



Валянцін Акудовіч

МЯНЕ
НЯМА

Роздуми на руїнах
чалавека

Валянцін Акудовіч



МЯНЕ
НЯМА

Роздумы на руінах
чалавека

Валянцін Акудовіч

МЯНЕ
НЯМА

Роздуми на руїнах
чалавека

Варшава, 2023

Вынаходства Беларусі. Валянцін Акудовіч і айчынны інтэлектуальны дызайн

На світанку незалежнасці з намі адбылася нечаканая краіна.

Самая рахманая з савецкіх рэспублік раптам аказалася перад непазбежным выбарам новай будучыні, новага мінулага — і новага наяўнага. А таксама новых наяўных. Канец імперыі — тады, як падавалася, незваротны — пазначыў вычарпанасць ранейшых матрыц ідэнтычнасці і бездапаможнасць дзяржаўнага ідэалагічнага рэсурсу. Зрэшты, як і рамантычнага нацыяналізму.

Канцэпты абнуліліся. Слоўнік ляснуўся разам з камунізмам. Беларуская мова заставалася інтэлігенцкай прыладай, зброяй дысідэнтаў і дэкаратыўным рэсурсам рэжыму. “Думаць Беларусь”, як пазней сфармуляваў Уладзімір Мацкевіч, на выпаленым постсавецкім культурным полі падавалася амаль немагчымым. Пра нас не казалі ні Падарога з Мамардашвілі, ні Фуко з Гайдэгерам.

Новыя разумнікі мусілі прарасці як трава скрозь асфальт — праз шум памерлых канцэптаў, палітычную цензуру, нягеглую сама/неда/адукаванасць і асабістыя забабоны. Каб застацца дагэтуль слаба пачутымі і спрэчна істотнымі.

Посткаланіяльнае беларускае самавызначэнне саспела па-за межамі спецыялізаваных інстытуцый — як мікс мітынгавай энергетыкі, публіцыстычнага драйву, рэфератаў спецхрану, Абдзіраловіча з Разанавым, стыхійнай еўрапейскасці ды хатняга антысаве-

тызму. Так склаўся спантанны рух “падпольных” мысляроў, якія атрымалі свой гістарычны шанец.

Ясная справа, гэта непазбежна былі “сырыя” выказванні, нібыта “няправільнае” мысленне. І, магчыма, “няправільная” філасофія. Але акурат у адсутнасці лабараторнай чысціні, у той незавершанасці і эмацыйнай напрузе была ў 1990-я свая неверагодная прыгажосць. Бо тут, на нашых вачох, адбывалася штосьці надзвычай істотнае: свежая нацыя шукала — і знаходзіла — рэсурс свайго самаразумення і самапрызначэння. Нацыянальны інтэлектуалізм праходзіў стадыю першаснага ментальнага дызайну.

“Мяне няма” — узорны тэкст “няправільнага” мысляра. Нацыяналіста з маскоўскім дыпламам. Філософа без філасофскай адукацыі. Адчайнага альпініста ды байдарачніка — і фантастычнага інтэлектуальнага стэндапера. Аўтара, што вырабляе маніфесты як вершы, а вершы — як маніфесты. Песняра сваёй асабістай адсутнасці — у якую ніхто не паверыў. Нязручнага крытыка хаўруснікаў па эпасе і непераможнага палеміста. Чалавека, які не стварыў філасофскай школы — але шмат каго падштурхнуў да практык дасведчанага сумневу і адказнага выказвання.

“Мяне няма” — кропка адліку найноўшага беларускага мыслення. Думкі, хутчэйшыя за словы. Праект у развіцці. Тэма, якую можна думаць далей. Мем, што з’явіўся раней за ўсе мемы.

Бясспрэчны артэфакт посткласічнай айчыннай думкі.

Акудовіч не выкладае. Ён натхняе ды спакушае. І найлепшы вынік — адсутнасць выніку. Прынцыповая незавершанасць змястоўнай загрузкі. Не пашыранае тыражаванне батальёнаў дробных акудовічаў, а прыватны сыход цікаўнага чытача з юзераў —

у райтары ды спікеры. Прапанова адбыцца. Гадаванне інтэлектуальнай свабоды ды асабістай незалежнасці. Тут і цяпер.

Айчынны дзэн застаецца нязменным: упартая годнасць, нязломны кураж, энергія руху, вастрыня думкі, ракенрольны драйв, асабістая самадастатковасць, адмова перамагаць і асалода мроіць.

Усё — як у Акудовіча. Усё — як мы любім.

Мяне няма. Ёсць скразнякі праз маё сэрца.

Максім Жбанкоў

Архіпелаг Беларусь

9 Замест прадмовы

I. Наўзбоч чалавека

19 Горад, якога няма

30 Эгаізм

36 Дыялогі з богам

48 Хто я? Альбо мяне не было,
няма, не будзе

Частка першая

48 *Амаль лірычны ўступ*

50 *Эра татэма, эра міфа*

52 *Эра тэксту*

55 *Актуальнасць чалавека*

61 *Трансцэндэнтны гарант
я-чалавека*

64 *Словабог*

67 *Дэсакралізацыя тэксту*

71 *Ад суб'екта да дыскурсу*

75 *Пасляслоў'е да першай часткі
Частка другая*

77 *Аблуда сэнсу жыцця*

- 81 *Навошта чалавек сам
сабе патрэбны?*
- 85 *Сам-насам з тым, чаго няма*
- 88 *Не было. Няма. Не будзе*
- 92 *Калі тэкст быцця і напісаны,
і прачытаны*
- 102 *Зусім лірычны эпілог*

II. Апошнія людзі

- 111 *Сёрэн Кіркегар*
- 120 *Зігмунд Фрэйд*
- 136 *Фрыдрых Ніцшэ*
- 136 *У палоне біяграфіі*
- 144 *Апошні чалавек*
- 153 *Гайдэгер чытае Ніцшэ*
- 162 *Альбер Камю. Камень Сізіфа*
- 170 *Марк Шагал*
- 178 *Кшыштаф Чыжэўскі*
- 186 *Міхась Стральцоў. Вусціш быцця*

Вайна культур

- 191 *Замест пасляслоўя*

АРХІПЕЛАГ БЕЛАРУСЬ

ЗАМЕСТ ПРАДМОВЫ

На палітычнай мапе Еўропы Беларусь, як і ўсе іншыя краіны, выдзелена не 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, дасціпны і дасведчаны, паспрабаваў на агульным полі нашай дзяржавы пазначыць адметным колерам тыя месцы, дзе Беларусь насамрэч беларуская, гэта значыць тыя месцы, дзе актыўна ці хаця б заўважна прысутнічаюць беларуская мова, беларуская культура, урэшце, проста любоў да Беларусі, як да непазбежна тваёй Бацькаўшчыны, то мы мелі б зусім іншы малюнак. Тады мы ўбачылі б нешта накшталт Архіпелага — унутры дзяржаўных межаў сям-там паасобку ці групамі раскіданы астравы і астраўкі беларушчыны, а між імі неабсяжнае мора расейшчыны: расейскай культуры, расейскай свядомасці, расейскай мовы... І хаця гэтая расейшчына грунтоўна скажоная намі, наўсцяж дэфармаваная і ад таго трохі фарсавая, але тым не менш сёння менавіта яна пануе на Беларусі, калі не ў якасці вартасці, то ў якасці колькасці.

Сваю даўнюю метафару Беларусі як Архіпелага я згадаў тут адно дзеля таго, каб выразніць, што “Уся Беларусь” і “Уласна Беларусь” — гэта дзве канцэптually розныя кампазіцыі на прасторы аднаго топасу. На жаль, мы вельмі рэдка звяртаем увагу на гэты надзвычай істотны момант і ўпарта намагаемся зразумець і развязаць праблемы “Усёй Беларусі” праз “Уласна Беларусь” ці наадварот.

Але амбівалентнасць беларускай сітуацыі, калі мы на яе не зважаем, аднолькава замінае і аналітыцы

кожнага лакальнага фрагмента нашага існавання. Вось чаму, займеўшы жаданне трохі паразважаць пра беларускі тэкст, я вымушаны наперад удакладніць, што тут будуць мецца на ўвазе толькі ўласнабеларускія тэксты, гэта значыць тыя, якімі пераважна карыстаюцца насельнікі Архіпелагу Беларусь.

Тэкст — гэта бадай адзінае, што рэальна звязвае між сабою ўсіх жыхароў Архіпелагу Беларусь. Толькі на прасторы Беларускага Тэксту мы, насельнікі гэтых, далёка параскіданых адна ад адной выспаў, можам сустрэцца разам і такім архаічным чынам, натуральным хутчэй для канца XIX стагоддзя, чым для канца XX, пераадольваем усё, што нас раз'ядноўвае — ад каланіяльнай гісторыі да зрусіфікаванай дзяржавы.

