належны ўзровень дабрабыту і мабільныя структуры камунікатыўнага дыскурсу некалі дазволяць я-чалавеку задавальняць сваё **хачу** амаль напоўніцу. Натуральна, калі ня быталаць **хачу**, як экзістэнцыйную патрэбу, з фантазіямі на тэму “хачу”. Я-чалавек можа мроіць пра валадарства над Сусьеветам, але з гэтага зусім не вынікае, што ён рэалына жадае хоць якога валадарства.

Адным словам, у Тэхнагенную эру **хачу** як праблема губляе сваю актуальнасць (спачатку мэтафізычна, затым быційна і, урэшце, пабытова). З усіх жаданьняў, з усіх **хачу** застаецца хіба **хачу хацець**, але дамінаваць будзе не яно, а **хачу не-хацець**, гэта значыць хачу быць як ня быць, быць паўз самога сябе.

Страга падзеі часу, асятнутая мяжка магчымасці розуму і зьдзейсьненая мера магчымасцяў жаданьня ў сваёй сукупнасці вынікнуць тым, што я-чалавек у Тэхнагенную эру канчаткова страціць актуальнасць як у кантэксьце самога сябе, так і ў мэтакантэксьце быцьця існага.

Я-чалавек будзе як ня-будзе. Будзе бяз хоць якой-кольвек ідэі самога сябе. Зрэшты, такім ён быў заўсёды раней, пакуль не прыдумаў міт пра чалавека.

Дарэчы, а чаму мы павінны думаць, што гэты міт быў апошнім?

Апошнім! Прынамсі, падобнага кшталту. І справа вось у чым...

Да Тэхнагеннай эры чалавек заўсёды жыў альбо ў съвеце створаным Прыродай альбо ў съвеце створаным Богам (багамі). З усіх чатырох бакоў чалавека атачала рэалынасць, якая паўставала не зь яго волі і мазала. Апрацаваны ім самім лапік зямлі, некалькі будынкаў на падворку, трохі прыладаў у жытле, як і ўсё селішча разам выглядалі такой драбніцай раўнуючы з усім астатнім съветам **зробленым** некім іншым, што чалавек ня мог не сакралізаваць гэтага магутнага іншага ў якой-кольвек трансцендэнтнай універсалії. (Прынцыпова сътуацыю не мянялі вялікія гарады, якія мела кожная эпоха. У тых “мэгаполісах”, як і за іх мурамі, адноўкава панавалі зямля, неба, агонь ды іншыя прыродныя ці боскія стыхі...)

Чалавек Тэхнагеннай эры месыціца ў съвеце непасрэдна створаным ім самім... Рыхтавалася гэтая перамена спакваля і хаця онталягічна яна паходзіць з самога фэномэну чалавека, але гісторычна яе пачатак датуецца часам, калі чалавек ужо вылучыў сябе зь цела існага і пазначыў усё адкрытае яму існае як існае-для-чалавека. Гэтым актам ён канстытуяваў свае права на валоданыне і карыстаныне ўсёй цялеснасцю быцьця дзеля сваёй спажыўнай хэнці. Такім чынам адбыўся прарыў да сучаснай цывілізацыі, якая ёсьць ні што іншае, як тэхналёгія татальнай перапрацоўкі існага запатрабаваныям **хачу** чалавека.

Цывілізацыя як тэхналёгія перапрацоўкі існага, замкнутая на чалавеку, перайначыла космас бытнаваныня чалавека да той меры, за якой гэты космас ужо не таясаміцца ні з чым (кім) яшчэ, акрамя як з чалавекам. З усіх бакоў, і побач, і ўдалечыні ўся прастора, адкрытая чалавеку, калянізаваная чалавекам і густа напакаваная зьдзяйсьненнямі яго фізычнай альбо інтэлектуальнай працы. Усюды, куды вокам ні кінь, не Прырода, ня Бог, а ён сам — чалавек. Дык скуль тут хтосьці яшчэ акрамя чалавека, яго розуму і працы?!

Верагодна, падобнае абгрунтаваныне немагчымасці новай сакральнай фігуры, якая б падтрымала міт пра чалавека, выглядае залішне спрошчаным, бо ўсё гэта не адмаўляе містычнага жаху перад небыцьцём, з чаго найперш і ўзынікае патрэба ў нейкай трансцендэнтнай сіле, як аргументацыі гэтага жаху. Але пры ўсёй спрошчанасці аргументацыі на карысць немагчымасці новага Бога старога кшталту, чалавек наўрад ці зможа пераадолець сътуацыю **непасрэдна ім зробленага** быцьця, якой ён неўпрыкмет абраадзіўся ад магчымасцяў сакральнага і тымсамым пакінуў сябе на адзіноце з самім сабой, ды яшчэ безъ сябе.

Адзін. Будзе туліцца на ўзбочыне быцьця нікім і нічым не запатрабаваны. Нікому не патрэбны.

Сам сабе ён ніколі ня быў патрэбны. А цяпер ужо нікому і ні для чаго не патрэбны.

ЗУСІМ ЛІРЫЧНЫ ЭПІЛЁГ

Тое, што ёсьць, таго ўжо ня будзе.

Я ёсьць — значыць мяне ўжо ня будзе. Ніколі. Нідзе.

Мяне ніколі болей ня будзе!

Быцьцё — гэта мейсца, дзе зьбіраюцца канаты назусім усе магчымасыці быцьця. Татальны могільнік усяго, што мела волю быць.

Вусьцішнасыць быцьця ўтым, што **быць** больш трагічна, чым **ня быць**. Но **быць** — гэта **ўжо быць**, а **ня быць** — гэта толькі **яшчэ** ня быць.

У **быць** адзін сэнс — болей **ня быць**. Нідзе. Ніколі.

Гэтаму мэта-пэсымістычнаму разуменіню быцьця, як тэктанічнага анігліятара ўсяго, што было вымкнутым у быцьцё, стаецца ў апазыцыю мэтааптымістычнай ідэя быцьця, як мейсца, дзе ўсё, што зъяўляецца быць, застаецца назаўсёды альбо ў вечным кругазвароце альбо ў несупынных працэсах трансмутацыяў...

Але і той, хто кажа, што ўсё несъмяротнасыць і той, хто кажа, што ўсё съмяротнасыць, пражываюць адноўкаве жыцьцё. І, напэўна, пасля съмерці яны не разыходзяцца ў розныя бакі — адзін у вечнае Нешта, другі ў вечнае Нішто, — а трапляюць у нейкую адну наканаванасыць. У наканаванасыці адсутнічае таго, што было.

Жах быцьця — яно адбірае быцьцё.

Неяк бацька паскардзіўся маці:

— Пражыў жыцьцё, а навошта жыў? Ужо съмерць падсоўваеца, а навошта жыў?..

— Куды ад съмерці падзенесься? З варонамі не паляціш! — адказала маці.

Гэтае эсэ напісана з уласнай патрэбы, з патрэбы ўпэўніцца, ці меў рацыю бацька, ці мела рацыю маці, ці меў рацыю я, калі яшчэ малады і поўны, як вока, жыцьцём да болю біў па съянне кулакамі ў адчай ад непатрэбнасці сябе ні сабе самому, ні гэтаму съвету.

Цяпер ужо не памятаю, ці быў утым адчай непатрэбнасці дамешак тугі па незваротнасці быцьця. Напэўна, быў, бо гэтыя дзьве зусім розныя эмоцыі нейкім дзіўным, неэўклідавым чынам заўсёды перасякаюцца на прасторы чалавека.

Я ўкрыжаваны на неінейным крыжы незапатрабаванасыці быцьцём і любові да быцьця. Хаця дакладней будзе казаць не пра непатрэбнасць быцьцю, а пра неабавязковасць менавіта **мяне** ў быцьці. Бо казаць, што быцьцю непатрэбны чалавек, як фэномэн быцьця (куды, зразумела, дастасаваны і я), было б залішне безадказна.

Чалавек увогуле, чалавек, як фэномэн быцьця, пэўна ж, для нечага патрэбны быцьцю. Прынамсі цяжка, амаль немагчыма пагадзіцца, што фэномэн чалавека паўстаў з выпадковага зъбегу акалічнасцяў фізычнага съвету, што чалавек сваім цэлым нічым большым за гэтае цэлае не абгрунтаваны, ніякай сакральнай ці астральнай задумай не абумоўлены. Занадта буйна, мудрагеліста, вытганчана арганізавана быцьцё для чалавека, сам чалавек і той фэнамэнальна багаты і фантастычна згарманізаваны съвет цывілізацыі, які чалавек стварыў, — каб лічыць ўсё гэта выпадковым зъбегам акалічнасцяў і зусім ня думаць пра тое Нешта, што да ўсяго гэтага павінна было прычыніцца.

Дарэчы, праблема Нешта, якое мусіла (ці зусім ня мусіла) прычыніцца да фэномену чалавека, тут амаль не краналася таму, што мэта была якраз адваротнай: максымальна адлучыць я-чалавека ад усялякіх спэкуляцыяў над трансцендэнтным, каб вымкнуць яго з апранахі міту пра чалавека, які і быў сфармаваны верагоднасцю існавання Нешта.

Я-чалавек без гіпатэтычнага Нешта — вось што, з аднаго боку, цікавіла мяне ў гэтым эсэ. А з другога — я-чалавек без фэномену чалавека (наколькі гэта магчыма ў прынцыпе).

Фэномэн чалавека і я-чалавек — гэта рашуча розныя падзеі. Калі карыстацца фальклёрным парапананьнем, то фэномэн чалавека — гэта дрэва, а я-чалавек — лісток на гэтым дрэве. Дрэва — гэта не лісток, а лісток — зусім ня дрэва. І

хаця лісток немагчымы бяз дрэва, у лістка і дрэва дзьве розныя сутнасыці, два розныя зъмestы быцьця і, верагодна, два розныя сэнсы ў быцьці.

Дык вось, тут мяне найперш цікавіў ня той, хто пасадзіў дрэва і нават не само дрэва, а лісток на ім. Адзін асобны, ці кожны паасобку.

Мая цікаўнасьць зразумелая. Я сам — лісток, і неўзабаве восень... Дрэву яшчэ быць тысячагодзьдзі і не адну тысячу вёснаў на ім яшчэ будзе шапацець лістота... А я ўсё часьцей паглядаю на дол. Адтуль пад ранак ужо цягне холадам, і я пачынаю разумець, што ў лістка і дрэва розныя наканаваныні: дрэву наканаваны лёс, лістку — толькі доля.

Можа яно і добра, што ад вясны да восені лісток мысьліць і пачувае сябе дрэвам.

Можа яно і добра, што я-чалавек тоесыніць сябе з фэномэнам чалавека, бо з гэтага ён мае хоць нейкі аптымізм быцьця.

Мною жыцьцё ня вершыцца, — кажа ён. І яму лягчэй адыходзіць у невараць.

Але ня толькі зынікаць у небыцьці — быць у быцьці яму лягчэй і весялей, калі ён атаясамлівае сябе з усёй гісторыяй людзтва, з усёй культурай і цывілізацыяй, з усім мысьленнем і ўсім эмацыянальным досьведам... Які я вялікі і магутны, які я разумны і здолны, — думае задзіночаны з усім людзкім я-чалавек і пачувае сябе трохі бясконцым і трохі вечным... І затым з гэтага ўяўнага пачуваньня пачынае выдумляць сябе ўжо зусім бясконцым і назаўжды вечным...

Вядома, пры жаданьні можна цешыць сябе рознага кшталту містычнымі надзеямі на працяг свайго бытнаваньня ў іншых вымэрэннях, съветах, быцьцях альбо — матэрыялістычнымі вэрсіямі пра прысутнасьць у целе будучыні вартымі рэшткамі сваёй практичнай дзейнасьці, уласнай духоўнай энэргіяй ці хаця б нашчадкамі роду, але як у гэтых, так і ў мнóstве іншых варыянтаў самых мудрагелістых прыдумак я-чалавек, як цэлае, анігілюецца і пераходзіць у іншую якасць. І калі нават гэтая іншая якасць, згодна праекту прыдумкі, не паглынае наўсцяяж я-чалавека, а ўтрымлівае нейкія прыкметы ягонай экзістэнцыі, то ўсё гэта ўжо нешта прынцыпова адрознае ад того, чым быў я-чалавек... Зусім ня тое, чым ён быў...

Аднак нават такое нішчымнае суцяшэнне, якое абапіраецца на гіпатэтычную магчымасць “перасялення” калі не ўсяго я-чалавека, то хаця нейкага яго элемэнту ў вечнасьці, выдае на суцяшэнне дзеля суцяшэння. Рэч ня ў тым, што няма куды перасяляцца — няма што перасяляць. Я-чалавек рэалізуе ў тут-быцьці сябе, як экзістэнцыйную магчымасць самога сябе — цалкам. Напрыканцы ў ім не застаецца нічога з таго, што патрабавала б яшчэ аднаго ці некалькі тэрмінаў быцьця, тым болей — вечнасьці. На прыканцы я-чалавек дасягае ня толькі мяжы свайго разуму, краеня сваіх жаданьняў, але і скрані магчымасцяў сябе ўвогуле. Няма ў ім чаму жыць далей нават тут, дзе ён цяпер жыве. Ягоны патэнцыял ім пазначанай прасторы вычарпаны. Дзейна, біялягічна, сацыяльна, інтэлігібельна...

Быць — гэта значыць адбыцца. Цалкам.

Праз дарогу ад хаты, дзе я нарадзіўся і вырас, за высокім каменным мурам пачыналіся старыя, зарослыя могілкі. Як толькі мне было дазволена перабягаць праз дарогу, увесь вольны час я бавіў зь сябрукамі на могілках. Яны былі для нас дзіцячай пляцоўкай, садком, піянэрлягерам, стадыёнам... Там мы гулялі ў хованкі, індэйцаў, футбол, карты... Пазней там сустракаліся і гулялі зь дзяўчатамі... На ўжо ледзь прыкметных магільных капцах добра съпелі суніцы. Яны былі буйнымі і салодкімі. Больш буйнымі і салодкімі за звычайнія — ці гэта нам толькі здавалася, бо патрэбна была пэўная адвага, каб ласавацца ягадамі з капцоў над дамавінамі, хай сабе і спаражнелымі.

Могілкам было некалькі стагодзьдзяў і пад нашымі нагамі спрэс пластаваўся чалавечы прах. Але калі не лічыць рэшткаў збуцьвельых каменных крыжоў ды плітаў і рудых ад іржы жалезных агароджаў, запакаваных у густое кустоўе, то гэтае мейсца нічым не адрознівалася ад старога парка ці вячыстага леса, паколькі ніхто ўжо ня памятаў пра тых — пад дзірваном...

Хто быў, а хто ня быў?! Нехта быў — гэта адзінае, што мы ведалі. Бадай нават ня Нехта, а ўсяго толькі Нешта... Нешта было тут, адбывалася, і ў гэтым адбываныні нечага неяк прысутнічалі тыя, над сагелым прахам якіх цяпер раскінулі свае шаты ліпі ды ясені...

Напэўна, мне ня трэба было гойсаць па напластаванынях працу, скакаць праз зьдзірванелыя магільныя капцы, есыці жменяй сакавітых суніць, мілавацца зь дзяўчынай на заімшэлых магільных плітах... Напэўна, мне ня трэба было перабягаць праз дарогу на могілкі і тады я разам зь іншымі суцяшаў бы сябе, што ня зынікну дазваныня ў невараці, а нейкім чынам перабяруся ў наступнае быццё...

Але я залішне доўга бавіўся на старых могілках, каб ня помніць, ува што згортваецца жыццё чалавека, чым і дзе яно вершыцца. І таму, калі закарцела спытацца пра самае кранальнае — што ёсьць быццё, хто ёсьць ты і ці знайдзецца ў цябе нешта, праз што ты апасціля ня згубісьця ў небыцці, я ўжо ведаў пачатак адказу: быццё падобнае да старых могілак за каменным муром, дзе жывыя мілуюцца на надмагільных плітах, зь якіх шурпаты час пазыдзіраў усе літары... Заставалася апазнаць працяг гэтага веданыня... Але чым далей я паглыбліваўся ў росшукі, тым уцімней разумеў, што ўсё болей губляю тое, што шукаю. А потым і зусім згубіў. І ў які бок ні аглядаўся, куды ні зазіраў — няма мяне.

Чалавека можна прыдумаць — нельга знайсці. Без ліхтара ці зь ліхтаром. Здаецца, гэта адзінае, што я зразумеў, скрэмзаўшы столькі паперы.

Нельга знайсці тое, чаго няма. Марна шукаць я-чалавека ў нейкіх яшчэ значэнынях, акрамя тых, што можна памаць пальцамі. Я-чалавек знаходзіцца па-за кантэкстам сакральнага, ён цалкам зъмяшчаецца ў прасторы рэальнага і ўвесь да рэшткаў вычэрпваецца экзістэнцыйным адбыванынем тут-быцця.

Вось чаму, калі пэrsanalіzуючы праблему **хто ён, чалавек?**, я пытаўся ў сябе **хто ён, я?**, то ў адказ ня чую нават рэха. Пытаныне душыла сябе моўкнасцю.

Цяпер я ведаю, скуль тая моўкнасць: недарэчна пытацца пра того, каго няма — **хто ён?** Трэба пакінуць гэту вярэду назаўсёды і болей ня думаць пра адказ на пытаныне **хто я?**, а думаць пра іншое пытаныне. Бо, можа, мяне няма ня ўвогуле, а толькі ў тых значэнынях, у якіх я сябе шукаў?

Тым ня менш, на заканчэныне яшчэ раз трохі нагадаю пра тое, што паўстала паміж мной і хоць якой магчымасцю аптымізацыі жажу небыцця...

Мяне няма бязь існага.

Мяне няма без папярэдняга чалавека.

Мяне няма безь людзей.

Я немагчымы ў колькасці самога сябе.

Я ня сам сабой абумоўлены. І нічым іншым не абумоўлены як менавіта "Я".

Я ня сам зь сябе паходжу.

Ня я прычына самога сябе.

Ня я абраў сябе для самога сябе.

Ня я вымкнуў сябе з патаемнага.

Ні я і ні хто іншы ня быў пакліканы зь небыцця таму, што ў быцці непасрэдна яго чакала адно яму належнае мейсца.

Я не галоўны ў тым, што я ёсьць і якім я ёсьць.

Я ня маю патрэбы ў сабе зь сябе самога.

Я не належу сам сабе. Я ўласнасць шматлікіх рэальнасцяў, што паходзяць з розных вымірэніяў быцця існага і на пэўны момант гуртующа на прасторы, пазначанай мной.

Я толькі тое, што ёсьць у значэнынях мяне.

Пакуль мяне няма, я ня маю патрэбы ў сабе, і нікто тады ня мае патрэбы ўва мне. І потым, калі мяне ўжо няма, ні я сам і нішто іншое ня мае патрэбы ўва мне.

Я ёсьць, пакуль я ёсьць.

І апошняе...

Я зъявіўся не таму, што я ёсьць як нейкая патрэба менавіта мяне ў гэтым быцці, а я ёсьць толькі таму, што зъявіўся.

Натуральна, мог і не зъявіцца... Ня быць. А таго, чаго можа ня быць —
няма хоць у якіх іншых значэннях ад тых, што ёсьць.
Мог ніколі ня быць. Ня быў раней. Потым зноў ня буду.
Н я м а

www.kamunikat.org

II. АПОШНЯ ЛЮДЗІ СЁРЭН КІРКЕГАР

*Ня толькі мае творы, але і маё жыцьцё,
таямнічая інтymнасьць усяго ягонага мэханізму,
будзе падставаю бясконных досьледаў.*

Сёрэн Кіркегар

Леў Шастоў пачынае сваю кнігу пра Кіркегара (“Киркегард”) наступнымі словамі: “Кіркегард прайшоў паўз Расею”.

Прачыгаў і з болем, які межаваў з адчаем і страхам, падумаў: “Паўзъ Беларусь прайшлі ўсе, пачынаючы ад Геракліта і заканчваючы і Фуко. Усе, колькі іх было філёзафаў, культуролягаў, тэолягаў, тэосафаў, ішлі, ідуць і, здаецца, будуць ісъці ўсё паўз, паўз, паўз...” Трохі сутешыла хіба тое, што калі меркаваць па досьведзе Кіркегара, у справе асэнсавання існага страх і адчай могуць стацца ня менш прыдатнымі за аптымізм і цывярозую разважлівасць...

Якраз “страх і трымценыне” сэрца Кіркегар супрацьпаставіў аптымістычнаму рацыяналізму клясычнай нямецкай філязофіі, якая бліскучая падсумавала эру лягічнага вымірэння ўсіх верагоднамагчымых парамэтраў быцця...

Супрацьпаставіў і выйграў у гэтым процістаянні, што засьведчыла ХХ стагодзьдзе.

Бунт Кіркегара супраць систэматызацыі быцця, якое і застаецца быццём толькі таму, што не падлягае систэматызацыі, пэрсаніфікаўся найперш у бунт супраць Гэгеля (“прафэсара філязофіі, а не мысьляра”). “Гэгелеўская філязофія разглядае мінулае, шэсць тысяч год сусветнай гісторыі... Але дабрадзейны прафэсар Гэгель, калі ён быў жывы, як і ўсялякі жывы чалавек, меў ці павінен быў мець маральны непакой да будучага жыцця. Аднак пра гэта з гэгелеўской філязофіі нічога нельга даведацца. Адсюль вынікае вельмі простая выснова, што кожны чалавек, які захоча нешта зразумець у сваім асабістым прыватным жыцці з дапамогай гэгелеўской філязофіі, згубіцца ў блытаніне”.

І ня толькі “гэгелеўскай” — дадамо ад сябе. Усе папярэднія філязофскія систэмы абапіраліся на ўніверсаліі, але нават калі яны звязваліся да адзінкавага, як, скажам, “рэалісты”, то і тады гэта было не індывидуальнае, а падсумоўваючае ідэю індывидуальнага, адзінкавае.

Праўда, тут неабходна згадаць выключэнне з правіла — Сакрата, які скіраваў філязофію ад аб'екта да суб'екта, ад аналізу сусвету да досьледу чалавечага “Я”. Таму і вылучаў яго Кіркегар зь незылічонай сціжмы мысьляроў, бо для сакратычнага спосабу мыслення кожны асобны чалавек — гэта цэнтар сусвету, вакол якога абарочваецца і на якім трymаецца сусвет.

А цяпер паспрабуем у самым спрошчаным выглядзе сформуляваць канцептуальную адрознасць філязофіі Кіркегара ад папярэдніх філязофскіх систэмай. Калі раней філязофія імкнулася асэнсаваць існаванне чалавечства, то Кіркегар паспрабаваў стварыць філязофію існавання чалавека. На тую пару гэты духоўны акт быў настолькі рэвалюцыйным, што зроблене Кіркегарам ня без падставаў параноўваюць зь “пераваротам” Капэрніка. Па словах Яспэrsa, дацкі Сакрат — заснавальнік сучаснай філязофіі і бацька ўсіх экзістэнцыяльных мысьляроў.

* * *

Сёрэн Абі Кіркегар нарадзіўся 5 траўня 1813 году ў Капэнгагене. Ён быў сёмым і апошнім дзіцём у сям'і.

Яго бацька, Мікаэл Кіркегар, у дзяцінстве пасьвіў авечак, а ў даросласці — пасьпяхова займаўся гандлем.

Маці Сёрэна напачатку была пакаёўкай у Мікаэла Кірке́гара. Пасъля съмерці першай жонкі Мікаэл пабраўся зь ёй шлюбам і хутка ў іх нарадзіўся сын (недараўальна хутка з маральнага пункту гледжаныя той эпохі).

“Я нарадзіўся ў выніку злачынства, я зьявіўся насуперак волі боскай...” — пісаў потым Сёрэн Кірке́гар у “Дзённыніку”.

Сямнаццацігадовы Сёрэн па волі бацькоў быў залічаны на тэалягічны факультэт Капэнгагенскага ўніверсітэту. Але хлопец ня меў асаблівай ахвоты вучыцца, пра гэта съведчыць ужо хаця б тое, што апошні экзамен ён вытрымаў адно празь дзесяць год ад пачатку навучання. Мяркуючы па шматлікіх дзёнынікавых запісах, у туу пару ён з куды большым імпэтам баліваў зь сябрамі, чым займаліся навукамі.

Рашучую перамену ў жыцці Кірке́гара дасъледчыкі звязваюць з чатырнаццацігадовай Рэгінай Ольсэн, якую ён спаткаў у 1837 годзе.

Да гісторыі з Рэгінаю мы яшчэ вернемся, а пакуль згадаем асноўныя моманты з жыцця заснавальніка філязофіі экзістэнцыялізму.

У 1838 годзе памёр бацька Сёрэна і пакінуў вялікую спадчыну, больш за трыццаць тысяч рыксдалераў, якія ня толькі забясьпечылі Сёрэну бестурботнае і шыкоўнае жыццё, але і дазволілі аплочваць выданыне сваіх кнігаў. А на гэта даводзілася выдаткоўца не малая сумы, бо яго літаратурная праца здолнасьць была неверагоднай. Ён жыў у адзінцы і, калі не лічыць штодзённага шпацыру па вулках Капэнгагена, амаль не пакідаў хаты, дзе, стоячы ля канторкі, пісаў і пісаў, днём і ноччу — да сывітанку.

У 1843 годзе Кірке́гар апублікаваў першую з сваіх знакамітых працаў, двухтомнае этыка-эстэтычнае дасъледаваныне “Або — або”. За наступныя дванаццаць год ім было надрукавана яшчэ пятнаццаць тамоў збору твораў, а ўсяго рукапісная спадчына Кірке́гара складае больш за дваццаць тамоў. Сярод найбольш вядомых працаў згадаем “Страх і трымценне”, “Сымяротную хваробу”, “Дзёнынік”.

Памёр Кірке́гар 11 лістапада 1855 году.

“Або — або” выклікала пэўную цікавасць у мясцовае публікі, але пры жыцці вядомасць Кірке́гара так і не перасягнула межаў Капэнгагена. Аднак і ў родным горадзе чытач хутка незалюбіў “свайго Сакрата”. Здарылася гэта пасъля таго, як Кірке́гар адмовіўся ад Рэгіны Ольсэн і паспрабаваў выкласыці прычыны свайго учынку ў літаратурных творах “Паўтарэнне”, “Дзёнынік спакусніка”, “Вінаваты? Не вінаваты”. Абывацель быў зъянтэжаны і абураны.

Самы час цяпер вярнуцца да гэтай загадковай гісторыі, якая так шмат значыла ў творчасці і жыцці Кірке́гара.

Яшчэ на пачатку кахання ён пісаў: “Я перажыў за гэтыя паўтара гады паэзіі болей, чым яе было ва ўсіх літаратурных творах, разам узятых”.

Прамінула чатыры гады і ўжо пасъля сватавства, напярэдадні вясельля, Кірке́гар раптам вяргае Рэгіне шлюбны пярсыцёнак, хаця, здавалася б, для гэтага не было анікіх падставаў. Больш таго, потым, усё жыццё ён кахаў сваю нявесту, дасылаў ёй лісты, прысьвячаў творы і нават адпісаў ёй у спадчынным тастамэнце тую маёмасць, якая яшчэ заставалася ў яго напрыканцы жыцця. Дарэчы, даведаўшыся, што Рэгіна стала жонкай Фрыща Шлегеля, будучага губэрнатора Антыльскіх астрравоў, ён пісаў яму: “У гэтым жыцці яна будзе належыць вам. У гісторыі застанецца побач са мной”.

Напэўна, дасъледчыкі і біёграфы Кірке́гара яшчэ доўга будуць высноўваць усё новыя вэрсіі яго незразумелых паводзінаў у адносінах да каханай жанчыны. Пакуль найбольшую папулярнасць маюць дзіве зь іх. Першая — рамантычная: Кірке́гар пакінуў Рэгіну Ольсэн, каб цалкам прысьвяціць сваё жыццё Богу. Другая — празаічная настолькі, што кажуць, далей і няма куды: імпагэнцыя філёзафа.

Сярод прыхільнікаў другой вэрсіі і згаданы на пачатку Леў Шастоў. Ці былі ў Льва Шастова сур'ёзныя аргумэнты? Вось адзін зь іх, вычытаны ў дзёныніку Кірке́гара за 1848 год. “Я ў сапраўдным сэнсе гэтага слова — гаротнейшы з людзей, з маленства мяне не пакідае нейкая змучанасць, якая вымушае бязмежна пакутваць, і гэта паходзіць ад незразумелай ненармальнасці ў судносінах маёй

душы зь целам... я раіўся з гэтай прычыны з маім доктарам і пыталаўся яго, ці лічыць ён, што маю ненармальнасць можна вылечыць так, каб я мог зьдзяйсьніць агульнае. Ён выказаў сумненые. Тады я зноў запыталаўся ў яго, ці можа дух чалавека сваёй волей нешта перамяніць ці выправіць тут? Ён і ў гэтым засумняваўся. Ён нават ня раіў мне намагаць моц маёй волі — якая, ён ведаў, можа тады ўсё пабурыць. З гэтай хвіліны мой выбар быў зроблены. Маю сумную ненармальнасць (якая большасць людзей, здольных зразумець увесь жах свайго стану, напэўна, штурханула б да самагубства) я ўспрыняў як наканаванае мне джала ў плоць, як маю мяжу, мой крыж, як вялізную пазыку сілы духу ад Айца Нябеснага, якая ня ведае сабе роўных сярод сучаснікаў". І яшчэ: "Я не могу абняць дзяўчыну, як абдымаюць рэальна існуючага чалавека, я могу толькі вобмацкам дакранацца да яе, як падыходзяць да ценю".

Выказваныя, падобных да гэтых, у Кіркегара шмат, аднак ніводнае зь іх не дзе падставаў рабіць адназначныя вынікі.

Прыхільнікі рамантычнай вэрсіі абапіраюцца на куды больш ясныя і недвухсэнсоўныя слова. Спачатку съведчаныне самой Рэпіны. "Ён ахвяраваў мной Богу", — пісала яна па съходзе доўгага жыцця. Але паслухаем самога Кіркегара: "Шмат мужчын зрабілася геніямі дзяякуючы дзяўчыне, шмат мужчын зрабілася героямі дзяякуючы дзяўчыне, шмат мужчын зрабілася паэтамі дзяякуючы дзяўчыне, шмат мужчын зрабілася сівятымі дзяякуючы дзяўчыне, але хто папраўдзе зрабіўся геніем, героем, паэтам ці сівятым дзяякуючы дзяўчыне, якая стала яго жонкай?". Гэта зь "літаратурнага" твору, а вось дзёньнікавы запіс: "... калі б я пабраўся з Рэпінай, я ніколі ня стаў бы самім сабой". Ці яшчэ: "Ажэнішся — пашкадуеш, не ажэнішся — ты і аб гэтым пашкадуеш, ты пашкадуеш і ў тым і друпім выпадку..."

Цяжка сказаць, за якой з вэрсіяў праўда. З свайго боку, можна было бы заўважыць адно вось што: здаецца, большасць фізыёлягаў звязваюць мужчынскую нямогласць з творчай недзеяздолнасцю. Што да Кіркегара, то яго магутны творчы патэнцыял, які выявіўся ў велічы зробленага, дае ўсе падставы сумнявацца ў "паталягічнай" вэрсіі. Зрэшты, гэта і ня так важна. З Рэгінаю ці безь яе ён зрабіў бы тое, што зрабіў. Пасрэднасці залежаць ад абставінаў, геніі не зважаюць на іх.

* * *

Натуральна, у кароткім нарысе немагчыма хаця б акрэсліць увесь суплёт філязафемаў Кіркегара. Спінімся толькі на адной з дамінуючых...

Знакамітае "Або — або" — гэта жорсткае, катэгарычнае супрацьпастаўленыне этычнага эстэтычнаму. Апошніе Кіркегар разумеў як асалоду ад пачуцьцёвага ўспрыніцьця жыцця. Эстэтычнае — гэта тое, што цешыць "фізыялёгію": смачныя стравы, віно, каханыне; тое, што звычайна разумеюць пад спрошчаным эпікурэізмам. Эстэтычнае для Кіркегара пэрсаніфікаванае ў вобразе Дон-Жуана.

Этычнае — гэта дабрачыннасць, гэта абавязкі чалавека перад чалавекам, сям'ёй, дзяржавай. Вышэйшая праява этычнага — шлюб. "Шлюб я разглядаю як найвышэйшую мэту індывідуальнага чалавечага існаванья".

Але ў гэтым супрацьпастаўленні этычнага эстэтычнаму ("Або — або") і першае, а тым болей другое саступаюць рэлігійнаму. Самаахвярнае служэныне Богу — вось абсалют, ідэал ладу жыцця.

На думку Кіркегара, кожны чалавек павінен сам выбраць сабе быцьцё: эстэтычнае, этычнае ці рэлігійнае. Спалучэныні, камбінацыі ён абвяргае катэгарычна. Проблема выбару, упершыню згаданая філёзафам з Капэнгагена, зробіцца дамінантай сучаснага экзістэнцыйлізму.

Сябе Кіркегар лічыў вікам на службе ў Бога. Для Кіркегара Бог — гэта той, хто ўсё можа, ён нават можа яму вярнуць Рэгіну Ольсэн. Але Бог — гэта і той, каму ўсё можна. Ён па-за этычным, і калі ты выбраў Бога, то павінен забыцца на людзкасць, на чалавечую мараль. "Хрысьціянства ў Дабравесыці азначае: любіць Бога ў нянявісыці да чалавека, у нянявісыці да сябе самога, атым самым і да іншых людзей, у нянявісыці да бацькі і маці, да свайго дзіцяці, жонкі і г.д."

Для ўразуменъя поглядаў Кіркегара на рэлігійны лад жыцьця вельмі важны біблейскі эпізод з Абрагамам. Як мы памятаем, Абрагам, выконваючы волю Бога ахвяруе яму свайго адзінага сына Ісаака. Па законах этикі, чалавечай маралі ахвярапрынашэнне свайго любага сына — злачынства, якое цяжка з чым-кольвеク парадунаць, а па рэлігійным законе — выпрабаваныне веры, дзея найвышэйшага духоўнага кшталту. Вера ў Бога ня ведае сумліву, “нават калі раструшчыцца ўесь съвет і расплавяцца ўсе элемэнты, ты павінен верыць”. Уласна, Кіркегар патрабуе любіць Бога ў няnavісці да Бога. Любіць пераадольваючы няnavісць ці, дакладней, празь няnavісць; заставацца ў палоне адчаю ад невытлумачальнай жорсткасці Бога і за гэта Яго лята ненавідзець, але і ў лютай няnavісці любіць, бо акрамя Бога няма ў чалавека іншай надзеі на магчымасць аптымізацыі як жаху быцьця гэтак і жаху небыцьця...

Акрамя Сакрата для Кіркегара па-за крытыкай застаецца хіба адзін чалавек — Тэртуліян. На яго абапіраецца Кіркегар, супрацьпастаўляючы рэлігійнае этичнаму, яго ідэямі мацуеца, выбіраючы Абсурд крыгэрам ісьціны. “Сын Божы быў народжаны, як і кожнае дзіця; і няма ганьбы ў гэтым, хаця сам факт абражает. Сын Божы памёр, як і кожны чалавек; і гэты факт зусім натуральны, хаця і абсурдны. І Ён увакрос зь мёртвых; факт гэты бяспрэчны якраз таму, што ён немагчымы” (Гэртуліян).

Для Кіркегара, як і для Тэртуліяна, паводзіны Бога немагчыма вытлумачыць чалавечым разумам. Бог таму і Бог, што гэта нешта зусім іншае за тое, што можа ўявіць сабе чалавек. У Бога можна толькі верыць. І таму, калі Бог патрабуе забіць сына, адпрэчыць Рэліну, — зрабі так і не спрабуй зразумець: навошта? Ён для цябе Абсурд.

* * *

Чалавек, які першы ўсъвядоміў, што няма нейкіх універсалных ісьцінаў, што ў кожнага яна свая (“Я павінен адшукаць ісьціну, якая зьяўляецца ісьцінай для мяне...”), пасля съмерці надоўга выпаў зь інтэлектуальнага кантэксту Эўропы. Нават у Капэнгагене на яго забыліся. Біяграфічны слоўнік філёзафаў, складзены ў 1879 годзе, Кіркегара ня згадвае.

Але на пачатку ХХ стагодзьдзя нямецкая культура пачынае “адкрываць” съвету дацкага філёзафа. І з гэтага часу не спыняеца троумфальнае шэсце яго ідэяў. Для Захоўнай Эўропы і Амэрыкі экзістэнцыялізм робіцца пануючай філозофіяй. Не пазбегла гэтага ўплыву і Азія, асабліва — Японія. У мяне пад рукою няма іншых лічбаў, але і гэтых, пэўна, даволі, каб уявіць агульную цікаўнасць да Кіркегара: толькі за пяць год (1961-1965) у розных краінах выдадзена больш за 300 працаў, прысьвежаных яго жыцьцю і творчасці. Зразумела, што ў сьпісе тых краінаў няма Беларусі. Што тут паробіш? Кіркегар прайшоў паўз нас. Але тae бяды, каб толькі ён адзін. Вось яны ідуць, іх шмат, і ўсё паўз, паўз, паўз...