Натуральна, напярэдадні трэцяга тысячагоддзя, калі ў кожнай кватэры ёсць і радыёпрымач, і тэлевізар, карыстацца малаэфектыўным (параўнальна з аўдыя- і відэасродкамі) Тэкстам як асноўным начиннем нацыянальнага задзіночання — відавочны архаізм. Але тут ужо нічога не паробіш: і радыё, і тэлебачанне, калі не па форме, то па сутнасці — антыбеларускія, і яны не лучаць між сабою насельнікаў аддаленых выспаў, а ўсё больш раз'ядноўваюць.

З усяго гэтага мы на Беларусі маем досыць парадаксальную сітуацыю: калі ў нацыянальна і дэмакратычна сфармаваных постіндустрыяльных краінах Тэкст губляе сваё цэнтрапалеглае месца ў функцыянаванні грамадства, якое ён займаў на працягу многіх стагоддзяў, то ў недэмакратычнай і нацыянальна знямоглай Беларусі ён па-ранейшаму дамінуе, хаця вынікі гэтага дамінавання досыць сціплыя, бо і на астравах сёння — эпоха камунікатыўна адкрытага грамадства, а гэта азначае, што хаця Тэкст знаходзіцца ў цэнтры куль-

турнага жыцця Архіпелагу, але знаходзіцца ён там усяго як цэнтрапалеглая маргіналія.

Цэнтральнапалеглым месцам Тэксту ў беларускай сітуацыі вызначаецца і роля беларускіх грамадска-культурных выданняў і кнігаў. Незалежна ад сваёй ідэалагічнай, эстэтычнай, інтэлектуальнай і тэматычнай скіраванасці, беларускія па форме і сутнасці выданні, нават паўз сваю волю, толькі таму, што яны прэзентуюць Беларускі Тэкст, выконваюць сёння і палітычную, і асветніцкую, і адукацыйную функцыі... Менавіта так, нават адукацыйную, бо беларускай мове сёння не 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 меркавання, што літаратурны твор сам па сабе можа нейкім чынам уплываць на сацыяльнае жыццё, нават калі ён ствараўся з мэтай такога ўплыву. Шматлікія прыклады з гісторыі літаратуры, якія быццам прырачаць гэтаму скепсісу, як мне здаецца, сведчаць адно пра тое, што ў розныя эпохі літаратуры даводзілася браць на сябе і іншыя, акрамя ўласна літаратурных, функцыі, бо грамадскія інстытуты, якія мусілі рэалізоўваць гэтыя іншыя функцыі, былі на тую пару альбо яшчэ не сфармаваныя, альбо знаходзіліся пад забаронаю. У такія моманты грамадства само нагружала літаратурны твор той сацыяльна-палітычнай семантыкай, 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” Кастуся Каліноўскага і віленскай “Нашай Нівы” пачатку стагоддзя,

усе беларускія выданні ўскосна, свядома ці неўсвядо-
млена, выконвалі ролю адсутных грамадскіх і сацы-
яльна-палітычных інстытутаў. Больш за тое. Менавіта
на прасторы грамадска-культурных выданняў і кнігаў
беларусы сфармаваліся як нацыя. І сёння мы застаемся
нацыяй не дзякуючы палітычным рухам і фармальна не-
залежнай дзяржаве, а зноў жа дзякуючы таму, што іс-
нуе Беларускі Тэкст. Магчыма, знешне гэтая тэза вы-
глядае залішне радыкальнай, але, я думаю, яна такой
не падасца кожнаму, хто заглябіўся ў яе сутнасць.

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

Падобна, нам ужо становіцца амаль невыносным
цяжар адказнасці за існаванне мовы, нацыі, дзяржавы,
які ўжо больш за стагоддзе ніхто не здымае ні з літа-
ратараў, ні з рэдактараў, ні з выдаўцоў.

Магчыма, я памыляюся, але мне здаецца, што мы
стаміліся, што мы ўжо страшэнна стаміліся ад трагіч-
нага цяжару апошняга беларускага стагоддзя. А разам
з намі стаміўся і наш чытач. Уласна кажучы, ён зусім
і не чытач у звыклым разуменні. Гэта хутчэй наш
хаўруснік. Мы з ім не пішам і не чытаем літаратурныя
тэксты, а праз пісанне і чытанне літаратурных тэкстаў
удзельнічаем у сакралізаванай містэрыі, галоўнай мэ-
тай якой ёсць нарошчванне астральнага цела нацыі.

Адсюль і праблема чытача нашых выданняў паўстае
ў досыць спецыфічным ракурсе. Яна кардынальна
адрозніваецца ад той звычайнай праблемы, якая ёсць
у кожнага выдання ў кожнай краіне. Фармулюючы гэ-
тае адрозненне, перадусім заўважым, што ў нас гэтая
праблема не вырашаецца праз якасць і актуальнасць
саміх тэкстаў. У нас яна найперш звязаная з пашы-

рэннем Архіпелага Беларусь і з павелічэннем колькасці яго насельнікаў. Рэч у тым, што каб стаць чытачом хоць якога з нашых выданняў, спачатку трэба зрабіцца беларусам. А каб зрабіць з шараговага грамадзяніна Рэспублікі Беларусь — беларуса, патрабуецца шмат часу і столькі ж высілкаў. Тым больш, што дзяржава Беларусь у “вытворчасці беларусаў” амаль не ўдзельнічае. Кожны свядомы беларус — гэта штучны выраб, здзейснены на подзе Беларускага Тэксту самаахвярнымі намаганнямі прыватных асобаў. З гэтага, бадай, няцяжка зразумець, чаму наяўнасць нашага чытача залежыць не столькі ад якасці і актуальнасці тэкстаў, колькі ад спрыяльнага супадзення грамадска-палітычных падзеяў і прыватных ініцыятываў адэптаў беларушчыны. І вось толькі тады, калі праз збег прыватных ініцыятываў і сацыяльных акалічнасцяў з’яўляецца чарговы беларус, настае пара прылучэння яго да таго ці іншага выдання — гэты акт па яго значнасці я з пэўнай доляй іроніі гатовы параўнаць з працэдурай пасвячэння ў рыцары нейкага сярэднявечнага ордэна ці ў сябры масонскай ложы.

Доўгі час міф пра непапулярнасць беларускіх тэкстаў трымаўся пераважна на наступным аргуменце: яны, у параўнанні з расейскімі, не адпавядаюць інтэлектуальным і эстэтычным патрабаванням сучаснага чытача. Цяпер, пасля з’яўлення літаратурнай газеты “Наша Ніва”, часопісаў “Крыніца”, “Калосьсе”, “Фрагменты”, стаецца зразумелым, што гэта быў не проста міф, а міф наўмысна аблудны. Сёння мы можам канстатаваць, што абьякаваць да беларускіх тэкстаў тых, каго ў нас называюць “пашпартнымі беларусамі”, звязана не з нізкай якасцю беларускіх выданняў, а з расейска-савецкай ментальнасцю. На працягу двух

стагоддзяў расейская, а потым расейска-камуністычная імперыя ўсімі магчымымі сродкамі прымусу, ад фізічнага да інтэлектуальнага, выціскала аўтэнтычную культуру беларусаў за абсягі рэальнасці, каб напоўніць вызваленае месца сваімі культурнымі знакамі. Натуральна, што цяпер “пашпартным беларусам” няўтульна ў прасторы Беларускага Тэксту, бо тэкст гэта ўсяго толькі сістэма знакаў, якія адсылаюць да тых ці іншых культурных рэаліяў. І калі гэтыя рэаліі сфармаваныя расейска-савецкай культурай, то што можа знайсці для сябе такі фармальна беларускі, але па сутнасці расейска-савецкі чытач у Беларускім Тэксце, які адсылае яго да малавядомых яму рэаліяў беларускай мовы, культуры і ментальнасці?..

Каб нечым збалансаваць песімізм сваіх развагаў, мне, напэўна, напрыканцы трэба было б завершыць іх нейкай аптымістычнай дэкларацыяй, нахштальт: будзем спадзявацца, што з цягам часу ўсё пераменіцца да лепшага. Але, на вялікі жаль, перш чым паставіць кропку, я мушу яшчэ больш радыкальна заглыбіцца ў песімізм. Рэч у тым, што я належу да тых, хто ў сваіх футуралагічных рэфлексіях схіляецца да думкі аб непазбежным (рана ці позна) канцы эры Тэксту. Ужо сёння Тэкст саступіў вершнасць іншым тэхналогіям у працэсе вытворчасці інтэлектуальнай ды эмацыйнай прадукцыі. І я не схільны сябе суцяшаць, што гэта часовае адступленне...