ЗЫГМУНД ФРОЙД

*Людзі моцныя, пакуль абраняюць вялікую ідэю;
яны робяцца нямоглы мі, калі ідуць супраць яе.*

Зыгмунд Фройд

Яму была наканаваная роля выдатнага навукоўца, аднак яго самога гэтая роля не задавальняла. Незвычайнай амбіцыйнасць штурхала яго на пошуки шляху да абсолютнай вышыні, і ён гатовы быў крочыць гэтым шляхам, нават каб ісьці давялося праз апраметную.

Урэшце Фройд ускараскаўся на вяршыню свайго жадання і... якраз праз апраметную, калі скінуўся ў прадоныне падсьвядомага і з блытаніны былога, ссунутага ў бездань “Я”, выштукуваў сабе пастамэнт упоравень з гарой Сінай.

Але тое, што ён намагаўся быць вялікім, хаця, магчыма, ня быў такім па “боскай” задуме, ад пачатку (застаецца і сёньня) сталася прычынаю падазронасці як да ягонай асобы, так і да таго, што ім было напрацавана.

Зайгнутары прарока псыхааналізу (без пакепваньня) напэўна запярэчаць супраць такой атэстациі — і дарэмна. Тут можна было б згадаць колькі заўгодна куды больш жорсткіх выказваныяў як і пра самога вынаходніка “лібіда”, так і пра ягоную навуку. Чаго каштуе адно толькі мімаходдзь кінугае Набокавым слоўка — “либидобелиберда”. Альбо вось гэтая выснова Людвіга Вітгенштайна: “Фройд сваімі фантастычнымі псыхалумачэннямі (менавіта таму, што яны праменяць дасыцінасць розуму) зрабіў дрэнную справу”.

Пакуль пакінем па-за ўвагай, чаму гэта Фройд зрабіў “дрэнную справу”, каб не забыцца на гранічна супрацьлеглыя меркаваныні, сярод якіх згадаем усяго фрагмент з эсэ Германа Гесэ (“Мастак і псыхааналіз”): “Ён (псыхааналіз — В. А.) патрабуе праўдзівасці мастака ў адносінах да самога сябе, той праўдзівасці, зь якой мы ня звыкліся. Ён вучыць нас бачыць, прызнаваць, даследаваць і ўсур'ёз прымаць тое, што мы якраз найбольш паспяхова адпрэчылі, што адпрэчыла ва ўмовах прымусу цэлае пакаленне. Ужо зь першых крохаў на шляху знаёмства з псыхааналізам адчуваеш магутнае, нават празмернае ўзрушэнне, зямля пад табой пачынае хадзіць ходарам. Хто ўстойяў і крочыць далей, таго ахоплівае пачуваныне адзіноты, якое ўзынікае з прычыны аддаленасці ад умоўнасцяў і традыцыйных поглядаў; ён павінен цяпер пытагацца і сумнявацца, а гэта пакідае яго сам-насам зь нічым. Але за пабуранымі кулісамі традыцыйнасці ён усё выразней прадчувае і бачыць жорсткі малюнак прауды, прыроду”.

* * *

Год нараджэння Зыгмунда Фройда — 1856. У сваёй знакамітай працы “Тлумачэнне сноў” Фройд распавёў: я “зъявіўся на съвет увесь аблытаны чорнымі валасамі, і мая маладая маці палічыла мяне за мурына”.

На гэтую акалічнасць можна было б не звязграць увагі, калі б сам Фройд не надаваў ёй пэўнага значэння. Справа ў тым, што Гётэ, геній якога Фройд бязьмежна паважаў, таксама нарадзіўся чорным, і падобнае супадзенне мацавала Фройда ў ягоных амбіцыях.

Калі Зыгмунду было тры гады, сям'я пераехала на жыжарства да Вены і прыстала ў мейсцы, якое належала гэбрейскаму гета. Натуральна, тут слова “гета” ня трэба разумець так, як яно разумелася ў сярэднявечным эўрапейскім горадзе, а тым болей у Менску падчас Другой сусветнай вайны. Аднак абмінаць гэты факт таксама не выпадае, бо гэбрейскае паходжаныне і асяродзьдзе Фройда адыграла не апошнюю ролю ў тым, што (і як) ён рабіў.

На туую пару бацькі Зыгмунда былі досьць заможнымі людзьмі, і хлопчык меў магчымасць вучыцца ў гімназіі (лічыўся там сярод першых вучняў). Пазней ёй нейкі час вагаўся, выбіраючы паміж юрыспрудэнцыяй і мэдыцынай, і спыніўся на апошній (Венскі мэдычны факультэт).

Адразу заўважым, што для бэлетрызацыі жыцьцё Фройда ня надта прыдатнае. Калі не лічыць падарожжа ў Амэрыку па запрашэнні тамтэйшых прыхільнікаў псыхааналізу (пасля вандроўкі Фройд ганарыста заўважыў: “Гэтыя людзі не падазраюць, што я ім прынёс чуму”) і некалькіх “выпраў” у эўрапейскія сталіцы, — як кажуць, воку няма за што зачапіцца.

Свой век Зыгмунд Фройд пражыў у Вене, меў шасыцёра дзяцей, сяброў і вучняў. Зь дзевяці гадзінай раніцы і да восьмі вечара ён прымаў пацыентаў у клініцы. А пасля працаваў за апоўнач ля пісьмовага стала. І так штодня на працягу ўсяго жыцьця.

Здаецца, гэтымі двумі сказамі мы і акрэслі ці ня ўвесь бэлетрыстычны сюжэт біяграфіі Зыгмунда Фройда. І, пэўна, няма патрэбы насыцца яго пабывовым зъместам. Адно нагадаем яшчэ, што ўсе даследчыкі жыцьця і творчасці Фройда адзначаюць: тэарэтык “пансэксауалізму” быў, як мы звыкліся казаць,

высокамаральным чалавекам, і ў гэтым сэнсе яго недарэмна парайноўваюць з Фрыдрыхам Ніцшэ.

Згаданая як бы алягічнасць трymaeцца сваёй унугранай лёгkі. Каб мець маральнае права пабурыць каноны ўгрунтаванай традыцыйнай маральнасці, трэба быць самому бездакорна маральным у той самай традыцыйнай маральнасці. Інакш гэта будзе звычайным камечаныем традыцыі з магчымым неўсьвядомленым жаданынем прыхаваць за яе зморшчынамі свае заганы і хібы. Прыкладаў апошняга, асабліва ў асяродку творчай інтэлігенцыі, колькі заўгодна, але ўсе яны застаюцца ў межах індывідуальнага выбрыку і не дэфармуюць карэнных прынцыпаў этичнай канстытуцыі.

* * *

Для шараговага інтэлігента Зыгмунд Фройд — гэта ўсяго толькі некалькі мэтафараў (“лібіда”, “Эдыпаў комплекс”, “дзіцячая сексуальнаясць”, магчымы “Звыш-Я” і... “фрайдызм”). Як гэта ня дзіўна, шараговы інтэлігент у пэўным сэнсе мае рацыю. Натуральна, зроблены Фройдам не ўпіхаецца ні ў якую заўгодна колькасць мэтафараў, хаця парадыгма ягонай веды недзе збольшага (прымітызавана, спрошчана) акрэсліваецца пералічаным вышэй. Але пры адной умове — калі мы не забудземся на *выціснутае* (выцясьненне). “Вучэныне пра выціснутае зъяўляеца падмуркам, на якім трymaeцца ўсё збудаваныне псыхааналізу...” — падкрэсліваў Фройд.

Трохі пазней мы высыветлім, што хаваеца за гэтым тэрмінам, але перш хацелася б сказаць вось аб чым...

Напрыканцы эпохі клясычнага рацыяналізму, калі, здавалася, усё, што розум мог вытлумачыць, было вытлумачана (Ніцшэ, Маркс, Дарвін, Дастаеўскі), Фройд нагадаў людзтву пра яшчэ адну сферу, якая дагэтуль заставалася па-за ўвагай — сферу не-свядомага.

Можна спрачацца, наколькі тэрмін “несвядомае” адпавядае таму, што знаходзіцца ў чалавеку па-за межамі ягонай свядомасці, аднак увесь папярэдні досьвед людзтва гаварыў за тое, што ўглыбіні кожнага “Я” ёсьць нешта, аб чым нічога пэўнага нельга сказаць, хаця яно маецца несумненна, на карысць чаго съведчаць тыя самыя сны, якія кожны з нас бачыць шгоноч.

Дарэчы, якраз з вытлумачэння сноў і “пачынаеца” Фройд. Праўда, калі быць ужо зусім дакладным, то пачынаў ён сваю мэдычную кар'еру з гіпнозу, толькі даволі хутка зразумеў тое, што так бліскуча сферуляванія Вагнэр-Яўрэг: “Пры гіпнозе ніколі ня ведаеш, хто каго дурыць” (маецца на ўвазе — доктар пацыента ці наадворт).

Ідэя лячыць істэрыю не гіпнозам, а праз тлумачэнне сноў пацыента, належала венскаму доктару Ёзафу Брэеру, але калі для Брэера яна сама сабой і вычэрпвалася, то Фройд на яе грунце зладзіў тэорыю псыхааналізу. І вось тут да мейсца будзе сказаць пра выціснутае, пра вынаходніцтва, аўтарскае права на якое належыць, бяспрэчна, аднаму Фройду. Падсвядомае (у Фройдаўскім разуменіні) я б парайнаў, скажам, з склепам, ператвораным у съметнік, куды скідаецца (*выціскаецца*) увесь бруд жыцця, пачынаючы зь першай хвіліны нараджэння чалавека: жахі, пакуты, зрады, расчараўаныні, крыўды... адным словам, увесь фізычны і маральный боль... А да таго ж там туляцца і ўсе комплексы біялягічнасацыйнага жыцця, якія дастаюцца нам у спадчыну ад продкаў. Аднак ня трэба думаць, што ўсё гэта, выціснутае ў падсвядомасць, ляжыць недзе там па закутках покатам і не варушыцца. Наадварот, якраз “Яно”, падсвядомае, ня выяўленае ў досьведзе, і кіруе нашым “Я”, актыўна ўзьдзейнічае на ўчынкі, паводзіны і нават лад мысльеныя кожнага з нас.

Каб зазірнуць у падсвядомае і хоць трохі разабрацца ў той неверагоднай блытаніне, што дзеецца там, Фройд прарапанаваў сваеасаблівы ліхтарык — систэму вытлумачэння сноў. Заўважым, чалавек ад веку тлумачыў свае сны, але, так бы мовіць, у футуралягічнай праекцыі, а Фройд, угляджаючыся ў сны, зазірнуў у былое

чалавека (і людзтва), каб праз аналіз мінульых бедаў і спадчынных комплексаў пазбавіць пацыента той ці іншай хваробы.

* * *

Другім, бяспрэчна Фройдаўскім, вынаходніцтвам стаўся апісаны ім фэномэн “дзіцячай сексуальнасці” (“Нарысы па псыхалёгіі сексуальнасці”). Да адкрыцця Фройда лічылася, што сексуальнасць — гэта тая якасць, якая робіцца прыналежнасцю толькі ўжо біялагічна сфармаванага чалавека. Сённяня, здаецца, мала хто пярэчыць абгрунтаванай выснове Фройда — найбольш сексуалізаванай істотай зьяўляецца немаўля.

Для малога дзіцяці жыць — азначае атрымліваць сексуальнную асалоду ад ўсяго, што не прыносіць боль ці пакуту: цыцак маці, стравы, дотыкаў даросльых, уласных рухаў... У пэўным сэнсе немаўля — гэта адзіны суцэльны орган сексуальнай наслоды. Зь цягам часу магчымасць сексуальных стасункаў з рэчаіснасцю лякалізуецца на пэўных органах, і недзе пасля пяці гадоў мы робімся тымі цнатлівымі анёльчыкамі, па якіх раней і меркавалі аб дзіцяці ўвогуле. Штэклель (адзін з вучняў Фройда) неяк сказаў прыкладна наступнае: мы павінны забывацца на райскае жыццё ў дзіцянстве, каб мажліва было трываць існаванье потым. А сам Фройд, ацэньваючы фэномэн дзіцячай сексуальнасці, гаварыў, што, увогуле, трэба было б саромецца гэтага адкрыцця, бо яно заўсёды было ў кожнага перад вачыма.

Аргументацыя гэтага фэномену была распрацаваная Фройдам настолькі бліскуча, што пасля кароткага пэрыяду ўсеагульнага абурэння (як так можна!), “шырокая” грамадзкасць вымушаная была зымірыцца з гэтай праудай пра сябе. Але ўсе астагнія складнікі пансексуальнай парадыгмы Фройда і па сённяня ў той ці іншай ступені актыўна аспрэчваюцца ці нават адпрэчваюцца большасцю. Гэта датычыцца і “комплексу Эдыпа”, пра які ў свой час казалі: ён — той магутны лякаматыў, што праімчаў цягнік Фройда вакол зямной кулі. Пэўна, апошняму паспрыяла як шырокая вядомасць сюжэту пра цара Фіваў, які забіў бацьку і ажаніўся з сваёй маці, так і прастата схемы комплексу, прапанаваная Фройдам на падставе гэтага міту: кожны сын надзелены сексуальнай прагай да сваёй маці і ненавідзіць бацьку як суперніка. (Зрабіўшы элемэнтарны пэрыфраз “комплексу Эдыпа”, Юнг, — бадай самы знакаміты з вучняў Фройда, — выснаваў у дадатак ідэю “комплексу Электры” — кожная дачка каҳае свайго бацьку і мае з гэтага рэўнасць да маці.)

Аднак якраз прастата, выразнасць і сцвярджэнне аб татальнай прыналежнасці “комплексу Эдыпа” да кожнага і ўсіх шмат у чым адмоўна паўпрыялі як на ацэнку фройдаўскай тэорыі, так і на адносіны масавай сцвядомасці да псыхааналізу ўвогуле. Бо кожны паспаліты, прыклаўшы гэтую схему-лекала да сваіх стасункаў з бацькамі, мог вызначыць наколькі Фройд мае рацыю. А наколькі большасць не заўважыла за сабой нічога падобнага (ці не адважылася заўважыць), то разам з “комплексам Эдыпа” адпрэчыла ад сябе і “ўсяго Фройда”, як вялікага махляра і ащуканца. Тагачасныя крытыкі Фройда пакеплівалі: “Найлепш ужо на першым сеансе ў псыхааналітыка прызнацца, што ты спаў з сваёй маці і спрабаваў атруціць бацьку”.

Съпяшаючыся завершыць абрыв тэмы фройдаўскага “пансексуалізму”, пакінем па-за ўвагаю такія істотныя моманты, як сексуальная біпалярнасць, комплекс кастрацыі, нарцысцызм і некаторыя іншыя. Аднак съпехам прамінудзь “лібіда” ніяк не ўяўляецца магчымым.

У самым спрошчаным выглядзе “лібіда” Фройд тлумачыць як сексуальны голад (параўнаныне было прыдуманае Вітэльсам, яшчэ адным вучням Фройда). А вось больш шырокое тлумачэнне гэтага тэрміну: “Мы выпрацавалі сабе паняцце пра лібіда, як пра зъменлівую колькасную сілу, якая можа вымяраць усе працэсы і пераўтварэнні ў сферы сексуальнага ўзрушэння. Гэтае лібіда мы адрозніваем ад энэргіі, якую трэба пакласыці ў аснову душэўных працэсаў...”

Зьевнем увагу на другі сказ. Нягледзячы на тое, што тут сексуальная энэргія аддзеленая ад іншых, на пэўных этапах творчасці і практыкі Фройда

менавіта лібіда вызначыла ягоную канцэпцыю чалавека. Выщесненая сексуальнасьць была першапрычынай і сутнаснай асновай як чалавечых паводзінаў, так і ладу мысьленыня.

* * *

Калі на пачатку яшчэ адносна цнаглівага ХХ стагодзьдзя Фройд прапанаваў чалавецтву сваю мадэль чалавека, канструкцыя якой складалася зь дзіцячай сексуальнасьці, “эдыпавага” ды іншых комплексаў, выщесненага ў несвядомае лібіда, то, натуральна, чалавецтва жахнулася і перажагнулася. Бо ў парабананыні з чалавекам Фройда нават д'ябал выглядаў анёлам.

Што і казаць, пасъля Ніцшэ і Дастаеўскага ўяўленыі пра чалавека (сфармаваныя эпохай Асьветніцтва), як пра нешта здольнае зрабіцца разумным, добрым і прыгожым, пачалі выклікаць пэўныя сумненіні, але як бы там ні было, вера ў тое, што чалавек — тварэньне боскае і толькі першародны грэх замінае яму ўзыняцца ўпоравенъ Абсалюту — пераважна заставаліся. Псыхааналіз Фройда разбэрсаў гэтыя аптымістычныя ўяўленыі. Аднак чалавек не хацеў ведаць праўды пра сябе і, як звычайна бывае ў такіх выпадках, абвінаваці у сваіх грахах другога.

Фройд мужна трываў папрокі і ганьбу. Больш за тое. Ён рапчуча адхіляў усе прапановы сваіх вернікаў зъмякчыць, “упрыгожыць” образ чалавека, хоць для гэтага ад яго не патрабавалася ні асаблівых выслікаў, ні зрады навуковай прынцыповасці. Трэба было толькі зъмяніць некаторыя лексэмі і сям-там завуаліраваць некаторыя азначэнні. Але Фройд упарта трymаўся свайго права казаць тое, што яму жадаецца. “Гэтыя любоўныя інстынкты называюцца ў псыхааналізе *a potion* і па сутнасці зъяўляюцца сексуальнымі імкненнямі. Большая частка інтэлігенцыі ўспрыняла гэтае найменыне як абрэзу і адплаціла за гэта тым, што папракнула псыхааналіз у пансексуалізме. Хто лічыць, што сексуальнасьць утрымлівае ў сабе нешта абрэзлівае і прыніжаючае чалавечую прыроду, хай ужывавае больш шляхетныя назовы: эрас і эротыка. Я мог бы сам гэта зрабіць ад самага пачатку і тады пазьбег бы шматлікіх абвінавачваньняў. Аднак я не хацеў гэтага, бо я па магчымасці ўнікаў патураныню сваёй слабасці. Нельга наперад ведаць, куды завядзе гэты шлях: съпярша саступаюць адносна слоў, а затым паступова і адносна сутнасці. Я ня бачу якой-кольвек заслу́гі ў тым, каб саромецца сексуальнасьці: грэцкае слова эрас, якое павінна зъмякчыць сорам, у рэшце рэшт нішто іншае, як пераклад слова кахранье; і напрыканцы, хто мае цярпеньне чакаць, таму няма патрэбы ўлагоджваць”.

Той, хто патурае натоўпу, робіцца ягоным кумірам, а Фройд не хацеў быць кумірам, ён хацеў быць Мэсіяй. Яму жадалася быць павадыром у новае веданыне чалавека пра самога сябе.

* * *

І тут я не могу ўтрымацца, каб ня выказаць адно, мякка кажучы, авантурнае меркаваныне. Часам мне здаецца, што ў гэтым бязлітасна жорсткім вобразе “фройдаўскага” чалавека ёсьць нейкі момент помсты чалавецтву за тыя пакуты, за тыя абрэзы народа Ізраіля, якія ён цярпеў на працягу тысячагодзьдзяў, раскіданы вягрыскам неміласэрнага лёсу па краінах і кантынэнтах. Фройд сваім вучэннем быццам кажа: паглядзі, зь якога съмярдзючага бруду зроблены ты, які абзвываеш мяне жыдам пархатым, ты, які тримаеш мяне ў гета, ты, які лічыш мяне за недачалавека і заўсёды гатовы расквітацца са мной за ўсе ўласныя грахі.

Калі б Фройд прачытаў гэтыя радкі, ён, пэўна, сказаў бы: “Лухта, братка! Я — навукоўца, я дасьледаваў факты, трymаўся фактамі і рабіў высновы, зыходзячы з фактаў”.

Магчыма, сапраўды, — лухта. Але ёсьць даволі съведчаныняў, якія гавораць, што Фройда не абыходзіла доля яго народа. Згадаю толькі адзін эпізод. Падчас II кангрэсу псыхааналітыкаў у Зальцбургу (1910 г.) Фройд звярнуўся да сваіх венскіх вучняў з наступнымі словамі: “Большая частка з вас гэбраі, а таму вы не прыдатныя для заахвочванья сяброў да нашага вучэння. Гэбраі павінны

суцяшацца тым, што ім дазваляюць бывшы гноем для культуры. Я мушу выйсыці ў съвет навукі, я ўжо стары (тады яму было толькі пяцьдзесят чатыры гады. — В. А.) і не хачу заўсёдна і ўсюдна сустракаць варожасыць. Мы ўсе ў небясьпецы”.

Дарэчы, як мне здаецца, уяўляе цікавасыць тлумачэныне Фройдам вытокаў антысэмітізму.

Фройд лічыў, што прычына антысэмітізму зыходзіць з традыцыі “абрэзванья” ў гэбраю. Выцесненае ў не-съядомае гэтае веданыне пра гэбраю блытае (ці, хутчэй, агаясамлівае) абрэзванье з кастрацыяй (“комплекс кастрацыі” вельмі істотны ў систэме Фройда; гісторыя гэтага комплексу бярэ пачатак у съядомым падаўленыі чалавека чалавекам, калі чалавек зразумеў, што можна больш чым забіць свайго ворага, можна пазбавіць яго магчымасыці працягвацца ў дзеянях). Таму не-съядомае (“Яно”) лічыць гэбраю жорсткімі. Гэбраі, якія “кастрыруюць” сваіх дзяцей, здольныя на якое заўгодна забойства.

“Яно” пагарджае гэбраямі, бо яны кастраты, і адначасна баіцца гэбраю, бо яны кастрыруюць.

* * *

Асобая старонка ў біографіі Фройда — яго адносіны зь сябрамі і вучнямі. Але напачатку міжволыная “самахарактарыстыка” з працы “Па той бок прынцыпу насалоды”: “Так, напрыклад, вядомыя асобы, у якіх усялякія чалавечыя адносіны заканчваюцца тым самым: дабрачынец, якога кожны зь ягоных выхаванцаў у нейкую пару пакідае з крыўдай і злосыцю, колькі б ні розніліся гэтыя выхаванцы, як быццам прысуджаны да таго, каб зьведаць усе пакуты няўдзячнасці; ёсьць мужчыны, у якіх кожнае сяброўства завершваецца тым, што сябра ім здраджвае; ёсьць іншыя, якія ў сваім жыцці бясконцую колькасць разоў абираюць каго ў якасці бяспрэчнага ўласнага ці нават грамадзкага аўтарытэту, а затым, праз пэўны час, скідаюць гэты аўтарытэт з пастамэнту і падымаюць туды наступны...”

У гэтым фрагмэнце сказана амаль усё пра ўзаемаадносіны Фройда зь сябрамі і вучнямі — і наадварот...

Шарко, Брээр, Адлер, Юнг, Штэклер, Ранк, Вітэльс... Яны і шмат хто яшчэ былі настаўнікамі-сябрамі, паплечнікамі, адэптамі, вучнямі, папулярызаторамі псыхааналізу, і ўсіх іх аб'ядноўвае, акрамя адданасці Фройду — непрыгожае расстаныне са сваім кумірам. Хтосьці самахоць адыходзіў, але большасць адпрэчваў сам Фройд. Самымі вядомымі сталіся сваркі Фройда з Юнгам і Адлерам, што і натуральна, бо кожны зь іх зрабіў унёсак у тэорыю (і філязофію) псыхааналізу амаль роўны фройдаўскуму. З Адлерам (аўтарам “комплексу непаўнавартасці”) Фройд развязітаўся таму, што той і ня ўтоляў свайго жаданыя перахапіць у Фройда мэсіянскую паходню. (“Ці вы думаецце, што для мяне вялікая радасць усё жыццё быць у вашым ценю?..”)

Пазней Фройд знайдзе магчымасць, каб пасправаваць збэсціць свайго суперніка: “Гэта не замінае паплечнікам Адлера вітаць у яго асобе Мэсію, да зъяўленыя якога зъняверанае чалавецтва рыхтавалася шэрагам папярэднікаў. О! Мэсія, натуральна не ўяўляе сабой нічога пэўнага” (“Нарысы па гісторыі псыхааналізу”).

Больш складаным быў канфлікт зь Юнгам, самым любімым вучнем, якога Фройд у хвіліны расчуленасці называў “сынам”.

Юнг быў лідарам швэйцарскай школы псыхааналізу, якая адыграла істотную ролю ў папулярызацыі псыхааналізу. Але разам з адданасцю вучэнью Фройда “швэйцарцы” ўпартка не прымалі яго татальную сэксуальнасць.

Пратэстанцкая Швэйцарыя ніяк не хацела дый не магла пагадзіцца з поглядамі Фройда на чалавека, як на асацыяльнага эгаіста. Для пратэстантызму, які змог даволі ўдала паяднаць хрысьціянства з сацыяналізмом (і амаль “сацыялізм”), дэ-хрысьціянізацыя і дэ-сацыялізацыя чалавека да ўзору голай біялёті, заакцэнтаванай на сэксуальных інстынктах, — была абсолютна непрымальнай.

Але ці ня мелі “швэйцарцы” рацыю, уцякаючы ад свайго Мэфістофеля да Бога? У выглумачэні чалавека празь ягоную паталёпю было нешта настолькі паталягічнае, з чым цяжка было канчаткова прымірыцца каму заўгодна.

Дый увогуле, з вучэньнем Фройда адбывалася дзіўная реч. Кожны ягоны складнік паасобку, хаця і выклікаў пярэчаныні, але з большага падаваўся прымальным. А вось у цэлым з вучэньнем немагчыма было зымірыцца, ні зыходзячы з звычайнага здаровага сэнсу, ні зь веданыня чалавека ў гістарычным прасыцягу, ні стасуючы яго зь іншымі систэмамі вымірэння.

Урэшце, і сам Фройд адчуў, зразумеў дыспрапорцыю паміж біялёпіяй і сацыяльнасцю сваёй тэорыі (чаму, несумненна, паспрыяла ўпартасць “швэйцарцаў” і асабіста працы Юнга) і, шукаючы шляхі да збалансаванасці, ён прыйшоў да таго, што потым пазначыў тэрмінам “Звыш-Я”.

Фройду давялося пагадзіцца зь відавочным: чалавецтва так доўга жыве супольным жыццём, што сацыяльныя законы супольнасці залеглі ў ягоныя інстынкты. І хаця сэксуальнасць, як мэханізм жыцця-зейнасці зъяўляецца асноваю чалавека, але нішто іншае, а менавіта культура ў самым шырокім разуменіні гэтага слова ўтаймавала біялёпію і надала чалавеку “чалавечы” вобраз.

* * *

Цяпер мы можам сказаць колькі словаў пра агульны выраз *філязофіі* фройдаўскага псыхааналізу...

Напачатку ўсяго — “Яно”, прытоены ў не-свядомым і зблытаны, як каўтун, вузел псыхікі, у якім больш-менш зразумела адно тое, што “Яно” зъдзяйсьняе сябе па прынцыпу імкненія да асалоды. Прага асалоды — вось тая пущавіна, якой трymаеца біялёпія чалавека.

Але паколькі на шляху гэтага съляпога імкненія несупынна сустракаюцца перашкоды, то ў чалавеку паступова напрацоўваецца “Я”, якое з аднаго боку, “прадлічае” варыянты, як абмінуць гэтыя перашкоды, а з другога — утаймоўвае “Яно”, узгадваючы ягоную хэнць з канкрэтнымі сацыяльнымі варункамі.

“Я” — вытворчае ад “Яно” і адначасна вынік пістарычнага разьвіцця культуры, якая прарасціла ў ім пачуцьці сораму, віны, граху, узгадавала сацыяльныя забароны, маральныя аўтарытэты, усё тое, што Фройд абагульняе тэрмінам “Звыш-Я”.

“Звыш-Я” — гэта як бы вышэйшая істота ў чалавеку, ягоны духоўна-сацыяльны ідэал.

Мяркуючы па Фройду, нашае “Я” ўвесь час знаходзіцца ў складаным становішчы выбару паміж несвядомым “Яно” і занадта свядомым “Звыш-Я”. А яшчэ “Я” — мейсца, дзе зь пераменным посьпехам ідзе несупынная бойка паміж біялёгіяй і культурай, сэксуальнымі комплексамі і сацыяльнымі табу.

У філязофскім аспекте “мэханізмы” Фройда могуць слугаваць падставаю для самых розных высноваў. Асабіста мне ў першую чаргу заўважаецца наступнае. Калі Фройд мае рацыю, і несвядомае “Яно” сапраўды валадарыць над “Я”, то тады практычна здымаеца адна з асноўных праблемай спэкулятыўнай мэтафізыкі — праблема свабоды волі.

* * *

“Мяне маглі б запытацца, ці перакананы я сам, і ў якой ступені, у сапраўднасці распрацаваных тут прапановаў. Я адказаў бы, што не перакананы і не спрабую схіліць да веры іншых. Дакладней: я ня ведаю, наколькі я ў іх веру. Мне здаецца, што афэктывны момант перакананасці тут нават не павінен прымацца да ўвагі. Бо можна захапіцца рухам думкі і за ім кіравацца да апошняе магчымасці ўсяго толькі з навуковай цікайнасці...”

Гэтыя слова Фройда я цытую з працы “Па той бок прынцыпу насалоды”. І хаця яны былі сказаныя з нагоды адной канкрэтнай праблемы, думаеца, ня будзе вялікай памылкай перанесыці згаданую “самаацэнку” на ўсю ягоную творчасць.

Малаверагодна, каб у глыбіні душы Фройд не прызнаўся сабе, што ён увесь час трошкі “блефуе”, што ён не стамляецца балансаваць на мяжы навукі і паэтычнай гіпэрбалы, што канструкцыя ягонай систэмы трывмаеца на столькі на вывераных фактах, колькі на аналізе ўласнага падсъвядомага і авантурных высьверках інтуіцы.

І тут, здаецца, да мейсца будзе пытаньне: псыхааналіз (па Фройду) — навука ці мастацтва? (дарэчы, неяк Фройд, магчыма, у палемічным гуморы, сказаў, што для псыхааналітыка лепей ня мець мэдычнай адукацыі.)

За тое, што псыхааналіз больш мастацтва, чым навука, съведчыць наступнае назіраныне. Кожны з буйных прадстаўнікоў гэтай сферы дзейнасці, выкарыстоўваючы мэханізмы псыхааналізу, прыходзіў да высноваў, якія супярэчылі, аспрэчвалі ці ўвогуле адпрэчвалі базавыя пастулаты мэтаду. Гэтая дзіўная заканамернасць выявілася ўжо ў творчасці найбольш таленавітых вучняў Фройда (Юнга, Адлера, Штэкеля) і працягвалася ў ягоных наступнікаў (Рэйха, Салівэна, Хорні, Фрома, Маркузэ).

Аналізуючы гэтую заканамернасць, нельга абмінуць увагу той факт, што ў псыхааналізе, як і ў мастацтве творчасці, практычна адсутнічаюць аб'ектыўныя крытэрыі, і ўсё залежыць ад індывидуальнай творчай канстытуцыі, ад таго, на якім этычным, сацыяльным, эстэтычным (расава-біялягічным таксама) грунце ўзгадаваўся сам аналітык.

Урэшце, калі б зьевесці ў систэму ўсе супярэчнасці розных псыхааналітычных систэмаў, то ад псыхааналізу не засталося б нічога. Акрамя самога псыхааналізу. Дык што, перад намі адна з найвялікшых містыфікацый XX стагодзьдзя? Наўрад ці пры самых крытычных адносінах да псыхааналізу Фройда гэткае можна будзе сцьвярджаць нават у будучым. Да таго ж, містыфікація можна адно таго, хто чакае быць зъмістыфіканым.

Але нават калі вучэныне Фройда — містыфікацыя, то яна нам была патрэбнай. Чалавек заўсёды быў гатовы абмяняць панылу праўду пра сябе на інтрыгуючу фантазію. За гэта выразна съведчыць уся гісторыя рэлігіі і мастацтва.

* * *

Зыгмунд Фройд пражыў 83 гады. Напрыканцы жыцця ён захварэў на рак горла і амаль не займаўся клінічнай працай, але творчую дзейнасць не пакідаў, пакуль быў хоць якія сілы.

Пасля захопу Аўстрыі нацыстамі ў 1938 годзе ў яго адабралі пашпарт, і з жыхара гета ён стаўся ягоным вязнем. Фашысты пазбавілі Фройда маёмысці і бібліятэкі; чатыры ягоныя сыны загінулі ў концлагеры. Такі ж лёс чакаў і яго самога. Але вялізны міжнародны аўтарытэт і выкуп у 100 000 шылінгаў дапамаглі яму пакінуць Вену. Апошні год ён пражыў у Англіі і памёр 23 верасня 1939 году.

ФРЫДРЫХ НІЦШЭ 1. У ПАЛОНЕ БІЯГРАФІІ

Я адно, мае творы іншае.

Фрыдрых Ніцшэ

Бацька Фрыдрыха Ніцшэ — Карл Людовік Ніцшэ — быў лютэранскім пастаром. І, пэўна, не абы-якім, бо да яго зь вялікай прыязненасцяй ставіўся сам кароль Прусіі Фрыдрых Вільгельм IV.

Дарэчы, Фрыдрых Ніцшэ зьявіўся на съвет у дзень нараджэння караля. Шчасльівы бацька запісаў у царкоўнай кнізе: “Сын мой, тваім імем на зямлі будзе Фрыдрых Вільгельм, у памяць караля, майго дабрадзея, у дзень нараджэння якога ты атрымаў жыццё”.

Хлопчык рос ціхім, маўклівым, загаварыў толькі ў два з паловаю гады (хто тады мог падумаць, што гэтага маўчуна будзе слухаць увесь съвет!..).