Натуральна, мяне, як літаратара, мала цешыць перспектыва зніжэння ролі Тэксту ў сацыяльнай, інтэлектуальнай і эмацыйнай сферах жыцця. Але яшчэ больш трывожыць мяне перспектыва заняпаду Тэксту — як беларуса. Я ўжо даволі тут казаў (ды гэта і без мяне добра вядома), што беларусы, як нацыя, сфармаваліся

і застаюцца ў наяўнасці дзякуючы Тэксту — прынамсі, Тэксту ў значна большай меры, чым хоць чаму яшчэ. А з гэтага вынікае, што калі Тэкст татальна страціць сваё значэнне формастваральнай тэхналогіі сацыяльнага і духоўнага быцця, то ў нас, беларусаў, з-пад ног знікне тое базавае трывалішча, на якім мы паўсталі і стаялі дасюль... І што нас тады будзе трымаць як беларусаў?

Крыга Беларускага Тэксту, на якой мы сям-так пераплылі праз XX стагоддзе, на вачах драбнее — крышыцца па краёх, худнее 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 трымаць раўнавагу, а можна і наадварот — пасунуцца бліжэй да набрынялага крохкасцю краю і, узіраючыся ў выратавальныя берагі, дэкламаваць на развітанне што-кольвек пафасна-рытарычнае. Ну хаця б вось гэта:

Каб плыў судоў уратавальных дым, —
А родны край знікаў навекі ў хвалях, —
Я б лепей згінуў з ім,
з яго апошнім жалем,
Як жыў і мучыўся бязмерна — з ім.
(У. Караткевіч)

Але як бы хто з нас сёння сябе ні паводзіў, пэўна, ужо ніхто і нішто не зможа ўтрымаць Беларускі Тэкст у тым вялікім значэнні збіральніка Нацыі, якое ён выконваў да гэтага. І таму, вяртаючыся да пытання, што, калі не Тэкст, нас будзе трымаць як беларусаў, можна сказаць хіба адно: адказ залежыць толькі ад таго, што гэтае пытанне і спарадзіла. А менавіта ад таго, ці

было апошняе стагоддзе Беларускага Тэксту настолькі плённым, каб змусіць наступнае, інакш тэхналагічна арганізаванае быццё, улічваць гэты плён і фармаваць новую канструктыўную парадыгму існавання, азіраючыся на пажоўклыя шматкі паперы, дзе рознымі словамі, але спрэс напісана тое самае: беларусам звацца.

I.
НАЎЗБОЧ
ЧАЛАВЕКА

Горад, якога няма

Не было, каб я чуў ад некага: люблю Мінск. Не чуў нават ад таго, хто тут нарадзіўся і асталеў, хаця “... люди игде зродилися и ускормлены суть по Бозе, к тому месту великую ласку имають”.

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

Калі не блытаць трансэндэнтнае “люблю” са звычайным “падабаецца”, то мусім пагадзіцца, што Мінск сапраўды амаль не палягае любові. Места, рэч, жанчыну любяць, калі імі агортваецца, прадстаўляецца нешта большае за месцам, рэччу, жанчынай азначанае...

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

Парыж ці Вільня, Лондан або Санкт-Пецярбург маюць пачатак (сярэдзіну, цэнтр), якім пазначаны прасторавы і паэтычны міф горада (Эйфелева вежа, гара Гедыміна, Біг-Бэн, Ісакіеўскі сабор). Мінск пазбаўлены ўцэнтраванага ў структуру прасторы сімвалічнага міфа, паэтычнай дамінанты, сярэдзіны самога сябе...

Мінск — горад не толькі без душы, але і без сэрца. На пытанне “дзе тухкае сэрца Мінска?” магчымы толькі адзін адказ:

— Ува мне.

Мінск — гэта “Я”. Так мусіць сказаць кожны тутэйшы месціч, нават калі яго абражае ўсялякая праява эгацэнтрызму. Без гэтага “Я” Мінск — пустэля, выпаленае ляда, выган на ўскрайку зніклага селішча...

Сэнс Мінска запачаткаваны на маім жаданні быць тут, ягонае жаданне акрэслена магчымасцю атуліць мяне ад скразнякоў бязмежжа. Я цягаю яго на сабе, як чарапаху панцыр, а калі памру, Мінск закапаюць побач, бо без мяне невядома дзеля чаго яму быць, заставацца.

Наперадзе зазначалася, што Мінск амаль немагчыма любіць, але можна вельмі моцна ўпадабаць Мінск за яго далікатную адсутнасць у тваіх інтымных стасунках з быццём.

Горад, якога няма, вызваляе ад татальнасці сваёй улады. Ён не вабіць міфамі, не пярэчыць традыцыямі, не спакушае вабнотамі, не прымушае ідэалагемамі, не забараняе забабонамі, не абцяжарвае філасафемамі, 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 покрывам ночы.

Той, хто не трымае адзіноты, кідаецца адсюль у Маскву, Парыж, Вільню — туды, дзе з чалавекам заўсёды побач горад як выбаўленне ад панылай волі, як падстава для бясконцага дыялогу, як другі, які ведае адказ на кожнае тваё запытанне, калі ты здолеш яго выразна сфармуляваць.

У Мінску няма каго пытацца, бо Мінск — горад для аднаго; тут кожны побач — прыкрыя недарэчнасць. Пэўна, з гэтае прычыны замест дыялогу тут ужываюць

маналог, сэнс якога вярэдзіцца вакол апошняга: навошта я сам сабе патрэбны? І ці патрэбны ўвогуле?

Горад, якога няма, і чалавек, якога можа не быць, суіснуюць на паверхні Мінска падобна да задзіночання магчымасцяў, што маюць шанец рэалізавацца адно ў кантынууме ідэальнага, які мы досыць умоўна пазначым як “Мінск без мяне”...

Рэч у тым, што акрамя Мінска, які знаходзіць сябе ў маім намеры валэндацца па жарстве ягонаў паверхні, ёсць Мінск без 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 быццыйных праявах сфармулюецца і ўвасобіцца ідэальнае адлюстраванне таго сакральнага сэнсу, з якога ўзнікла наканаванне гэтай прасторы. Але сама па сабе прастора можа адно ўтрымліваць і гадаваць ідэал, а каб ён бачна паўстаў над быццыйнай роўнядзю дыскурсу, патрэбны цэнтр (у звычайнай тэрміналогіі — сталіца), які б паклаўся на пачатак узросту парадыгмы значэння.

Блуканне ідэі Мінска — гэта намацванне этнанацыянальнай прасторай свайго цэнтра, росшукі сэнсатворнай сярэдзіны самой сябе, таго месца, дзе, як адбітак сакральнага віхру, несупынна будзе шумець вір гістарычнага быцця.

Наўрад ці хто даведаецца, скуль пачаўся шлях гэтай ідэі, але летапісна ён найперш быў занатаваны лёсам Рагнеды. Збудаваны для яе сына горадзень Ізяслаў быў ці не першай бачнай нам спробай вылучыць

акраец быццiйнага значэння трансцэндэнтнай задумы.

Князь Ізяслаў пакiнуў месту сваё iмя i вярнуўся на айчыну мацi, каб у Полацку трымаць далей дынастыю Рагвалодавічаў. Аднак ужо ягоны ўнук, шалёны Усяслаў, будзе шукаць няўважна страчанае дзедам, сягаючы па абшарах свету ад Тмутараканi да Дудутак.

Не розумам, дык чуйным звярыным нутром Усяслаў ведаў: нi княжацкi пасады, нi нават Сафiйка не дапамогуць Полацку стацца тым месцам, дзе можа быць ускрыленай iдэя Мiнска; i зноў кiдаўся шукаць патрэбу. “Усяслаў... на канi паiмчаў да горада Кiева i даткнуўся дзiдаю да кiеўскага залатога пасады. Адтуль скочыў зверам дзiкiм. Апоўначы з Белграда ахутаўся сiняй iмглой, а на ранiцу, узняўшыся, браму стракалам адчынiў Ноўгараду, разбiў Яраслаўлеву славу i скочыў ваўком да Нямiгi з Дудутак”.

Нечалавечая вiдушча Усяслава ўрэшце вызначыла каардынаты Нямiгi... але, падобна, не ў той дзень, не ў той час прыскакаў ён на гэтыя берагi. Не было яму калi агледзецца, прыслухацца, сокалам шнырнуць у астральныя нябёсы, кратам абмацаць трывалiшчы катакомбныя, каб пераканацца — Тут... Трэба было не адкладваючы кроў пралiваць. “На Нямiзе снапы сцелюць галовамi, малоцяць цапамi сталёвымi, жыццё кладуць на таку, душу веюць ад цела. Нямiгi крываваыя берагi не дабром былі засеяны, засеяны былі касцямi сыноў рускiх”.