Але дамо слова самому Ніцшэ, які ў лісьце Брандэсу (датаваным 19 сакавіка 1888 г.) выкладае сваю біяграфію наступным чынам: “Vita. Я нарадзіўся 15

кастрычніка 1844 году на мейсцы бойкі каля Лютцэне. Першае імя, якое я пачуў, было імя Густава Адольфа. Мае продкі былі польскай шляхтай (Ніцкі)*, пэўна, тып добра захаваўся, нягледзячы на тры нямецкія “маці”. За мяжой мяне звычайна таясамяць з палякам, яшчэ гэтай зімою я быў занесены ў сьпіс замежнікаў, якія наведалі Ніццу, comme Polonais. Мне кажуць, што мая галава сустракаецца на карцінах Матэйкі. Мая бабуля належала да шылерайска-гётэўскага колу ў Вэймары. Я меў радасыць быць выхаванцам паважнай Шульпфорты, адкуль выйшла столькі вялікіх людзей (Кляпшток, Фіхтэ, Шлегель, Ранкэ і г.д. і да т.п.), добра вядомых у нямецкай літаратуре. У нас былі настаўнікі, якія зрабілі б (ці зрабілі) гонар якому заўгодна ўніверсытэту. Я вучыўся ў Боне, пазней у Лейпцигу: стары Рыгль, тады першы філёляг Германіі, амаль з самага пачатку адзначыў мяне сваёй увагаю. У 22 гады я быў супрацоўнікам “Цэнтральнай літаратурнай газэты” (Царнкэ). Я непасрэдна прычыніўся да стварэння філялягічнай суполкі ў Лейпцигу, якая існуе і пасённыя. Зімой 1868/69 гг. базэльскі ўніверсытэт запрапанаваў мне прафэсуру, я тады ня быў яшчэ доктарам. Хутка пасля гэтага Лейпцигскі ўніверсытэт надаў мне ступень доктара досьць ганаровым чынам: безъ якой-небудзь абароны, нават без дысэртациі. Зь вялікадня 1869 па 1979 г. я жыў у Базэлі; мне давялося адмовіцца ад майго нямецкага грамадзянства, бо, паколькі я быў афіцэрам (конны артылерыст), я ня змог бы ўхіляцца ад надга частых позваў на службу, не парушаючы сваіх акадэмічных абавязкаў. Тым ня менш я дасьведчаны ў двух відах зброі: у шаблі і гарматах і, магчыма, яшчэ ў трэйцім... У Базэлі, нягледзячы на маю маладосыць, усё адбывалася як нельга лепей: здаралася, асабліва пры абароне доктарскіх дысэртаций, што той, каго экзаменавалі, быў старэйшы за экзаменатора. Дарункам лёсу, выпаўшым на маю долю, сталася сардэчная прыязнь паміж Якабам Буркхардтам і мною — досьць нязвыклы факт для гэтага вялікага непрыяцеля ўсялякага таварыства мысьляра-адзінотніка. Яшчэ большым дарункам было тое, што ў мяне з самага пачатку майго існаваныя завязалася вялікае сяброўства з Рыхардам і Казімай Вагнэрамі, якія жылі тады ў сваім маёнтку Трыбшэн, каля Люцэрна, быццам на нейкім востраве, без усялякіх ранейшых стасункаў. Некалькі гадоў дзялілі мы паміж сабою ўсё вялікае і малое; давер ня вedaў межаў. (Вы знайдзеце ў сёмым томе Збору твораў Вагнера “ліст”, надрукаваны ім для мяне з нагоды “Нараджэння трагедыі”). З гэтага моманту і надалей я пазнаёміўся зь вялікім колам цікавых людзей (і “людцаў” — Menschinnen), па сутнасці амаль з усім, што расыце паміж Парыжам і Пецярбургам. Перад 1876 годам здароўе маё пагоршылася. Я прабыў тады зіму ў Сарэнта з маёй даўняй сяброўкаю баранэсаю Мэйнзэнбуг (“Успаміны ідэалісткі”) і сымпатычным доктрам Рэ. Стан мой не палепшыўся. Неверагодна пакутлівы і ўчэпісты галаўны боль адбіраў усе мае сілы. З гадамі ён нарастаяў да піку хранічнай хваравітасыці, так штогод налічваў тады для мяне да 200 пякельных дзён. Нядуг мусіў быў мець выключна лякальную прычыну: пра якую-небудзь нэўрапаталягічную падставу ня можа быць і гаворкі. Я ніколі не зауважаў за сабою сымптомаў душэўнага бязладзьдзя, нават ніякай тэмпературы, ніякага памутненія розуму. Мой пульс быў тады такім жа павольным, як пульс першага Напаліёна (=60). Маёй спэцыяльнасцю было на працягу двух-трох дзён запар з абсолютнай яснасцю цярпець нясыцерпны боль сці, vert, які суправаджаўся ванітамі. Распаўсядзілі чуткі, быццам я ў шпіталі для вар`ятаў (і нават памёр там). Няма большай памылкі. Сталасыць майго духу выпадае якраз на гэтую страшную пару; съведчаныне — “Золкавы ранак”, які я пісаў у 1881 годзе, калі перажыў зіму ў неверагодным змарнені, адлучаны ад дактароў, сяброў і радзімы. Кніга паслугуе мне ў пэўным сэнсе “дынамомэтрам”: я напісаў яе зь мінімумам сілаў і здароўя. З 1882 году мае справы, натуральна, досьць марудна, пачалі рухацца да лепшага: крыза была пераадолена (мой бацька памёр вельмі маладым, якраз у тым узроўні, у якім я сам быў бліжэй за ўсё да съмерці). Мне і сёняння яшчэ трэба аберагацца: шэраг умоў кліматычнага і мэтэаралягічнага парадку для мяне абавязковы. Зусім ня выбарам, а непазбежнасцю зьяўляеца тое, што я праводжу лета ў Верхнім Энгадзіне, а зіму — на Рыйеры... У рэшце рэштаў хвароба прынесла мне найвялікшую карысць: яна выдзеліла мяне зь іншых, яна вярнула мне мужнасць

да сябе самога... Да таго ж я, адпаведна сваім інстынктам, адважная жывёліна, нават мілітарыстычнай. Доўгае супраціўленыне трошкі раззлавала мой гонар. — Ці ж я не філёзаф?..."

Як ужо згадвалася, ліст да Брандэса датаваны 1888 годам. Калі лічыць "фармальна", то Ніцшэ заставалася пражыць яшчэ амаль дваццаць год, але ці можна залічваць да жыцця тыя дзесяць зь іх, што ён правёў у шпіталі для псыхічнах хворых?

Таму вернемся да жывога Ніцшэ і паспрабуем дадаць колькі рысаў у распачаты ім самім жыццяпіс.

У побыце гэты агрэсывны рызыкант духу быў надзвычай ветлівы, пажаноцку мяккі, гаварыў ціха, асьцярожна. Рысы ягонага твару былі спакойнымі, вочы задуменныя. Яго лёгка было не заўважыць, можа, таму, што манэры меў вытанчаныя. Рыхард Вагнер неяк сказаў: "Я даў бы цяпер сто тысячаў марак, каб умець паводзіць сябе, як гэты Ніцшэ". А сам Ніцшэ, ня тоячы задавальненія, напіша напрыканцы съядомага жыцця: "... і я мушу прызнацца, што мяне больш цешаць тыя, хто мяне не чыгае, хто ніколі ня чую ні майго імя, ні слова "філязофія"; але куды б я ні прыйшоў, напрыклад, тут, у Турыне, твар кожнага пазіраючага на мяне асьвятляеца і робіцца дабрэйшым. Чым я да гэтай пары асабліва ганаруся, дык гэта тым, што старыя гандляркі не супакойваюцца, пакуль ня выбяруць для мяне самы салодкі зь іхнага вінаграду".

Гэты чалавек, які паўстаў супраць мысьленіня ўсёй эпохі, які не прамінаючы нікога, зьняважыў усіх вялікіх ад Сакрата да Вагнера, ніколі ня меў ворагаў у сваім асабістым жыццы. І можа, найперш таму, што ўсё тое, з чаго людзі варагуюць паміж сабой (улада, грошы, маёмасць, пасады), абыходзіла яго.

У 1879 годзе Ніцшэ атрымаў па стане здароўя адстаўку ў Базэльскім Пэдагогіюме (дзе сем год выкладаў грэцкую мову) і штогадовы пансыён у 3000 франкаў. Болей Ніцшэ нідзе стала не працаваў, "бадзяўся" зь мейсца на мейсца (Нямеччына, Швэйцарыя, Італія), здымай кватэры, жыў у пансыянатах, — але гэтае "бадзянне" зусім не было хаатычным. Да праблемы мейсца і клімату Ніцшэ ставіўся амаль гэтаксама сур'ёзна, як і да праблемы харчаваныня. "Ніхто ня вольны жыць дзе заўгодна, а каму наканавана зьдзейсніць велічнае, што патрабуе ўсёй ягонай моць, той нават зусім абмежаваны ў выбары".

Ніцшэ лічыў, што памылка ў выбары мейсца і клімату можа разьмінуць чалавека зь яго наканаванынем, развесыці так далёка, што чалавек і не здагадаеца, дзеля чаго ён быў прызначаны жыць. Гэты арыстакрат духу, геній рэфлексіі адчуваў прыроду, як селянін (а можа, і глыбей — як звер), і ня толькі адчуваў, а ня мог жыць інакш, як толькі ў супадзьдзі зь яе рытмам, з кругазваротам яе бегу. Магчыма, адсюль *першая* (у абодвух сэнсах) канцептуальная ідэя ягонай філязофіі — ідэя "вечнага вяртання".

Але яшчэ большае, чым праблема мейсца і клімату, значэнне Ніцшэ надаваў праблеме харчаваныня. Адкуль можа ўзяцца "воля да жыцця" пры дрэнных харчах? — слышна заўважыў ён.

Цяжкую для стравніка нямецкую кухню Ніцшэ, далікатна кажучы, не любіў. "... Паходжаныне нямецкага духу — з сапсаванага стравніка..." Дарэчы, як і ангельскую: "яна дae духу цяжкія ногі — ногі англічанак". Лепшай кухняй ён лічыў кухню П'ямонтa... Каб болей поўна ўявіць стаўленыне Ніцшэ да "праблемы стравніка" — трохі ягоных парадаў: "Ніякай вячэры, ніякай кавы: кава тлуміць. Чай толькі ранкам карысны. Ня многа, але вельмі моцны; чай вельмі шкодзіць і робіць хворым на ўвесь дзень, калі ён на адзін градус халаднейшы за патрэбны".

Што да "тэхналёгіі" творчага працэсу, то ў большасці выпадкаў яна была падобнай да той, пра якую Ніцшэ распавёў у звязку з стварэннем сваёй "кнігі кнігаў" — "Так сказаў Заратустра": "Маё здароўе было ня зь лепшых; зіма трymалася халодная і залішне дажджлівая; маленькі гатэль, які туліўся да берага мора, так што ноччу прыліў амаль пазбаўляў сну, уяўляў сабой ува ўсім супрацьлегласць пажаданаму. Нягледзячы на гэта і ці ня ў доказ майго цверджаныня, што ўсё вялікае ўзынікае "нягледзячы", у гэтую зіму і ў гэтых неспрыяльных умовінах паўстаў

мой Заратустра. — Да палудня я падымаўся ў паўднёвым напрамку па цудоўнай вуліцы ўверх да Зоалі, паўз сосны і гледзячы далёка ў мора; па палудні, так часта, як толькі дазваляла маё здароўе, я абыходзіў усю бухту ад Санта-Маргерыты да мясцовасці, што ляжыць за Партрафіно... — На абедзьевых гэтых дарогах прыйшоў мне да галавы ўвеселі першы Заратустра, і, наперадзе ўсяго, сам Заратустра, як тып: дакладней, ён *аб`яеў сябе сам...*”

Магчыма, якраз таму, што большая частка дня Ніцшэ прамінала ў праходках па вулках, узбярэжку мора ці горных съязынах, ён ня надта шмат чытаў і, увогуле, ставіўся да чытання хутчэй як да адпачынку інтэлектуала, а ня як да інтэлектуальнай працы. “Мне, верагодна, не натуральна чытаць многае і многа: чытальня робіць мяне хворым.. Я зайдёды вяртаюся да невялікай колькасці ранейшых французскіх пісьменынкаў: я веру толькі ў французскую культуру і лічу непамыснасцю ўсё, што акрамя яе называецца ў Эўропе “культурай”, ня кажучы ўжо пра нямецкую культуру...”

У тэме “Ніцшэ і жанчыны” звычайна акцэнтуеца ягоны раман з Лу Саломэ, “пэрсаніфікаванай філозофіяй Ніцшэ” (па трапнай харктарыстыцы ягонай сястры, якая вымаглася, каб раман не завяршыўся шлюбам).

Лу Саломэ была расейкай, ёй тады (1882 г.) яшчэ ня споўнілася дваццаці год, яна мела выключны разум, надзвычайную інтэлектуальную чуйнасць і паэтычны талент. Яе паэму, прысьвежаную Ніцшэ, спачатку палічылі за твор самога Ніцшэ. “Гэта самая разумная жанчына ў съвеце”, — так пісаў Ніцшэ пра Лу Саломэ ў лісьце да аднаго зь сяброў. Пэўна, у гэтай ацэнцы болей ад звычайнай закаханасці, чым ад сапраўданасці, але калі такі магутны талент найперш бярэ пад увагу разум, то мусім пагадзіцца, што гэта была сапраўды неардынарная жанчына.

Натуральная, нічога ў Ніцшэ з Лу Саломэ “не атрымалася”, і наўрад ці маюць рацыю тыя, хто ў гэтым абвінавачваюць сястру Ніцшэ, Лу Саломэ ці Паўля Рэ (тады сябра Ніцшэ). Жанаты Ніцшэ — аксюмарон, ён мог выдумляць побач з сабою жанчыну і рабіць нейкія заходы, каб паспрабаваць пазбавіцца адзіноты, аднак калі б справа з кімсьці насампраўдзе зладзілася, ён, пэўна, уцёк бы ад нявесты ў апошні дзень перад шлюбам, як ад Рэгіны Ольсэн уцёк Сёрэн Кіркегар...

Цікава, што Ніцшэ “сваталі” і да Наталі Гэрцэн, абы чым ён паведаміў сваёй сястры ў адным зь лістоў: “Мяне пераконваюць тут у адносінах да Наталі Гэрцэн... Але і ёй трывалаць гадоў, было б лепей, каб яна была на год дванаццаць маладзейшай. А ўвогуле мне пасуе яе харктар і разум”.

Тэма “Ніцшэ і жанчына” набывае трагедыйную “пікантнасць” у звязку з даволі распаўсюджаным меркаваньнем, што прычынаю ягонага вар’яцтва сталася хвароба на пранцы. Але яшчэ пры “жышыці” Ніцшэ гэтая вэрсія абвяргалася ці бралася пад сумнёў шэрагам знакамітых мэдыкаў. Доктар Гільдэбрант: “Няма і съледу доказу таго, што Ніцшэ ў 1866 годзе захварэў на пранцы”. Д-р Г.Эмаюэль: “Зь цяперашняга стану клінічнай псыхіягрыі вядомыя нам факты з гісторыі хваробы Ніцшэ недастатковыя для таго, каб рабіць становічыя высновы да дыягназу *paralysis progressiva*”. Д-р О.Бінсангер: “Дадзеныя анамнэзу, датычныя хваробы Фрыдрыха Ніцшэ, настолькі няпоўныя і абарваныя, што канчатковая выснова аб энталёгіі ягонае хваробы не ўяўляецца магчымай”.

Да гэтых меркаваньняў спэцыяліст агадае яшчэ съмерць бацькі Фрыдрыха Ніцшэ, які таксама пакутваў ад боляў у галаве і апошні год пражыў, ужо страціўшы съядомасць.

Ніцшэ не аднойчы пісаў (і ня толькі ў лістах) пра бацькаву хваробу і съмерць. Ён ведаў, якая яму дасталася спадчына, толькі не даваў веры свайму веданню.

Аднак лёс на кані не аб'едзеш. Памёр Фрыдрых Ніцшэ апоўдні 25 жніўня 1900 году.

2. АПОШНІ ЧАЛАВЕК

Ён быў падобны да чалавека, які выйшаў з краіны, дзе ніхто не жыве.

Эрвін Родэ

Калі над хвалямі быцьца некалі і лунаў больш магутны дух адпречвы, то гэта — дух Сатаны.

Хаця, каб гаворка тут была пра Сатану, то я, напэўна б, сказаў наадварот: калі над хвалямі быцьца некалі і лунаў больш магутны дух адпречвы, то гэта — дух Ніцшэ.

Дарэчы, у другой канструкцыі мы апынаемся значна бліжэй да сапраўднасці. Сатана (натуральна, я маю перад вачымі не абы-якога *сатану*, а гожага высакароднага волата із “Страчанага раю” Джона Мільтана) не ўтрываў Бога над сабою, паўстаў і ў жорсткай бойцы быў пераможаны ды скінуты зь вяршыні эмпірэя ў бездань смуроднага пекла.

Так і Ніцшэ ня вытрываў... толькі вынік на гэты раз быў зусім іншы...

Народжаны не з жаночага чэрыва, а з духу трагедыі, Ніцшэ імкліва і нязмушана ўзыходзіў па стромкім схіле нігілізму, пакуль на вышыні 6000 футаў над узроўнем чалавека не патрапіў па той бок добра і зла. Тут, у блакітных нябесах нявымернай адзіноты, ён распачаў вайну з Другім як зь лішнім і дамогся таго, на што не хапіла моцы ў Сатаны.

Калі Ніцшэ вярнуўся з вайны і зазначыў перад людзьмі, што Бог памёр (заўважым, ён не сказаў: “Я адолеў яго!”), то людзі палічылі Ніцшэ за вар’ята. (Ня станем папікаць недаверкаў, яны яшчэ не жылі ў ХХ стагодзьдзя.)

Ніцшэ і сапраўды звар’яцеў, але не тады, як вярнуўся, а значна пазней — потым, і зусім не таму, што быў выкляты пераможаным Богам (ёсьць такое, і досьць устойлівае, меркаваныне)... Цяпер ён ня ведаў, каго яму больш перамагаць, і таму амаль на дзесяць год схаваўся ў вар’яцтва, каб ніхто не здагадаўся, што магутны вой — нікчэмны дойлід.

Перамагае ня той, хто перамагае, а хто творыць іншае (як Бог калісці зь нічога нешта). А Ніцшэ мог ствараць толькі праз абвяржэнне, разбурэнне, адпречваныне. Дакладней, вось гэтае бурэнне (“Я паўночны вецер для съпелых пладоў”) і ставала ягоным творывам.

Ніцшэ любіў называць сябе ільвом, але, можа, таму, што на Беларусі ніколі ільвоў не было, мне ён уяўляеца разьюшаным быком, які выпрабоўвае на моц крамянёвага ілба ўсё, што трапляе на вочы. У гэтай съялпой непераборлівасці ён мог грукацца ў моцныя, тоўстыя съцены, якія перастояць не адну эпоху, не адзін землятрус, а мог кінуцца і на спарахнелую штыкеціну, якая сама паваліцца ад першага подыху кволага ветрыку.

Але ўсё ж такі навідавоку іншае: гэты Давід у ворагі сабе выбіраў пераважна Галіафаў. Ён шукаў змаганыня зь яшчэ нікім не пераможанымі (Бог, хрысьціянства, мараль...) і, на сваю бяду, перамагаў.

Калі Сатана — імя Ніцшэ, то Дыяніс — ягоны першы псэўдонім (былі і другія: Заратустра, Антыхрыст)..

Дыяніс — бурэнне, рух, змаганыне ўсяго з усім, нічым не ўтаймаваны вэрхал волі да жыцця, вечнае вяртаныне і кругазварот аднаўлення.

Яны не маглі не варагаваць паміж сабой — Дыяніс і Хрыстос, бо Хрыстос — гэта аскеза, статыка, зымрэнне ўсяго з усім, воля да съмерці і паступовае зынікненне (перацяканыне) чалавечага з трывалай роўніцы рэальнага ў трымісеньне ірэальнага.

Дыяніс — жыццё съмерці.

Хрыстос — съмерць жыцця.

Дыянісійства празь съмерць з'вернугае ў жыццё, хрысьціянства — праз жыццё ў съмерць, і таму паміж імі немагчымы нейкі іншы лад, акрамя съмартнай варажнечы...

Ніцшэ лічыў сябе сярод першых і найболыш адданых ваяроў Дыяніса і ненавідзеў хрысціянства, як толькі пераможаны здольны ненавідзець пераможцу.

Але апошняя патрабуе ўдакладнену: няnavісьць Ніцшэ ўзынікла не з самога факту перамогі хрысціянства над дыяністывам — у аснове гэтага пачуцьця была крыва на тое, што перамог слабейшы (Хрыстос) і перамог жыщё ня звышжыщым, а нежытвом, супрацьпаставішы волі да жыцьця волю да съмерці.

Хрысціянства для Ніцшэ — “найвастрэйшая форма варожасці з рэальнасцю”, і што яшчэ горш — яно абсолютная формула dycadence (“волі да змарненуя”). А Хрыстос, прынамсі такі, якім ён паўстае ў Святым Дабравесыці, — ідэал дэкадэнта.

Запрапанаваўшы чалавецтву зъмярцьвіць плоць, зъмірыцца зь ліхам, ухваліць пакорлівую кволасць насуперак сіле, а любоў да ворага — насуперак змаганью з ворагам, — Хрыстос “перасунуў стрэлкі”, і цягнік быцьця збочыў із скразной дарогі вечнага вяртаныя ў эсхаталягічны тупік. Таму для Ніцшэ “Бог”, “мараль”, “дух”, “ідэалы” — гэта падманная атрыбутыка, якую хрысціянства (“апошняя лягічная выснова юдаізму”) напрацавала дзеля адной мэты: паступова абязволіць чалавека і неўпрыкмет згарнуць жыщё ў нішто — у нежытво.

Зразумеўшы хрысціянства, як суцэльны dycadence, як найвялікшую пагрозу жыцьцю, Ніцшэ, пад съцягам Дыяніса, выпрабіўся ў вялікае рушэнне супраць усяго, што было пазначана крыжовым знакам съмерці. Арсэнал зброі ў яго быў дастаткова багатым: хрысціянскому Богу съмерці ён супрацьпаставіў бoga жыцьця Дыяніса, Хрысту — Заратустру, маралі — імаралізм, міру — вайну, чалавекабогу — звышчалавека, пакоры — волю да ўлады, апакаліпсісу — вечнае вяртаныне...

Так, у Ніцшэ было даволі зброі, каб змагацца, і нават даволі — каб перамагчы. Але што ён мог сказаць людзям, жыщю на другі дзень пасля перамогі акрамя таго, што казаў напярэдадні: “Я Анты-асёл par excellence, і дзякуючы гэтаму я сусветна-гістарычнае страшыдла, па-грэцку і ня толькі па-грэцку, я Антыхрыст...”?

Праз узыходжаныне татальнага нігілізму, праз нічым ня стрыманае адмаўленыне пануючай веры, ідэалёгі, маралі, эстэтыкі, палітыкі Ніцшэ ратаваў чалавека (чалавецтва) ад dycadence, ад павольнага зыходжаныя з трывалішчай рэальнага съвету ў нагрызнены съвет ідэалаў, ісцінаў, ідалаў.

Сапраўднае жыщё, натуральнае, быцінае — яно па той бок добра і зла, а ўсё, што па гэты, — фікцыя, выдумка, хлусыня, аблюдка. Што як ня фікцыя нейкі занябесны Бог, а тым болей вера ў яго, што як ня фікцыя ідэалы дабрыні, прыгажосці, любові, што як ня фікцыя ісціна, прагрэс, эвалюцыя, а магчыма, і навука... Гэта ўсё толькі памыслена, прыдумана, уяўлена. Съвет чалавека напампаваны думкамі-зданямі, словамі-фантамамі, ідэямі-прывідамі, за якімі не паўстае нічога аб'ектыўнага, рэальнага, наяўнага. Гэта не жыщё, а фантасмагорыя, якая засланяе ад чалавека сапраўднасць як яго, чалавека, так і ўвогуле існасці...

Абраўшы за мэту адлучыць чалавека ад хрысціянскага фіктыўна-прывіднага съвету і вярнуць яго ў рэальны съвет пары ранынга дыяністыва, калі жыщё рухалася лішкам волі да жыцьця, а фармавалася воляй да панаваныя, Ніцшэ, магчыма, і наўмысна, прамінуў нават для сябе пытаныне: калі съвет Дыяніса з панаваннем рэальнасці рэальнага — жыцьцядайны, а съвет Хрыста, напампаваны фікцыямі, — тупіковы, то з чаго гэта людзі ў сваю пару кінулі Дыяніса і рушылі за Хрыстом? На якое ліха яны адракаліся ад таго, што ёсьць, ад таго, што можна памацаць, пакласці сабе ў рот ці за пазуху, і выправіліся ў дарогу да нечага, пра што ніхто ня ведае: яно існуе сапраўды ці толькі трывыніцца?

Ня думаю, каб на гэтае пытаныне і праз сто год пасля вайны Ніцшэ з Хрыстом нехта ведаў уцімны адказ. Што ў чалавеку запатрабавала “другой” рэальнасці, чаму не даволі яму было адной, гэтай, якая мелася ў наяўнасці тут і

цяпер? Можа, якраз прычынай быў той самы “лішак жыцьця”, з патэнцыі ідэі якога Ніцшэ стварыў ужо сваю фікцыю — “звышчалавека”?..

А можа, гэта “воля да панаванья” (на якую Ніцшэ абапіраўся, вызначаючы тое, што рухае жыцьцём) якраз і падштурхнула чалавека шукаць нейкі спосаб, каб займець уладу ня толькі над жыцьцём, але і над съмерцю?

Ва ўсялякім разе, з чаго б ні паходзіла гэтае памкненыне да другой, ірэальнай рэальнасці, Ніцшэ, бадай, дарэмна таясаміў яго з хрысьціянствам, дарэмна ганіў і кляў хрысьціянства за тое, што яно падбухторвала людзтва скіравацца на аблудны шлях. Бо ў пазначаным сэнсе, скажам, съпелы элінізм прынцыпова ўжо мала чым адрозніваецца ад съпелага хрысьціянства. Тоэ, што элінскія багі жылі не ў эмпірэях, а на вяршыні гары — гэта праблема працягласці, а ня якасці. Зрэшты, Ніцшэ і сам ужо намацаў унутры элінізму нараджэнью дысаденс, звязаўшы гэты факт з філязофіяй Сакрата. Але калі б Ніцшэ быў зусім пасълядоўным, то мусіў быў паставіць “межавым слупом” паміж дыяніскім і дэкадэнцкім чалавекам нікога іншага як Апалёна.

Ніцшэ, здаецца, і не заўважыў, што Апалён, які ў “Нараджэнні трагедыі з духу музыкі” ўзынік у якасці гарманізуючага Дыяніса раўнаважка, — адигрываў ту ю самую ролю, што пазней — Хрыстос.

Не ў Хрысьце, у Апалёне пачатак дысаденс, Апалён, як форма гарманізацыі дыяніскай адпрыроднай стыхіі, паўстаў зь немагчымасці чалавека атаясаміцца з усёй жахлівай татальнасцю быцця. Апалён — гэта вылучэныне зь нічым не ўтаймаванага вэрхалу існага рафінаваных гармоніяў лакунаў. Апалён — праява ня “лішку волі да жыцьця”, а недахопу гэтай волі, недастатковасці яе, немажлівасці далей трываць магутны націск несупыннай, усё праглынаючай дыяніскай павадкі быцця. І таму мы, напэўна, маем рацыю, калі кажам, што інтэграл дэкадансу быў сформуляваны ў Апалёне, а ў Хрысьце ён толькі перамяніў эстэтычную парадыгму на маральную...

Хаця, магчыма, я і памыляюся, зважаючы, што Ніцшэ не прыкметую “дваістай” сутнасці Апалёна. Прынамсі, у больш позніх ад “Нараджэння трагедыі...” творах ён не супрацьпастаўляў “чашы Грааля” “спарыш Дыяніс-Апалён” і як бы зусім забыўся на Апалёна, трymаочы адно Дыяніса. Праўда, падчас узынікае думка, што Ніцшэ толькі абапіраўся на Дыяніса, каб выглядаць вышэйшым, каб мець пад сабой нейкае апрышча ў мінульым, у традыцый, каб ня быць голым адмаўленынем дзеля адмаўлення. Здаецца, Дыяніс для Ніцшэ быў толькі канцэптуальнай мэтафарай і хіба што ідэя “волі да панаванья” пачатковалася ў дыяніскім “лішку волі да жыцьця”. Бо ўжо ідэя “звышчалавека” не магла адсюль паўстаць, прынамсі, без фэрмэнту звышідэалізму. А што да “вечнага вяртання”, то тут, акрамя спарадаванага з прыроды кругазвароту (усё паўтараеца з дакладнасцю да апошняй дробязі), бачна нават адмаўленыне Дыяніса зь ягоным “лішкам”, які і робіць немагчымым “вечнае вяртанне”, паколькі якраз гэты “лішак” разрывавае кола і выштурхоўвае быццё ў наступныя прастору і час.

У Ніцшэ было даволі інтэлектуальнай адвагі, каб убачыць хрысьціянства як нянявісьць да цела, прыроды, рэальнасці (хрысьціянства нават крыж, адвечны знак сонца, а значыць і жыцьця, трансфармавала ў знак магілы, съмерці), убачыць хрысьціянства як систэму адмысловіа пераплеценых маральных хітрыкаў, якія неўпрыкмет марнуюць волю быць тут і цяпер чаканьнем нейкай пэрспэктывы там, у мроіве ірацыяналнага... І ня толькі ўбачыць, але і паўстаць супраць блакітнага нежытва маральнасці, баронячы кавялом імаралізму зяленіва і пурпур жыцьця.

Толькі ці не нагадвае нам Ніцшэ ў гэтым, на злом галавы, рушэныні другога вялікага ідэаліста — Дон Кіхота (натуральна — навыварат)?

Бо нават калі яно і сапраўды так: чалавек маральны, съвет маральны — фікцыя, фантом, універсалія, пазбаўленая прычыны самой сябе ў адзінкавым, сынгулярным, — то што з гэтага вынікае? Анічога!

Жыцьцё чалавека яшчэ нечым, акрамя як ягонай прысутнасцю ў быцці, пакуль немагчыма вызначыць. І ўся розніца дыяніскага ладу жыцьця ад апалянічнага ці хрысьціянскага ва ўскладненыні формы гэтай прысутнасці

“гульнёй” па так ці інакш сформуляваных правілах, гульнёй у так ці інакш абазваныя фікцыі: і ні “звышчалавек”, ні “вечнае вяртанье” не надаюць прысутнасці чалавека ў быцці якасна новага статусу...

Ніцшэ быў ня толькі першым, хто ва ўсёй паўнаце ўбачыў сучасную эпоху, як гульню фікцыяу у фікцыі, але і *апошнім* (“чалавекам”), хто верыў, што недзе (у выпадку з самім Ніцшэ — па той бок добра і зла) жыццё чалавека можа быць іншым, рэальнym, тоесным само сабе, адным словам, не гульнёй у фікцыі, а *нечым*...

Дарэчы, сярод знакамітых ніцшэўскіх філязафемаў (“канцэптуальных мэтафараў”) — “звышчалавек”, “вечнае вяртанье”, “воля да панаванья”, “узыходжанье ніглізму” — амаль незайважанай застаецца вось гэтая — “апошні чалавек”. А між тым, менавіта ў “апошнім чалавеку” аналітыка Ніцшэ дасягнула скрані магчымага — “блізіцца час, калі чалавек ужо ня зможа нарадзіць ніводнае зоркі”.

ХХ стагодзьдзю засталося адно зафіксаваць сформуляваны Ніцшэ канцавыя характеристар гэтай сытуацыі быцця (“Канец гісторыі” Фукуяма, “Канец новага часу” Гвардзіні, “Канец чалавека” Фуко і г.д. і да т.п.).

“Што такое любоў? Што такое стварэнне? Што такое палкасць? Што такое зорка?” — так пытаема апошні чалавек, міргаючы”.

Праўда, сам Ніцшэ спадзяваўся, што “апошняга чалавека” можна пераадолець “звышчалавекам”. Але ці не ад рэшткаў рамантызму XIX стагодзьдзя гэтае спадзяванье? Бо нават калі пагадзіцца, што “звышчалавек” магчымы, то разам з тым давядзенца прызнаецца (чаго Ніцшэ не захацеў зрабіць), што ён падзея адзінкавага ліку, якая прынцыпова, з прычыны сваёй прычыны, ня можа пераходзіць у множны. Присутнасць другога звышчалавека аўтаматычна адмаўляе аднаго з іх, альбо аніглюе абодвух.

Тое, чаго не хацеў ведаць Ніцшэ, калі ня разумам, дык сэрцам прадчуваў людзкі збой, да якога прамаўляў Заратустра.

“Дай нам гэтага апошняга чалавека, о Заратустра, — крычаў люд, — зрабі нас апошнімі людзьмі! На ліхам твой Звышчалавек!”

Іншая реч, што апошнімі людзьмі Заратустра іх таксама ня мог зрабіць. Пачыналася нешта другое, што вельмі недакладна і гэтаксама невыразна паспрабуем абазначыць як час *структуры*. У гэтым новым часе чалавека як чалавека ўжо няма, а тое, што па старой звычыі мы называем чалавекам, ёсьць толькі адным зъ неабходных, але, можа, і ня самых галоўных кампанентаў звышскладанага структураванага Нечага, сэнс і мэту чаго мы наўрад ці калі ўсьвядомім.

“Мы прыдумалі шчасцце”, — кажуць апошнія людзі, міргаючы”.

У пэўным сэнсе Ніцшэ ня мог ня быць, бо напрыканцы XIX стагодзьдзя традыцыйная культура ўжо сформавалася настолькі, што патрабавала сабе адпаведанай апазыцыі, каб да зморшчын высыветліць сваю сутнасць і тым самым выразна акрэсліць межы сваёй прысутнасці. Таму наўрад ці будзе перабольшаньнем, калі мы скажам, што сама культура выклікала Ніцшэ, каб паглядзець у яго, як у люстэрка, якое ўсю праўду скажа.

Зь іншага боку, Ніцшэ мог і ня быць пэрсаніфікованы ў адной асобе, ён мог паступова вымыкаць з самых розных інтэнцыяў, каб нейкім чынам аднойчы сфакусавацца ў пэўнай кропцы. За тое, што такі варыянт рыхтаваўся таксама, съведчыць творчы досьвед Дарвіна, Дастаеўскага, Маркса, Фройда, а раней — Шапэнгаўера. Усе яны разам — Адзін Вялікі Ніцшэ, што, аднак, не адмаўляе самога Ніцшэ, як пякучага фокусу аналітыкі прамінулага і адначасна вестуна буйнейшых інтэлектуальных праграмаў сучаснасці (экзістэнцыялізму, псыхааналізу, структуралізму, гермэнэўтыкі і да т.п.).

Недзе Ніцшэ напісаў: “Толькі пасълязайтра належыць мне”. Але калі мы прыйдзем туды, у пасълязайтра, Ніцшэ там, пэўна, ужо не застанем. Хіба адно паглядзім на тое месца, адкуль ён выпаў да нас, як абломак будучыні. Магчыма, лішні там.

3. ГАЙДЭГЕР ЧЫТАЕ НІЦШЭ

Мы мусім зразумець філозофію
Ніцшэ як метафізыку суб'ектыўнасъці.

Марцин Гайдэгер

Зы філёзафаў Новай пары Ніцшэ, бадай, найбольш прачытаны ды інтэрпрэтаваны (адсюль зусім не вынікае, што Ніцшэ ўжо прачытана). Прынамсі, у XX стагодзьдзі яго не прамінуў, здаецца, ніводны з буйных мысьляроў, нават калі сёй-той і зрабіў выгляд, быццам “у вочы ня бачыў” Ніцшэ...

І гэта натуральна, бо Ніцшэ — не філозофія, Ніцшэ — фатум, наканаваныне эўрапейскага мысьлення на аблом, які быў закладзены ў падваліны гэтага мысьлення лёгацэнтрызмам грэцкай міталёгіі. (Ніцшэ таясаміў іх зусім не выпадкова, цвердзячы: хрысьціянства — гэта плятанізм натоўпу.)

У гэтым сэнсе, у сэнсе аблому сітуацыі адпаведна пераражунку ўсіх духоўных каштоўнасцяў (вера, мараль, ідэалізм, эвалюцыянізм...), гайдэгераўская прачытана Ніцшэ ўяўляеца ці не найбольш цікавым (ня кожучы, што яно адно з найбольш грунтоўных — 2-томны курс лекцыяў і безыліч паасобных выказваньняў, апазыцыяў, рэмінісценцыяў, алюзіяў...). Рагуючы эўрапейскую метафізуку ад татальнага ці, хутчэй, фатальнага заняпаду, Гайдэгер паспрабаваў зразумець антрапалёгію Ніцшэ, як запачаткованы філозофіяй Платона канец метафізыкі. (“На метафізыцы Ніцшэ філозофія сканчаецца”.) Дзеля гэтага ён “вярнуў” Ніцшэ на катэдру (скуль той калісці зьбег у “філёзафы”), сабраў раскіданыя па прыповесцях канцэптуальныя метафары і згрупаваў іх у лягічна вывераную філозофскую систэму, усе часткі якой жорстка дэтэрмінаваныя адносна адна адной. Такім чынам, у Гайдэгера атрымалася прачытаць Ніцшэ так, як быццам той быў прафэсарам філозофіі, а не філёзафам (Кіркегар пра Гэгеля), які ablamaў з дрэва жыцця сухую галіну разам з гняздом спарахнелага Бога на ёй.

Аднак інтэрпрэтуючы Ніцшэ такім чынам, Гайдэгер ня меў намеру сцягнуць генія бунту з вышыні “6000 футаў над узроўнем чалавека” да прыступак прафэсарскай катэдры. Тут была іншая мэта — дапасаваць “канцэптуальныя пэрсанажы” (Дэлёз) і канцэптуальныя метафары Ніцшэ да натуральнай яму, Гайдэгуру, стылістыкі мысьлення, каб займець магчымасць пераадолець Ніцшэ. Не пераадолеўшы Ніцшэ (не пераканаўшы сьвет, што Ніцшэ пераадолены), Гайдэгер ня мог разылічваць на перамогу сваёй экзістэнцыяльнай анталёгіі над запанаваўшай у першай палове ХХ стагодзьдзя экзістэнцыяльнай антрапалёгіяй. Апошняе яму было неабходна дзеля того, каб, аб'явіўшы празь Ніцшэ (“перакуленага Платона”) канец старой метафізыкі, запрапанаваць сябе на пачатак новай метафізыкі...

(Гайдэгер — “апошні з магіканай” метафізыкі і адначасна яе Дон-Кіхот, які ў адсутнасці рэальных ворагаў змагаецца з ветракамі, абараняючы тое, чаго няма, што знесена пазалеташнім ветрам...).

Метафізыка — гэта тры запытаныні: адкуль Усё, што такое Ўсё і навошта Ўсё? Аднак з того, што гэтыя запытаныні сформуляваныя чалавекам і, напэўна, немагчымыя без чалавека, — метафізыка з найпершай і найвышэйшай “навукі” некалі мусіла згарнуцца ў адну з частак антрапалёгіі, бо перад тым як шукаць адказу на гэтыя запытаныні, трэба запытанацца: а чаму чалавек пра гэта пытаецца? У сваю чаргу тут папярэдне немагчыма абысьціся без адказу на пытаныне: што ёсьць чалавекам? — паколькі наўрад ці можна вызначыць антолягічную сутнасць нечага, ня ведаючы ягонага прызначэння.