Вялiкая кроў заўсёды значыла пра невыпадковасць, абранасць таго месца, дзе яна пралiлася. Толькi не прамiнем iншага: берагi Нямiгi “не дабром былі засеяны, засеяны былі касцямi сыноў рускiх”. Цi не гэтая крываваыя багна, цi не гэты буралом касцей на шмат стагоддзяў сталiся патаемнай прычынаю забароны,

рашучага табу на здзяйсненне ідэі Мінска там, дзе ёй было наканавана здзейсніцца?

Увогуле я скептычна стаўлюся да містыкі і таму не маю намеру разгортваць гэтую выпадковую тэзу. Аднак, разам з тым, не магу зусім пазбегнуць думкі аб нейкай ірацыянальнасці таго, што далей будзе адбывацца з Мінскам: на працягу стагоддзяў у ягонай ролі паспрабуюць сябе не толькі Полацк, Вільня, Горадня, Смаленск... але і шмат хто яшчэ... і толькі Мінск не выкажа аніякага жадання пачуць голас наканавання, што гучаў побач. Мінск стаіўся ў марудзе штодзённых турботаў, і нават статус губернскага горада Расейскай імперыі не вызваліў яго ад звычайнай перасцярогі ад магчымасці незнарок вытыркнуцца з роўні звычаёвасці. Ужо ў XX стагоддзі, калі яму відавочна не было куды падзецца ад неабходнасці вызначыць інтэграл беларускага шляху, ён паспрабуе ўхіліцца гэтай мітрэнгі на карысць Вільні, Смаленска, Віцебска, Горадні і нават Магілёва (дзе на запас быў збудаваны яшчэ адзін Дом Урада).

Такое ўпартае не-хаценне магло б сведчыць пра неадпаведнасць места той місіі, што на яго ўскладаецца, каб не ўвесь папярэдні гістарычны досвед, які люструе марнасць намаганняў іншых вылучыцца ў гэтай якасці. Здаецца, пытанне паўстала рубам: альбо Мінск, альбо — ніхто.

Няўдалыя спробы каго б там ні было раней спраўдзіць ідэю Мінска, пэўна, можна растлумачыць на грунце розных падставаў: містычнай (наканаванне), гістарычнай (логіка падзеяў), дыялектычнай (перманентнае адпрэчванне), адной з культуралагічных (смерць пасіянарнасці) і другой (смерць культуры), а да таго ж эканамічнай, палітычнай і г.д. Запрапануем

у суплёт да іх версію белетрыстычна-геаграфічную... Полацк, Вільня, Горадня, Смаленск... не маглі настала замацавацца ў якасці “легітымнага” прадстаўніка гэтай прасторы таму, што знаходзілі сябе на перыметры этнаграфічнага дыскурсу: яны намагаліся стацца цэнтрам, уладкаваўшы сабе месцішча на мяжы, ускрай абшару бытавання этнасу. З чаго замест гарманізацыі той прасторы, ад імя якой яны выступалі, атрымлівалася яе дэфармацыя, сцягванне цэнтра з належанага яму месца на перыферыю, амаль у замежжа. Таму, натуральна, цягам бытавання яны выяўлялі не экзистэнцыю прыналежнага да іх абшару, а морак нічыйнай мяжы.

Можа падацца нават дзіўным, але гэта, мабыць, так: наш край ніколі не меў цэнтра (“сталіцы”). Тыя месцы, што ім пазначаліся, сутнасна, ды і з-местам, амаль не сягалі за меру намінацьнага, аб чым, акрамя іншага, сведчыць надзвычай важкая роля беларускага мястэчка ў кожную гістарычную пару. Феномен беларускага мястэчка, пэўна, і тлумачыцца тым, што ў нас мястэчку трэба было браць да выканання многія функцыі, якія ў іншых краінах звычайна выконваў “цэнтр”.

Найбольш наглядна аблуду намінацьнасці люструе Вільня — горад-падман, горад-пастка, фатальны горад з яшчэ, здаецца, не вычарпанай для беларусаў усёй згубаю.

Вільня стагоддзямі дражніла нас надзеяй, што ў яе асобе мы маем Мінск, і мы ўва ўсе тыя стагоддзі, забыўшыся на іншыя магчымасці, ляцелі на святло яе ліхтароў — і натыкаліся на нябачную перашкоду... а тыя, хто не адступаўся перашкоды, як Каліноўскі, абпальвалі тут крылы і ападалі мёртвымі на дол.

“О, Вільня, крывіцкая Мекка! Ці варта прарока ты стрэць?” — сумняваўся паэт. Але вядома, што рыта-

рычнае пытанне — гэта форма адказу на зусім нерытарычнае пытанне, у нашым выпадку: дзе Медына, а дзе Мекка?

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 кідаліся прэч... Скарына, Міцкевіч, Купала... (мноства)...

Забыцца, як мага хутчэй забыцца на гэтага “гораду чароўных прынады”, пакінуць Вільню для сантыментаў, экскурсіяў, эміграцыі, архіву няспраўджаных праектаў, дзе найвялікшы з 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 з ім у гэтым значэнні спрабавалі здзейсніцца іншыя месцы (Смаленск, тая ж Вільня), але сёння ўжо можна здагадацца: нідзе, акрамя як тут, на берагах цяпер зніклай Нямігі, не магла быць аб’яўленай і спраўджанай БНР, пасля БССР, а цяпер Рэспубліка Беларусь; нідзе яшчэ як тут, распушчаны па вёсках і мястэчках дух (эйдас, геній) нацыі не змог бы сабрацца ды настала атабарыцца і тым самым перапыніць бясконца-бязмэтнае валацужніцтва ідэі Мінска паўз перыметр краю...

Нарэшце этнаграфічная прастора намацала і зацвердзіла сярэдзіну самой сябе!.. З чаго адразу паўстала раўнаважнасць незбалансаванага змесціва, якое адсюль даволі хутка пачало набываць форму з прычыны крышталізацыі структуры, абумоўленай узаемадачыненнямі цэнтра і перыферыі.

Беларусь, як цэльнае культурнае, эканамічнае, палітычнае і трансцэндэнтнае ўтварэнне, немагчы-

ма без фармулюючага гэтае ўтварэнне Мінска. Але тут адразу ўзнікае пытанне: а ці магчымы Мінск (скажам, як Вільня) без Беларусі? Ці верагодны быў Мінск у на-канаваным яму месцы і на канаванні 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 думаць, то пакрысе ніцуецца здагадка, што Мінск не мог стацца Мінскам, пакуль пашкамутаная і шмат дзе прагнілая прастора бытавання этнічных папярэднікаў беларусаў не згарнулася ў нешта цэласнае згодна новай таясамасці, якая ўжо і заклікала гэтае места абазнацца ў значэнні яе цэнтра. З апошняга вынікае, што я, можа, дарэмна містыкаваў абьякавасць Мінска да сваёй прадвызначальнасці ў папярэднія эпохі, як, магчыма, не зусім узважана папікаў іншыя месцы ў іхных вымогах хапацца не за сваю ношу.

Усяму свая пара. Дамо веры гэтаму адвечнаму мудраслоўю і ў згодзе з ім заўважым, што нягледзячы на кагадзе ўжытае слова “таясамасць”, пару нашага гістарычнага існавання магчыма было б слухна падзяліць на дзве эры, і другую, якая пачалася пасля татальнага мораку XVII-XVIII стст., чытаць не толькі як новую гісторыю адной той самай нагоды, але як і гісторыю новага этнасу, бо, пэўна, беларусы — гэта ўжо нешта іншае ад крэваў, русінаў, ліцвінаў... 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 сінтаксічнай фігуры на месца Мінска што заўгодна: Полацк, Горадню, Магілёў, Смаленск, Вільню...

Да прыкладу:

Горадня — сталіца Беларусі.

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

Мінск — падстава як гарманізацыі, так і легалізацыі этнічнай прасторы. У гэтай якасці ён застанеца 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, змарнее, сцішыцца, атухне ў марудзе штодзённых турботаў... Зрэшты, гэтую сумную перспектыву цяпер нават марна выглядаць — залішне яна адцягненая і паэтычная. Лепей абярнемся да яшчэ блізкай мінуўшчыны і звернем увагу на міграцыю 1950-1970-х гадоў, калі ў насцеж расчыненыя брамы места пацягнулася беларуская вёска і яе коштам Мінск упершыню за апошнія колькі там стагоддзяў стаўся горадам, дзе жывуць пераважна беларусы. Згаданы факт надзвычай важкі ў нашым апаведзе, бо без гэтага “сена на асфальце” і ў аб’яўленым значэнні сакральная роля Мінска заставалася б толькі дэкларацыяй, і невядома калі і як з гэтага дэкларавання атрымалася б нешта вартае...