Ня ведаючы прызначэння чалавека лъга адно вызначыць, які ён — чалавек, а ня што ёсьць чалавек. На гэтым (немагчымасці ведаць што ёсьць чалавек і веданыні які ён ёсьць) і пабудаваў сваю паэтызаваную антрапалёгію Ніцшэ. Але для Гайдэгера антрапалёгія гэта толькі “інтэрпрэтацыя чалавека, якая ў прынцыпе ўжо ведае, што такое чалавек”, з чаго антрапалёгія здольная хіба адно “забясьпечваць суб'екта”. І таму Гайдэгер пацягнуў Ніцшэ, разам зь ягонай антрапалёгіяй, — наадварот, у метафізыку, бо толькі метафізыка “ёсьць ісцінай пра сутнае як такое ў цэлым”. Паколькі “цягнуць” было далёка (высока?), то Гайдэгер

“паадсякаў” у Ніцшэ ўсё жывое, цялёснае, цяжкое, — пакінуўшы адно суб'ектыўнасць суб'екта ды антрапалягізм антрапалёпі. А калі больш канкрэтна, то Гайдэгер вылучыў з усяго корпусу тэкстаў Ніцшэ пяць галоўных “рубрыкаў” (выраз Гайдэгера): “нілізм”, “перарахунак усіх ранейшых каштоўнасцяў”, “воля да ўлады”, “вечнае вяртаныне да таго ж самага”, “звышчалавек”.

Перад тым як зазірнуць у кожную з гэтых рубрыкаў, зъвернем увагу, што сярод “галоўных” — па Гайдэгеру — няма адной зь бяспрэчна асноведных у Ніцшэ — “імаралізму”. Нельга сказаць, што Гайдэгер зусім прамінуў “імаралізм”, ён зъвяртае на яго ўвагу, але хутчэй адно каб засведчыць, што не забываўся пра “той бок добра і зла” ў філязофіі Ніцшэ. Прычына абыякавасці Гайдэгера да “імаралізму” ў тым, што ён увогуле ўнікаў этыкі як этыкі, для яго этычнае заўсёды заставалася залежным, падпарадкованым анталягічнаму, бо паводзіны чалавека, згодна Гайдэгеру, абумоўленыя мераю адкрытысці чалавеку ісціны быцця, і велічыню гэтае меры вызначае не чалавек, а сама ісціна быцця.

Дарэчы, фундамэнтальная анталёгія Гайдэгера наскроў прасякнутая фаталізмам, які і “створаны” дзеля таго, каб тагалына аніплюваць этычнае. І хаця ў тэрмінальгічнай систэме Гайдэгера гэтае слова (фаталізм) зъяўляеца рэдчас, да таго ж заўсёды на пэрыфэрый тэксту, па сутнасці, яно пануе ўсюдна, бо, па Гайдэгеру, ўсё, што дзеецца ў існім, — адно праява ісціны быцця, у прасьветах вялікай патаемнасці якога ўзынікае чалавек як пастух гэтай самай ісціны (Гайдэгер), і ніяк не самога сябе.

Закінуты ў быццё-тут чалавек ёсьць толькі высьветленая фатумам праекцыя ісціны быцця, і хаця Гайдэгер сям-там спрабуе нагрузкі чалавека ўласнай воляю ў быцці-для-сябе, зъвязаўшы гэта з “патрэбай”, як з анталягічнай сутнасцю чалавека, аднак усялякі раз, наблізіўшы быццё-для-сябе да этыкі, — ён вокамгненна зблытвае этыку з анталёпіяй і, забываўшыся на першую, бавіцца другой.

Паколькі Гайдэгер за анталягічным “съвету ня бачыць”, то, натуральна, найбольш істотнай для яго “рубрыкай” ніцшэўскай філязофіі сталася “воля да панаваньня”, зь якой Гайдэгер, сягаючы ў “дурную бясконцасць”, выводзіць адзін з найбольш прыкметных повядаў сваёй анталёпі — волю да волі (исціны быцця).

Але пачынае Гайдэгер інтэрпрэтацыю Ніцшэ ня з “волі да панаваньня”, а з аналітыкі “нілізму”. (Упершыню ў сучасным значэнні тэрмін скарыстаў Якабі, а зрабіў шырока ўжытковым, як вядома, Тургенев.)

Рана ці позна эўрапейская мысьленыне павінна было “выйсці” на нілізм, паколькі ўсё яно знаходзіла сябе ў полі бінарнай апазыцыі паміж Нешта і Нішто. Наяўнасць апошняга (Нішто) прадвызначала зъяўленыне нілізму ў тым ці іншым акце драмы эўрапейскай мэтагізыкі.

Нілізм — гэта той момент у гісторыі мысьленыня, калі мысьленыне раптам усьведамляе, што каштоўнасці, на якія яно арыентавалася, вядуць у нікуды, у Нішто, і таму трэба набрацца мужнасці і адпрэчыць іх.

“ — Што па сутнасці адбылося? Пачуцьцё некаштоўнасці ўзынікла, калі чалавек зразумеў, што ні повядам “мэты”, ні повядам “адзінства”, ні повядам “ісціны” інтэрпрэтаваць сукупныя характеристар існаваньня не атрымаецца. Нічога тым самым не атрымана і не дасягнута; не хапае ўсеахопнага адзінства ў множнасці таго, што адбываецца: характеристар існаваньня ня “ісціны”, ён *аблудны...* чалавек проста ня мае ўжо аніякіх падставаў пераконваць сябе ў *нейкім ісцінным съвеце*” (Ніцшэ).

А Гайдэгер сформулюе зъяўленыне нілізму наступным чынам: “Нілізм ёсьць сама гісторыя існага, калі паволі, але нястрымна выходзіць у наяўнасць съмерць хрысціянскага Бога” і чалавек застаецца сам-насам са стыхіяй жыцця, па-за якой ужо нічога і нікога няма і ня можа быць. Ёсьць адно тое, што ёсьць.

Нілізм Ніцшэ — гэта не сфальсифіканы мараліяй гуманізм: дзейсны, жорсткі, загартаваны воляй да панаваньня чалавека над існім і Богам. “Усю прыгажосць і ўзынёсласць, якімі мы прыхарошылі рэальныя і ўяўныя рэчы, я хачу запатрабаваць назад як уласнасць і творы чалавека: як яго цудоўную аналёпію. Чалавек як паэт, як мысьляр, як бог, як любоў, як магутнасць, улада — О, звыш

таго ягоныя царскія шчадроты... якімі ён надзяліў рэчы, каб зъбяднець самому і самому пачувацца жабраком! Да гэтай пары ягонай найвялікшай бескарысльвасыцю было тое, што ён зъдзіўляўся і маліўся, і ўмей хаваць ад сябе, што гэта ён стваральнік Таго, чаму ён зъдзіўляўся” (Ніцшэ).

З усяго гэтага вынікае, што ніглізм — гэта воля да перарахунку ўсіх ранейшых каштоўнасцяў, якія татальна палягалі на пастулат наяўнасці жывога і ўсюдна прысутнага Бога.

Удакладнім: для Ніцшэ перарахунак усіх каштоўнасцяў азначае не адмаўленыне ранейшых каштоўнасцяў, а адсутнасць таго месца, дзе яны выяўляліся, зь якім стасаваліся і таясаміліся. Раней такім месцам быў Бог, ахапіўшы сваёй прысутнасцю як усё існае, так і ўсё пазаіснае. Але ў сітуацыі адсутнасці Бога каштоўнасці мусіць быць вымкнутымі ўжо не з трансцэндэнтнага, а зь існаваныня існага, і — зарыентаванымі не на містычна ўяўлены Абсалют, а на самога чалавека.

Аднак хаця перарахунак каштоўнасцяў зарыентаваны на чалавека, сам чалавек не зъяўляецца галоўнай каштоўнасцю. Такую ролю цяпер (у сітуацыі адсутнасці Бога) адыгрывае воля да панаваныня.

Воля да панаваныня — гэта тое, што дазваляе існаму аб'яўляцца і быць як існае. Быць — гэта панаваць над нечым, найперш над ня-быць, і таму воля быць — гэта адначасна воля панаваць, уладарыць. Існае і аб'яўляецца як існае таму, што яно трymae ў прычыне сваёй прычыны волю да панаваныня. Воля да панаваныня ня толькі вымыкае існае з патаемнага ў непатаемнае, але і рухае ўсім жышцём непатаемнага, бо панаваць — гэта несупынна вялічыць простору і час сваёй прысутнасці.

Панаваныне ў кожным моманце павінна пераўзыходзіць сябе цяперашняе, спыніцца для яго — значыць хіснуцца ў заняпад, саступіць больш моцнай волі да панаваныня.

Адным словам, усё, што ёсьць, — пануе, і такім чынам воля да панаваныня робіцца сутнастваральнай асновай быцця бяз Бога. І значыць, на ёй, гэтай волі, цяпер мусіць палягаць усе каштоўнасці, зь яе паўставаць і да яе вяртацца.

Паколькі волі да панаваныня, каб быць, заставацца, неабходна ўвесь час узрастаць у сіле, то ўсё, што ёсьць, — няёсьць, а толькі становіцца, адбываецца... Тут істотна не прамінцуць наступнае: гэтае станаўленыне (адбываныне) на подзе волі да панаваныня не ўяўляе сабой паступова-пасълядоўны рух наперад. Прыйдзіць немагчымасці такога лінейна-эвалюцыйнага руху ў тым, што сусьвет Ніцшэ абмежаваны наяўным існым, за якім — ужо казалася — нічога няма і ня можа быць. Адсюль немагчымасць выйсьці па-за межы існага ў нешта іншае, большае (Абсалют, Адзінае, Трансцэндэнтнае, Бог і да т.п.), — і таму быць мусіць рухацца па крузе, раз-пораз вяртаючыся да свайго пачатку — “вечнае вяртаныне”.

(Ідэя “вечнага вяртаныня” Ніцшэ зыніцыяvala “філязофію абсурду” Камю і была, можа, найбольш нечакана інтэрпрэтаваная Дэлэзам, які паспрабаваў давесыці, што вечнае вяртаныне — “выбарацнае”. Не ўсялякая праява волі да панаваныня замацоўвае сябе ў быцці настолькі трывала, каб зноў адбыцца пры новым вяртаныні гэтага быцця — нэгатыўныя сілы схільныя да самаадмаленія. З чаго атрымліваецца, што нэгатыўнае не вяртаецца і, такім чынам, зынікае з быцця. Нэгатыўнае — адмоўнае — і ёсьць Нішто. Адно толькі станоўчае, як праява існага — існуе заўсёды, але існуе ня як тоеснасць, а менавіта як рознасць, што ўтварае магчымасць станаўлення, адбываныня, быцця.)

Воля да панаваныня як галоўная дзейсная сіла, якой наканавана запанаваць над усім існым, мусіла абраць нешта, праз што гэтае наканаваныне магло быць максымальна рэалізаваным. Такім абранынікам стаўся чалавек, але ня той, што быў раней, з каштоўнасцямі, зарыентаванымі на наяўнасць наяўнага Бога, а новы чалавек, каштоўнасці якога ўжо фармаваліся воляй да панаваныня. Гэтага новага чалавека Ніцшэ называў “звышчалавекам”.

Звышчалавек — гэта пэрсаніфікованая воля да панаваныня, ён тое, што колькасна назапашвае і тым якасна вялічыць волю да панаваныня на зямлі. Таму

каштоўнасць чалавека цяпер мусіць вымярацца, зыходзячы з гэтай ягонай функцыі, а значыць, для ацэнкі чалавека ўжо не падыходзяць тыя каштоўнасці, што набылі легітымнасць (меру меры) у хрысьціянскую пару.

Чалавек, які паслугуе Богу, — чалавек; чалавек, які паслугуе волі да панаваныя (як “волі да жыцця” — Шапэнгаўэр), — звышчалавек. Такога чалавека спакваля рыхтавала быццё, каб ён насыцеж расхінуў дзъверы ў пагаемнае і вызваліў адтуль у непагаемнае нішто іншае, як самую ісціну быцця.

“Цяпер дае пра сябе знаць тое, што Ніцшэ ўжо тады разумей мэтафізычна, — што новаэўрапейская “мэханістычная эканоміка”, сущэльны машынэрны разлік усялякага дзеяння і плянаваныя ў сваёй безумоўнай форме запатрабуе новага чалавецтва, якое выходзіць за межы ранейшага чалавека... Патрабуецца такое чалавецтва, якое ў самой сваёй аснове тоеснае ўнікальной сутнасці новаэўрапейскай тэхнікі і яе мэтафізычнай ісціне; г.зн. — якое дае сутнасці тэхнікі цалкам авалодаць сабой, каб такім чынам непасрэдна самому накіроўваць і скарыстоўваць усе асобныя тэхнічныя працэсы і магчымасці. Безумоўнай “мэханістычнай эканоміцы” сумерны, у сэнсе ніцшэўскай мэтафізыкі, толькі звышчалавек, і наадварот: такому чалавеку патрэбна машына для татальнага панаваныя над Зямлёю” (Гайдэгер).

Прыкладна так Гайдэгер чытаў Ніцшэ... Але нават абыягшы сябе гэтым “прыкладна”, нельга не ўсьведамляць тую меру нахабства, якая ўсякі раз застаецца наявідавоку, калі нехта на некалькіх аркушах паперы наважыща прамаркіраваць лябірынты мысьленыя Гайдэгера (пэўна, куды больш заблытаныя, чым лябірынты цара Мінаса), якімі ён праз усё сваё жыццё намагаўся “выйсці” зь Ніцшэ.

АЛЬБЭР КАМЮ Камень Сызыфа

Я ня ведаю, ці ёсьць у гэтага съвету
большы за яго сэнс.

Альбэр Камю

Камю ставіўся да жыцця і мысьленыя сур'ёзна. Магчыма, нават залішне сур'ёзна, як для эўрапейскага мысьляра сярэдзіны XX стагодзьдзя. Адсюль тыя недарэчнасці, у якіх ён апінаўся кожны раз, калі спрабаваў паяднаць маральны імпэраратыў жыцця зь імаралізмам мысьленыя. Аднак адсюль і вабнота Камю, бо дзякуючы гэтай сур'ёзнасці ў яго атрымалася зь імаральнай мяшанкі быцця/мысьленыя выкласыці свой маральны кодэкс.

Пагодзімся, гэта штучны маральны кодэкс, пераважна дэкларатыўны і, увогуле, ня столькі этычны закон, як эстэтычны маніфэст. Але апошняе якраз і сталася прычынай доўгага рэха ад моўленага Камю, бо ў ХХ стагодзьдзі маральныя ідэі ня могуць быць пачутымі, калі яны прамаўляюцца без увагі на эстэтыку красамоўства. У Камю этычны закон і эстэтычны маніфэст перагукнуліся адно ў адным, і гэты перагук потым шматкроць адбіўся ў лябірынтах стагодзьдзя. Хаця не забудземся, што век найдаўжэйшага рэха даволі кароткі...

Камю гаварыў прыгожа і адважна мысліў. Бога няма, а съмерць ёсьць. У сътуацыі адсутнасці Бога і непазыбежнасці съмерці жыццё ўсчыніеца і вершыцца самім чалавекам. Яно ні на што не абапіраецца, нічым не трymаецца, ні да чаго ня туліцца. Яно ёсьць толькі як ёсьць, і нічога болей за ім не паўстae, нічога іншага зь яго не вымыкае, і ўсё канчаткова мяжуеца гібельнем: “... бачаньню чалавека абсурду адкрываецца схоплены агнём і скаваны лёдам, празрысты і абмежаваны ў сваіх межах сусьвет, дзе ўсё немагчыма, але ўсё дадзена і па-за чым няма нічога, акрамя пагібелі і небыцця”.

Паколькі за tym, што ёсьць, — няма нічога, то і не выпадае на што спадзявацца. Такая сътуацыя прынцыпова мяняла стасункі чалавека з быццём. У съвеце без надзеі, у съвеце панаваныя невараці мусіць жыць ужо іншы, абсурдны

чалавек, і ў яго павінны былі быць ужо іншыя, абсурдныя, рэлігія, філязофія, мастацтва... Дый патас ягонага быцьця цяпер патрабаваў новай меры.

Чалавек паганскі таясаміў сябе зь вечнасьцю, чалавек хрысціянскі падзяляў час на пару жыцьця і пару вечнасьці, чалавек абсурду атрымаўся роўны моманту свайго існаванья, ён прамінаў яго разам із часам і зынкаў бязь съледу.

Быць — каб памерці. З гэтай перспектывы выпаўз гняглівы смутак — халодная вужака вусцінасьці пасялілася за пазухай эўрапейскага чалавека, і ва ўсёй пагрэзлівасці паўстала пытаньне: а навошта тады быць?

Каб жыць! — пераконваў Камю. Съмерць — канец усяму, але так, як канец, яе і трэба ўспрымаць, не губляючы з гэтай акалічнасьці мужнасьці і адвагі (“Абсурд — гэта ясны разум, які ўсъведамляе свае межы”). Больш за тое, якраз эсхаталягічнасьць нашага жыцьця высьвятляе яго сапраўдную каштоўнасьць для нас саміх. Вызваленія Ніцшэ ад дыктатуры Бога, мы павінны пераадолець адчай адзіноты і съмерці ды дарэшты рэалізаваць падараваную нам свободу.

“Чалавек абсурдны пачынаецца там, дзе заканчваецца чалавек, які меў надзею, дзе дух, пакінуўшы назіраць за гульней з боку, захацеў сам у ёй паўдзельнічаць”.

Але не бывае гульні бяз правілаў і спаборніка. Гульня з самім сабой — не гульня, а забаўка. Нехта павінен быць насупраць, некаму трэба глядзець у пякучыя зрэнкі, цяжка дыхаць у твар, прамаўляючы шалёныя слова.

Гэтым спаборнікам, гэтым Другім стаўся для Камю ніхто іншы, як сам Абсурд.

Абраўшы за спаборніка Абсурд, Камю мусіў вырашаць надзвычай складаную задачу: што супрацьпаставіць Абсурду, каб не прайграць?

Камю вынайшаў адказ і тым здабыў гонар.

Бунт!

Абсурд — гэта тое, што ні ахвярным змаганынем, ні ўпартай працаю, ні адмысловым хітрыкам адолець няможна.

А бунт і ня створаны дзеля перамогі.

Бунт — гэта ўсяго толькі мажлівасць пярэчаныя абсурду жыцьця, форма захаваныя годнасьці, калі трываць адчай далей немагчыма, а пазытыўнага выйсця зь яго няма. Да таго ж бунт — гэта альтэрнатыва самагубству, якое лягічна вынікае з абсурднасьці чалавека ў абсурдным съвеце, а яшчэ — пагарда да фатуму, што вызваліў чалавека зь небыцьця, аднак у быцьці ня даў яму нічога, акрамя часу і просторы. Урэшце, бунт — гэта любоў-засцярога жыцьця такога, якім яно ёсьць, ад бессэнсоўніцы съмерці...

Этычная філязофія Камю паўстала ў эсхаталягічным тупіку на скрыжаваныні адчаю волі і радасці свабоды, што перамыкнуліся ў чалавечай душы пасяля ягонага вызваленія ад дыктатуры Бога. Асноўныя чыннікі гэтай філязофіі герайчнай съядомасці (мужнасьць, дысцыпліна і бунт) леглі ў падмурак этичнага кодэксу, што Камю запрапанаваў абсурднаму чалавеку ў якасці адзінага ратунку.

Аднак чалавек не ўхапіўся за яго. Чаму? Пэўна, найперш таму, што этичны кодэкс Камю запачаткованы на эстэтычным маніфэсце, які звернуты да проблемаў творцы і творчасці, і зусім не кранае проблематыку паспалітага жыцьця. Згодна Камю, у чалавека, як і ў “звышчалавека” Ніцшэ, ёсьць толькі адна задача — вылучыць сябе з татальнасці быцьця, вымкнуць з роўнядзі чалавечай абычайнасьці ў максымум самога сябе. А гэта магчыма адно праз творчасць, ды не абы-якую, шараговую, знаёму ў той ці іншай меры амаль кожнаму, а праз творчасць як бунт супраць абсурду жыцьця.

“На вайнне альбо гінуць, альбо выжываюць. Гэтак і з абсурдам: ім даводзіцца дыхаць, зазнаваць ягоныя ўрокі і ўцялёсніваць іх. У гэтым сэнсе творчасць ёсьць найвышэйшая радасць абсурду”. І, дадамо з боку, адзінай альтэрнатыва абсурду нават тады, калі творнае само грунтуецца на эстэтыцы абсурду. “Мастацтва дадзена нам, каб мы не памерлі ад прайды” (Ніцшэ).

Мастацтва нарадзілася зь бясыльня разуму, зь няможнасці зразумець, вытлумачыць сутнасць існага і сэнс існаваньня. Мастацтва — гэта татальная параза мысьленыя, адкуль яно (мастацтва) і паўстала як вонкавае адлюстраваньне незразуметасці і нявыказанаасці трансцендэнцый бывшыца.

Аднак мастацтва не было выйсьцем зь інтэлектуальнага тупіка, яно было ілюзіяй выйсьця, якая сама гэтага выйсьця і не патрабуе. Разам з тым мастацтва ў нейкай меры здымала праблему выйсьця, бо, ствараючы другую, праз вобраз, рэальнасць, яно паказвала на іншы шлях: не ўразуменые прычыны і сутнасці некім намацанага съвету, а стварэнье свайго ў малюнках, містэрыйах, моўленых вобразах; у жыщыці як непарыўным творчым акце.

У съвеце, які ня мае свайго Гаспадара, адзіным гаспадаром застаецца творца. Урэшце, творцу і няма вялікай патрэбы ведаць, з чаго і дзеля чаго паўстаў гэты абсурдны чалавеку съвет. Па вялікім рахунку, для творцы істотна толькі адно: тут маё “Я” мае магчымасць зьдзейсніцца ў творчым акце і тым самым зь нечага стварыць нешта.

Прычына і сутнасць рэальнасці — у рэальнасці “майго” творчага акту. Абсурдная ў сваёй аснове воля да жыщыця ўсяго падстава волі да творчасці. Яшчэ нічога ня створана, яшчэ ўсё толькі гліна, пакуль ты ня возьмеш яе, колькі зможаш, і ня зълепіш свой вобраз сусъвету, у выяве якога прычына цябе будзе ягонымі і сэнсам і сутнасцю.

Быцьцё — гэта абсурд і творчасць. І нічога болей няма. Нідзе. Ніколі. “Працаваць і тварыць “ні для чаго”, узяць зь нічога, ведаць, што ў створанага табой няма будучыні, бачыць, як у вадзін цудоўны дзень яно будзе разбураным, і ўсьведамляць пры гэтым, што, у сутнасці, гэта таксама неістотна, як і будаваць на стагодзьдзі, — вось цяжкая мудрасць, якую ўхваляе абсурдная думка”.

Але гэта яшчэ ня ўсё, гэта яшчэ ня ўся цяжкая мудрасць чалавека эпохі абсурду. Апошняя — у словах Эдыпа, калі ён, зыходзячы ў невараць, кажа: “...усё — добра”.

Пасля таго, як з усяго гаворанага шматпакутным Эдыпам Камю вылучыў адно: “...усё — добра”, нас наўрад і зъдзівіць наступнае: “Трэба ўяўляць сабе Сызыфа шчасльівым”. Затое грэцкіх багоў гэтыя слова Камю, бадай, моцна зъдзівілі і яшчэ мацней пакрыўдзілі. Псыхалягічна адмысловая формула прысуду, які бяссэнсіць зънясільваючую працу, адымае ў дзеі вынік, а ў жыщыця значэнне, — шэдэўр караючага генію. І, рагам, Сызыф — шчасльівы.

Але багі дарэмна закрыўдавалі, бо нават багам ня варта таясаміць свойскае “цяпер” з чужынным да ўсіх “заўжды”, каб аднойчы не апынуцца пад перакуленым сэнсам.

Старажытным грэкам было жыщыцёва неабходна павялічваць колькасць гармоніі ў съвеце. Адно такім чынам яны маглі адсунуць падалей ад сябе пагрозыльную мяжу татальнай хаосу. На гэтым і трymалася стратэгія сэнсу, гэтым і вымяралася чалавечая сутнасць і з гэтага была вынайдзена формула пакараньня Сызыфа: змусіць бясконца дзеіць, але пазбавіць дзейнасці магчымасці вялічыць колькасць гармоніі...

Вымыкаючы з касьмічнага хаосу гармонію чалавечага ладу, чалавек той пары добра разумеў адрознасць паміж вартай і дарэмнай працай, бо гэта на мяжы між імі палягалі канцы і пачаткі ўсяго, што ёсьць і чаго ня будзе. Натуральна, тады было немагчыма нават падумаць, што здарыцца такі час, калі ня стане асаблівай розніцы, дзе ты цягаеш камень: на будоўлі ці па схіле гары, наперад ведаючы, што ён ніколі ня ляжа ні ў падмурак, ні ў съяну.

Для тых, хто нарадзіўся жыць у ХХ стагодзьдзі, у даўно збудаванай (і ўжо колькі разоў рэканструяванай) будынкіне Эўропы, праблема мэты дзеяньня страціла свой гарманізуючы пачатак, пакінуўшы па сабе адно праблему самога дзеяньня. Адсюль і вынікла магчымасць “...уяўляць Сызыфа шчасльівым”. Нават больш за тое, цяпер ужо бачыцца празмерным заклік Камю: “Трэба ўяўляць...”. Па мерках эпохі абсурду ў Сызыфа зайдросная доля: ён мае і камень, і наканаваньне цягаць яго.

З гэтага паўстае прынцыповае адрозыненне Сызыфа ад чалавека абсурду, які пазбаўлены ня толькі сэнсу, але, што больш трагічна, і наканаваньня.

Калі Камю запрапанаваў Сызыфа ў якасці інтэгралу абсурду — значыць, ён не зразумеў галоўнага ў лёсе сына цара Эола і Энарэты. Сызыф увогуле ня ёсьць падзеяй абсурду, нягледзячы на ўсю бессэнсоўнасць ягонай працы, якая ніколі і ня ў чым не рэалізуецца. Праца Сызыфа ня можа ацэньвацца па меры сэнсу, бо тое, што трывае наканаваньне, — не патрабуе гэтай меры. Наканаваньне само ёсьць прычынай усіх верагоднамагчымых сэнсаў і бессэнсоўніц. І ўсялякі сэнс будзе заставацца ідэялягічнай аблудай, пакуль не пачне зыходзіць з той сапраўднай наканаванасці чалавека, якую ён раз-пораз страчвае, ня разу не знайшоўшы.

Камю абмыліўся, запачаткаваўшы на міце пра Сызыфа філязофію абсурду. Але мы скарыстаем ягоную канцэптуальную мэтафару, каб інтарпрэтаваць гэты міт у кантэксьце ідэі “вечнага вяртаньня”.

Чалавек толькі таму і магчымы так доўга, што камень скочваецца з гары. Калі аднойчы ратаўнічы камень не пакоціцца ўніз, то чалавек неўзабаве сам скамянее на вяршыні, бо вяршыня — гэта тое мейсца, дзе ўсё толькі заканчваецца і нічога не пачынаецца.

Вяршыня — могільнік, куды звалываюцца трупы рухаў і сэнсаў, — і там трупянее Сызыф, пакуль скінуты пад ногі камень не пачне спаўзаць уніз. У гэты момант — без каменя на плячах і зь вяршынай пад нагамі — Сызыф прыйшоў, далей яму няма куды і няма навошта хадзіць. Ён яшчэ ёсьць, але ўжо ні для каго і ні для чаго. Ён — абсурдны чалавек.

Аднак вось камень зрушыў, і тым самым варухнуў успамін пра наканаваньне. Сызыф падхопліваецца...

Прырода вяртаецца па кругу свайго кругазвароту, а чалавек як найкарацей — напрасткі, каб потым зноў прайсці тым жа карацейшым шляхам, але ўжо зь цяжарам іншага зъместу на плячах.

Вечнае вяртаньне непазыбежнае, бо ўсе вяршыні занадта ніzkія для чалавека, усе адлегласці занадта кароткія — і таму ўсялякі раз, калі чалавек заходзіць так далёка, што наперадзе ўжо нічога няма, яму даводзіцца вяртацца.

Так ён вяртаўся, скінуўшы камень эпіецкай цывілізацыі, так вяртаўся, скінуўшы камень антычнай цывілізацыі, так будзе вяртацца, скінуўшы крыжападобны камень хрысьціянскай цывілізацыі, як толькі перачакае на вяршыні морак страты сэнсу...

А пакуль ён стаіць без каменя на плячах і зь вяршынай пад нагамі. Абсурдны чалавек у абсурдным съвеце, і як ні далёка відаць зь вяршыні, нічога трэбнага адсюль ня ўгледзіш, перш чым камень наканаваньня сваім грукатам па схіле не падкрэсліць траекторыю вяртаньня да нейкага новага сэнсу...

Філязофія абсурду — гэта філязофія вяршыні, дзе ўжо нічога больш няма, акрамя таго, што ёсьць.

Камю нарадзіўся і памёр на вяршыні, у паўзе паміж двума сэнсамі. Ён бачыў, як Сызыф падымаецца па схіле гары, ён ведаў, што той будзе вяртацца, і, калеочы ад нерухомасці на могільніку сэнсаў ды рухаў, зайдзросціць: Сызыф шчасльівы!

У Сызыфа заўсёды будзе што яшчэ сказаць...

Пракляцце таго, хто абраны вяршынай, — яму няма чаго болей сказаць.

МАРК ШАГАЛ

Парыж — другі Віцебск.

Марк Шагал

Дзіве першыя асноведзі, на якіх палягае існае-для-нас, мы наймуем *прасторай* (тут адбываецца натуральны кругазварот вечнага вяртаньня) і *чалавекам* (тут гэты кругазварот размыкаецца ў над-натуральныя абсягі, сфармаваныя часам — інакш, пісторыяй чалавечага бытаваньня). Але ні простора ўвогуле, як поле прысутнасці ўніверсальнага існага, ні час увогуле, як мейсца

выяўленыня разамкнутага руху ўжо гістарычнага быцьця, самі зъ сябе не вытлумачаюць ні фэномэну прасторы, ні фэномэну чалавека. І пэўна, найперш таму, што ўніверсальная прастора гэта ўсяго толькі ідэя прасторы, а ўніверсальны час гэта ўсяго толькі ідэя часу, і яны з прычыны сваёй прычыны не прыдатныя нешта казаць пра значэныні кожнай з множнасці адзінковых (сынгулярных) прастораў, кожнага з множнасці адзінковых (сынгулярных) часоў. Ідэя гэта толькі мэтаграфічны знак прысутнасці, а значэныне (хутчэй — значэныні: для сябе, для другога, для той самай ідэі) прадвызначае ўжо нешта іншае. Што? Якраз у гэтым мейсцы каменныя вусны сфінкса пачынаюць размыкацца для рогату...

Калі наяўнасць свайго ўласнага часу ва ўсім, што суб'ектывізавалася, сёння досыць уважліва прааналізавана ў філязафеме тэмпаральнасці (тэмпаральнасць — уласны час кожнай экзістэнцыі, не падлеглы, — ці падлеглы, але ня тоесна, — універсальному часу), то наяўнасць свайго ўласнага тэмпаральнага места (як зъ-места прысутнасці) кожнай самаідэнтыфікаванай прасторы застаецца ў мройліве сакральнага (сынонім інтэлігельнай нямогласці).

Апошняе ў роўнай ступені пасуе і да той прасторы, якую мы адольваем паймом “Беларусь”. Не абазнаная ў практиках лёгацэнтрычнага мысьленыня, ня кажучы пра практикі мысьленыня дыскурсыўнага, Беларусь застаецца, з аднаго боку, у вымярэннях каардынатай ляндшафту (ляндшафт — інтэр’ер прасторы), а з другога — каардынатай трансцэндэнтнага (калі трансцэндэнтнае ўвогуле можа мець вымярэныне, тым болей — каардынаты). Адсюль вынікае, што аніякая падзея быцьця на абсягах Беларусі ня станецца абазнанай у значэннях беларускай прасторы да той пары, пакуль прастора не абазнаетца сама, як нейкі дэтэрмінаваны сэнс. Паводле гэтага ўсялякая падзея тут або лякалізуецца ў чарговую столку інтэлігельнага ляндшафту, або фальсифікуецца сакралізаваным трансцэндэнтным. Апошняе меркаваныне стасуецца і з такой падзеяй, як Марк Шагал, з чаго адпаведна паўстае цяперашняя немагчымасць убачыць анталягічную мэту беларускай прасторы ў фэномэне Шагала — нам застаюцца адно навідавочныя ляндшафтныя знакі, а ў тым выпадку, калі і яны зблытаюцца — імітацыя скокаў у блакітную прорву трансцэндэнці.

Да таго ж ситуацыя з абазнанынем Шагала ўскладняецца яшчэ і тым, што сам Шагал ніколі не ідэнтыфікаў сябе зъ беларускай прасторай. Ня толькі культуралягічна, але і тапаграфічна ён таясамі ѿ сябе з Расеяй і там, у Рәсей, яго і трэба было б пакінуць, каб не было Віцебску, дакладней, каб ляндшафт Віцебску не задэкліраваў сваёй прыналежнасці да топасу беларускай прасторы...

Між іншым гэтая дэкларацыя Віцебску дадатна абцяжарыла пытаныне “каталягізацыі” Шагала (этнічна — гэбрэй, сацыяльна — расеец, эстэтычна — эўрапеец, духоўна — касмапаліт). Затое непадманная сувязь Шагала з Віцебскам (праўда, мейсцамі прагматычна экзалітаваная рытарычнымі фігурамі кшталту: “Парыж — другі Віцебск”) дае нам магчымасць падкрэсліць праблему дынамікі вылучэння і фармавання з адзінага поля працягласці топасаў, набрыньяльных уласным прасторавым зъместам, і тым самым прамаркіраваць магчымы шлях Шагала ў беларускі тапалягічны кантэкст...

Універсальнае — амаль *ніякае*, яно ня болей чым апазыцыйнае апірышча для *нечага*, і таму ўсё, што мае патэнцыю быць *нечым*, цягне да сынгулярнасці, бо толькі вылучэныне ў адзінковаве робіць лягтэнтную наяўнасць сынгулярнага *нечага* відочна канстытуяванай. Шагал не заўважыў у ляндшафтце Віцебску хэнці прасторы Беларусі да наяўнасці ва ўласным сэнсе, ён назаўсёды застаўся ў Віцебску абшарнікам Вялікай Рәсей, і, натуральна, яму не да галавы было, што насьпее пара, калі ягонае імя зрэфлексуецца зь нейкай там Беларусяй і што паступова “беларускі фактар” зробіцца роўналежным сярод іншых у “фэномэне Шагала”, а ў пэўным зъмесце і папярэднім да астатніх, паколькі менавіта беларуская прастора адамкнула Шагалу экзістэнцыйнае мейсца ў быцьці. Болей за тое, калі экзістэнцыйнасць разглядаецца ня толькі ў праекцыі тэмпаральнасці часу, але і ў праекцыі тэмпаральнасці прасторы, то мы можам аднолькава, хаця і не безъ

верагоднасыці скандалу, залічыць Шагала як у гэбраі, так і ў беларусы. (Іншая рэч, ці патрэбна нам, Шагалу, каму заўгодна такое “падвоеное грамадзянства” Шагала).

Але менавіта з гэтай падвоенасыці і вынікае тая амбівалентнасіць сытуацыі, якая найперш паўстане ў кожнай спробе каталягізацыі Шагала: яму будзе аднолькава няўжыўна як у каталёгу не-беларускіх мастакоў, так і ў каталёгу мастакоў беларускіх. У першым выпадку Шагал застанецца за абсягам Беларусі, а значыць, ягоная прысутнасць будзе вымкнутай з рэальнага кантэксту быцця, паколькі ён пазбавіцца мейсца ва ўласнай прасторы, дзе адно і можа адбыцца такая падзея, як чалавек. У адваротным выпадку (Шагал — беларускі мастак) ён згубіць сваё мейсца ва ўласным часе, бо этнас (і з гэтага — ісва этнічнай належнасці) фармуецца ў часе і толькі там палягаючы каардынаты ягонага вымірэння.

У адрозньеніне ад беларусаў, для якіх у гэтым кантынууме час і прастора заўсёды былі тэмпаратыўна тоеснымі, гэбраі жылі на Беларусі са сваім, не адпаведным нашаму (а значыць нашай прасторы), этнічным часам. І справа тут нават ня столькі ў натуральны біясацыяльны рознасці, колькі ў тым, што этнічны час гэбраіў распачаўся на некалькі тысячагодзідзяў раней і за гэты прамежак назапасіў у сваім руху ту ю кінетычную энэрпію, якой яшчэ ня меў беларускі час і на якую не была разълічаная яшчэ досьць статычная беларуская прастора.

“Я дрэва... вырванае з карэннем...” — казаў Шагал потым, пасля Віцебску. Трохі ніжэй мы вернемся да карэктнасці гэтага парадкуння, а пакуль зьвернем увагу на іншае: Шагал усьведамляў сваю вырванасць “з карэннем”, але ня ведаў, як веду, *что* яго вырвала. А між тым уся творчасць Шагала, скажам так, асноведнай пары, дэманс truе, як гэтае *что* выкручвае, выцягвае, выломвае яго з угрунтаванасці ў віцебскі ляндшафт. На тагачасных Шагалаўскіх маляванынях нават тое, што насампраўдзе трывала і гарманічна ўцялёснена ў пабытовую рэалію, здэфармаванае так, як быццам яно разгойдваецца, каб вырваць сваю закаранёнасць з уцялёсненасці ў тутэйшасці і падняцца над ёй, узлящець... Куды? Ды напэўна ў тыя эмпірэі, прастора якіх тэмпаратыўна супадала б з тым, экзістэнцыйным часам, якім жыў Шагал.*

Урэшце Шагал разгойдаў трымалішча і вырваў сябе зь віцебскага ляндшафту, але ўсюды там, дзе Шагалу потым выпадзе мясьціцца, яму ня стане хапаць з чаго вырывацца, бо болей яго ўжо нішто ня будзе тримаць як свайго (што да гэбраіства, то яно ніколі яго не “тримала”, паколькі заўсёды было зь ім паўзь ягоную волю і пажаданасць).

Шырока рэкламаваная насталіця Шагала па Віцебску — гэта насталіця па mestu, якое трymае цябе як замес свайго зь-mestu, вымыкаючы сябе адсюль “з карэннем”, ты вымыкаеш сябе зь сябе, нават калі робіш гэта дзеля таго, каб пазбавіцца ня тоеснай твойму часу прасторы...

(І тады прастора латае тваю адсутнасць твайм сумам па сваім мейсцы ў прасторы...)

Адначасна мы мусім заўважыць, што гэтая насталіця ня што іншае, як съведчаныне наяўнасці пераважна прасторавай мэнтальнасці беларуса ў пераважна часавай мэнтальнасці гэбраія, бо з сваёй, толькі гэбраіскай ісвы Шагал аніяк ня мог “быць дрэвам”, якое сумуе па мейсцы сваёй нязрушанасці (пра гэта — ніжэй). Тым болей цікава (у аспэкце прастора-часавага дуалізму ягонай экзістэнцыі) адзначыць, што “дрэва” назаўсёды застанецца ўлюбёной мэтафарай Шагала. (“Бачыш дрэва і думаеш: а наша дрэва другое, неба другое, усё ня тое, і з гадамі ўсё больш і больш адчуваеш, што сам ты “дрэва”, якому патрэбная свая зямля, свой дождж, сваё паветра...” (1936 г.). “Глеба, якая нагаляла карані майго мастацтва, — гэта горад Віцебск, але маладому жывапісцу патрэбен быў Парыж, як дрэву патрэбна вада, каб яно не засохла” (1950 г.). “Як дрэва з Радзімы, вырванае з карэннем, я быццам вісеў у паветры. Але ўсё ж такі жыў і рос” (1973 г.). Тут ня лішнім будзе яшчэ заакцэнтаваць, што ў Шагала гэтае “дрэва” зусім ня нейкае там “дрэва-абстракцыя”, а “дрэва” з канкрэтнага віцебскага ляндшафту, як і ў сантымэнтах кожнага, ужо без усялякага “дуалізму”, беларуса на чужынне. Разам з тым... зьвернем яшчэ трохі ўвагі на апошнюю цытату: “яе дрэва з Радзімы,

вырванае з карэньнем, я быццам вісёу у паветры. Але ўсё ж такі жыў і рос". Для пераважна прасторавага мысълення беларуса, для мысълення таго, хто сапраўды, як дрэва, укаранёны ў гэтую зямлю, наўрад ці была б натуральнаю мэтафара вырванага і павілага ў абстрактным "недзе" дрэва, якое да таго ж яшчэ ўтым эфэмэрным "недзе" жыве і расыце. Для беларусаў дрэвы ня лётаюць, больш — не растуць у паветры. (Вядомая показка распавядае, што адзін паважны расейскі, у другім варыянце — беларускі чыноўнік зьедліва прамовіў з нагоды выставы карцінаў Шагала: "Евреи, да еще летают". Ад сябе, нават з пэўнай зайдрасыцю, заўважым: гэбрай, які не "летает" — гэта не зусім гэбрай.)

Шагал вялікі мастак, але мы не дамо веры Шагалу — ён ня быў "дрэвам". Шагал ня мог быць дрэвам ужо адно таму, што ён не баяўся вышыні. (Дрэва бацца вышыні, і яно зусім ня хоча быць высока, вышэй за магчымасыці карэнняў утрымаць яго каля зямлі.) А Шагал увесь быў над зямлёю, у паветры, ён ня толькі летуценіў, а фізычна, *увесь*, лётаў, лунаў, кружляў...

Чаму Шагал не баяўся вышыні (беларус і ў казцы на неба лезе па драбінах)? Звычайна вышыні не бацца той, хто набрыняў хуткасцю, у каго хуткасць руху (кінетычна энэргія ўласнага — тэмпаральнага — часу) пераадолела страх цяжару цела (статьстычны цяжар уласнай — тэмпаральнай — прасторы) упасыці і разьбіцца. А яшчэ, пэўна, і таму, што: "Усе шляхі небас্থечныя для нас, акрамя шляху, які вядзе на неба"*. Гэбрайскі народ, гнаны да апошняга з бацькаўшчыны, абраў за Айчыну нябёсы. Ён, згарнуўшы прастору свайго бытавання да памераў тэксту пісанай Торы, толькі нагамі ступаў па зямлі (усюды яму чужой), а насампрайдзе жыў над дахамі і вершалінамі дрэваў, там, дзе лётаюць гтушкі і анёлы, здаралася, і яшчэ вышэй. Зрэшты, усё гэта добра відаць на малюнках Шагала, якія тапаграфічна дакладна пазначаюць геаграфію краіны ягоных супляменынкаў.

Але ўсё ж такі гэта былі людзі, а не анёлы, яны маглі жыць над *нечым* і не маглі ў *нічым*; і як ні шчылі яны сябе ў вэртыкальны прамень часу, цяжар цялеснасці раскатваў іх па гарызанталі зямной прасторы; і як ні ўцікалі яны гісторыю свайго бытавання паміж літараў Торы, яна чаплялася, заблыгвалася, гублялася ў хмызах, на гразкіх сцежках, сярод пясчаных выспаў і неяк праастала пакручастымі лёсамі скрэзь абшар гісторыі беларускага краю... Потым гэтыя лёсы даводзіліся выдзіраць адсюль, атрагаючы зямлю з карэнняў. Пясок атрагаўся, а зямля заставалася, трымала...

"Як я зайдрошчу ўсім Вам. Вы маглі быць на яго пахаваньні, ісьці па нашай зямлі (курсыў тут і далей мой. — В. А.) за яго труною, і паветра неба, таго самага неба, якое я так часта намагаўся аднавіць на сваіх карцінах, абдымала б вас. Чаму гэтае паветра не далягае да мяне сюды, у задушлівую прастору? Чаму лёс падзяліў мяне на дзве часткі — *цела тут — душа там?*" (ліст у менскую газету "Октябрь", з прычыны съмерці Іегуды Пэна, 1973 г.).

Гэтым у высокім сэнсе мэлядраматычным эпізодам, бадай, можна было б і скончыць тэкст. Але апошні сказ цыгаты патрабуе камэнтару.

... Не душа Шагала засталася тут, на Беларусі (душа ў чалавека заўсёды пры сабе, што час пры гадзінніку), а *цела*, якое беларуская прастора вынайшла як яшчэ адзін зь безыльчи фэноменаў самой сабе, і таму ўжо нідзе і ніколі гэтае *цела* не магло быць нечым іншым, акрамя як фэномэнам тутэйшай беларускай прасторы.

МІХАІЛ БАХЦІН

*Нельга давесьці сваё alibi ў падзеі быцьця.
Mihail Bachcin*

Сёньня, у інтэрпрэтацыі многіх расейскіх дасьледчыкаў, усё адцягненae эўрапейскае мысъленыне ад Плятона да Дэрыды выглядаe адно камэнтаром да творчасці Міхаіла Бахціна, нейкім дадаткам да такой "падзеі быцьця" як Бахцін — толькі пастамэнтам для помніка Бахціну, і пастамэнтам яшчэ не даробленым, занізкім ды завузкім, бо Бахцін не зъмяшчаеца на ягонай пляцоўцы: ён як бы завіс

трокі вышэй і збоку, мабыць, чакаючы, пакуль пастамэнт падрасьце ўвыш ды шыркі.

Спрабы вылучыць Бахціна ў якасці інтэлектуальнага мэсіі трэйцяга тысячагодзьдзя, пакласыці ягоны дыялягізм на пачатак ня тое каб філізофскай ці гуманістычнай, а нават шырэй — быцінай парадыгмы будучыні, мы назіраем шмат у каго з расейцаў. Ну што на гэта можна сказаць, акрамя таго, што ў гэтым вінаваты ня сам Бахцін, а мэсыянская мэнтальнасць ягоных інтэрпрэтатарап — гэта з аднаго боку, а з другога — “комплекс філізофскай непаўнавартасці” пэўнай часткі расейскіх інтэлектуалаў, якія раз-пораз хапаюцца то за Салаўёва, то за Бядзяева ці Шастова, а цяпер вось — Бахціна, каб адным махам кампэнсаваць сваю адсутнасць у “мэтафізыцы веды”, ды яшчэ адразу выперадзіць тут даўно прысутных, стацца павадыром для астатніх.

О, непазбыўная прага цуду: шчупак прамовіць, печка паедзе, філёзаф сам сабою народзіцца, абібокам правалэндае трывіцаць трыві гады, а потым як загаворыць... Усе тут і вожкнуць!

Бахцін — адметны навукоўца і мысьляр. У расейскім інтэлектуальным кантэксьце свайго часу ён, бяспрэчна, адна з найболыш знаных падзеяў, але...

Але ці магчымы быў Бахцін як значная, тым болей — вышынная зьява расейскай культуры, каб ён не сфармаваўся на інтэлектуальных ідэях Захаду і з гэтай прычыны не прыдаўся Захаду як яшчэ адзін аргумэнт на карысць ягонай інтэлектуальнай вартасці?

Пытаныне можа быць пастаўлена і больш гранічна: ці ўвогуле магчымы Бахцін бяз Захаду?

Спраба выключыць Бахціна зь філізофскай парадыгмы Эўропы, надаць яму статус “цуду”, якое ўзынікла само па сабе, “вынесыці” Бахціна ўзбоч і паставіць над эўрапейскім тэарэтызаванынем — ня можа ня выклікаць пярэчаныня. Праўда, тут трэба заўважыць, што, скарыстаўшы прынцып “бінарных апазыцыяў” і жанглюючы Бахціним з “аднаго боку” на “другі бок”, расейцы як быццам не адмаўляюць прыналежнасць Бахціна да эўрапейскага філізофскага дыскурсу, але кожнаму моманту гэтай прыналежнасці яны імненна вынаходзяць процілегласць, якая б праз брамку апазыцыі выводзіла Бахціна з эўрапейскай рацыяналістычнай ідэалёгіі ў простору расейскага змесціванага канцептуалізму (хаця апошніе, прытоенае ў падтэксьце, ня надта вытыркаеца).

Увогуле, гэта марная справа — выбавіць Бахціна ад “эўропы” і выдаліць з Бахціна “эўропу”. Кожная такая спроба будзе абарочвацца адным — Бахцін апынецца нідзе і ні ў чым. Бо хаця ён мусіць і павінен разглядацца ў кантэксьце расейскага мысьлярства, аднак нейкі плён такое “прачытаныне” Бахціна можа мець толькі тады, калі папярэдне будзе ўлічана, што ён вырас зь філізафемы Захаду і не да нейкай умоўнай трансцендэнцыі, а менавіта да яе звязтаўся, зь ёю “дыялягізаваў” у сваіх творчых роспушках. А што да расейскай філізофскай традыцыі, то Бахцін яе ўсур'ёз не ўспрымаў, за што съведчаць як мэтадалёгія і проблематыка ягоных працаў, так і непасрэдныя выказваныні ды ацэнкі. Спашлемся толькі на два факты. “На жаль, вымушаны сказаць, што ў Рәсей Вам яшчэ доўга давядзецца быць адзінокім, і сустракаць Вы будзеце ў лепшым выпадку павагу і вельмі мала разуменя і спачуваныня, бо ў нас, як гэта ні жахліва, пад “філізофіяй” разумеюць нешта вельмі малападобнае да таго, што разумееце Вы, і ня толькі ў асяродку абывацеляў, а і прысяжных нашых філёзафаў”. Гэта зь ліста М.Кагану, а вось съведчаныне В.Кожынава: “... ён (Бахцін. — В. А.) лічыў, што ў Рәсей ніколі не было сапраўднай філізофіі, у Рәсей было тое, што ён называў некалькі з адценынем зыніжанасці “мыслителством”. Мне запомнілася такая яго фраза: ён казаў, што многія расейскія мысьляры — “мнимые храбрецы”, бо яны імкнуцца, заплюшчыўшы вочы, адным скачком пераадолець вялізную бездань, а сапраўдны філёзаф, сапраўдны мысьляр павінен мужна глядзець на ўсё адкрытымі вачымі./.../. Ён лічыў, што на базе ўсяго напісанага раней яшчэ можна толькі пачаць стварэныне расейскай філізофіі”.

Зусім не выпадкова, што Бахцін, які лічыў сябе менавіта філёзафам і нікім іншым, пры сваім “другім нараджэні” пасьля выхаду другога выдання кнігі “Праблемы творчасці Дастваеўскага” і кнігі “Творчасць Франсуа Рабле і народная культура сярэднявечча і Рэнэансу” быў прачытаны і ўспрынты на бацькаўшчыне выключна як літаратуразнаўца. З гэтага статусу ён у Рәсей, пэўна, ніколі бі ня выбраўся, каб Захад не ўключыў праблематыку ягоных працаў у свой філязофскі контэкст. Як гэта заўсёды было харектэрна для Рәсей, пад уплывам аўтарытэту Захаду, сёння тут ужо амаль забыліся на Бахціна літаратуразнаўцу і разглядаюць яго пераважна як вялікага расейскага філёзафа, але пры гэтым старанна не заўважаюць, што ідэі Бахціна на “такт-друг” прыпазыняліся ў часе парадайна зь інтэлектуальным рытмам Эўропы XX ст., што Бахцін, па сутнасці, ня быў генэраторам новых ідэяў, а толькі арыгінальным інтэрпрэтатарам, які своеасабліва ілюстраваў тыя тэорыі, што зьяўляліся на Захадзе (маецца на ўвазе найперш “дыялягізм” Марціна Бубера, фрайдызм, экзістэнцыялізм...) і, у нейкім сэнсе, спрабаваў іх аформіць канцептуальна.

Праўда, калі мы кажам, што расейская апалаўгетыка Бахціна, у пэўных мейсцах прысьпешваючы хаду, спрабуе як мага хутчэй прымінуць залежнасць бахцінскіх канцепцыяў ад запанаваўшых тады на Захадзе тэорый, то адначасна мусім сказаць, што не абыходзіцца і бяз фактаў цывіrozага стаўлення да стасункаў: Захад — Бахцін. Да прыкладу працытум Н.Банецкую (“М.М. Бахцін і традыцыі расейскай філязофіі”): “Бахцін як мысьляр належыць эўрапейскай культуры. І тое, што дасыльдаваныне яго творчасці распачалося на Захадзе, мае глыбокія ўнутраныя прычыны. Ідэі Бахціна ня проста спасыцігаюцца — яны асымілююцца заходнім інтэлектам; чужое, іншароднае ня можа быць засвоена гэтак натуральна. І справа тут не ў фантастычнай папулярнасці працаў Бахціна; кнігі Бядзяева ня менш вядомыя на Захадзе, але ўспрымаецца Бядзяеў як філёзаф спэцыфічна расейскі і, болей за тое, праваслаўны. А вось у Бахціне эўрапеец бачыць свайго, зъмяшчае яго ў шэраг заходніх мысьляроў, выбудоўвае шматлікія сэнсавыя паралелі ягоных ідэяў з традыцыямі эўрапейскай філязофіі. Расейскія літаратуразнаўцы, якія “адкрылі” Бахціна і контактавалі зь ім у апошнія гады ягонага жыцця, съведчаць, што сам Бахцін прызнаваў асновапалеглымі для свайго філязофскага станаўлення ідэі Германа Кагена. І Бахціна разглядаюць, зыходзячы з гэтага факту: аўтарытэтным сталася ўзвядзеніе меркаваныя Бахціна да інтуіція Кагена ў манаграфіі пра Бахціна Майкла Холквіста і Катарыны Кларк. Ужо асэнсаванае ўзвядзеніе на Бахціна абедзьвюх школаў нэаканцінства, суадносіны ягоных ідэяў з філязофіяй Марціна Бубера, вытокі якой — у Марбургскай школе, а таксама з фрайдызмам, марксызмам, філязофскай анталёгіяй, экзістэнцыялізмам — думкі Бахціна цяпер успрымаюцца ў парадайна менавіта з гэтымі філязофскімі накірункамі”.

Магчыма, цытаваныне залішне доўжылася, але, думаецца, тут Н.Банецкая съцісла і выразна акрэсліла прычыны, якія вылучылі Бахціна з расейскай традыцыі і ўлучылі ў эўрапейскую.

Аднак тое, што Бахцін, як мысьляр, спароджаны эўрапейскай культурою, толькі напалову тлумачыць сённяшнью ўвагу да ягонай творчасці на Захадзе. Ня ў меншай ступені зацікаўленасць Бахцінам вынікае з таго, што ён выяўляў сваю эўрапейскую сутнасць праз спосабы і формы расейскага мысьлення.

Бахцін для Захаду — экзатычная вэрсія эўрапейскага інтэлектуалізму XX стагодзьдзя. Ён — той другі для заходняга мысьлення, які з прычыны свайго падабенства праз інакшасць дае магчымасць Захаду зірнуць на сябе як бы збоку, у нейкай нязвыклай праекцыі, “варварской, но верной”. Адначасна Бахцін у гэтым сваім інакшым падабенстве — аргумент, на які можна абаперціся, дадатна трамбуючы грунт для большай трываласці як тых тэарэтычных конструкцыяў, што ўжо паўсталі, так і тых, што яшчэ толькі паўстаюць...

Адным словам, Бахцін — да мейсца сказаны камплімэнт эўрапейскаму інтэлектуалізму з боку містычна заангажаванай Рәсей. На ўлады камплімэнт немагчыма не зъяўрнуць увагі, асабліва калі ў ім твой сыход (мысьлення XX ст.) далікатна здымаецца напамінам аб тваёй маладосці...

На гэтым можна было б паставіць кропку, каб ня ўзынікла пачуцыё, што скепсіс, прагучайшы тут у дачыненыні да мейсцамі залішняй апалягетыкі Бахціна, раптам абернеца ў чытага думкай, быццам гэта скепсіс да самога мысьляра, жыцыё і творчасыць якога сталася сапраўды яшчэ адной “падзеяй бышыця” XX стагодзьдзя.

УЛАДЗІМЕР КОНАН Зваба мэтаўнівэрсалізму

*Усё памірае ў свой час — людзі і
дзяржавы. Несъмяротныя толькі
Дух, які ад Бога, і культура,
створаная народамі.*

Уладзімер Конан

“Усё ёсьць поўнае тым, чым яно ёсьць”. Гэтая ўніверсалная формула статычнага съвету, вынайдзеная Пармэнідам, уяўляеца бездакорнай у межах непатаемнага, калі непатаемнасць прымаецца за вызначальную адзнаку існасці бышыця. З такога гледзішча съвет цэласна адзіны сваёй наяўнасцю і ўніверсална паяднаны гэтым Адзіным, як мяжой наяўнага існага. Але як толькі паўстае пытаныне пра канстытуцыйныя вымірэнні Адзінага, то адразу выяўляеца, што на прасторы Адзінага бышыцё дзеецца, як незлічоныя множнасці бышыця, вэрхал супяречнасця ў якога не вытрымлівае ні адна Ўніверсалія, і ня толькі статычная, як у Пармэніда, але і дынамічная, як, скажам, у Геракліта ці ў Гэгеля. Тым ня менш, звабай універсалізму прасякнутая ўся гісторыя мысьлення і нават напрыканцы XX стагодзьдзя, калі большасць мысьляроў, пакрыўджаных непадступнасцю звабы, робяць выгляд, што не звязватаюць на яе ўвагі, — застаецца яшчэ даволі тых, хто не стамляеца наноў шукаць гэту папараць-кветку мэтафізыкі ці трymаеца нейкай раней натрызненай, часам інтэрпрэтуючы яе па-свойму, або ствараючы адмысловую кампіляцыю зь некалькіх, тымсамым спрабуючы надаць “маральна зношаным” новую якасць.

Няма патрэбы даводзіць — бо гэта навідавоку, — што Уладзімер Конан належыць якраз да тых мысьляроў, якія ня мысьляць сабе мысьленыне без апірышча на нейкую ўніверсалію. Апошняя працы (тое ж “Сусъветнае дрэва”) яшчэ раз пацьвердзілі і з дадатнай выразнасцю акрэсліі ягоную схільнасць да систэматызацыі веды пра існае — цяпер ужо на аснове мэтаўніверсалії Сусъветнага Дрэва, якое ахоплівае ўсю прастора-часавую рэальнасць і зынтоўвае сабой усе пазнейшыя ўніверсаліі: ад біблейска-хрысьціянскай да рэнэанснай і далей — Новай і Найноўшай пары.

Аднак мы ня будзем разглядаць стасункі ўсіх, пазначаных Уладзімерам Конанам, універсальных міталягемаў і канцэпцыяў у кантэксьце мэтаўніверсаліі Сусъветнага Дрэва, а спынімся адно на біблейска-хрысьціянской міталягеме, бо для дэманстрацыі нашага разумення проблемы, здаецца, будзе даволі і гэтага. Тым болей, што і сам Уладзімер Конан менавіта ёй надае дамінуючае значэнне ў агульным полі сваіх развагаў. (“Па сутнасці, уся Біблія ёсьць сымболем драматычнага станаўлення духоўнага чалавека, сукупнасцю архетыпau яго ўзыходжання па Сусъветным Дрэве ад цемры падзямелля да нябеснага свяцла”.)

У сваю пару як універсалія Сусъветнага Дрэва, так і ўніверсалія Хрысьціянства былі запар базавымі для эўрапейскага чалавецтва і шмат у чым вызначылі абрывы ідэялагемы ў першым выпадку — паганскай, у другім — хрысьціянскай эры. Таму, калі кіравацца лёпкай гісторыка-часавай пасълядоўнасці, не выглядае наўмысным іх паяднаныне ў адным тэарэтычным дыскурсе, але калі яны зводзяцца ў агульную сынтэзу (як у Уладзімера Конана), то адразу паўстае пытаныне: наколькі гэтая лягічная (у гісторыка-часавым значэнні) пасълядоўнасць дазваляе нітаваць у нешта супольнае дзіве розныя ўніверсаліі, кожная зь якіх паўстала са сваёй прычынны ісцінны бышыця?..

Вось на гэты момант у эстэтычнай і быційнай систэме Ўладзімера Конана і хацелася б зьвярнуць увагу і выказаць сваё разуменне тых кардынальных супярэчнасцяў, якія мусяць зьяўляцца кожны раз, калі робіцца спроба паяднаць некалькі ўніверсалных мадэляў у структуры адной лёгачэнтрычнай канструкцыі.

Усякая Ўніверсалія ўсеабдымная і самадастатковая (на тое яна і Ўніверсалія) настолькі, што не трансфармуецца ў іншую, — калі ня браць пад увагу магчымасць трансфармацыі яе асобных фрагмэнтаў, — і, больш за тое, ня мае ў сабе мэханізму, празь які магла хаця б супладна стасавацца з сваёй папярэдніцай ці наступніцай. Эвалюцыйнае перацяканье міталягемы Сусъветнага Дрэва ў корпус біблейскіх мітаў і далей — у міт хрысьціянскі, прапанаванае Ўладзімерам Конанам, базуецца на пераемнасці тых ці іншых элемэнтаў, але, здаецца, ня ў поўнай меры ўлічвае ту ю кардынальную змену функцыяў, якую набываюць гэтые элемэнты ў выніку трансфармацыі (а ў рэшце рэшт — трансмутацыі) у варожай для іх прасторы новай Універсаліі. Ужо ў біблейскай міталягеме, па часе найбольш блізкай да пары міталягемы Сусъветнага Дрэва і фактаграфічна (але не ідэалягічна) яшчэ зусім паганскаі, Сусъветнае Дрэва “нагружана” нас克разь адмоўнай функцыяй, якая павінна была дыскрэдытацца яго (канчаткова і назаўжды) як вечную і крыштальна чистую крыніцу жыцця дайнай субстанцыі.

Да біблейскіх падзеяў Сусъветнае Дрэва ўяўляла сабой абсолютную формулу бясконцаўцы жыцця, але пасля таго як на ім высыпелі атрутныя плады “веданыя добра і зла”, з-за якіх чалавек і па сёння мае столькі пакутаў і ў канчатковым выніку заўсёднае гібеньне, — Дрэва атynулася ў подзе прычыны татальнага панаванья съмерці.

Зрэшты, было б нават дзіўным, каб ідэалёпія новай (хрысьціянской) Універсаліі не паспрабавала зганьбіць былую — дыскрэдытацца, як інструмент адмаўлення, куды больш дзейсная за рытарычна-дэкларатыўнае “не”, а адмовіць значэнне Сусъветнага Дрэва ў якасці адзінай падставы існаваныя існага было зусім неабходна, паколькі далей прычынай съвету мусіў быць ужо ня сам съвет (Сусъветнае Дрэва), а штосці іншае, нейкая староныня ўсяму існаму сіла, якая стварае існае сама зь сябе, але ня як свой працяг, а нешта інакшое і ў пэўнай меры нават самадастатковае...

Натуральна, у гэтых дзівлюх ўніверсаліях (паганскаі і біблейская) можна шукаць і знаходзіць тыпалягічна агульныя прыкметы, толькі нішто іх ня зможа зынітаваць у нейкую еднасць, бо паміж імі разлом ня ў форме быцця, а ў способе мысленія, якое на тую пару рапчува выламвалася з маналягічнай цэласнасці непатаемнага ў дыялёг з патаемным.

Дарэчы, калі забыцца на рэвалюцыйны пераражунак інтэлігэльнай сътуацыі, то быційна паганская і біблейская цывілізацыя яшчэ не далёка разышліся між сабой, чаму съведчаньнем і сам біблейскі Бог, які хаця ўжо і “зълез” з Сусъветнага Дрэва, але яшчэ не намацаў сабе прытулку ў сутоньні трансцендэнтнага і таму месціцца недзе бліз чалавекаў і народаў. Адсюль Ягоная заангажаванасць жывым жыццём: Ён то песыціць, то ненавідзіць чалавека, і робіць гэта ў тут-быцці ды “Уласнаручна”, а ня праз памагатых у нейкай там апраметнай катавальні, як тое будзе адбывацца потым. — Ён яшчэ непасрэдна прычыніяеца да ўсіх чалавечых справаў, творыць лад і бурыць бязладзьдзе, нішчыць амаль усё жывое і аднаўляе яго наноў — адным словам, прысутнічае як рэалны суб'ект у рэальнасці чалавечага бытнаванія. Верагодна, з гэтае блізкасці да канкрэтнікі жыцця Ягоныя адносіны да зганьбаваныя ім жа Сусъветнага Дрэва застаюцца пакуль досьць памяркоўнымі. Но хаця ён і адпрэчыў прэтэнзіі Сусъветнага Дрэва на валоданыне ўсім зъместам і сэнсам Сусъвету, але лігасыціва пакінуў Дрэву магчымасць заставацца ў якасці перыфэрыйнае падзеі, якая поўніць акаляючую чалавека прастору пабытовымі значэннямі...

Затое трэйci Бог (за першага палічым Сусъветнае Дрэва) — Бог съятога дабравесця, паставіўся да Сусъветнага Дрэва, куды больш варожа. Нябачны, няўлоўны, нямоўны — ён ужо зносяцца зь людзтвам не непасрэдна, а праз досьць складана распрацаваную систэму “зnamёнаў” (знакаў-сымboleў), як бы

падкрэсльваючы сваёй адсутнасцю ў тут-быцьці ягоную, тут-быцьця, нявартасьць, умоўнасць, усяго дадатнасць да трансцэндэнцыі, якая адно і ёсьць тым мейсцам, дзе ўсё знаходзіць і вартасную, і сакральную меру ды вагу. Адсюль съмяротная варажнеча *трэйцяга* Бога да Сусьветнага Дрэва, як да алтэрнатыўна супрацьлеглай ідэялягемы, систэма каштоўнасцяў якой палягае на сумернасці чалавека і тут-быцьця і тымсамым адмаўляе трансцэндэнтнае і ягоную прычыну — хрысьціянскага Бога.

Вынікам гэтай съмяротнай варажнечы сталася тое, што Хрыстос “съсёк” Дрэва і на самай сярэдзіне існага, дзе раней трymаў нябесныя шаты магутны галамень Сусьветнага Дрэва, замацаваў, выштукаваны з гэтага Дрэва, — Крыж.

Ва ўсе папярэднія часы дрэва паслугавала толькі жыцьцю і само было гэтым жыцьцём. Калі яно і съсякалася, то каб будаваць хаты, вялічыць ляда, масыціца гаці, майстраваць калыскі і вазы — адным словам, зноў жа зьдзяйсняць волю волі да жыцьця, якое такім чынам церабіла съцежку ў наступнасць. І толькі хрысьціянства, абсёкшы дрэва на крыж, ператварыла яго ў начынне съмерці, з чаго Сусьветнае Дрэва Жыцьця набыло значэнне Дрэва Съмерці, пад засеню якога чалавек чакае раптоўнага поклічу з там-быцьця, каб, перасягнуўшы мяжу патаемнага, атрасыці зь сябе жыцьцё як съмерць і далучыцца да съмерці як вечнага жыцьця.

Заакцэнтуем яшчэ: у систэме каардынатаў хрысьціянскай ідэалёгіі Сусьветнае Дрэва Жыцьця было перайначана менавіта ў Дрэва Съмерці, а не ў “мэтафарычны сымбол чалавека”, як тое высноўвае Ўладзімер Конан, зыходзячы з некаторых эпізодаў Святога Дабравесця, дзе “дрэва”, — сапраўды так, — згадваецца ў якасці антрапаморфных мэтафараў.

“У Новым Запавете звычайнае дрэва сталася мэтафізичным сымболем чалавека. Пра фарысей ў і садукеяў, якія няшчыра прыйшли каяцца і хрысьціцца, Яан Хрысьціель сказаў: “Ужо і сякера пры карэннях дрэваў ляжыць: усякае дрэва, якое не прыносіць добрага плёну, съсякаюць і кідаюць у агонь” (Мацв. 3:10). Дрэвам няплодным Хрыстос называў усіх тых людзей, хто сваёй прагавітасцю і славалюбствам пазбавіліся дароў духоўных” (Уладзімер Конан).

Нават з гэтага кароткага ўрыўку добра бачна, як варагуе хрысьціянскі тэкст з дрэвам, замыкаючы яго ў аблогу варожага кантэксту — “сякера”, “агонь”, “няплоднасць”... І таму нічым іншым, акрамя як адвечнай звабай мысьляроў — мэтауніверсалізмам, не растлумачыць, з чаго Ўладзімер Конан прамінае ўвагай тую магутную энэргію адмаўлення Сусьветнага Дрэва, якой літаральна насычана ўся Біблія. Гэтая энэргія адмаўлення (зь якой хрысьціянства і ўзынялося як новая Вялікая Ўніверсалія) найперш і паўстае пытаньнем да ўсёй адмысловай систэмы, што ладзіць беларускі філёзаф, спрабуючы паяднаць разбэрсаныя фэномэны быцьця і прыгажосці мэтауніверсалія Сусьветнага Дрэва.

* * *

Съсечанае на Крыж Сусьветнае Дрэва так ужо ніколі і не адродзіцца ў сваім значэнні. Не адродзіцца нават тады, калі сам Крыж, пабіты шашалем, зваляць бураломы XX стагодзьдзя, і ён перастане замінаць Дрэву выпырскнуць новым парасткам у сярэдзіне Сусьвету...

І справа тут зусім ня ў тым, што “парасткаў” Дрэва не засталося ці на подзе “сярэдзіны” паўстала нешта зусім іншае і ад Дрэва і ад Крыжа...

Няма ўжо самой сярэдзіны.

Сусьвет яшчэ быццам ёсьць, а сярэдзіны яго ўжо няма; як няма цэнтра, пэрыфэрыі, мяжы. На іх мейсцы цяпер дыскурс, які ўвогуле ня ведае, што такое ўніверсалія (хай сабе і такая вабная, як мэтауніверсалія Сусьветнага Дрэва).

Хаця, магчыма, я і памыляюся: пэўна ж — ведае, але толькі як адзін з мноства сымулякрай (словы, што не адпавядаюць ніякім значэнням у зъмесце рэальнасці), якім чалавецтва так доўга бавілася, выбудоўваючы рознага кшталту лёгачэнтрычныя канструкцыі.

КШЫШТАФ ЧЫЖЭЎСКІ

Як збудаваць страху, якая ня будзе захінаць неба

Чалавек, які акрэслівае мяжу, вельми
часта вызначае лінію прыналежнасці
да сферы сакральнага.

Кшиштаф Чыжэўскі

Гэтай мэтафарай, пазычанай у героя майго тэксту і вынесенай у загаловак, бадай, можна ў нейкім сэнсе акрэсліць галоўны клопат Кшиштафа Чыжэўскага ва ўсіх ягоных вымерах: мэнеджэра культурных праектаў, галоўнага рэдактара часопіса “Краснагруда”, урэшце — вандроўніка. Апошняе ў гэтым пераліку можа падацца выпадковым, бо вандроўнік найменш будаўнік. І гэта сапраўды так. Але, зь іншага боку, вандроўка ёсьць тым адзіна магчымым ідэальным домам, у якім страха не захінае неба.

Хаця, калі пажадаць большай дакладнасці, то давядзенца зауважыць, што Кшиштафа Чыжэўскага хвалюе ня столькі проблема “страхі”, колькі проблема “съценаў”, гэта значыць таго, што абмяжоўвае магчымасць засваення ўласнай прысутнасцю культуралягічнай прасторы.

Кшиштаф Чыжэўскі не мэтафізык, кантава “зорнае неба над галавой” — не ягоныя турботы, здаецца, яму павінна быць значна бліжэй кантава “этыка”, бо толькі наяўнасць “маральнага закону ўва мне” (а значыць і ў другім, іншым) стварае вандроўніку, як і гандляру ці дасьледніку, вераемнасць бясъпечнага выхаду за межы спадчыннага дзядзінца. Бяз гэтага, *a priori* нам дадзенага маральнага закону ніхто, акрамя заваёўніка, ня змог бы разгортваць для сябе пэрспэктыву далягляду.

Праўда, у меру майго ведання тэкстаў Кшиштафа Чыжэўскага, я не могу сцьвярджаць, што этика яго цікавіць сама зь сябе ці сама ў сабе. Зусім верагодна, яго болей інтрыгую тое, што адразу пасля этикі, — гэта значыць геаграфія. (Яшчэ раз паўтаруся, як на маё перакананье, геаграфія сталася магчымай адно дзяякоучы этицы. Эпоха Вялікіх геаграфічных адкрыццяў распачалася не раней, чым у асноўных сваіх знаках і атрыбутах сфармавалася Вялікая этичная эпоха — хрысьціянства. Усё дахрысьціянскае засваенне свету было не спазнаныем прасторы, а яе гвалтоўным авалоданынем.)

Фізичная геаграфія і геаграфія культуры — зьвы непадзельныя, уласна, гэта адна і тая самая зьява, у якой спачатку быў больш актуальны фізичны аспект, а ўжо бліжэй да нашага часу заактуалізаваўся аспект культурылягічны.

У XV стагодзьдзі этика дапамагла адбыцца падзеі геаграфіі, у XX — культурадзюгі.

Кшиштаф Чыжэўскі — і вандроўнік і культуроляг, таму ён, безумоўна, этик. Але ні ў якім выпадку не наадварот.

Як вандроўнік, Кшиштаф Чыжэўскі ня любіць межаў, бо мяжа — гэта тое, што запыняе вандроўку, але як культуроляг ён мусіць з пашанай ставіцца да мяжы, бо ў шмат якіх выпадках фігурай мяжы акрэсленыя контуры культуры.

Як скасаваць мяжу, не касуючы мяжы?