Мы перабіраліся ў Мінск з вёсак і мястэчак зусім не дзеля таго, каб тут гартаваць сваімі лёсамі трансцэндэнтную ідэю ўскрыленай Беларусі. Мы ехалі сюды, каб мацаваць свае лёсы моцай вялікага горада, і нам не да галавы было нешта абстрактнае, што хавала-

ся ў “шолаху моўкнасці” гэтай прасторы... Мы патроху асвойвалі геаграфію вулак і пляцаў, абвыкаліся сярод гжэчных словаў і фацэтных завядзёнак, прытасоўвалі сваю хаду і думкі да стылізаваных пад спех рытмаў, каб неяк аднойчы заўважыць: Мінск робіцца ўсё болей падобным да нас саміх, да ўсёй астатняй Беларусі і, па сутнасці, няма тут нічога такога, чаго б не было ў Коўзунах, Свіслачы, Тураве... Бадай што менавіта з гэтай заўвагі спакваля ўзнікла запатрабаванае логікай пытанне: 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 з’явіцца думка: а можа Мінска як Мінска няма, можа, ёсць 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 ідэальнага трансцэндэнтную задуму і абазначыць яе збегам нашых лёсаў на покрыве штодзённасці?

Зрэшты, значна раней, на самым пачатку рэфлексавання, з эмбрыёну “Мы” мусіла паўстаць самотнае “Я” ў якасці апазіцыі ідэальнай універсаліі і адначасна горада, што некалі будзе...

Мінск — места адзінокіх самотнікаў. Адставіўшы каўняры, яны паволі блукаюць па зблытаных туманам вулках і абьякава думаюць, што ў Мінску, пэўна, болей чым дзе самагубцаў, якіх ніхто ніколі не шукае, бо тут кожны іншы побач — усяго толькі прыкрая недарэчнасць, на якую пажадана хутчэй 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 пэўным, што менавіта адсюль патроху пачнуць вымыкаць здані міфаў, прывіды ідэалагемаў, сляды слядоў... Цені ірацыянальнага будуць гуснуць, мацавацца, усё цяжэй класціся на покрыва каардына- ты, і пустэльна, выпаленае ляда пакрысе ажыве, на- поўніцца нечым, што некалі стане тым другім, які за- патрабуе любові, змусіць на бясконцы дыялог, і такім чынам спакваля з горада, якога няма, зробіцца гора- дам, які ёсць.

Эгаізм

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

Не ведаю, можа, які іншы чалавек і з'яўляецца такой значнай цацай, толькі не я. Я не бачу асаблівай цаны ў нейкай колькасці арганікі, выдзеленай з агульнага кантэксту “жывога рэчыва” даўно набытымі нагавіцамі і зацыраваным швэдрам.

Я — гэта семдзесят кіло костак, тлушчу, цягліц і вадкасці чырвонага колеру, змешчаных у колькіх там квадратных метрах бяглай скуры. Дадайце сюды трохкі нерваў, два-тры хаценні, некалькі запазычаных думак... Вось і ўсё.

А мне і згэтуль і адтуль: ты цэнтр сусвету, апірышча быцця і, зусім верагодна, ягоны сэнс.

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

Я ганарлівы, як засцяпковы шляхцюк, але гэта ўжо занадта. Што, я сябе не ведаю? З якой-такой ласкі — найвялікшая каштоўнасць, за што такая пашана?

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

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

Гэта нават больш за адмаўленне ад сябе — ад-

маўленне ад маці дзеля прыналежнасці да ідэі.

Ідэя, сэнс і сутнасць быцця знаходзіліся па-за асобай да той пары, пакуль не ўзнікла пытанне: ці вольны чалавек у сваім зямным выбары, ці пан ён над сваімі немудрагелістымі ўчынкамі?

З гэтага пытання спакваля выспеў гуманізм.

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

Ува ўлонні гуманізму канчаткова сфармаваўся эгаізм.

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

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

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

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

Гуманізм паступова выціскае хрысціянства, як і ўсе іншыя не-эгаістычныя канцэпцыі прысутнасці чалавека ў свеце. Апошняя яго ахвярай стаўся калектывізм.

На зыходзе XX стагоддзя эгаізм няўмольна датрушчвае тых ідэі, якія яшчэ месцяцца па-за асобай. Чалавек перакуліў свет на сябе, і эгаізм заняў месца пануючай духоўнай ідэі.

Ёсць тое, што ёсць, і калі эгаізм перамог усе іншыя магчымасці быцця, то, значыць, сапраўды няма ў прасторы і часе нічога, што было б больш знач-

ным за чалавека. Значыць, і сапраўды няма нічога больш важнага за гэтыя семдзесят кіло костак, тлушчу, цягліці і вадкасці чырвонага колеру, змешчаных у колькіх там метрах бляклай скуры.

Але, але... Рэч у тым, што асабіста я не хачу быць месцішчам абсалютнага сэнсу, бо не бачу ў сабе, з якога боку ні глядзеў, адпаведнага абсалюту зместу. Больш таго, з кожным днём для мяне робіцца выразнейшым разуменне канчатковай бессэнсоўнасці асобнага чалавека, якая вынікае з яго не-абавязковай прысутнасці ў быцці.

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

Я — голы чалавек на скразняках часу, і калі шукаць нешта вартае ў звязку з маёй асобай, то гэта не 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, набыты нястомнай працай на працягу невядома якога часу. І калі я прыходжу да высновы, што я ўсяго толькі месцішча, дзе мой этнас працягвае існаванне з усімі сваімі тысячагоддзямі і каленамі, то амаль міжволі вымаўляю: мой бог — мой этнас.

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

Мой бог, у адрозненне ад трансцэндэнтнага, мае інфарматыўны абрыс і логіку быцця. Ён вынік амаль паэтычнай метамарфозы. Рэальная гісторыя этнасу ў перспектыве часу ператвараецца ў ідэальную сутнасць. У будучым рэалістычнае мінулае набывае ідэалістычныя рысы. Падзея выкрышталізоўваецца ў міф і ў якасці міфу доўжыць сваё існаванне да верагоднамагчымай бясконцасці, вырастаючы з першапачатковага драбка ў празрыста-важную шматгранную друзу, кожная грань якой зіхаціць асобным сэнсам.

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

Этнас — гэта я, памножаны на ўсю гісторыю майго народа. Этнас — гэта мой адзіны прытулак пасля смерці, апошня, хай сабе і даволі ўмоўная, надзея на несмяротнасць. Так я толькі памру, а калі ён знікне, то знікну і я.

Памерці — гэта мая натуральная функцыя, усяго толькі драма майго асабістага жыцця. Знікнуць — трагедыя.

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

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

Мяне вабіць магчымасць тварыць творцу мяне. Трансцэндэнтны Бог статычны, ён дадзенасць, завер-

шаная і непакісная ад пачатку да канца. А мой бог — несупынны рух і памнажэнне ў часе ды прасторы, ён тоесны працягласці аб'ектыўнай гісторыі. Але гэта нічога не тлумачыць у маім выбары, і я павінен сказаць, чаму мяне не задавальняе звыклы Бог. Тым болей, што тая безаблічная вечнасць, якую прапануе мне Этнос, значна саступае ў прывабнасці райскаму прытулку ягонага канкурэнта.

Справа тут да смешнага праявілася — я не веру ў Яго існаванне. Я не магу даць веры існаванню Бога, якога здолеў перамагчы эгаізм чалавека. Калі не Бог, а чалавек найвялікшая каштоўнасць, калі семдзсят кіло гуманістычна заклапочанай арганікі крочыць наперадзе, а духоўная ідэя валачэцца ў яе за спінай, як цень на зыходзе дня, то мяне немагчыма пераканаць, што гэты даўжэзны цень ёсць прычынай мяне, а не наадварот. Ён мяне толькі палохае, калі я часам азіраюся. І яшчэ. Бачыце, я безумоўна і адразу паверыў бы ў існаванне трансцэндэнтнага Бога, каб ён намаляваў хаця б адну карціну, зрабіў скульптуру, які храм альбо вежу. Мне незразумела, як Творца з такімі эстэтычнымі здольнасцямі, з такім пачуццём гармоніі і перспектывы змог утрымацца і не паспрабаваць сябе ў дойдстве, жывапісе, паэзіі?

Этнос творыць несупынна. Творчасць — перадумова яго існавання. Этнос — форма, вашчына, у якую кожны з нас дадае кроплю свайго жыцця як творчага акту.

Ува ўсёй неверагодна складанай (і абсалютна нераспрацаванай) сістэме ўзаемадачынненняў паміж Я і Этнасам (для беларусаў да таго ж заблытанай амаль фатальна) найперш мяне цешыць магчымасць быць далучаным да духоўнай ідэі, у святле якой мой эгаізм у фанабэрыстых строях найвялікшай каштоўнасці

робіцца да смешнага мізэрным, дробненькім і ўвогуле чэзне. Бо гэтаксама як трансцэндэнтнаму Богу, я не магу даць веры гуманізму, з-пад квятаста размаляванай маскі якога выглядае бляклая пыса панылай экзістэнцыі.