Мэханізм “фізичнага” касавання мяжаў быў вынайдзены даўно — імперыя. Але відавочна, што сёняня ўжо немагчымыя такія наднацыянальныя структуры, як Вялікае княства Літоўскае, Рэч Паспалітая, Габсбургская манархія, Асманская імперыя, Брытанская імперыя, СССР і да т.п. Кшиштаф Чыжэўскі гэта выразна фармулюе, а фармулюючы, шукае алтэрнатыву колішнім імперыям — і таму, што рэанімацыя былых у прынцыпе немагчимая, і таму, што клясычная імперыя, сціраючы мяжы, сцірала іх да рэшты, разам з тым сакральным знакам культуры, які яны акрэслівалі.

Ідэя Эўропы рэгіёнаў ці, інакш, Эўропы татальнага цэнтра (на паверхні шару цэнтар знаходзіць сябе ў кожнай асобнай кропцы), у рэчышчы якой спрабуе намащаць алтэрнатыву колішнім імперыям Кшиштаф Чыжэўскі, гэта, у рэшце рэшт, ня што іншае, як, магчыма, і неўсвядомленая, жаданыне замены ідэялягемы прасторы на ідэялягему дыскурсу. Што найперш азначае кастрацыю традыцыйнага

цэнтра, як агрэсыўнага мэханізму адмыканыя і разгортваныя прасторы сродкамі зброі, палітыкі ці культуры. А затым — стварэныне рагрэсыўнага мэханізму, які б, аднак, змог пазбаўленую цэнтра прастору, гэта значыць ужо дыскурс, структурна ўтрымліваць як нешта цэлае і тым самым берагчы ад экспансіі энтррапіі.

Адным словам, уся праблема палягае ў тым, як замяніць ідэалёгію (шырэй — съветабачаныне) Мадэрну на ідэалёгію (съветабачаныне) Постмадэрну.

Наколькі я ведаю, Кшыштаф Чыжэўскі рашуча не прымае Постмадэрн як форму і спосаб мысьленыя, але, тым ня менш, базавыя ідэі, да якіх ён актыўна звязаецца, месцыяцца ў полі постмадэрновай ідэалягемы (Эўропа рэгіёнай, тагальнасыць цэнтра — як анігіляцыя цэнтра, дзейная культура, этас паўзьмежжа...).

Бадай, на ўлюбёным Кшыштафам Чыжэўскім сюжэце паўзьмежжа давядзецца спыніцца асобна..

Падобна да того, што паўзьмежжа, дзе сыходзяцца і сусідуюць у рэальных сацыяльных і культурных практиках самыя розныя этнічна-нацыянальныя групы, уважаецца Кшыштафам Чыжэўскім за магчымую мадэль цывілізаванага і прасторавага ўладкаваныя, якое можа стацца плённай альтэрнатывай як наднацыянальным імпэрыям, так і нацыянальным дзяржавам.

Гісторыя паўзьмежжа — гэта гісторыя эвалюцыі стасункаў зь Іншым: ад фізычнага зыніштажэння Іншага да намацваныя магчымасыці дыялёгу зь ім праз працяглы перыяд жорсткай палемікі. Асабіста мяне фэномэн паўзьмежжа цікавіць найперш тым, што яно задоўга да ХХ стагодзьдзя дэманстравала магчымасыць жыцця бяз Ісціны, назапашвала досьвед такога жыцця і, пэўна, шмат у чым прычынілася да канчатковага краху ідэі Ісціны ў найноўшую пару.

Паўзьмежжа здавён відавочніла практикай пабытовай рэальнасыці лятэнтна ўгоене веданыне, што пры розных багах (ісцінах) чалавек нараджаецца і памірае адноўкава, дый жыццём ня моцна розніцца. Усе выслікі па адпрэчваныні гэтай эмпірычнай відавочнасці праз палеміку зь Іншым за ісціннасць сваёй Ісціны, фармальна замацоўваючы наяўнасць Ісціны, бурылі ідэю Ісціны з самага яе падмурку, бо ў гэтай зацятай і бясконцай палеміцы некалі мусіў быў быць пачуты Іншы ў яго, іншага, Ісціне. Але дзьве Ісціны — гэта адсутнасць Ісціны. У адрозненіне ад сыру, які і ў кавалку той самы сыр, Ісціна абсалютная, непадзельная і адзіная (адзінкавая).

Для чалавека паўзьмежжа разуменыне сябе ня як презентанта непадзельнай Ісціны, а як толькі іншага сярод іншых, сфармавалася значна раней, чым наўсцяж распаўсюдзілася і запанавала ідэя Дыялёгу. І хаця гэтае веданыне да пары заставалася ў чалавеку паўзьмежжа ўтоенным, ён моўчкі ведаў, чым ёсьць Дыялёг для Ісціны.

Зусім не выпадкова, што ідэя Дыялёгу канстытувалася толькі ў ХХ стагодзьдзі, бо толькі ў ХХ стагодзьдзі завершылася бурэныне ўсіх цэнтрапалегльых, лёгацэнтрычных ідэй, і найістотней сярод іх — ідэя Ісціны.

Калі Ісціна магчымая, то Дыялёг немагчымы, а калі магчымы дыялёг, то немагчымая Ісціна.

Прымірэныне зь ідэяй Дыялёгу — гэта маўклівае пагадненыне з тым, што Ісціна немагчымая, а магчымы толькі Дыялёг, як анэмічнае сумоёе нікога ні з кім.

Іншая рэч, а ці магчымы напраўду Дыялёг, ці ня ёсьць ідэя Дыялёгу чарговым ідэалягемным сымулякрам? Мне здаецца, што якраз Кшыштаф Чыжэўскі, адзін з самых пасълядоўных адэгтаў ідэі Дыялёгу, аналізуючы ў розных ракурсах бацькаўшчыну гэтай ідэі — паўзьмежжа, ужо трывожна ўслухоўваецца сам у сябе і задуменна азіраеца па баках. Нешта там, унутры гэтай ідэі, глыбока пад пацінай гуманізму ня так, як жадалася б, адгукaeцца, нейкія чуюцца там абэртоны, дысгарманічныя шумы, а ня чыстае рэха... Калі мае “інсынuaцыі” што да Кшыштафа Чыжэўскага хоць у нейкай меры слушныя і калі я не памыляюся ў сваіх меркаванынях наконт сутнасці Дыялёгу, то Кшыштаф Чыжэўскі мае падставы для трывожнага задуменія. Не хацелася б быць катэгарычным, але, як мне ўяўляеца, ідэя Дыялёгу — гэта толькі часовы падменынік Ісціны ў эпоху яе тагальнай крызы.

Зъ ідэі Дыялёгу нічога не вынікае, яна нічога ў сабе не акумулюе і нікуды ня рухае; Дыялёг — гэта ня новая ідэалёгія, а ўсяго толькі іншая тэхналёгія рэалізацыі чалавекам магчымасцяў быцця. Роля Дыялёгу палягала адно ў тым, каб бяз ганьбы пахаваць ідэю Ісціны і ў меру магчымасці падрыхтаваць грамадзтва да ідэі Постмадэрну.

Я ўжо згадваў, што Кшыштаф Чыжэўскі вельмі скептычна ставіцца да Постмадэрну, але, заангажаваўшы сябе тапаграфічна і рэфлексыўна сітуацыі паўзьмежжа, ён міжволі апынуўся ў прасторы, якая і ёсьць натуральнай (а не тэарэтычнай, як у цэнтры) рэальнасцю Постмадэрну, ёсьць наяве тым, што цэнтар яшчэ толькі тэарэтычна імкненне выбудаваць унутры самога сябе.

Я ня бачу патрэбы разгортваць у гэтым тэксце аргументацыю тэзы, што паўзьмежжа ёсьць рэальнасцяй абстракцыі Постмадэрну (зрэшты, гэта, лічы, навідавоку). Я хачу звязаць увагу толькі на адзін момант, істотны як для практикі Постмадэрну, так і для практикі адпрэчваючага Постмадэрн Кшыштафа Чыжэўскага, а менавіта — на дзейную культуру. (Праўда, тут адразу мушу заўважыць, што Кшыштаф Чыжэўскі нагружает гэтае словазлучэнне іншым і значэннем, і сэнсам.)

Кожная культура на паўзьмежжы (і ў кожным сваім складніку) мусіць быць дзейнай, бо яна тут знаходзіцца ў перманэнтнай вайне (палеміцы, дыялёгу) зь іншымі культурамі.

Культура цэнтра — статычная, яна абароненая ад Іншага ўсім полем перыфэрыі і таму мае магчымасць рэалізоўваць сябе ўнутры самой сябе; культура на паўзьмежжы выяўляе і рэалізуе сябе вонкі, яна заўсёды сцвярджает сябе насупраць другой культуры (некалькіх культур) і таму павінна быць дзейнай увесь час — бясконца жывой і бясконца дынамічнай; знерухомець для яе — адразу згінуць, быць праглынутай другой культурай. Вось чаму культура ў сітуацыі паўзьмежжа — гэта абавязкова рэальная культура, тут яна ня можа сабе дазволіць раскошу, якую мае ў цэнтры, — уяўляе сябе культурай, а ня быць ёй; на паўзьмежжы кожная культура ёсьць адно тады, калі яна ёсьць, і толькі такой, якой яна ёсьць, а не была (архіў) ці будзе (каталёг).

Адным словам, культура паўзьмежжа заўсёды ў стане перформэнсу, яна ёсьць, пакуль адбываецца. І штаб-кватэра Кшыштафа Чыжэўскага ў Сэйнах, на памежжы Польшчы, Літвы і Калініградскай вобласці — той самы постмадэрновы перформэнс. Перабярэцца Кшыштаф у Варшаву, Парыж ці на Антыльскія астравы — і ад усёй яго культуралягічнай і выдавецкай дзейнасці назадура ў Сэйнах застанеца адзін успамін, як у панядзелак ад нядзельнага кірмашу. З аўторку Сэйны пачнунець рыхтаваць наступны кірмаш.

* * *

Кшыштаф Чыжэўскі праз браму паўзьмежжа спрабуе выйсці за межы адной лякальнай культуры. У адрозненьне ад яго мы, наадварот, спрабуем увайсці ў межы адной лякальнай культуры. Мы ўсё яшчэ не ўцялеснілі мэтаграфізыку беларускай прасторы ў рэальных ляндшафтах. Для нас усё яшчэ застаецца актуальным працэс перайначвання геаграфічнай ідэі Беларусі ў канкрэтныя тапаграфічныя праекты. Нас яшчэ чакае праца па пераносе паэтычных і палітычных абстракцый зь ірацыянальнага, містычнага вымеру ў вымер падзеянасці, фактурнасці, шараговасці. Для нас Беларусь усё яшчэ сувяточны ласунак, а ня хлеб надзённы...

З усяго гэтага, як быццам, вынікае, што проблематыка творчасці Кшыштафа Чыжэўскага і беларускіх інтэлектуалаў вэктарна скіраваная ў супрацьлеглыя бакі (у яго — да выхаду за мяжу, у нас — да ўваходу ў межы). Але калі глядзець не на фармальны бок нашых узаемадачыненняў, а на сутнасны, то проблематыка Кшыштафа Чыжэўскага не падасца нам супраціўнай, бо гэта тая самая *наша* проблематыка, толькі яна месціцца ў іншым пэрыядзе альбо ў іншай сітуацыі нашай (ці таксама і нашай) гісторыі. Адсюль і паразуменне паміж беларускімі інтэлектуаламі і Кшыштафам Чыжэўскім.

Бадай якраз гэтае двубочнае паразуменыне дазволіла не каму іншаму, а менавіта Кшыштафу Чыжэўскуму заўважыць унікальную адметнасць сучаснага беларускага інтэлектуалізму, які не адчувае дысгармоніі ў адначасным памкненіні да ўваходу ў межы і да выхаду за межы — пры татальнай заглыбленасці ў сакральную ідэю Нацыі беларускі інтэлектуалізм упартага актуалізуе прафанную ідэю лучнасці з эўрапейскім культуралягічным кантэкстам...

Пэўна, нашыя ўзаеміны з Кшыштафам Чыжэўскім і далей будуць разгортвацца і паглыбляцца. Бо мы, гэтаксама як і ён, спрабуем збудаваць страху, якая ня будзе захінаць неба. Толькі наша сытуацыя розніцца зь ягонай тым, што мы пакуль яшчэ ня маем съценаў.

МІХАСЬ СТРАЛЬЦОЎ **Вусьцішнасць быцьця**

*Але ж і болей чым імгненьне
На прыме вечнасць ад цябе.*

Mіхась Стравальцоў

Увесе Ён — нязбыўны сум з прычыны непазъбежнасці вяртаныня ў нежытво.

Мы ўсе прамінаем гэты шлях, але да пэўнае пары лішне не смуткуем з такога наканаваныня. А ён ці не ад пачатку ўзяў занадта блізка да сэрца неадпрэчнасць съмерці — і тым жыў. І таму так жыў, як жыў і пісаў пераважна з тae нагоды, што трэба будзе памерці (калі не фанабэрыўся, не падрабляўся, не блазнаваў).

Раней я думаў, што ягоная засяроджанасць на татальнай прысутнасці съмерці ў жыцці паходзіць ад хранічнай любові да жыцця. Толькі гэта, здаецца, не зусім так. Жыццё ён, натуральна, любіў, але ня больш хваравіта, чым нехта іншы. А вось *адчуваў* яго — з усімі пахамі, фарбамі, гукамі, — як мала хто яшчэ. З гэтага фатальная абвостранага ўспрыніцця існага і вынікала такое ж вострае пачуцьцё непазъбежнасці страты ўсяго, што ёсьць “пад гэтым небам сінім і любімым”. Адсюль нязбыўны сум і нават у съпякоту падніты каўнер, якім ён атуляўся ад съюжы за съпіной, адсюль жанчыны і віно, як марная вымога сагрэць заўсёды восенійская сэрца, адсюль і съцішаны дакор, вымаўлены на паваротцы ў вечную засень: *мой съвеце ясны...*

“Ёсьць таленты... што самі нібы ўвасабленыне пакутнага духу, адрынутага паводле нейкай незразумелай прычыны ад самога жыцця і асуджаныя трапятацца ў вечнай празе зъліцца зь ім”.

Ён не стамляўся (і ў траве, і на асфальце) выглядаць жыццё, прагнучы адшукаць вечнае вымярэніе сваёй прысутнасці ў ім, але ўсюды з-за нечага паўставала *нішто*. Найдалей ад *нішто* было дзяцінства, і ён не аднойчы ўцякаў з даросласці туды — у свае раныня ды маладыя гады. Аднак і там заўжды нешта (ці нехта) канала: само дзяцінства, юнацкае каханыне, дзед Міхалка...

Кажуць, у яго было шмат жанчын. Напэўна, гэта насампраўдзе так, бо ён не любіў жанчын. Ён толькі пэрсаніфікаваў жыццё ў той ці іншай жанчынне і такім чынам “залицаўся да жыцця” “у вечнай празе зъліцца зь ім”. Але чым тужэй згортваўся ў каханыні, тым тужлівей ападаў на сэрца сум. Бадай, з гэтага амаль адчайнага суму ён мог здагадацца, што той, хто хаваецца ад тэрору небыцця ў каханыне — самахоць прысьпешвае сваю невараць, бо чалавек найперш памірае ў жанчынне, а ўжо потым — сам у сабе... Ён не здагадаўся, хоць сэрцам адчуваў небяспеку і таму доўга не трываў жанчыну побач, хаваўся ад адной за другую, ці сыходзіў ад усіх да мужчын (сяброў) і віна.

Чульлівы і пяшчотны, ён шукаў у сяброўстве абароны і прыгулку, а разам з тым непадманнага духоўнага хаўрусу, агульнай інтэлектуальнай прасторы, урэшце — высакароднага чыну.

*I вобраз дружбы —
даўні й нягоркі.*

Бо мы ж яшчэ, напэўна,
не забылі,
Як некалі яе адну любілі —
Ну, дружбу, нашу.
Помніцца спатканыні
Дзьвюх наших душ.
Любоўныя расстаныні
Адна з адной. Да заўтра.
Ненадоўга.

(“Прыехаў сябра”)

Але як цялесны саюз з жанчынай, так і духоўная мужчынская звязь істотным чынам не мянілі перспектыву небыцьця. Хованкі ў каханыні набліжалі да съмерці, хованкі ў сяброўстве трохі адсланялі яе, аднак ні тое, ні другое не яднала з жыцьцём. Яднала хіба — віно; праўда, ненадоўга, і таму віна трэба было многа, і ўсялякі раз, калі яно закончвалася, гульня таясамасыці экзістэнцый (ягонай і жыцьця) перапынялася яшчэ вялікшай тугой...

Жыцьцё, съмерць, каханыне, сяброўства, віно... Засталося — слова...

Ці слова было наперадзе ўсяго: і сродкам і мэтай жыцьця?

А калі адно спосабам не-магчымасыці жыць?

Часам мне здаецца, што ён нарадзіўся ня жыць, а выглядаць съмерць (у восеніскай смуже, у ціўканыні сініцы, “у мінулым, сёныняшнім, наступным”). Крэмзаныне паперы “прозай” ці “вершамі” было ўсяго толькі адным з спосабаў (а, можа, як для яго, то і адзінам) гэтай “не-магчымасыці жыць”. І ці не таму ён кангеніяльны, тоесны свайму скрушенаму лёсу/генію там, дзе ў яго адreffлексавана развітаныне, расстаныне, кананыне; там, дзе памірае маладым Максім Багдановіч (“Загадка Багдановіча”); там, дзе памірае дзед Міхалка (“Адзін лапаць, адзін чунь”); там, дзе гіне ЎСЁ — вяпрук, жыцьцё, надзея (“Смаленьне вепрука”).

Дух съмерці лунае над гэтым геніяльным апавяданьнем, напоўненым пахамі, фарбамі і гукамі нежытва: “Ідуць ужо халады, бяруцца прымаразкі — падаюць інеем сырэя туманы. Чарсыцьвее зямля, і цёмным, ільсняна халодным зяленівам б’е ў очы парадзелая пры дарозе трава. Ужо выпетрала зябліва, пасівела ў гародчыках і пазванчэла бадыльё, і панішчымніла паветра. Неба ўдзень ужо ніжэй прыпадае, цісьненца да зямлі. Яшчэ выганяюць на пашу кароў — далей ад вёскі, у лес. Пад вечар жывёла ня хоча вяртацца ў хлеў, цаляе адбіцца ў прапахлае бульбоўнікам і сцюдзённым капуснім водарам поле”.

У “Смаленьне вепрука” ён перажыў свой мэтадычны сыход. Тут невараць урэшце запанавала ўсяды і найперш у ім самім. Ён сам быў тым, хто забівае, ён сам зь сябе склаў ахвярнае вогнішча і сам быў тым ахвярным дымам, што завершыў яшчэ адзін кругазварот быцьця.

З тым дымам ён і адышоў у нябёсы, “а душа ўзяла і засталася”, затрымалася на нейкі час і вярэдзіць маю душу ягоным сумам па немагчымасыці інакш пазьбегнуць съмерці, як толькі памерці.

III. БЕЗ ПЭРСАНАЛЯЎ

ПРА ІНДЫВІДУАЛЬНЫ ТАЛЕНТ і ТРАДЫЦЫЮ

1. Нахлебнікі традыцыі

Мне здаецца, што наша літарацкая (і калялітарацкая) публіка ў сваёй пераважнай бальшыні ўсё яшчэ ўяўляе традыцыю як нейкі мэханічна пасълядоўны працэс па захаваныні і назапашваныні тыпалалягічна адноўкавых элемэнтаў літаратурнай прадукцыі. (А тое, што не падпадае пад гэтую тыпалёгію, лічыцца ўжо не традыцыяй, а наватарствам, авангардам, форматворчасыю — ці проста нейкай выпадковай недарэчнасцю, хіба адно вартай жалю). Праўда, у шматлікіх развагах наконт традыцыі заўсёды згадваецца пра яе творчы развой, факт алягічнае ўзбагачэньне, эвалюцыйны поступ, і тым самым падкрэсліваецца задзіночанасць традыцыі і сучаснасці, іх дыялектычнае луchnасць, якая ў схеме выглядае прыкладна так: літаратурная традыцыя фармуе літарата, а літарата стварае адпаведныя творы, якія ў сваю чаргу далей фармуюць традыцыю... Але сутнасць разумення традыцыі ад гэтага не мяняецца.

Зрэшты, падобна пра традыцыю разважалі ва ўсёй Эўропе, пакуль у 1918 годзе Эліот не надрукаваў сваё знакамітэ эсэ “Традыцыя і індывідуальны талент”, некалькі бліскучых пасажаў зь якога змусілі да рэвізіі ўсяго комплексу праблемаў, звязаных з катэгорыяй традыцыі. Цяжка ўтрымлівацца, каб не працытаваць хаця б адзін зь іх: “Калі зъяўляеца новы твор мастацства, ён упльывае адначасова на ўсе іншыя мастацкія творы, якія папярэднічалі яму. Існуючыя помнікі мастацства ствараюць ідэалы парадак, узгадняюцца паміж сабою, але гэты парадак непазыбежна мяняеца са зъяўленнем сярод іх новага (сапраўды новага) мастацкага твору. І цяпер ужо, каб аднавіць дасканалую пасълядоўнасць мастацкіх твораў, увесе папярэдні парадак абавязкова павінен зъмяніцца, хоць бы крышачку, і таму каштоўнасці кожнага мастацкага твору ў адносінах да ўсіх астатніх твораў прыстасоўваюцца і ўтвараюць паміж сабою новую ўзгодненасць. Той, хто пагодзіцца з гэтай ідэяй парадку як формаю існаваныя ангельскай і эўрапейскіх літаратураў, не палічыць абсурдным тое, што мінулае павінна мяняцца пад узьдзеяннем сучаснага, як і сучаснае кіруеца ў сваім развіцці мінулы”.

Пасябраваўшы са словамі Эліота “мінулае павінна мяняцца пад узьдзеяннем сучаснага”, мы, прарабіўшы некалькі лягічных маніпуляцыяў, апынімся побач з высноваю, што толькі кардынальна адметнае здольнае зварушыць ды па-іншаму пераўладкаваць традыцыю, і тым самым у акце руху-пераруху даць ёймагчымасць выявіць сябе актыўнай, дынамічнай, жывой...

Традыцыя ажывае, жыве ў пераменах, яна выяўляеца ў дынаміцы, а не ў статычы. А перамены (дынаміка) у традыцыі адбываюцца не з таго, што мацуе яе статычнасць, а з таго, што гэтую статычнасць разбурае.

Літаратурная традыцыя — гэта бурэнне традыцыі, а не яе будаваныне. Адсюль і папярэдняя выснова: традыцыя трymaeцца адно нетрадыцыйным. У традыцыйным традыцыя ў лепшым выпадку адпачывае, у горшым — памірае.

Эліот ня быў настолькі катэгарычным, аднак ёсьць у ягоным эсэ слова, якія хай сабе і ўскосна, але падтрымліваюць прадэкліраваны тут экстрэмізм: “... Калі адзінай форма наследаваныя складаеца з таго, каб бязглуда і баязьліва ісьці па шляхах, пракладзеных бліжэйшым пакаленнем, схіліўшы голаў перад яго дасягненнямі, — такая “традыцыя” безумоўна бясплённая і эпігонская. Мы ўжо няраз былі съведкамі такіх плыткіх пыняў у мастацстве, якія неўзабаве зынікалі, як вада ў пяску, і наватарства заўсёды лепей за пустое паўтарэнне ўжо пройдзенага”.

Гэтая цытата ня толькі падмацоўвае папярэднія развагі, але і дапамагае перасунуцца да наступнага фрагменту размовы, пазначанага ня без публістычнага напалу як “Нахлебнікі традыцыі”.

Традыцыю ствараюць, уладкоўваюць і пераўладкоўваюць адзінкі, а карыстаюцца зь яе сціжмы і сціжмы. Эліот у сваім эсэ аналізуе стасункі паміж традыцыяй і індывідуальным талентам, яктым, што адначасна ёсьць і творным і

творцам традыщыі. А я б далей хацеў сказаць колькі слоў пра ўзаеміны традыцыі і індывідуальнага таленту, які адно спажывае з традыщыі, нічым яе ня жывячы.

Нахлебнік традыщыі, сыціла тулячыся ў адным зь яе закуткоў ці нахабна ўладкаваўшыся ля яе цёплай печы, нічога, акрамя сваёй прысутнасці, традыцыі не дадае, але за столом сёрбае поўнай лыжкай. Гэтай немудрагелістай мэтафараю я хачу сказаць, што для нахлебніка традыцыя ёсьць адно дармавым прыгулкам, дзе ён месціць свой індывідуальны талент.

— Хіба гэтага мала? — запытаетца нехта — І што яшчэ можна прынесыці ў літаратурную традыцию, акрамя ўласнага таленту?

— Мала, — запярэчу. — Аднаго таленту мала. Патрэбна яшчэ і творчасць. Каб у традыцыі ня толькі адымашь, сілкуючы трывуух свайго таленту кавалкамі яе цела, а наадварот — дадавашь, гадавашь гэтае цела, патрэбны ня проста талент, а творчы талент.

— Хіба талент бывае ня творчым? — зноў запытаетца нехта.

— Бывае. На жаль, амаль заўсёды адно так і бывае. Літаратарай, надзеленых здольнасцю вершаваць свае эмоцыі і пераказваць зграбным і дасыціпным словам пабытовыя сюжэты — шмат. А вось людзёў, якія на подзе свайго індывідуальнага таленту твораць — ствараюць унікальныя вэрбалына-паэтычныя систэмы — адзінкі. Менавіта гэтыя, творчыя таленты, кожным сваім унікальным зьяўленынем бураць статычны лад традыцыі, усчыняюць вэрхал і тым перарух, які адно і ёсьць жывым жыццём традыцыі і празь які яна, уласна, гадуеща ды вялічыща.

Адным словам, гадуюць традыцыю адно творчыя таленты, а астатнія, як лайдакі бацькову спадчыну, праядаюць, прагульваюць, раскідваюць — паразытууюць на традыцыі. Мала таго, яны яшчэ і абараняюць свой паразытойны лад жыцця гультайаватай рыторыкай пра наследаваныне традыцыі, захаваныне спадчыны і г.д. і да т.п.

Падсумуем, абапіраючыся на тэкст Эліота: нітуецца з традыцыяй адно тая творчасць, чыё зьяўленыне ў літаратуры мяняе як зынешнія контуры, так і нутраное структурнае ўладкаваныне традыцыі.

І зробім уласную выснову: мерай угрунтаванасці ў цела традыцыі ёсьць мера *нетрадыцыйнасці* творчага таленту. Традыцыя ў традыцыйным гібее — і ажывае, жыве адно празь нетрадыцыйнае...

2. Пярэйсьце

Уласна, усё напісаное мной папярэдне адносна традыцыі і яе стасункаў зь індывідуальным талентам калі і не хлусьня, то ўжо напэўна падман.

Наколькі я разумею, падманлівымі лічацца слова, якія не адпавядаюць думкам таго, хто іх прамаўляе ці, іначай, калі ён сам ня верыць у тое, што кажа. Гэта якраз той самы выпадак. Я ня веру ва ўсё, што сказаў вышэй, — бадай, за выніяткам таго, што казалася непасрэдна пра “нахлебніка традыцыі”.

Навошта тады я пісаў тыя слова, выказваў зынявераныя думкі? Ніхто ў мяне пра традыцыю не пытается, ніхто ў карак ня тоўк — адказвай!

Сапраўды — ня тоўк, самому закарцела. Але адразу сказаць тое, што я папраўдзе думаю, у мяне не атрымалася зь некалькіх прычынаў. І найперш таму, што мой тэкст быў запачаткованы на эсэ Эліота, напісаным у 1919 годзе, калі *нават* Эліоту не магло прыйсці да галавы ставіць пад сумнёў наяўнасць традыцыі. А мне да галавы прыйшло (нічога дзіўнага, між пачаткам і канцом стагодзьдзя прамінула як мінімум дзівэ інтэлектуальныя эпохі), і калі б я адразу пра гэта сказаў, то ня мела б сэнсу згадваць эсэ Эліота, якое цалкам трymаецца на гэтым панятку. У той жа час прамінуць Эліота не выпадала, бо разуменьне традыцыі ў нашым літаратурным асяродку знаходзіцца, на маё бачаныне, яшчэ ў “дэлігатавым” стане, і мне зважалася як неабходнае пазначыць праз Эліота выйсьце з гэтага (не адпаведнага ня толькі канцу, але і пачатку стагодзьдзя) стану.

3. Аблуда традыцый

Кожны раз, калі заходзіць размова пра літаратурную традыцыю, мне згадваецца сънежны чалавек: усе пра яго чулі, але нікто ня бачыў. Тоё самае і зь літаратурна традыцыяй, асабліва калі яна аздоблена прыметкам — беларуская.

За сваёй, цяпер ужо і не такое кароткае жыццё, мне давялося прачытаць безыліч літаратурна-крытычных артыкулаў і пэўна не адну ладную вайзку важкіх літаратурна-научных кніг, але ні ў адным з гэтых артыкулаў і ні ў адной з тых кнігаў, дзе слова “традыцыя” сустракаецца гэтаксама часта, як дрэва ў лесе, ніводнага разу не было ўцімна напісаны, што ёсьць, так бы мовіць, “уласна” традыцыйным у традыцыі й, бадай, менавіта з гэтага аніяк не было магчымым зразумець, чым, урэшце, ёсьць традыцыя?

Здагадка, што традыцыя — гэта ня нешта рэальнае, а адзін з прывідаў (сымулякраў — у постмадэрновай лексыцы), якія ў безылічы ўсё яшчэ блукаюць па Эўропе, у мяне ўзынікла даўно, але толькі дзякуючы эсэ Эліота зьявілася магчымасць яе выказаць.

Аднак перш чым пазначыць канцептуальную адпрэчву, давайце засяродзімся на адным лякальным пытаныні, хаця таксама паставленым рубам: ці існуе ўвогуле беларуская літаратурная традыцыя, як тое, што трymае на сабе і рухае наперад літаратурны працэс, пэрсаніфікаваны ў творчых постацях? Што я гэтым хачу сказаць? Прыкладна наступнае: аб'ём і энэргія ўплыву беларускай літаратуры на фармаваныне кожнага беларускага літарата невымерна саступае аб'ёму і энэргіі ўплываў неайчынных літаратураў (расейскай, нямецкай, французскай, а тым больш — усім іншым разам). А калі гэта так, дык атрымліваецца: тое, што мы называем уласнай літаратурнай традыцыяй, ёсьць падрахункованай колькасцю твораў, напісаных пад уплывам іншых літаратур (ці асобных твораў зь іншых літаратураў) у беларускай мове. І хаця прысутнасць больш-менш устойлівых тэматычных кампанэнтаў і этычных імпэратываў дазваляе літаратурна-научным шчыраваць на ніве гэтак званай айчыннай літаратурнай традыцыі, квазінауковасцю акрэсліваючы поле яе наяўнасці, аднак насамрэч гэтая наяўнасць фіксуецца хіба толькі тапаграфічнымі маркамі пэрсаналіяў, прысутных у нашай географічнай прасторы, але ніяк не апрычонай адметнасцю творнага, задзіночанага нейкай агульнай эстэтыкай, ці якой яшчэ, ідэалёгіяй, тым болей пэўнай систэмай ідэалёгіяй.

Вырашальную, і нават вызначальную ролю “замежных” уплываў на айчынную літаратуру лёгка патлумачыць яе прыпойненым, парашунальна зь іншымі, фармаванынем у якасці самастойнага і самадастатковага чынніку. Не адмаўляючы істотнасці гэтага фактару, я ўсё ж такі схільны адхіліць яго. Бо, як на маю думку, кожная нацыянальная літаратурная традыцыя — гэта аблуда, міт, створаны ў эпоху систэматызацыі, калі ўсяму, што мела месца ў бытным, падшуквалася свая ўніверсалія. Апошніяе цверджаныне аднолькава пасуе як да беларускай, так да французскай, нямецкай, расейскай і якой заўгодна іншай, прынамсі эўрапейской літаратуры.

На першы погляд гэтая тэза выдае на безадказную авантuru: у лепшым выпадку — на гарэзьлівае цвяленыне парадоксам. Але хай той, хто так палічыць, назаве мне хоць адзін базавы (канструктыўна, эстэтычна, этычна, ідэалягічна і г.д.) элемент, які ня меўся б ва ўсіх больш-менш сфермаваных эўрапейскіх літаратурах. А калі ўсе эўрапейскія літаратуры разгортваюцца на агульнай, прынамсі аднолькавай ці падобнай канструктыўнай і эстэтычнай аснове, то на што мы тады абапіраем панятак нацыянальная літаратурная традыцыя? На географічныя каардынаты? На тэматычную пераемнасць? На перавагу тых ці іншых літаратурных формаў, жанраў, сюжэтаў? Але акцэнт тут (за выключэннем хіба географіі) заўсёды рухомы, у кожную літаратурную эпоху (ды што — эпоху, у кожнае дзесяцігодзідзе) ён мяняецца і заўсёды, ва ўсялякай актуалізацыі нейкага складніку (формы, тэмы, жанру...) прыблізна адпаведны гэткай жа актуалізацыі таго самага найменш як у некалькіх іншых літаратурах, з чаго заакцэнтаванае ў пэўны пэрыяд ніяк ня можа заставацца вызначальным аргументам адной асобнай літаратурнай традыцыі.

Адсюль вынікае наступнае падсумаваныне: ніводная эўрапейская літаратура — у тым ліку і беларуская — ня мае нейкіх базавых унікатоў, што належалі б выключна ёй (нават мова тут не зъяўляеца вызначальным чыннікам), і зыходзячы з гістарычнай пераемнасці якіх мы маглі б казаць пра тое, што прызычайліся называць традыцыяй.

Відавочна, каб вывесыці тэзу аб неліттымнасці традыцыі з сытуацыі парадоксу і знайсьці ёй месца хаця б у сытуацыі падемікі, патрабуеца больш разгорнутая і больш трывалая аналітыка, але апошняе не ўваходзіць у непасрэдную задачу гэтага тексту. Таму мы ячшэ раз зъвернемся да праклямаціі і паўторым: Нацыянальная літаратурная традыцыя — гэта ня факцыя, а фікцыя, аблуда, міт эпохі систэматызацыі. У пэўнай меры гэты міт трymaeцца і мацуеца ў якасці рэальнасці тым, што раней я быў скільны пазначыць словам “кантэкст” (“Літаратура ў краіне Сакрэту”, ЛІМ, №1, 1993 г.). Але літаратурны кантэкст зусім ня тое, што літаратурная традыцыя. Літаратурны кантэкст — гэта мова соцыякультурнага дыскурсу ці, згодна Раляну Барту, “пісьмо”. Літаратуры адрозніваюцца (рэзняцца) ня ўласнымі традыцыямі, а ўласнымі кантэкстамі, дыскурсамі, “пісьмамі” (вэрбальными фэномэнамі соцыякультурных дыскурсаў).

Не традыцыя, а кантэкст (“пісьмо”) і ўпłyвае, і фармуе, і абмяжоўвае як асобнага літарата, так і асобную літаратуру.

Панятак “традыцыя” ўзынік у ту ю пару і тым жа шчыраванынем, што і панятак “эвалюцыя”. Яны разам былі сфармаваныя на інтэлектуальнай фабрыцы Асьветніцтва, якое якраз і вынайшла мэханізм адбываныня руху як біялягічных, так соцыякультурных ды інтэлігібелных фэноменаў празь іх мэханічна-пасъядоўную пераемнасць і развой у выніку пярэйсыця колъкасці ў якасці.

Адносна эвалюцыі непасрэдна, празьмерная мэханістычнасць падобнага падыходу была выяўлена аналітыкай ужо на пачатку ХХ стагодзьдзя, але шмат у якіх сферах дзеянасці чалавека эвалюцыяніцкая па сваёй сутнасці ідэалёгія заставалася па-за крытыкай і адсюль — па-за пераасэнсаванынем. Як у выпадку зь “літаратурнай традыцыяй...”.

Дарэчы, хаця ў эсэ Эліота панятак “традыцыя” базавы, але ўжо нават Эліот выкарыстоўвае яго хутчэй у значэнні кантэксту, эўрапейскага літаратурнага дыскурсу, запоўненага постацямі і творамі самых розных эпохаў і культуры. Уласна, Эліот пазначае словам “традыцыя” ўсё тое, што было адметнага раней, ніяк не звязаныя ўвагі на “традыцыйнасць” традыцыі ці, скажам так, не аналізуючы, што ёсьць у традыцыі традыцыйным (і ці ёсьць яно ўвогуле), якой такой традыцыйнасцю задзіночаныя, да прыкладу, малюнкі на скалах у гроце Ля-Мадлен, “Боская камэдыя” Данте і паэзія Ляфорга.

Традыцыя ў Эліота не рэгіяналізаваная ні геаграфічнымі, ні гістарычнымі, ні этнічнымі, ні эстэтычнымі парамэтрамі. Тым ня менш, ён улучыў у адну праблему традыцыю і індывідуалны талент, чым стварыў тэрміналягічна заблытаную (адносна сучаснага гледзішча) сытуацыю, зь якой можна выйсці толькі пагадзіўшыся, што “літара” і “дух” у Эліота не таясамяцца, што яны разьведзеныя па розных стагодзьдзях, “літара” застаецца ў XIX, “дух” — у XX.