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

Папярэднія экзістэнцыялізму філасофіі, за выняткам этыкі, не звярталі ўвагу на асобу, бо выразна ўсведамлялі яе месца 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'ецца ўва мне. Я — жывое сэрца міфа, які стварыў мяне, і ніякай каштоўнасці ўва мне няма і не магло быць, каб праз мяне не працякала плынь вечнасці майго этнасу.

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

Дыялогі з Богам

Куды ні абярнуся, Ён заўсёды за спінай.

Шалеючы, мармычу скрозь зубы:

— Цябе няма.

І адразу адчуваю хрыбтом цяжар нябёсаў, і сэрцу робіцца млосна.

Хай сабе.

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

Цябе самога пытацца дарэмна. Ты — маўчыш. Твой схарон у бязмоўі. Ты — толькі падстава для дыялогу...

Чалавеку няма з кім гаварыць, ён страшэнна адзінокі. Ён спрабуе пазбыцца адзіноты, прамаўляючы да жанчыны, дзяцей, людства, але гэтыя словы стамляюць рэхам.

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

Ты – выбаўленне адзіноты.

Але ты і самая вусцішная 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 Шахрыяр, які нудзіцца тысячагоддзі і не мае сну ні ўдзень, ні ўначы...

— Ты і на гэта маўчыш?

Я зважаю, што калі Ты слова, то ў кожным маім пытанні Твой адказ.

Я зважаю, што Ты — толькі слова, і таму нязлосна пакепліваю з хітрыкаў Яна (“На пачатку 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 не вабяць антынамічныя формулы накшталт “Бог знаходзіцца ўва ўсім і па-за ўсім”.

Яна таксама не вабілі, і ў наступным сказе ён паспрабаваў выкруціцца з алагізму (“Яно было ў Бога спрадвеку”). Апошнім выкрунтасам Ян канчаткова заблытаў і сябе, і астатніх. А так добра пачынаў: “На пачатку было Слова... і Богам было Слова”.

Слова, што тут казаць, — Бог. Цуд маўлення — найвялікшы з магчымых на гэтай скрані быцця. У параўнанні з ім нішто нават само стварэнне свету. Не вымаўлены і праз маўленне не ўсвядомлены суплёт існага — нешта нагэтулькі жахлівае, што не мае (і не можа мець) роўнажахлівага слова... Узнікаюць і гінуць галактыкі, запальваюцца і згасаюць сонцы, плывуць над снягамі аблокі, туляцца ў пушчах звяры, а ў карчах рыбы... І ўсяго гэтага дзіва ніхто не заўважае, не трымае ў памяці, не беражэ да наступнага дня, і хаця свішча вецер, трушчацца камяні, рыкае звер, але вусцішная цішыня няўцямнасці пануе ўсюдна.

Усё ёсць і нічога няма. Жудаснае відовішча.

Як быццам я яшчэ не нарадзіўся, а ўжо памёр. І ўсе так, усё так — дазвання.

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

Натуральна, Слова — Бог. Яно перастварыла вусцішную фантазмагорыю ў ветлюю рэальнасць, і калі што абагаўляець, то нішто іншае, як Слова. Назваўшы Існае — існым, яно выявіла яго наяўнасць для некага другога.

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

Кожны раз, прамаўляючы нешта, мы прамаўляем Тваё Імя. Лаянка і мальба, споведзь і хлусня, патаемная думка і енк — усё Ты.

Забі — Ты. Злітуйся — Ты. Мы — Ты. Я — Ты.

Ты — Слова, персаніфікаванае ў слове Бог.

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

Паўторанае за тысячагоддзі безліч разоў Тваё імя зацвярдзела ад дотыкаў вуснаў, а рэха матэрыялізавала прастору Твайго бытавання.

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

А пасля ўкрыжавання Ісуса яно набыло яшчэ важкасць маральнага абсалюту.

Ты — толькі імя Слова.

Але з чаго тады цяжар нябёсаў і млосць у сэрцы?

Ты — слова Бог. Гэта напэўна. Аднак...

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

Магчыма, я дарэмна пакепліваў з Яна? Магчыма, Ты сапраўды быў “спрадвеку”? Але хіба Ты быў Богам, пакуль не стварыў прамень, верас, пчалу, мяне? Хіба Ты быў Богам, пакуль прывіднай зданню блукаў у суцэльнай цемрадзі бязмежжа ці недзе ў кутку Нічога, згарнуўшыся ў Нішто, няўцямна скуголіў, як засунутае ў мех шчанё?

І калі мы ўсе знікнем, што застанеца ад Цябе? Кво-

лае трымценне спарохнелага шматка Нішто ў ацвілым кутку Нічога?..

— Маўчыш? Маўчы!

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

— Чаму?

І можа:

— Навошта?

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

Я кленчу перад Табой і схіляю да масніцаў галаву перад Тваёй кемлівасцю. З нічога, з абсалютнага нічога, з сусветнага гвалту абсмактанай пустэчы ўзбіцца на ідэю Нечага, на ідэю формы — гэта... Калі я скажу, што гэта — геніяльна, мне першаму будзе няёмка за ўбоства чалавечае мовы.

Са зместам, пагодзімся, ужо было значна прасцей, а што да тэхналогіі, то, мяркуючы па Тэксе, за выняткам апошняга акту тварэння, праблемаў увогуле не было.

Але навошта Табе ўсё гэта было патрэбна?

— Скажы!

Можа, табе абрыдла быць Нікім і Ты вырашыў, што лепей памерці ў тварэнні аднойчы і назаўсёды, чым доўжыць яшчэ невядома колькі дурную бясконцаць панылага існавання?..

І Ты памёр у чалавеку, як памірае скінутае з сяйва ў глебу зерне.

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

Паўна, пачынаў Ты работу маладым і дужым, аднак, мабыць, не разлічыў моцы свайго духу і Адама ўжо да-
вялося ляпіць рукамі з кавалка гліны, адно пахукаўшы
трохі на пальцы. А Еве і хукання не засталася. Як па-
растак 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 Еву, Ты меў намер расты-
ражаваць 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 вы-
мыў рукі...

А калі б Ева не аслухалася цябе?..

І па сёння сярод хмызоў Эдэму бадзяліся б толькі
два голыя чалавекі, лыпалі вачыма, пазяхалі раз-пораз
і, казычучы адзін аднаго пад пахамі, па-дурному рага-
талі, гэтым рогатам акрэсліваючы ўвесь змест быцця.

Не Табе, а ім, якія саступілі ў грэх, трэба дзячыць за
тое, што мы ёсць, не Табе, а ім я абавязаны магчымас-
цю быць, баляваць з сябрамі, цягацца па высокіх гарах
у салодкім прадчуванні вяртання на бацькаўшчыну.
І не Табе, а ім я буду некалі дзячыць за магчымасць
пазбыцца назаўсёды той бясконцай мітрэнгі, якую мы
называем жыццём.

Не Ты — Грэх наш бацька.

І ўсе мы ягоныя дзеці.

Гэта так.

Застаецца пачуць адказ на пытанне:

— Чаму Ты дазволіў граху быць?

Адно не кажы, што Ева сама зрабіла тое, што зрабіла.
Смешна слухаць: без Твае волі і па-за Тваім веданнем
здарылася самая вялікая падзея ў гісторыі людства...

Яно з'явілася.

Але якраз на гэтае пытанне, 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, зрэшты, нічога не змянілася ў параўнанні з тым, калі не было нічога. Мігцяць зоры. Гайдаецца Зямля, сноўдаюць па ёй розныя істоты, але нідзе нічога не адбываецца. Быццё быццам ёсць і яго няма. Яно здарылася аднойчы, а цяпер толькі прысутнічае ў прасторы, як прысутнічае ў гасцёўні карціна на ўспамін пра пэўны акт творчасці.

Хаця параўнанне з карцінай, бадай, не зусім дакладнае. Лепей згадаем тэатр, дзе Ты рэжысёр і глядач у адной асобе.

Напачатку Цябе ўсё бавіла: і велічныя дэкарацыі, і жвавныя статысты, і вабная гераіня побач з цнатлівым 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 абрыдла. Зусім верагодна, што калі б у цябе яшчэ заставалася моц жыццядайнага духу, Ты пабурыў бы гэты свет і зладзіў што-кольвек іншае, каб наноў уведаць асалоду творчага памкнення. 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 ляютнымі, ні да чаго не здатнымі стварэннямі нешта здарыцца.

З імі ўвесь час нешта павінна здарацца! Тады статычнасць быцця зрушыцца са свайго пастаменту,

і яно само закруціцца ў шалёнай віхуры пераменаў.