Між іншага, праблема стасункаў паміж “традыцыяй” (каб адасобіцца ад гэтага сымулякру, далей я буду адсланяць яго ад сябе двукосьцем) і індывідуальным талентам і ў ранейшай, *традыцыйнай* систэме каардынат (як у Эліота) схематызовалася не карэктна. Ніколі індывідуалны талент не арыентаваўся ні на сваю айчынную, ні на агульнаэўрапейскую літаратурную “традыцыю”. Заўсёды вызначальным у ягоных стасунках зь літаратурным кантэкстам быў пануючы там эстэтычны мэтад (клясыцызм, барока, рамантызм, сэнтыменталізм, мадэрнізм, постмадэрнізм), зь якім індывідуалны талент альбо тоесніўся, альбо ствараў апазыцыю, выяўляючы сябе ў гэтым выпадку ці то ў асобных прамінульных эстэтычных систэмах, ці то ў іх эклектыцы. У адрозненіне ад “традыцыі” як лінейна-аднамернай (ці хай сабе нават дыялектычнай) пераемнасці і пасъядоўнасці літаратурнага руху і развою, эстэтычны мэтад вычэрпваеца сваёй эпохай, а статункі паміж эстэтычнымі эпохамі хутчэй будуюцца на энэргіі

адпрэчваньня, чым пераемнасыці, хаця адпрэчваньне гэта толькі мэханізм перамены сътуацыі. А сам новы эстэтычны мэтад паўстае з глябальных перарухаў унутры соціякультурнага дыскурсу і выяўляеца ў непрагназуемых вэрбалных формах (тут карэнная розніца з “традыцый”, у аснову якой пакладзены прынцып абёмна-пасълядоўнага нароччваньня, а гэта значыць і дэтэрмінаванай запраграмаванасыці). Прынамсі, пакуль гісторыя літаратурразнаўства, здаецца, ня ведае фактаў, каб наступны эстэтычны мэтад быў хоць аднойчы футуралягічна абмаліваны. Новая эстэтычная систэма спачатку намацвае сама сябе ў стыхіна-спонтанных “авангардных” практиках, і толькі пасъля замацаваньня нейкага больш-менш устойлівага агульнага абрыву пачынаеца фармуляваньне яе эстэтычных прынцыпаў, катэгорыяў, паняткаў. Так літаральна на нашых вачах адбылося з постмадэрнізмам (але дакладна так было і з рамантызмам, і з рэалізмам, і з мадэрнізмам).

Дык вось, індывідуальны талент фармуеца не літаратурнай “традыцый”, а той ці іншай эстэтычнай систэмай (некалькімі, сумай усіх), якая дэфармуеца рэгіональным (нацыянальным) літаратурным кантэкстам адпаведна яго сучаснага стану. Мера здэфармаванасыці эстэтычнай систэмы пэўным кантэкстам стварае рэгіональную (нацыянальную) адметнасьць “пісьма”, у якім творчы талент (выяўлены як стыль) адбываеца праз меру паэтычнай энэргіі індывідуальнай дзейнасьці.

І ні пры чым *тут* нейкая *там* “традыція”!

ЧАРГОВЫ БАБІЛЁН НА РУИНАХ ГЕАГРАФІІ

I.

Паўночная Эўропа, Паўднёвая Эўропа, Заходняя Эўропа, Усходняя Эўропа, Цэнтральная Эўропа, Сярэдне-Усходняя Эўропа, Кантынэнтальная Эўропа, Астраўная Эўропа, Балканы, Балтыя, Расея (да Ўрала таксама, здаецца, Эўропа)... Што там яшчэ? Колькі там яшчэ “эўропаў”? І ці не зашмат іх для кавалка зямлі, які без астачы зъмесціцца ў адным сэгмэнце Сыбіру?...

Зрэшты, такая шматлікасць “эўропаў”, падобна, ніколі і нікому асабліва не замінала. Не асабліва турбавала і тое, што ў вызначэныні межаў кожнай з гэтых “эўропаў” адвею не было пэўнасці і прыналежнасць да той ці іншай “эўропы” спачатку апазнавалася чым заўгодна, а ўжо потым геаграфіяй.

Такое абыякавае стаўленыне да геаграфічных пазнакаў, бадай, найперш звязана з тым, што фармальная ўлучанасць у ту ю ці іншую “эўропу” той ці іншай дзяржавы (нацыі, супольнасці) сама зъ сябе не выяўляла нейкага істотнага значэння. Скажам, Заходняя Эўропа ніколі ня мела збройных, эканамічных, ідэалягічных і г.д. войнаў з Паўночнай Эўропай менавіта за Заходнюю Эўропу (тое — і ў адваротны бок: тое — і для іншых “эўропаў”). І хаця ў гісторыі Эўропы неаднойчы здаралася, што палітычнае (еканамічнае, ідэалягічнае...) супрацьстаяньяне ў нейкай меры супадала з “супрацьстаяннем” геаграфічным, але такое становішча складвалася “выпадкова” і ўжо анік не геаграфія была таму прычынай.

Як ні круці, а ні адна з “эўропаў” (бадай, за выняткам Заходній, дый і тут ня бяз пэўнай умоўнасці) ніколі не была забясьпечана чымсьці антолягічным, чымсьці такім, што б дазволіла ёй набыць трывалы статус суб'екта ў прасторава-часовых стасунках з быцьцём. У кожную новую эпоху геаграфія кожнай з “эўропаў” (як вечна пасыўная для Эўропы ідэалёгія і практика) ахвяравалася на карысць ідэалёгіі і практикай актыўных. Падчас панаваньня канфесыйных ідэалёгій Эўропа падзялялася па рэлігійных прыкметах і адзнаках, падчас панаваньня ідэалёгіі цывілізацыйных — па сацыяльна-еканамічных .. і г.д. і да т.п.

Між тым, ідэя той ці іншай “эўропы”, як пэўнай ідэалёпі, што прэтэндуе надаць нейкай прасторы статус суб'екта, быццам той Фэнікс з попелу, раз-пораз паўстае зь нябыту і пачынае вярэдзіць галовы палітыкаў і публіцыстаў то ў адным, то ў другім закутку эўратопу. Зазвычай гэта адбываеца на зломе эпохай, калі структуры адных актыўных ідэалёгій ужо спрацаваліся, а структуры другіх — яшчэ не ўвабраліся ў сілу... Тады адчыніяеца бабчын куфэрак, адтуль выцягваеца старасьецкая мапа, зъ яе страсаеца нафтагалін і ў чарговы раз распачынаеца

“эпоха вялікіх геаграфічных адкрыцьцяў”... Рагтам паспалітае людзтва ўсьведамляе, што яно месцыцца ня проста ў Эўропе, а ў Эўропе апрычонай якім-кольвечы прыметнікам. (Нешта падобнае неяк адбылося з знакамітым малъераўскім героем, які ўжо сталым чалавекам рагтам зразумеў, што ён ня проста размаўляе, а размаўляе прозай.)

Няма чаго і каму даводзіць (гэта навідавоку), што мы жывём якраз на “зломе эпохай, калі структуры адных актыўных ідэалёгій ужо спрацаваліся, а структуры другіх — яшчэ не ўвабраліся ў сілу”. І таму зусім натуральна, што ў гэтым бясчасці нас пацягнула прыўзыняць вечка куфэрку, каб трохі паваражыць на старасьвецкай мапе... На гэты раз у якасці дарунку з будучыні мы наваражылі сабе Сярэдне-Ўсходнюю Эўропу (ужо аднаго гэтага грувасткага, каструбаватага словазлучэння “сярэдне-ўсходняя” даволі, каб паставіцца з сумненьнем да таго, што ім пазначаецца)...

Здаецца, нават зацятая апалягеты ідэі Сярэдне-Ўсходняй Эўропы не спрачаюцца адносна таго, што яна вымкнутая не сама зь сябе, не з сваёй уласнай патэнцыі да рэалізаванаасці ў адпаведным суб'екце, а з факту ўтварэння нічэйнай прасторы ў геапалітычных зруках паміж Заходняй Эўропай і Расеяй. Гэтая прастора, рагтам пазбаўленая сферау уплыву двух магутных палітычных цэнтраў, апынулася ў волыні — фігуратыўна і ідэалігемна — стане. Каб пазбавіцца сваёй волі, гэтая невыразная, неакрэсленая, прамежкавая прастора спрабуе цяпер праз тапаграфічную маніпуляцыю аформіцца ня толькі геапалітычна і гістарычна, але і культуралягічна.

Увогуле, не складае вялікай цяжкасці зразумець і вытлумачыць падобнае жаданыне. Пэўна я не памылюся, калі скажу, што ніводная краіна Сярэдне-Ўсходняя Эўропы не жадае быць “сярэдне-ўсходнім”, а жадае быць “заходнім” ці проста Эўропай. І становіцца яна “сярэдне-ўсходнім” толькі зь немагчымасці быць сапраўднай Эўропай, зь нежаданыня сапраўднай Эўропы ўлучыць яе ў сваё мэтафізичнае цела, прышчапіць да адной з галінаў свайго фізычна магутнага галаменя і затым паяднаць з сваім футуралягічным дыскурсам.

Калі чалавек ня можа мець нешта сапраўднае, яму даводзіцца задавальняцца сурагатам.

Ідэя Сярэдне-Ўсходняй Эўропы — гэта сурагат ідэі сапраўднай Эўропы.

Мэханізм зьяўленыня гэтай ідэі да бессаромнаасці трывіяльны. Яна паўстала з скрыжаваныня нелінейнай апазыцыі дзівюх прафанных тэзаў: “Мы не патрэбныя Захаду” — “Нас палохае Расея”.

Натуральна, будзе залішне спрошчаным сцьвярджаць, што ідэя Сярэдне-Ўсходняй Эўропы ўзынікла выключна з факту наяўнасці гэтай нелінейнай апазыцыі. Безумоўна — не. У гэтай абстракцыі, акрамя геаграфічных падставаў маецца сякі-такі гістарычны грунт, сякое-такое супольнае культурніцкае поле і сякія-такія, пакуль угоенія ад іншых (а можа і саміх сябе), спадзянаныі на ўласны, толькі для сябе презентатыўны гешэфт.

Нявымаўленае заўсёды абароненае кодэксам “прэзумцыі невінаватасці”. Але мне вельмі карціць на хвілінку скочыць за гэты кодэкс і выказаць хоць адно, паза славутай прэзумпцыяй, меркаваныне. Да прыкладу такое, у якім Польшча (ці ня самы апантаны заўзятар гэтай абстракцыі), хай сабе і падсьвядома, але мроіць выкарыстаць ідэю Сярэдне-Ўсходняй Эўропы для сваіх усё яшчэ не рэалізаваных мэсіянскіх памкненінняў, гэта значыць у “нічэйнай прасторы” паміж Заходняй Эўропай і Расеяй стварыць на подзе самой сябе новы геапалітычны і культуралягічны цэнтар, дзе б ужо не Бэрлін (Парыж) ці Москва, а Варшава ўласнаручна вяла рэй.

Ня станем далей множыць авантурныя скокі і фантазаваць пра падсьвядомыя мроі чэхаў, украінцаў, летувісаў... Таксама пакінем абок гаворкі трывінені беларусоў, бо беларусы, як зазвычай, патрабуюць асобнай размовы. Скажам толькі, насуперак таму скепсісу да ідэі Сярэдне-Ўсходняй Эўропы, які перасьледуе гэты тэкст ад яго пачатку, што падчас геапалітычнай паўзы падобная ідэя ў палітычных, эканамічных дый сацыякультурных практыках бадай можа дাць

нейкія пазытыўныя вынікі, і высілкі на яе рэалізацыю не застануцца зусім марнымі, калі... Калі яе ініцыятары і рэалізаторы будуць ясна ўсьведамляць, што гэта вымушаная ідэя, часовая ідэя, ідэя на перапынку ў руках актыўных ідэалёгій; што Сярэдне-Ўсходняя Эўропа — гэта тактыка, а не стратэгія, “фізыка”, а не мэтафізыка, экзістэнцыя, а не анталёгія.

II.

А цяпер пра тое, чаму Сярэдне-Ўсходняя Эўропа не “мэтафізыка” і не “анталёгія”. І чаму яна і ня можа імі быць...

Тут наперад, пэўна, трэба было б паразважаць, з чаго гэта відавочна палітычная (паліталягічна) прыдумка патрапіла ў цэнтар культуралягічных рэфлексій? Чаму ёю заангажаваліся філёзафы, культуролягі, тэарэтыкі? Як гэта яна зыніцыявала самарухомы інтэлектуальны дыскурс з уласнай праблематыкай, уласнымі мітамі і ўласнымі героямі? Але, здаецца, нас гэтая разважаныні нікуды інш не прывядуць, як зноў жа да той самай палітыкі, гэта значыць да таго, што “Мы Захаду не патрэбны” і што “Нас палохает Ракея” (паралельны варыянт для беларускіх і ўкраінскіх інтэлектуалаў: “Мы Ракеі не патрэбны”).

Незапатрабаваны знанымі інтэлектуальнымі цэнтрамі “ўсходне-эўрапейскі” інтэлектуалізм змушаны быў шукаць сваю прыдатнасць у той прасторы, дзе мясціцца, і ў тых формах, якія маглі стацца хоць як актуальнымі для гэтых месцышчаў. А што можа быць больш прыдатнымі і актуальнымі за выяўленыне гэтай прасторы ў значэныні суб'екта гісторыі праз намацваныне яе ідэялагемнага поля...

Бадай менавіта з гэтага, нягледзячы на сваё выразна палітычнае (то бок прымусовай) паходжаныне ідэя Сярэдне-Ўсходний Эўропы атрымала нечакана актыўную (для падобнай ідэі) падтрымку ў інтэлектуалаў, што выявілася ў нейкім нават катаклізме тэкстаў, канфэрэнцыяў, выданняў, інстытуцый. На гэтую звабу непасрэдна ці ўскосна сталі працаўцаў ня толькі яе артадоксы, апалягеты ды сымпатыкі, але нават і скептыкі ды супраціўнікі. Разам з тым, як на маю думку, і першыя, і другія, супольна будуючы новую Бабіёнскую вежу на сярэдне-ўсходне-эўрапейскіх разлогах, неабачліва абыйшлі ўвагай праблему “грунту”, які мусіць утрымліваць гэтую вежу.

Як мне здаецца, патрэбнай трываласці “грунту” пад такую важную пабудову тут якраз і няма. Што я маю на ўвазе? Як для “вежы”, то найперш і пераважна тое, што досьць умоўна назавём агульной культурнай парадыгмай з выразна акрэсленымі дамінантамі і зафіксаванымі, легітymізаванымі і канстытуційаванымі заканадаўчымі цэнтрамі.

Каб выразней патлумачыць, з чаго складаецца гэтае “няма”, паспрабуем звярнуцца за прыкладам туды, дзе тое, чаго тут “няма” — “ёсьць”. А менавіта — да Заходнія Эўропы.

Культурная парадыгма — панятак настолькі зблытанаў ў самім сабе сваімі судачыннямі і сваімі супярэчаннямі, што яго немагчыма нават раскладыці на чыстыя дамінантныя складнікі, таму мы пойдзем шляхам гранічнага спрашчэння і выдзелім з цэлага адну-другую лінейную дамінанту, каб толькі прадэмансіраваць, што там (у Заходнія Эўропе) “ёсьць” і чаго тут (у Сярэдне-Ўсходнія Эўропе) “няма”.

Выбіраючы, на чым спыніцца, мы міжволі азіраем магчымы спектар варыянтаў: уласна гісторыя, тэалёпія, філозофія, літаратура, наука, тэхніка, сацыяльныя інстытуты... Усё можа быць узята за прыклад. Але адбярэм адно тое, што, пэўна, найбліжэй большасці чыннікаў праблемы “інтэлектуалы і ідэя Сярэдне-Ўсходнія Эўропы”, а менавіта філозофію і літаратуру.

Бадай нікому ня трэба даводзіць, што Заходнія Эўропа (Эўропа) мае сваю адметную філозофію, разгорнутую як у часе, так і ў прасторы, зафіксаваную як у постацях, так і ў ідэях, выяўленую як у сюжэтах, так і ў сэнсавых фігурах. Калі мы кажам: эўрапейская філозофія, то мы найперш зважаем на яе гісторыю, пэрсаналізаваную шэрагам выбітных постацяў: Геракліт, Сакрат, Платон, Аристотэль, Святы Аўгустын, Тамаш Аквінскі, Дэкарт, Лейбніц, Кант, Кіркегар,

Ніцшэ, Гусэрль, Гайдэгер, Вітгенштайн, Фуко, Дэрыда. (Натуральна, склад пэрсаналіяў можа быць бязъмежна пашыраны.)

Тое самае і зь літаратурай: Гесыёд, Гамэр, Сафокл, Эсхіл, Эўрыпід, Дантэ, Сэрвантэс, Шэкспір, Гётэ, Байран, Стэндаль, Заля, Джойс, Томас Ман, Камю, Кафка... і г.д. і дат.п.

Адным словам, Заходняя Эўропа (Эўропа) мае *сваю ўласную філязофію і сваю ўласную літаратуру*. А гэта значыць, што гісторыя эўрапейскай літаратуры і філязофіі адэватныя, тоесныя праблематыцы пісторыі бытавання Заходняй Эўропы (ці наадварот?) і адсюль — што Заходняя Эўропа, як суб'ект, анталалятчна, а ня толькі экзістэнцыйна, утрутаваная ў бытых.

Цяпер давайце запытаемся ў сябе, ці мае *сваю ўласную філязофію, сваю ўласную літаратуру* (навуку, музыку, тэалёгію...) Сярэдне-Ўсходняя Эўропа? Удакладняю, пытаныне не ідзе пра тое, ці мае сваю ўласную літаратуру (архітэктуру, жывапіс і г.д.) асобна Польшча, Чэхія, Вэнгрыя, Беларусь і г.д. (тут адказ адназначна станоўчы), а менавіта Сярэдне-Ўсходняя Эўропа, як нешта культуралятчна цэлае і анталалятчна самадастатковае?

Мне здаецца, гэта рытарычнае пытаныне. Але адсутнасць на яго станоўчага адказу не выключае (як сведчыць вопыт вусных дыскусіяў) спробу нейкіх кампіляцыйных апэрацыяў у спадзеве сфермаваць праз выняткі з нацыянальных культур нечага культуралятчна-агульнага для ўсіх чыннікаў Сярэдне-Ўсходняй Эўропы. Натуральна, з гэтага нічога вартага не атрымліваецца. Цэлае ня ёсьць сумай частак. Немагчыма скласці гісторыю літаратуры Сярэдне-Ўсходняй Эўропы, мэханічна ўлучыўшы ў яе па дзьве-тры пэрсаналі з кожнай нацыянальнай літаратуры, як і немагчыма стварыць гэту пісторыю, адабраўшы для прэзэнтатыўнага гурта найвыбітнейшых прадстаўнікоў гэтай прасторы без увагі на колькаснае прадстаўніцтва той ці іншай літаратуры (філязофіі, навукі, музыкі). Рэч у тым, што сапраўды найвыбітнейшыя (Капэрнік у навуцы, Міцкевіч у літаратуры, Лукач у філязофіі і да т.п.) увайшлі ў канцэкт заходнеэўрапейской (агульнаэўрапейской) культурнай парадыгмы і іх ужо адтуль ня вымкнуць хаця б таму, што яны сфермаваныя менавіта агульнаэўрапейскім (і ніяк не сярэдне-ўсходнеэўрапейскім) інтэлігібелльным дыскурсам, — а фармаваць сваю культурнагісторычную парадыгму з творчасці другарадных пэрсанажаў наўрад ці мае сэнс. Гэта па-першае. А па-другое (трохі паўторымся), укладаць цэлае з частак у нашым выпадку ўвогуле не выпадае. Цэлае і павінна фармавацца (стварацца і сама тварыць) для цэлага, гэта значыць творчасць літаратара (філёзафа, навукоўцы) ад самага пачатку прама ці ўскосна мусіць быць зарыентавана ня толькі на нацыянальную літаратуру (нацыянальнага чытача) і ня толькі на эўрапейскую і сусветную літаратуру (гэта значыць на чытача ўвогуле), а перадусім на Сярэдне-Ўсходнюю Эўропу, на сярэдне-ўсходняга чытача... Ці магчыма такое? Апанэнты мне адразу адкажуць: — магчыма! І спашлюцца на Часлава Мілаша (некта яшчэ дадасць Кундэру, але Кундэра толькі гаворыць пра Сярэдне-Ўсходнюю Эўропу, а піша для французскага аўтавацеля). Я прымаю Часлава Мілаша як аргумэнт, але на адным (хай сабе і некалькіх асобных) аргумэнце татальну парадыгму культуры не ўтрымаць... Дарэчы, я нават не выключаю, што некта апантаны паспрабуе з частак скласці цэлае, гэта значыць праробіць неверагоднавялікую працу, адбярэ з нацыянальных культуры, розных іхных пластоў найвыдатнейшае і створыць макет культурнай тапалёгіі і Сярэдне-Ўсходняй Эўропы. Створыць і прапануе яго заканстытуяваць усім чыннікамі гэтай прасторы ў якасці асноўнага культурніцкага закону. Так некалі стварылі і запрапанавалі для агульнага ўжытку эсперанта. Як вядома, нічога вартага з гэтага не атрымалася...

Мяркую, нічога вартага не атрымаеца і зь ідэі Сярэдне-Ўсходняй Эўропы, і не атрымаеца менавіта з адсутнасці адметнага і агульнага культурнага (у самым шырокім сэнсе гэтага слова) падмурку ці, нават, грунту. Чарговая Бабілёнская вежа, як тое належыць усім бабілёнскім вежам, разбурыцца недабудаванай. Зрэшты, яе і бурыць ня будзе патрэбы. На яе папросту ўсе забудуцца. Першымі ад яе адвернуцца інтэлектуалы, якія праз сваю палітычную заангажаванасць і спарадзілі гэты

фэномэн, затым “эканамісты” і сацыялтэрнацыяналісты, — бадай найдаўжэй яна будзе існаваць у якасці палітычнага фэномэну. А можа і зусім наадварот. Можа першымі на яе забудуцца якраз палітыкі. Дастаткова будзе краінам Сярэдне-Ўсходній Эўропы патрапіць у склад НАТА, як адразу тая апазыцыя (“Мы не патрэбныя Захаду” — “Расея нас палохает”), якая і ўтварыла ідэю Сярэдне-Ўсходній Эўропы, рассыплецца ўшчэнт, а разам зь ёй зынікне (для палітыкаў) хоць які сэнс у тым ідэялягемным сурагаце, які пазначаўся нязграбным задзіночаныем геаграфічных паняткаў.

III.

Уласна на гэтым аповед пра свае погляды на вызначаную тэму можна (ды і трэба) было б скончыць, каб не адна істотная акалічнасць, пра якую нельга не згадаць... Гэтая акалічнасць называецца “канец геаграфіі”...

Геаграфію (як навуку з пэрспэктыўай), здаецца, пахавалі ўжо недзе на пачатку ХХ стагодзьдзя. Другі раз, ужо ў сэміятычным дыскурсе, яе пахавалі структуралісты, а постструктуралісты, падобна, нават забыліся, дзе яе магілка. Між тым інэрцыйныя тэндэнцыі мысленення раз-пораз скіроўваюць грамадзтва на геаграфічныя па сваёй сутнасці праекты.

Можна скептычна ставіцца да нічым нястрыманай экспансіі ўсіх верагоднамагчымых “канцоў” (ад канца геаграфіі да канца чалавека), распачатую шпэнглерскім “канцом культуры” і съцвяджаць, што пакуль сонца будзе ўзыходзіць на ўсходзе, а заходзіць на заходзе, датуль простора бытавання чалавека застанецца прамаркіраванай знакамі геаграфіі, але нельга не заўважаць, што гэтыя знакі, як “непэрспэктыўныя” вёскі і закінутыя гасцінцы ўжо амаль нічога нам ня кажуць у нашай спробе вызнаныя цывілізацыйных вэктараў руху гісторыі бывшыцца.

Геаграфія — гэта тое, што разъядноўвае простору храбтамі, рэкамі і межамі, паралелямі і мэрыдыянамі, найменынямі мацерыкоў і акіянаў, абрысамі краінаў і супольнасцяў. Эпоха вялікіх геаграфічных адкрыццяў — гэта эпоха тэктанічнага разлому цэльнага (паранаідальнага) съветаўспрыманыя і пераўладкаваныне яго на аснове ўяўленыя пра бытнае, як пра пэўную колькасць сэгмэнтаў (шызафрэнічнае съветаўспрыманыне). З гэтай пары чалавек перастаў жыць у сусьвеце, і пачаў жыць у Амерыцы, Азіі, Эўропе... Геаграфія ня толькі падзяліла зямную кулю на асобныя сэгмэнты, яна разъяднала людзтва і адсланіла чалавека ад анталёгіі быцця геаграфічнымі каардынатамі яго экзістэнцыйнай прысутнасці...

Сытуацыя кардынальна зьмянілася адно цяпер, у эпоху камунікацыяў. Цяпер простора зноў перастварылася з того, што разъядноўвае ў тое, што яднае. Сёння простора бытавання чалавека настолькі насычаная камунікацыйнымі сродкамі, што сама сталася суцэльнім сродкам камунікацыі. Гэта значыць, што ў кожным сваім мейсцы (на паўночнай скрэні ці ў Парыжы, у Лепелі ці ў гватэмальскай вёсцы) простора адноўкава шчыльна насычаная знакамі камунікацыі — трэба толькі мець пры себе начынне па яе выяўленню (радыёпрыймач, тэлевізор, кампютар і да т.п.). Адсюль вынікае, што цяпер *негеаграфія* забяспечвае нас інфармацыяй. І таму геаграфічныя каардынаты страцілі сваю сутваўторную функцыю, а геаграфічныя прыкметы ператварыліся ў этнографічныя пазнакі-забаўкі. Вось чаму кожны праект, зарыентаваны на гэтыя геа-(а па-сутнасці ўжо этна-) графічныя познакі, чакае лёс апошняга беларускага Адраджэння, мэтадалягічна сфермаванага паводле падобнага прынцыпу.

Разумею, што тут натуральным будзе пярэчаныне: чаму менавіта інфармацыю я вызначыў асноўным чыннікам сучасных цывілізацыйных працэсаў і адпаведна гэтай сваёй сваволі зганіў даўно ўканстытуяваныя каштоўнасці, на якіх людзтва здавён палягае ў сваім адбываныні быцця.

На гэтае пярэчаныне заўважым, што ў выказанай прапазыцыі павінен ня я, а Норберт Вінэр, дакладней ягоная філязофія “грамадзтва камунікацыі”. Зь Вінэрам можна пагаджацца, а можна не пагаджацца, можна звязтаць увагу на

ягоныя змыслы, а можна не звяртаць, але нельга не заўважаць, што сёньня ў рэальнасці дамінуе інфармацыйная падзея. Менавіта — інфармацыйная...

Падзея, якая не патрапіла ў сродкі інфармацыі (а празь іх у архіў інфармацыі) — самаанітлюеца. Яна ёсьць адно як няма. Калі беларускіх незалежнікаў лашчаць міліцэйскія дубінкі каля будынку БТ ці на праспэкце Скарыны, то іх, прыгушчаных, ня столькі хвалююць уласныя пісягі і кроў з разадранай скуры, колькі пытаныне: ці пакажа гэта расейская тэлевізія, ці згадаюць пра гэта эўрапейская газэты і да т.п. Бо калі не пакажуць, не раскажуць, то і пісягі і кроў былі дарэмнымі, гэта значыць іх бышчам і не было...

Зрэшты, я адхіліўся, ці, хутчэй завабіўся камунікацыйным джынам, які вымкнуў з паўправадніковай капсулы і цяпер ад яго нідзе няма ратунку. Ён дамінуе, ён пануе, усюды яго столькі, што звычайнаму чалавеку даволі ад ягонай наяўнасці нейкай незаўважнай нязначнасці, каб быць інфармацыйна поўным на ўсё жыццё — а ён не спыняеца, пампуе ў цябе і пампуе...

Але нягледзячы на татальнай панаванье камунікацыі, я не хачу сказаць, што менавіта гэты дамінуючы сёньня факт павінен пакласціся ў под нашых рэфлексыйных праектаў, якія пэрманэнтна ініцыяюцца нашым жаданнем намацаць сваё мейсца, свой сэнс і сваё значэннне ў кантэксце быцця наступнага тысячагодзідзя. “Грамадства камунікацыі” я згадаў адно дзеля таго, каб праз гэтую ідэю дадатна паставіць пад сумнёў ідэю Сярэдне-Ўсходній Эўропы, якая, на маю думку, мэтадалягічна вяртается нас да формаў і способаў геаграфічнага мысленія XVI-XIX стагодзідзя.

Мне здаецца, далей культуралігічнае праектаванье лёсаў Беларусі мусіць пачынацца з абмеркаванья праблемы нацыянальной ідэі ў трагічных для яе варунах камунікацыйна адкрытага грамадства...

Бадай, сапраўды, пачынаць трэба адсюль — ці недзе адсюль, — нават калі пэрспэктывы шляху з гэтага мейсца губляюцца ў бездані...

ПРАМІДА ХЕОПСУ ЗА МУРАМ МІРСКАГА ЗАМКУ

Мілажальнасць культуры — гэта казка для дарослых. Культуры больш агрэсывныя, чым іх носьбіты — народы (гэта аднолькава пасуе і для беларускай культуры). Калі ў войнах паміж народамі хоць зредчас здараюцца перапынкі, то ў войнах культуры перапынкаў не бывае. І таму ў войнах культуры — культураў загінула болей, чым загінула народу ў збройных войнах народаў.

Не заўсёды і зусім неабавязкова чужая культура прыносіцца на штыках і штыкамі ўсталёўваецца. Да прыкладу расейская культура з уласнае волі да панаванья зьнішчыла іншых культурыў нашмат больш, чым усе войскі Расейскай імпэрыі зьнішчылі іншых войскаў. (У Рәсей сталася амаль ідэаматычным выказваныне: на прасторах нашай краіны жыве больш за сто народаў і народнасцяў. Ня будзем звяртаць увагі на тое, што дакладнью колькасць народаў і народнасцяў ніхто і ніколі ў Рәсей нават не збіраўся лічыць. Зьевнем толькі ўвагу на тое, што для гэтых “больш за сто народаў і народнасцяў” дамінуючай, а пераважна і адзінай культуры з'яўляецца расейская).

Дык вось, калі запытанацца чаму сёньня большасць беларусаў не ідэнтыфікуе сябе зь беларускаю культурою, то адказ будзе наступным: таму што ўжо безъліч гадоў ні на хвіліну не спыняеца вайна расейскай культуры зь беларускай, у выніку якой апошняя апынулася амаль усьціж пераможнаю. І, бадай, найтрагічным у гэтай паразе была параза беларускай мовы.

Мова — той азонавы слой, які дазваляе больш-менш устойліва функцыянаваць, развязвацца і нарошчваць свой патэнцыял усім астатнім чыннікам культуры нават у неспрыяльных для яе палітычных, эканамічных і сацыяльных умовах. Вядома, у гэтым азонавым слаі кожнай культуры сёньня шмат дзірак, але ў нас ён зьнішчаны амаль зусім, ад яго засталіся адно лахманы, якія ўжо не засланяюць цела нацыянальнае культуры як ад сыцюдзёных вятроў культуры расейскай, так і ад касымічнага холаду мэтакультуры камунікатыўна адкрытага грамадства.

Уласна, толькі цяпер, згадаўшы пра “касьмічны холад мэтакультуры”, мы падыходзім да той проблемы, дзея якой і ствараўся гэты тэкст. Сфармулюем проблему наступным чынам: камунікатыўна адкрытае грамадзтва існуе як рэальная пагроза незавершаным у сваім фармаваньні нацыянальным культурам. Падкрэслім не асобныя фрагмэнты, функцыянаваньня грамадзтва камунікацыя, а яно сама, цалкам, як падзея сучаснай цывілізацыі. Гэта і ёсьць найактуальная і найдраматычная проблема культуры.

Відавочна, што сёньня за найвыразны сымбол і атрыбут камунікатыўна адкрытага грамадзтва выступае інтэрнэт. Але інтэрнэт — гэта пакуль толькі адна з найноўшых формаў зъмяншэння дыстанцыі паміж чалавекам і падзеяй быцця ва ўсіх верагоднамагчымых просторах (улучна зь віртуальнай). Распачыналася гэта з паравозу і чыгункі, а працягвалі сыціскаць простору — тэлеграф, аўтамабіль, тэлефон, самалёт, радыё, тэлевіzar, кампутар і шмат што яшчэ.

Праз усё гэта разам узятае простора перастала разъядноўваць суб“екта з аб“ектамі падзеяў быцця, яна зрабілася тым, што яднае іх, яна сама ператварылася ў сущэльны сродак камунікацыі, настолькі татальні, што нават тагалітарныя і дыктатарскія систэмы ўжо ня могуць засыцерагчыся ад гэтай татальнасыці шчыльна закрытымі межамі.

Адным словам, жадае таго грамадзтва ці не, але яно робіцца празрыстым для інфармацыйнага і увогуле камунікатыўнага нашэсця з усіх чатырох бакоў сьвету. Што з гэтага мае непасрэдна культура і як гэтае ращучая транфармацыя зносянаў паміж суб“ектам і аб“ектам падзеі ўпіывае на працэсы культурнай ідэнтыфікацыі? Папярэдзім адказ на гэтае пытанье яшчэ адным, на першы погляд, бадай, нават недарэчным запытам: чаму ў клясычнай эпохі ангелец карыстаўся пераважна знакамі і атрыбутамі ангельскай культуры, паляк — польскай, францу — францускай і г.д. Натуральна, найперш таму, што яны свае, родныя, звыклыя, што менавіта яны выразнілі з чалавека ўвогуле — ангельца, француза, паляка і г.д. Але не ў меншай меры яшчэ і таму, што гэтыя знакі і атрыбуты культуры былі бліжэй да яго, побач, што за імі ня трэба было некуды хадзіць, недзе іх адшукваць.

Камунікатыўна адкрытае грамадзтва кардынальна мяняе сітуацыю. Знакі і атрыбуты іншых культуры ап'янаюцца ля чалавека гэтаксама блізка, як знакі і атрыбуты — уласнай. (На экране тэлевізара Мірскі замак, Эйфэлева вежа і піраміда Хеопсу знаходзяцца на адной адлегласці ад гледача.) А гэта азначае, што зынікае, ці становіцца амаль незадўажнай розыніца паміж роднай і чужой культурамі. Бо што яшчэ, як не дыстанцыя, рабіла блізкую культуру роднай, а аддаленую — чужой? І калі з маленства, зь першых цацак і тэлеперадачаў, з першых убораў і кампутарных гульняў, і потым праз усё жыццё на адной адлегласці да чалавека будуть прысутнічаць знакі і атрыбуты розных культуры, дзе родная будзе толькі адной з мноства, то зь якой культураю (не фармальна, а па сутнасці) будзе ідэнтыфікаваць сябе такі чалавек і якая культура зможа зыдэнтыфікаваць сябе з гэтым цалкам постмадэрновым чалавекам?

Раней, у эпоху татальнай вайны культуры, схема прылучэння чалавека да той ці іншай культуры была гранічна простай. Культура-пераможца самаўладна далучала носьбітаў пераможанай да свайго ідэялягемнага поля, і праз нейкі час апошнія пачыналі ідэнтыфікаваць сябе менавіта зь ёй. Аднак у прынцыпе гэта нічога не зъмяняла, адна культура становілася на месца другой — і толькі. І нават калі перамога была няпойнай (ці няпойнай была параза), заўсёды адна зь дзівюх ці некалькі культуры заставалася дамінуючай і была рэальнай, а не фармальнай падставай для культурнай ідэнтыфікацыі.

Кардынальна адрозная сітуацыя пачынае складвацца цяпер, калі анулюецца дыстанцыя паміж роднай і іншымі культурамі. На жаль, многія ўсё яшчэ працягваюць праецыраваць традыцыйную схему зь лінейнай сітуацыі вайны культуры на нелінейную сітуацыю камунікатыўна адкрытага грамадзтва, і адпаведна той, ужо выпрацаванай і зусім неэфектыўнай у новых варунках схеме, спрабуюць абараніць свае культуры. Да прыкладу, у 1994 годзе міністр культуры Францыі абвясціў, што з-за інтэрнэту Францыя апынулася перад пагрозаю новай

формы каляніялізму. З того ж шерагу і бясконцыя скаргі на амэрыканізацыю культуры, якія няспынна гучаць ня толькі ў Эўропе, але і ва ўсім сьвеце, на французскую інтэлектуальную экспансію, урэшце, на съветапоглядную інтэрвэнцыю Ўсходу.