Цяпер Табе заставалася вынайсці тое, што потым будзе вечна рухаць падзеі.

Твая прыдумка з гледзішча чалавечае маралі была жахлівай! Аднак нават жахаючыся Тваёй жорсткасці, давядзецца пагадзіцца, што нічога роўнавялікага потым ні Ты, ні хто іншы не змог вынайсці.

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

Гэта сёння мы, выгадаваныя бядой, успрымаем трагедыю як апалае лісце ўвосень — з абыякавым сумам...

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

З жыцця прыдумаць смерць, як з нічога — форму...

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

Пэўна, калі ідэя смерці 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 прыспешыць падзеі, падбухторыў гада.

Ува ўсім гэтым абы як, наспех злепленым сцэнары выгнання Адама і Евы з жыцця ў смерць мяне засму чае не слабая драматургія, а нікчэмная годнасць —

Твая.

Ты ўсведамляў, што робіш, і таму не адважыўся без хаця б якой прычыны адчыніць браму Эдэму і сказаць як ёсць:

— Ідзіце адсюль. Жывіце самі, пладзіцеся 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 не толькі стварыў першую трагедыю, Ты першы выканаў ролю зламысніка пад маскай справядлівага суддзі.

Нездарма актораў яшчэ і сёння называюць ліцадзеямі.

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

Калі Ты важыш мяне на вагах дабыні і зламыснасці, калі этычныя законы, законы чалавечае маралі, зразумелыя мне, як і кожнаму, — крытэр, каб патрапіцьnanoў у Тваё Гаспадарства, то, натуральна, і я ад Цябе магу і павінен патрабаваць маральнае дасканаласці і падпарадкавання этычнаму закону ў стасунках са мной і з кім заўгодна яшчэ. Інакш, выбачай, атрымаецца лухта, “двайнае бухгалтэрыя”. Мне — этычны імператыў, Табе — крывавае сваволя. Я мушу дараваць сваім ворагам “сем усямёра”, а Ты не захацеў пашкадаваць аднойчы Адама і Еву. Больш за тое, Твой праклён зрабіўся генетычным наканаваннем усяго людства, і мы, колькі нас было, ёсць і будзе, вінаватыя за той адзіны грэх першае людзіны.

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

Мне і сёння, праз тысячы год, бывае балюча, калі я згадаю, як Ты абышоўся з Адамам і Евай. Па сутнасці, Ты выкляў дзяцей (бо розумам яны і былі дзецьмі) за іх дзіцячую цікаўнасць. Выкляў і выгнаў у сцюдзёную завіруху жыцця.

Ведаеш, у мяне таксама ёсць малыя. Цяпер яны пад-раслі і трохі пачалі слухацца бацьку. А раней, што ні кажы, усё наадварот зрабляць. І калі б я, сыходзячы з дому, паклаў навідавоку крамяны яблык, хай сабе побач з папругай, то, мяркую, яблык не доўга б там улежаў.

Што тут казаць, было — так дапякуць, што лупца-неш пад гарачую руку. Але ж, натуральна, мне і да галавы не прыходзіла выкінуць іх на вуліцу і замкнуць дзверы, каб яны лямантавалі там у снегавой завеі. Як не прыходзіць гэта ў галаву ніводнаму нармальнаму чалавеку. А той, хто так зробіць, уважаецца сярод людзей нават не за злачынцу, а за вар'ята.

Злачынца можа пакрыўдзіць, згвалціць, забіць чужое дзіця, а са свайго здзекуецца толькі вар'ят.

Шкада, што я не псіхааналітык.

Толькі і без адмысловых ведаў бачна пэўная паталагічнасць Твайго духоўнага стану. Чаго вартае адно выпрабаванне Абрагама, а як Ты абыходзіўся з Ісусам?

Нематываванасць Тваіх паводзінаў, жорсткасць, садызм, а ў выпадку з Ісусам (паколькі Ён — гэта Ты) — мазахізм, даюць усе падставы залічыць Цябе да памысліва-агрэсіўных істотаў, небяспечных для чалавечае супольнасці.

З гэтага вынікае пытанне: хто нас будзе судзіць у гадзіну Твайго Другога Прыйсця?

— Ты нас будзеш судзіць?!

Ты, які выгнаў дзяцей у сцюжу.

Ты, які патапіў амаль усё людства, усё жывое з немаўлятамі і ягнятамі сусветнай паводкай.

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

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

Ты, які прамаўчаў у адказ на адчайны лямант Ісуса:
“Ілі, Ілі! лама савахвані!”

Ты, які...

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

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

Каб толькі ведаць куды?..

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

Ты — не хрысціянін.

Калі тут гаворыцца, што Ты — не хрысціянін, што ад хрысціянскай маралі Ты далей за найвялікшага з нявернікаў, то гэта тая праўда, большае за якую амаль не бывае...

— А Ніневія?

Так, Ты пашкадаваў Ніневію і сто дваццаць тысячаў яе жыхароў. Ты ўратаваў Ноя з сынамі, вярнуў Ёву (пасля нялюдскіх здзекаў) удвая багацця і здароўя... Можна яшчэ згадаць сёе-тое, але колькі ўсяго — хопіць пальцамі загарнуць. І кожная з тых дабрачыннасцяў праўдзілася не літасцю сэрца, а прыхамаццю сваволі ці ідэалагічным разлікам. Ты ніколі не ведаў дабрыні як нязмушанага памкнення да шкадобы грэшнага чалавека. І таму нічым іншым, як татальным насланнем, нельга растлумачыць атаясамліванне цябе з хрысціянствам... за выняткам таго выпадку, калі Ты аднойчы пражыў чалавечае жыццё чалавекам.

Той момант, з якога боку ні глядзі — надзвычай істотны. І аднолькава загадкавы. Хаця, мяркую, не аднаму мне жадалася б ведаць хіба адно:

— Што папраўдзе ссунула Цябе з нябёсаў на зямлю?

Кажуць, Ты прыйшоў да нас, каб надыктаваць новы закон да лепшага жыцця. Магчыма. Але ў папярэдняй сітуацыі — з Майсеем — Ты абышоўся без антрапаморфных хітрыкаў (хаця і не ўнікнуў аргументацыі цудам).

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

Кажуць, Ты прыйшоў да нас, каб прыняць на сябе пакуты за грахі нашыя. Магчыма, і — дзякуй. Але за чые грахі гаравалі сціжмы Тваіх бязвінных папярэднікаў, што гінулі забітыя, ссечаныя, на крыжах, вогнішчах, у лютым холадзе і голадзе, на каламутным ветры і пад спякотным сонцам?

Кажуць... Магчыма...

А мне чамусьці здаецца, што Ты прыйшоў пабыць разам з намі, каб хоць нейкім імгненнем свайго існавання прылучыцца да той гаротнай долі, якую Ты нам і накановаў.

Іншыя запырачаць — гэта зусім не так, але мне хочацца верыць, што аднойчы Ты адчуў сорам. Пякельны, невыносны сорам за тое, што вытварыў з Адамам і Евай, дапатоўнай цывілізацыяй, Абрагамам, Ёвам, месцічамі Садома і Гаморы... намі ўсімі, якія былі, ёсць 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 слёзы з вачэй, што ўжо павысыхалі самі...

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

І вось аднойчы Анёл Гасподні паведаміў Язэпу:

— Язэпе, сыне Давідаў! Не бойся прыняць Марыю, жонку Тваю, бо зачатае ў ёй ёсць ад Духа Святога.

Неўзабаве над Віфляемам запалілася зорка, а праз нейкі час у Гефсіманіі праспяваў певень...

Так, пасля Галгофы ніхто не скажа, што Ты пакутаваў меней ад каго з нас.

Ці лацвей нам ад гэтага? Але Табе, магчыма, палацвела. Ты не толькі ўсчыніў нам ліха. Ты і сам трываў і адольваў яго. І мы на гэта ніколі не забудземся. У той апошні дзень, калі вострае лязо прысуду будзе няўпэўнена вагацца над Табой, шукаючы справядлівага апірышча, нехта з нас узгадае словы пра “сем усямёра”, якія Ты вымавіў, пэўна, зважаючы найперш на Сябе.

Ты — белы аркуш паперы, на якім я пішу гэтыя словы. Але з чаго тады цяжар нябёсаў і млосць у сэрцы? А можа мяне не было, няма, не будзе?..

Хто я? Альбо мяне не было, няма, не будзе

У нашу эпоху чалавек упершыню зрабіўся цалкам і поўнасьцю праблематычным для самога сябе; ён ужо не ведае, хто ён, але разам з тым ведае, што ён гэтага не ведае.

Макс Шэлер

Частка першая АМАЛЬ ЛІРЫЧНЫ ЎСТУП

Дыяген шукаў з 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 запытанне, трэба напэўна ведаць: хто ён — чалавек? Але якраз гэтага ніхто не ведае.