Мы ўсё яшчэ пераважна мысьлім катэгорыямі эпохі вайны культурыаў. І не жадаем заўважаць, што ў прасторы камунікатыўна адкрытага грамадзства гэтая вайна заканчваецца татальнай паразаю самой вайны. Але з гэтай нагоды я не съпяшаўся б пляскаць у ладкі, бо вайна культурыаў была тым мэханізмам, які забясьпечваў функцыянаванье асобных культурыаў. А без гэтага мэханізму рана ці позна ўсе культуры будуть пераможаныя нечым, што мы ўмоўна называем мэтакультураю: тым, што будзе мець усе прыкметы культуры, але ня будзе ідэнтыфікавацца ні з якою культурай канкрэтна, ні, у традыцыйным разуменіі, з культурай увогуле.

Асноўная хараектарыстыка традыцыйнага культурнага знаку палягае на яго трывалай зафіксаванасці ў кантэксьце нацыянальной ці сусветнай культуры. У адрозненіі ад традыцыйных знакаў культуры, знакі мэтакультуры пазбаўленыя трывалай фіксацыі і нечым апрычонага кантэксту (хаця кожны з іх мае свой “адрас” і свой “атэстаг”), бо ў сътуацыі камунікатыўна адкрытага грамадзства ўсе культурныя прасторы, праз разгалінаваныя і эфектыўныя камунікатыўныя сродкі, зыходзяцца ў адзін кантынуум. І разам з культурнымі прасторамі ў гэтую яміну кантынууму скочваюцца ўсе знакі ўсіх культурыаў, ды яшчэ з такой хуткасцю, што іх цяжка адресна разрозніць, зрэшты і няма ў гэтым сэнсу, бо пакуль будзеш кадыфікаваць адзін зь іх, яго заслоняць дзясяткі іншых.

Хуткасць культурных экспансіяў, калейдаскопічная множнасць і рознавэртарнасць іх тэндэнцыяў аніглююць агрэсыўную сутнасць самой культурнай экспансіі. Да таго ж электронныя сродкі інфармацыі, якія робяцца дамінуючымі ў транспартацыі знакаў культуры, падчас працэсу транспартацыі кастрыруюць культурны знак (такая іх тэхналягічная прырода), гэта значыць вымыкаюць зь яго ідэнтыфікат (такая іх сацыяльная задача), бо толькі пазбавіўшы ідэнтыфікату, можна прыстасаваць культурны знак да патрэбай масавага спажыўца. Таму мне падаюцца няўзважанымі турботы тых, хто непакоіцца, што ўладальнікі асноўных камунікатыўных сродкаў (і ў прыватнасці — інтэрнэту), будуть праз сваю ўладу экспансаваць знакі таго ці іншага культурнага коду і такім чынам сформулююць культурную імпэрию, якая праглыне ўсе іншыя культуры. Зрэшты, калі б падобнае і здарылася, то з гледзішча нашых традыцыйных каштоўнасцяў, гэта было б яшчэ не найвялікшай бядою, бо тады мы мелі б хоць адну — вартую нашых традыцыйных уяўлененняў — культуру. Сапраўдная бяда (для тых, хто лічыць культуру за каштоўнасць) у тым, што праз нейкі час (і гэта зусім верагодна) мы ня будзем мець ніякай культуры — ніякай у яе традыційным разуменіі, а будзем мець культуру без культуры, культуру, якую будзе немагчыма ідэнтыфікаваць нават адносна самой сябе.

Зрэшты, калі наканавана такому здарыцца, то тут, як кажуць, і казаць няма пра што. Культура перастане быць культурою, і ідэнтыфікаваць сябе чалавек (і супольнасць) будзе не з нацыянальнаю культурай ці культурай пэўнага рэгіёну, а зь нечым зусім іншым. Аднак,магчыма, гэтыя мае футурулягічныя трывальнені ёсьць толькі штучнай універсалізацыі патэнцыяна лякальнай падзеі, пэрвэнтыўным перапалохам ад зруху ў прасторы, якая раптам бязмежна расхінулася ва ўсе бакі ад нечаканага выбуху камунікацыі. Пасправае пагадзіцца, што гэта насамрэч так, і сътуацыя камунікатыўна адкрытага грамадзства кардынальна ня зменіць адвенчай сутнасці чалавека, які і надалей будзе шукаць і знаходзіць свае асновапалеглыя праекцыі ў нацыянальным культурным кодзе. Але якраз у гэтым выпадку мы і маем драматычную проблему, дзеля актуалізацыі якой прапануецца гэты тэкст. Бо нават калі мы бязмежна перабольшваем тую радыкальную навізну культурнай сътуацыі, якую нясе з сабою камунікатыўна адкрытае гармадзства, то ўсё роўна ня зможам зусім адмаўляць, што многія тут згаданыя працэсы (натуральна, невымерна больш іх засталося за кантэкстам гаворкі) маюць месца ўжо цяпер і, відавочна, будуть

інтэнсыўна разгортвацца ў недалёкай будучыні. А гэта азначае, што да звыклай вайны культуры дадаецца яшчэ адзін актыўны і пагрозлівы для кожнай культуры дзейнік — татальная камунікацыя. Яна небясьпечная для ўсіх культуры, але гэтая небясьпека не для ўсіх аднолькавая. Для тых культуры (напрыклад, італьянскай, нямецкай), якія даўно і цалкам сфармаваліся, трывала ўгрунтаваліся ў сацыяльныя інстытуты, індывидуальну мэнтальнасць, штодзённы побыт — гэта толькі магчымая небясьпека, пакуль больш гіпатэтычная, чым рэальная. А вось для тых культуры (найперш маю на ўвазе беларускую), працэс фармавання якіх яшчэ не завершаны, у якіх ледзьве хапае сілаў трывама апошнія межы абароны ў вайне з больш магутнымі культурамі, гэты нечаканы вораг за съпіною рабіца ўжо сёньня рэальнай і звышнебясьпечнай пагрозай.

На вялікі жаль, у нас на гэтую небясьпеку амаль не звяртаюць увагі, мы па-ранейшаму скіраваныя на вайну культуры (з аднаго баку, на вайну з расейскай культурой, з другога — на вайну з культурой Захаду). Між тым, на маю думку, сътуацыя камунікатыўна адкрытага грамадзтва неўпрыкмет рабіца і не найбольш драматычнай праблемай, якая ставіць пад пыганыне саму магчымасць культурнай ідэнтыфікацыі. А значыць, і саму магчымасць беларускай культуры ўвогуле.

АХІЛ І ЧАРАПАХА

Перш чым выказаць тое, што тут будзе выказана, мне неабходна патлумачыць, чаму для асьвятлення праблемы, пазначанай Юліяй Крыстэвай як “бунт-культура”, “культура як бунт”, быў абраны менавіта гэткі ракурс.

Як на маё разуменьне, то прапанаваная Крыстэвай формула “культура бунту” — гэта ня што іншае, як рэцыдыў паэтычнага мысленія, выяўлены ў форме паэтычнага тропу, які мае прыгожую грэцкую назvu аксюмаран. У сваім “Паэтычным слоўніку” Вячаслаў Рагойша тлумачыць аксюмаран як “дасыцінна-бязглудае спалучэніе супрацьлежных разуменняў, якія лягічна выключаюць адно другое”.

У спалучэныні “культура бунту” (далей я буду карыстацца яго больш шырокім аналягам — “культура супраціву”) шмат стылю і таму тут даволі мейсца для паэтычных настроў, але зусім няма мейсца мысленію, бо ў сътуацыі аксюмарану (гэта значыць, выключэння аднай часткі цэлага другой часткай цэлага) мысленіе паглынаеца сама собой ужо на стадыі першапачатковага разгортвання.

Фэномэн бунту-супраціву ня толькі супрацьлежны фэномэну культуры, ён ёй варожы, а калі бывае больш дакладным — чужы, гэта значыць староніні, зь іншага съвету, зь іншай праекцыі быцця. А варожым культурам ён стаецца тады, калі трапляе ў яе съвет, бо ня можа выяўляць сябе інакш, адно як разбураочы культуру. Чаму?

А таму, што бунт, супраціў — гэта спрэс дынаміка.

А культура наадварот — спрэс статыка.

Культура — гэта чарапаха, а бунт — гэта Ахіл. (Тут, натуральна, адсылка да знакамітай апорыі Зянона.)

Каждная, нават самая дробная праява культуры, гэта нейкая сума зафіксаванай статыкі, гэта той адсарбэнт, што застаецца ў стане трывалай фіксацыі ад беззлічы дынамічных рухаў-перарухаў.

У прынцыпе, кожны рух-перарух можна залічыць у лякальны бунт, лякальны супраціў і з гэтага лінейнага пасылу вывесьці съцвярджэныне, што культура фармуецца бунтам, супрацівам. Але гэта ня так.

Бунт, супраціў — гэта ня тое, што фармуе нейкую суму статыкі, якая выяўляеца ў фэномэне культуры, а тое, што, патрапіўшы ў поле культуры, імкнецца парушыць гэтую статыку праз індывидуальны і калектыўны экспрэссыўны акт.

Культура — гэта трывала зафіксаваная формы быцця соцыяму, якія найбольш выразна выяўляюцца ў мове, побыце, культавых абрадах, вытворчых тэхналёгіях... Але якую б форму культуры мы не вылучалі, у аснове кожнай з іх ляжыць трывала зафіксаваная сума статыкі. Вось чаму дынамічныя з сваёй

прыроды бунт і іншыя праявы супраціву па азначэныні зьяўляюцца падзеямі чужымі і супрацьлежнымі культуры, калі заўгодна — падзеямі антыкультуры.

Мне здаецца, што формула “культура бунту” (“культура супраціву”) з’явілася ў сілу на намі створанага непаразумення, якое тоесыніць культуру і мастацтва.

Але ж гэтае непаразуменне тоесыніць культуру і мастацтва!

Бо мастацтва, мастацкі творчы акт пераважна грунтуецца на індывідуальным ці калектыўным экспрэссыўным бунце; без унутранага супраціву хоць чаму мастацкі твор наўрад ці ў прынцыпе магчымы, як і мастацкая творчасць увогуле. Вось чаму нішто так і не разбурае культуру, як мастацтва. Нават сацыяльныя катаклізмы. Зрэшты, а ці не мастацтва заўсёды ініцыявалася сацыяльныя катаклізмы. І ці не зьяўляюцца сацыяльныя катаклізмы матэрыяльнай рэалізацыяй агрэссыўных па сваёй сутнасці (дынаміка — гэта заўсёды агрэсія) ідэяў мастацтва?..

(У дужках заўважу, што катэгорыя “супраціву” ў маёй інтэрпрэтацыі ўключае ў сябе ўсе формы супраціву: ад радыкальных сацыяльна-палітычных, такіх як рэвалюцыя, бунт, да мэтафізычных, такіх як нэгатыўная тэалёгія ці філязофія.)

Пачну я, бадай, з вызначэнням таго мейсца, дзе супраціў (у дужках заўважу, што катэгорыя “супраціву” ў маёй інтэрпрэтацыі ўключае ў сябе ўсе формы супраціву: ад радыкальных сацыяльна-палітычных, такіх як рэвалюцыя, бунт, да мэтафізычных, такіх як нэгатыўная тэалёгія ці філязофія) зьяўляецца ў якасці ўжо заўважанага намі фэномэну. Як на маё разуменне, то па часе мейсца зьяўленыя супраціву заўсёды знаходзіцца ў будучым. Супраціў ная можа аб'явіцца раней таго, чаму ён будзе пакліканы супраціўляцца. Супраціў — гэта нэгатыўная рэакцыя на тое, што ўжо ёсьць, таму, што ёсьць. Пэўна, адсюль, са свайго паходжання з будучыні, палітычныя адэпты супраціву называюць сваіх апанэнтаў рэакцыянарамі, гэта значыць тымі, хто замінае будучаму рэалізовацца ў сучасным, хаця па сутнасці рэакцыянарамі трэба было б называць “эвалюцыянэраў”, адэптаў супраціву, паколькі менавіта яны прэзэнтуюць сабой нэгатыўную рэакцыю пострэальнасці на наяўнасць рэальнасці.

Няма сумнення, што тое, што ёсьць, само стварае, калі заўгодна — правакуе падзею супраціву самому сябе. Навошта? Адна з вэрсій: каб праз супраціў выявіць наяўнасць і форму самога сябе ў сітуацыі прасоўвання сябе ў будучае. Калі гэта так, то, у самым шырокім сэнсе, супраціў ная што іншае, як форма сустрэчы сучаснага з будучым.

Але гэта толькі адна вэрсія, да таго ж за лішне адцягненая нават для нашай досыць адцягненай гаворкі.

Пакуль зразумела, здаецца, адно: супраціў па часе паходзіць з пострэальнасці. Адсюль вынікае, што адносна рэальнасці, супраціў, хоць і пакліканы рэальнасцяй, ёсьць велічынёй ірэальнай, ён уяўляе сабой нешта падобнае да рэча рэальнасці, сваеасаблівы скажоны водгук на ўжо прамоўлены гук.

Як гук ніколі ная не ведае, якім і скуль ён вернецца рэхам, так і рэальнасць ная ведае, у якіх формах супраціву адгукненіца на яе покліч пострэальнасці.

Таму і ў гэтym сэнсе, у гэтym сэнсе непрадбачнасці супраціў заўсёды ёсьць велічынёй ірэальнай.

Бадай, ірэальнасць супраціву, што да рэальнасці, звязана найперш з тым, што калі рэальнасць мае толькі адзін варыяント самой сябе, то пострэальнасць, будучае віртуальна неабмежаванае, зрэшты, як і кожны ірэальный дыскурс.

Карацей, вэктарна супраціў у часе знаходзіцца наперадзе той падзеі, дзеля якой ён быў вымкнуты супраціўляцца. Зусім адваротнае мейсца займае супраціў у просторы.

Вэктарна ў просторы супраціў заўсёды займае мейсца ззаду таго, чаму ён быў вымкнуты супраціўляцца. Зъявіўшыся ў часе з будучыні, з пострэальнасці і патрапіўшы ў рэальнасць як простору рэальнасці ён становіцца не наперадзе-насупраці свайго супраціўніка, а яму за сыпіну. Чаму так атрымліваецца?

Реч у тым, што супраціў заўсёды спазыняеца на сваё пакліканье. Нейкая падзея выгукнула яго з будучыні і ён адгукнуўся на яе покліч, съпяшаеца туды, а яе ўжо там няма, бо нішго ніколі не стаіць на мейсцы.

Каб патлумачыць гэта і сёе-тое іншае больш выразна, яшчэ раз згадаем апорыю Зянона “Ахіл і чарапаха”. Ахіл зъяўляеца з часу ў прастору пазыней за чарапаху, яна там ужо ёсьць і таму рухаеца наперадзе яго. Ахіл зъявіўся, каб дагнаць чарапаху, ён яе супраціў. Але Ахіл ніколі не дагоніць чарапаху, таму што з будучыні ён паграпляе не ў сучаснае рухомай чарапахі, а ў яе прамінулае, як часава, так і прасторава. І як бы Ахіл не вымагаўся, як бы не набліжаўся да чарапахі, ён ніколі не пераадолее нейкі апошні зазор між сабой і ёю, ён заўсёды будзе заставаеца часавым і прасторавым прамінульным чарапахі. Уласна, Ахіл ня столькі даганяе чарапаху, колькі бяжыць навыперадкі сам з сабою, і будзе так бегчы, пакуль канчаткова не зъясіліца.

Гэтаксама і супраціў. Узынікнуўши, ён ніколі не пераадольвае зазор між сабой і тым, чаму ён вымкнуты супраціўляюща. Зъявіўшыся ў прасторы рэальнасці, ён заўсёды супраціўляеца не таму, што яго выклікала, а нечаму іншаму, зрэшты, чаму заўгодна, толькі не таму, што абумовіла ягонае зъяўленыне. І найчасцей гэтае іншае ён знаходзіць у самім сабе, у сваіх унутраных супярэчнасцях. Пэўна адсюль, з гэтага, зь немагчымасці супраціўленыя супраціву свайму супраціўніку і зъявілася вядомае палітычнае выслоёе, што “рэвалюцыя паглынае свае дзеці”, у якім азначэнніе “свае дзеці” — гэта толькі мэліядраматычная гіпэрбала самой рэвалюцыі.

Рэвалюцыя (як і ўсялякая іншая форма супраціву) — гэта бег Ахіла навыперадкі з самім сабой. Бег да ўласнай зъяўмогі.

Пакуль я не закранаў пытганыне, якое мусіла б стаяць наперадзе, калі б я пэўна ведаў на яго адказ, а менавіта: з чаго, чаму ўтвараеца фэномэн супраціву?

Усё цэлае, завершанае, поўнае ня мае патрэбы ў контактах з будучым і таму яно ня можа ініцыяваць зъяўленыне супраціву. Відавочна, што супраціў паклікаеца з пострэальнасці не паўнагой, а непаўнагой рэальнасці.

Цяпершчына правакуе зъяўленыне супраціву з будучыні сваімі незапоўненымі мейсцамі, альбо мейсцамі дэфармаванымі, скажонымі, якія яна сама ня можа ні запоўніць, ні выправіць. Але ж зразумела, што непаўната выклікае ў будучыні не супраціў сабе, а неабходную ёй меру паўнаты. Чаму ж гэта пакліканая з пострэальнасці мера паўнаты, паграпіўши ў рэальнасць, не займае сваё, раней нічым не запоўненае мейсца, а спрабуе стаць у супраціў таму, што яе паклікала?

Паўтаруся, у мяне няма пэўнага адказу на гэтае запытаныне, бо ў мяне іх некалькі, ад немудрагелістага сацыялягічнага, у якім фэномэн ператварэння пакліканай з будучыні меры паўнаты ў супраціў тлумачыцца тым, што супраціў узынікае ня там, дзе была паўната, а там, дзе паўната была скажоная, дэфармаваная. Гэта значыць, што супраціў — гэта дзея ператварэння дэфармаванай, скажонай паўнаты ў паўнату якасную, ідэальную.

Вонкава падаеца, што гэта дастаткова лягічнае вэрсія, але, падобна, тут лёгіка выступае адно ў ролі презэнтагара аптымістычнай школьнай дыдактыкі.

Згадаю яшчэ адну вэрсію, якая ўжо трохі бліжэйшая да зададзеных парамэтраў гаворкі. Запатрабаваная сучаснасцю неабходная мера паўнаты трапляе з будучыні не ў сучаснасць, якая яе запатрабавала, а, посылем да сучаснасцю, у прамінулае, дзе тая сучаснасць ужо апынулася, гэта значыць, патрапляе не на сваё мейсца, не туды, куды яна была пакліканая.

Дык вось, з гэтай вэрсіі вынікае, што супраціў — гэта паўната, якая не патрапіла на сваё мейсца, якая ня мае сабе мейсца, і каб здабыць яго, спрабуе выштурхнуць тую паўнату, што тут ужо была да яе. Адным словам, Ахіл спрабуе апярэдзіць чарапаху, каб займець яе мейсца, бо свайго, акрамя як сам у сабе, ня мае.

Гэтая досьць пакручастая вэрсія пакідае столькі прасторы для новых пытанаўняў, колькі іх можна сформуляваць, але ўласна для мяне яна ўсё ж такі сёе-тое і тлумачыць, прынамсі адну зь якасных харектарыстык супраціву — ягоную

агрэсыйнасыць. (Натуральна, панятак “агрэсія” тут фігуруе ня ў якасыці этычнай катэгорыі.)

Агрэсія — гэтая якасьць, якая ўзынікае і фармуецца з адсугнасыці свайго мейсца, сваёй якасьці, сваёй формы. Агрэсія — гэтая інтэрвэнцыя пошуку мейсца сваёй прысутнасыці.

Усе формы супраціву, а іх, зразумела, безыліч у самых розных праекцыях быцьця, абумоўлены мерай энэрпіі агрэсіі, гэта значыць мерай аддаленасыці ад свайго мейсца прысутнасыці.

Без асаблівай тут патрэбы, хіба толькі ў звязку з агрэсіяй, як аднэй з асноўных якасных характарыстык супраціву, я згадаю адну з найцікаўшых формаў супраціву, адносна нядаўна сформуляваную ў постмадэрнавым дыскурсе, а менавіта — дэканструкцыю.

Верагодна, дэканструкцыя — гэта самая неагрэсыйная форма супраціву. І вось чаму. Супраціў як агрэсія ўзынікае з таго, што пакліканая непаўнатой сучаснасыці мера паўнаты патрапляе ў прамінулае, дзе шукае сабе мейсца, але ня проста шукае, а шукае мейсца тоеснага мейсцу свайго паходжаныня, гэта значыць — будучыні. І таму звычайны супраціў рэканструюе ў мінульым рэальнае як будучае, — адпаведна вобразу будучага.

Інакш дэканструкцыя. Дэканструкцыя — гэта канструяваныне рэальнасыці ня праз будучае, а праз мінулае. Адсюль вынікае, што ў гэтай формы супраціву ня так войстра стаіць праблема стасункаў з мінульым, дзе, уласна, прасторава і рэалізуецца супраціў як фэномэн неадпаведнасці нейкай часткі паўнаты быцьця свайму мейсцу.

І апошняе, пра што хацелася б сказаць колькі словаў. Мяне вельмі цікавіць тое мейсца, дзе Ахіл амаль нагнаў чарапаху, дзе яны ружаюцца, лічы, упоравень, але і дзе Ахіл ужо канчаткова зразумеў, што як бы ён ні ўпінаўся, ён ніколі не пераадолее чарапаху. Інакш кажучы, мяне вельмі цікавіць тое мейсца, дзе энэрпія агрэсіі супраціву зынясільваецца ў найбліжэйшым зазоры ад таго, чаму ён супраціўляецца і дзе супраціў з сваім супраціўнікам апынаюцца ў стане нейкай раўнавагі. Гэтае мейсца і гэты стан не бяз пэўнай меры выкліку нашай наскрэз запалітызаванай сітуацыі я паспрабую пазначыць словам з падтрычнай тэрміналёгі, а менавіта словам канфармізму.

Канфармізм — гэта зынясілены супраціў, гэта супраціў, які ўсьвядоміў немагчымасць сваёй перамогі.

У сітуацыі канфармізму супраціў нікуды не зынікае, ён толькі пераходзіць у лягтэнты, утоены стан. Гэта ў адной праекцыі. А ў другой, праз сваю максымальную блізінню да супраціўніка ў стане зыняможанасці агрэсіі і маўклівага дэкляраваныня зымрэння зь лёсам пераможанага, супраціў як бы атрымлівае магчымасць легалізацыі сябе як супраціву ў якасыці несупраціву...

I, магчыма, сітуацыя канфармізму — гэта тое адзінае мейсца, дзе супраціў і тое, чаму ён супраціўляецца, напоўніцу выяўляюць сваю сапраўдную сутнасць.

Ахіл прайграў чарапасе яшчэ да таго, як кінуўся навыперадкі.

Але каб зразумець гэта, яму трэба было яе дагнаць. Амаль дагнаць...

ВАЙНА КУЛЬТУРАЎ замест пасъляслоўя

Мілажальнасьць культуры — гэта казка для дарослых. Культуры больш агрэсывныя, чым іх носьбты — народы (гэта аднолькава пасуе і для беларускай культуры). Калі ў войнах паміж народамі хоць зредчас здараюцца перапынкі, то ў войнах культуры перапынкаў не бывае. І таму ў войнах культуры — культураў загінула болей, чым загінула народу ў збройных войнах народаў.

Не заўсёды і зусім неабавязкова чужая культура прыносіцца на штыках і штыкамі ўсталёўваецца. Да прыкладу расейская культура з уласнае волі да панаванья зьнішчыла іншых культурыў нашмат больш, чым усе войскі Расейскай імперыі зьнішчылі іншых войскаў. (У Рәсей сталася амаль ідэаматычным выказваныне: на просторах нашай краіны жыве больш за сто народаў і народнасцяў. Ня будзем звяртагаць увагі на тое, што дакладную колькасць народаў і народнасцяў ніхто і ніколі ў Рәсей нават не зьбираўся лічыць. Зьевнем толькі ўвагу на тое, што для гэтых “больш за сто народаў і народнасцяў” дамінуючай, а пераважна і адзінай культурай зьяўляецца расейская).

Дык вось, калі запытагацца чаму сёняня большасць беларусаў не ідэнтыфікуе сябе зь беларускай культурай, то адказ будзе наступным: таму што ўжо безыліч гадоў ні на хвіліну не спыняеца вайна расейской культуры зь беларускай, у выніку якой апошняя апынулася амаль усьціж пераможнаю. І, бадай, найтрагічным у гэтай паразе была параза беларускай мовы.

Мова — той азонавы слой, які дазваляе больш-менш устойліва функцыянуваць, разьвівацца і нарошчваць свой патэнцыял усім астатнім чыннікам культуры нават у неспрыяльных для яе палітычных, эканамічных і сацыяльных умовах. Вядома, у гэтым азонавым слаі кожнай культуры сёняня шмат дзірак, але ў нас ён зьнішчаны амаль зусім, ад яго засталіся адно лахманы, якія ўжо не засланяюць цела нацыянальнае культуры як ад сыцюдзённых вягроў культуры расейской, так і ад касымічнага холаду мэтакультуры камунікатыўна адкрытага грамадзтва.

Уласна, толькі цяпер, згадаўшы пра “касымічны холад мэтакультуры”, мы падыходзім да той проблемы, дзея якой і ствараўся гэты тэкст. Сформулюем проблему наступным чынам: камунікатыўна адкрытае грамадзтва існуе як рэальная пагроза незавершаным у сваім фармаванні нацыянальным культурам. Падкрэслім: не асобныя фрагмэнты, функцыянуванье грамадзтва камунікацыяй, а яно сама, цалкам, як падзея сучаснай цывілізацыі. Гэта і ёсьць найактуальная і найдраматычная проблема культуры.

Відавочна, што сёняня за найвыразны сымбол і атрыбут камунікатыўна адкрытага грамадзтва выступае інтэрнэт. Але інтэрнэт — гэта пакуль толькі адна з найноўшых формаў зъмяншэння дыстанцыі паміж чалавекам і падзеяй быцця ва ўсіх верагоднамагчымых просторах (улучна зь віртуальнай). Распачыналася гэта з паравозу і чыгункі, а працягвалі сціскаць простору — тэлеграф, аўтамабіль, тэлефон, самалёт, радыё, тэлевізор, камп'ютар і шмат што ўшчэ.

Праз усё гэта разам узятае простора перастала разъядноўваць суб'екта з аб'ектамі падзеяў быцця, яна зрабілася тым, што яднае іх, яна сама ператварылася ў суцэльны сродак камунікацыі, настолькі татальны, што нават таталітарныя і дыктатарскія систэмы ўжо ня могуць засыцерагчыся ад гэтай татальнасці шчыльна закрытымі межамі.

Адным словам, жадае таго грамадзтва ці не, але яно робіцца празрыстым для інфармацыйнага і ўвогуле камунікатыўнага нашэсця з усіх чатырох бакоў сьвету. Што з гэтага мае непасрэдна культура і як гэтае рашучая трансфармацыя зносінаў паміж суб'ектам і аб'ектам падзеі ўпывае на працэсы культурнай ідэнтыфікацыі? Палірэдзім адказ на гэтае пытаныне ўшчэ адным, на першы погляд, бадай, нават недарэчным запытам: чаму ў клясычныя эпохі ангелец карыстаўся пераважна знакамі і атрыбутамі ангельскай культуры, паляк — польскай, француз — французскай і г.д. Натуральна, найперш таму, што яны свае, родныя, звыклыя,

што менавіта яны выразынілі з чалавека ўвогуле — ангельца, француза, паляка і г.д. Але ня ў меншай меры яшчэ і таму, што гэтыя знакі і атрыбуты культуры былі бліжэй да яго, побач, што за імі ня трэба было некуды хадзіць, недзе іх адшукваць.

Камунікатыўна адкрытае грамадзтва кардынальна мяняе сітуацыю. Знакі і атрыбуты іншых культурыаў апынаюцца ля чалавека гэтаксама блізка, як знакі і атрыбуты — уласнай. (На экране тэлевізару Мірскі замак, Эйфэлева вежа і піраміда Хеопсу знаходзяцца на адной адлегласці ад гледача.) А гэта азначае, што зынкае, ці становіцца амаль незадзялай розыніца паміж роднай і чужой культурамі. Бо што яшчэ, як не дыстанцыя, рабіла блізкую культуру роднай, а аддаленую — чужой? І калі з маленства, зь першых цацак і тэлеперадачаў, зь першых убораў і камп'ютарных гульняў, і потым праз усё жыццё на адной адлегласці да чалавека будуць прысутнічаць знакі і атрыбуты розных культурыаў, дзе родная будзе толькі адной з мноства, то зь якой культураю (не фармальна, а па сутнасці) будзе ідэнтыфікаваць сябе такі чалавек і якая культура зможа зыдэнтыфікаваць сябе з гэтым цалкам постмадэрновым чалавекам?

Раней, у эпоху тагальнай вайны культурыаў, схема прылучэння чалавека да той ці іншай культуры была гранічна простай. Культура-пераможца самаўладна далучала носьбітаў пераможанай да свайго ідэялягемнага поля, і праз нейкі час апошнія пачыналі ідэнтыфікаваць сябе менавіта зь ёй. Аднак у прынцыпе гэта нічога не зъмяняла, адна культура становілася на месца другой — і толькі. І нават калі перамога была няпойнай (ці няпойнай была параза), заўсёды адна зь дэзвюх ці некалькі культурыаў заставалася дамінуючай і была рэальнай, а не фармальнай падставай для культурнай ідэнтыфікацыі.

Кардынальна адрозная сітуацыя пачынае складвацца цяпер, калі анулюеца дыстанцыя паміж роднай і іншымі культурамі. На жаль, многія ўсё яшчэ працягваюць праецыраваць традыцыйную схему зь лінейнай сітуацыі вайны культурыаў на нелінейную сітуацыю камунікатыўна адкрытага грамадзтва, і адпаведна той, ужо выпрацаванай і зусім неэфектыўнай у новых варунках схеме, спрабуюць абараніць свае культуры. Да прыкладу, у 1994 годзе міністар культуры Францыі абвясціў, што з-за інтэрнэту Францыя апынулася перад пагрозаю новай формы калянілізму. З таго ж шэрагу і бясконцыя скаргі на амэрыканізацыю культуры, якія няспынна гучалі ня толькі ў Еўропе, але і ва ўсім сьвеце, на французскую інтэлектуальную экспансію, урэшце, на съветапоглядную інтэрвенцыю Ўсходу.

Мы ўсё яшчэ пераважна мысьлім катэгорыямі эпохі вайны культурыаў. І не жадаем заўважаць, што ў прасторы камунікатыўна адкрытага грамадзтва гэтая вайна заканчваецца тагальнай паразаю самой вайны. Але з гэтай нагоды я не съпяшаўся б пляскаць у ладкі, бо вайна культурыаў была тым мэханізмам, які забясьпечваў функцыянаваныне асобных культурыаў. А бяз гэтага мэханізму рана ці позна ўсе культуры будуць пераможаныя нечым, што мы ўмоўна называем мэтакультураю: тым, што будзе мець усе прыкметы культуры, але ня будзе ідэнтыфікавацца ні зь якой культурай канкрэтна, ні, у традыцыйным разуменіні, з культурай увогуле.

Асноўная харэктарыстыка традыцыйнага культурнага знаку палягае на яго трывалай зафіксаванасці ў кантэксьце нацыянальнай ці сусветнай культуры. У адрозненіні ад традыцыйных знакаў культуры, знакі мэтакультуры пазбаўленыя трывалай фіксацыі і нечым апрычонага кантэксту (хаця кожны зь іх мае свой “адрас” і свой “атэстаг”), бо ў сітуацыі камунікатыўна адкрытага грамадзтва ўсе культурныя прасторы, праз разгалінаваныя і эфектыўныя камунікатыўныя сродкі, зыходзяцца ў адзін кантынту. І разам з культурнымі прасторамі ў гэтую яміну кантынту скочваюцца ўсе знакі ўсіх культурыаў, ды яшчэ з такой хуткасцю, што іх цяжка адресна разрозніць, зрешты і няма ў гэтым сэнсу, бо пакуль будзеш кадыфікаваць адзін зь іх, яго заслоняць дзясяткі іншых.

Хуткасць культурных экспансій, калейдаскопічная множнасць і рознавэртарнасць іх тэндэнцыяў аніплююць агрэсывную сутнасць самой культурнай экспансіі. Да таго ж электронныя сродкі інфармацыі, якія робяцца

дамінуючымі ў транспартацыі знакаў культуры, падчас працэсу транспартацыі каstryруюць культурны знак (такая іх тэхналягічная прырода), гэта значыць вымыкаюць зь яго ідэнтыфікат (такая іх сацыяльная задача), бо толькі пазбавіўшы ідэнтыфікату, можна прыстасаваць культурны знак да патрэбаў масавага спажыўца. Таму мне падаюцца няўзважанымі турботы тых, хто непакоіцца, што ўладальнікі асноўных камунікатыўных сродкаў (і ў прыватнасці — інтэрнэту), будуць праз сваю ўладу экспансаваць знакі таго ці іншага культурнага коду і такім чынам сформулююць культурную імпэрыю, якая праглыне ўсе іншыя культуры. Зрэшты, калі б падобнае і здарылася, то з гледзішча нашых традыцыйных каштоўнасцяў, гэта было б яшчэ не найвялікшай бядою, бо тады мы мелі б хоць адну — вартую нашых традыцыйных уяўленняў — культуру. Сапраўдная бяда (для тых, хто лічыць культуру за каштоўнасць) у тым, што праз нейкі час (і гэта зусім верагодна) мы ня будзем мець ніякай культуры — *ніякай* у яе традыцыйным разуменіні, а будзем мець культуру без культуры, культуру, якую будзе немагчыма ідэнтыфікаваць нават адносна самой сябе.

Зрэшты, калі наканавана такому здарыцца, то тут, як кажуць, і казаць няма пра што. Культура перастане быць культурою, і ідэнтыфікаваць сябе чалавек (і супольнасць) будзе не з нацыянальнаю культурай ці культурай пэўнага рэгіёну, а зь нечым зусім іншым. Аднак,магчыма, гэтыя мае футуралягічныя трывъненны ёсьць толькі штучнай універсалізацыі патэнцыйна лякальной падзеі, першэнтыўным перапалохам ад зруху ў прасторы, якая рагтам бязъеждна расхінулася ва ўсе бакі ад нечаканага выбуху камунікацыі. Пасправаюем пагадзіцца, што гэта насамрэч так, і сытуацыя камунікатыўна адкрыгага грамадзтва кардынальна ня зменіць адвечнай сутнасці чалавека, які і надалей будзе шукаць і знаходзіць свае асновапалеглыя праекцыі ў нацыянальным культурным кодзе. Але якраз у гэтым выпадку мы і маем драматычную проблему, дзеля актуалізацыі якой прапануецца гэты тэкст. Бо нават калі мы бязъеждна перабольшваем тую радыкальную навізу культурнай сытуацыі, якую нясе з сабою камунікатыўна адкрытае гармадзтва, то ўсё роўна ня зможам зусім адмаўляць, што многія тут згаданыя працэсы (натуральна, невымерна больш іх засталося за кантэкстам гаворкі) маюць месца ўжо цяпер і, відавочна, будуць інтэнсіўна разгортаўца ў недалёкай будучыні. А гэта азначае, што да звыклай вайны культуры дадаецца яшчэ адзін актыўны і пагрозыльвы для кожнай культуры дзейнік — татальная камунікацыя. Яна небяспечная для ўсіх культуры, але гэтая небяспека не для ўсіх аднолькавая. Для тых культуры (напрыклад, італійскай, німецкай), якія даўно і цалкам сформаваліся, трывала ўгрунтуваліся ў сацыяльныя інстытуты, індывідуальную мэнгальнасць, штодзённы побыт — гэта толькі магчымая небяспека, пакуль больш гіпатэтычна, чым рэальная. А вось для тых культуры (найперш маю на ўвазе беларускую), працэс фармавання якіх яшчэ не завершаны, у якіх ледзьве хапае сілаў трymаць апошнія межы абароны ў вайне з больш магутнымі культурамі, гэты нечаканы вораг за сьпіною робіцца ўжо сёньня рэальнай і звышнебяспечнай пагрозай.

На вялікі жаль, у нас на гэту небяспеку амаль не звязаны з увагі, мы па-ранейшаму скіраваныя на вайну культуры (з аднаго баку, на вайну з расейскай культурай, з другога — на вайну з культурай Захаду). Між тым, на маю думку, сытуацыя камунікатыўна адкрыгага грамадзтва неўпрыкмет робіцца ці не найбольш драматычнай проблемай, якая ставіць пад пытаныне саму магчымасць культурнай ідэнтыфікацыі. А значыць, і саму магчымасць беларускай культуры ўвогуле.

© Інтэрнэт-версія: Камунікат.org, 2010 год

© PDF: Камунікат.org, 2010 год