Збольшага вядома, што ён — чалавек і што не ён.

Чалавек не камень, не дрэва, не жывёліна.

Чалавек не вада, не агонь, не эфір.

Чалавек не...

Чалавек адрозніваецца ад усяго астатняга і падобны адно да чалавека.

Да яго трохі падобныя малпа і Бог.

З апошняга можна сьё-тое зразумець, што ёсць мал-

па і што ёсць Бог, але нічога не зразумець — *што ён, чалавек?*

Што не апазнаецца праз *што*.

Што — гэта тое, што выяўляецца ў значэннях рэальнасці.

Што — гэта тое, што, мяркуецца, можа быць, але пра што невядома нічога пэўнага, бо яно не мае рэальных параметраў у рэальнасці, — усе ягоныя значэнні згорнутыя ў адну ўніверсальную, як адзіную сакральную падставу быцця і гісторыі гэтага *што*.

Агульнае значэнне намысленага ў кантэксце трансцэндэнцыі *што* і вылучанага зместам рэальнасці *што* да апошняй пары ўтойвала праблему, прадстаўляючы на запытанне *што ён, чалавек?* — адказ: *што ён чалавек*. Таму праблема *што ён, чалавек?* І ці ёсць чалавек як *што* і па сёння здымаецца лагічнай падменай панятку *што* на панятак *што*. Між тым, як *што* — гэта чалавек, згорнуты ў рэальнасць самога сябе, а *што* — гэта чалавек, які пачынаецца за сваёй, згорнутай у ім самім рэальнасці і выяўляецца ўжо толькі ў перспектыве свайго сакральнага значэння.

Што ёсць чалавек? — вычэрпваецца значэннем тоеснасці чалавека свайму тут-быццю.

Што ёсць чалавек? — адно пачынаецца за гэтай тоеснасцю і атаясамліваецца ўжо не ўласна з тут-быццём чалавека, а з самой наканаванасцю быць.

Пытанне пра *што* — гэта, урэшце, пытанне дзеля аднаго адказу: чалавек жыве таму, што з'яўляецца жыць, ці ён з'яўляецца жыць таму, што яму наканавана з'явіцца?

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

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

Калі я, персаніфікуючы праблему *хто ён, чалавек?*, пытаюся ў сябе: *хто ён, я?*, то ў адказ не чую нават рэха. Пытанне душыць само сябе моўкнасцю... З кожным наступным запытаннем моўкнасць робіцца ўсё больш зацятай і з яе глыбіні падымаецца агрэсіўнасць.

Калі пытацца доўга — не стае чым дыхаць.

Я ведаю, каб было чым дыхаць, не трэба лішне пытацца.

ЭРА ТАТЭМА, ЭРА МІФА

Напачатку было, што было. І нават слова не вылучала чалавека з татальнай аб'ектнасці ў аб'ект, прынамсі, напачатку. Татэмны чалавек быў роўны і родны каменю, дрэву, рыбе, зверу, птушцы... Ён быў, як усе, ён быў усім, і яго не было, як яго. Вольны ад самога сябе, ён жыў, як жыў, як живуць вольнымі ад саміх сябе камень, дрэва, звер, птушка...

Аднак пры ўсёй аднолькавасці з усім, што ёсць чалавек меў тое, чаго не было ні ў кога яшчэ — здольнасць артыкуляваць наяўнае і з гэтага пазначаць і апазнаваць наяўнасць наяўнага як рэальнасць самога сябе. І хаця блізкі да першароду чалавек не надаваў сваёй адметнасці асаблівага значэння, яна патроху вылучала яго з татальнай аб'ектнасці ў аб'ект, які гэтай артыкуляцыяй фіксуе, запавольвае, утрымлівае і, нарэшце, выбаўляе з прамінання кругазавероту быцця Метафару ўніверсальнага існага.

Апазнаўшы і фармалізаваўшы ў Метафары наяўнае існае, чалавек праз механізм рытуалу (фігуратыўнага

ды моўнага) напрацаваў архіў гэтай Метафары, які пакрысе апазнаўся як Міф.

Міф — каталагізаваны архіў Метафары, а яшчэ ён — буйнамаштабная мапа тагачаснага быцця і разам з тым займеннік тады ўтоенага ад ведання часу.

Спакваля запанаваўшы, Міф патроху перайначыў татэмнага чалавека ў чалавека міфалагічнага, гэта значыць такога, які ўжо перастаў быць уцялесненым непасрэдна ў цела існага, бо паміж ім ды існым паўстаў намыслены вобраз свету як уводзіны ў а-рэальную перспектыву рэальнага бытавання, — і тым самым адасобіў міфалагічнага чалавека ад усяго астатняга існага.

У міфалагічную эру адлюстраванні існага ў а-рэальнасці набылі пэўную структуру і нават сваю архітэктоніку. Міфалагемы той пары (Сусветнае Дрэва і да таго падобныя) іерархізавалі касмалогію бытавання, аднак у гэтай іерархіі я-чалавеку пакуль не знайшлося асобнага, тым болей адметнага месца. Сусвет Міфа быў касмічна шырокі, але паколькі ўся яго ўніверсальная разлога апынулася заціснутай у адну нерухомую праекцыю міфалагічнай мапы, то там нічога, акрамя статычных метафараў, не змяшчалася. Да таго ж персаналізаваны чалавек тады не меў патрэбы шчыміцца ў абрыс Міфа, паколькі семіятычных магчымасцяў 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 сітуацыі я-чалавеку нічога не ставалася, як адно атаясамліваць сябе з універсальным агульным і, наадварот, — тоесніць універсальнае агульнае з самім сабой, пры гэтым ніяк не прэзентуючы самога сябе...

Вымкнуты Міфам з магмы вітальнасці, я-чалавек усяго толькі выконваў у цэле Міфа справу ферменту, якім гэтае цела ініцыявала працэсы свайго росту. Але, разам з тым, менавіта з гэтай прыкладной функцыі і пачалася гісторыя чалавека, як нечага, што ёсць не толькі як ёсць, а ёсць як можа быць, бо ўжо было аднойчы, чаму сведчаннем Міф пра гэтае было.

Татэмны чалавек не ведаў іншых праекцыяў часу акрамя су-часнасці, ён увесь адбываўся ў кантынууме ёсць. Міф сфармаваў у прасторы а-рэальнасці было, як дадатковую да ёсць форму рэальнасці, тым самым шматкроць павялічыўшы прастору бытавання я-чалавека.

Аднак папярэдняе вымагае ўдакладнення: хаця татэмны чалавек меў адно часовае вымярэнне (ёсць), ён заставаўся вылучна чыннікам прасторы, бо ёсць у адсутнасці апазіцыі было і будзе хавалася ўтоеным ад чалавека і не апазнавалася з самога сябе як тое, што маецца ў наяўнасці. Міфалагічны чалавек, намацаўшы былое, разам крануў утоенае ёсць, і гэтым унаявіў для сябе час як новую форму рэальнасці, але — зноў жа ўдакладнім — час, які міфалагічны чалавек дадаў да татэмнай прасторы, выглядаў яшчэ не як уласна час, а як панятак паўторнасці і, тым самым, множнасці таго, што адбываецца цяпер у прасторы рэальнасці. З гэтага і пэўны прастора-часавы сінкрэтызм міфалагічнага чалавека, які пераадолеецца адно са з'яўленнем Тэксту, што раскладзе змест прысутнасці чалавека ў быцці на дзве разлогі: час і прастору.

ЭРА ТЭКСТУ

Міф ведаў час як прасторава паслядоўную множнасць адной той самай падзеі, — Тэкст пераняў у Міфа

сюжэт множнасці, толькі пераніцаваў яго ў множнасць бясконца розных падзеяў, якія апазнаюцца не адно ў наяўнасці *ёсць-цяпер*, але і рэтраспектыўна, у наяўнасці *былі* да таго, як сталася *ёсць*.

Тэкст, зафіксаваўшы прастору *было*, вылучыў ідэю часу як а-рэальную і ў сваёй а-рэальнасці цалкам самадастатковую праекцыю быцця існага, з чаго на месцы статычнай а-рэальнасці Міфа паўстала дынамічная а-рэальнасць Часу, і гэтая перамена дазволіла павялічыць аб'ём быцця да той меры, якая ўжо змясціла ў сабе і адзінкавае вымярэнне індывідуальнага, персаналізаванага чалавека.

Тэкст — прарадзіма персаналізаванага чалавека. Тэкст апазнаў я-чалавека ў існым, вылучыў яго адтуль і знайшоў яму месца ў прасторы а-рэальнасці, — а тым самым пазначыў яго каардынаты і ў рэальнай прасторы. Праўда, напачатку эры Тэксту чалавек Тэксту быў больш падобны да героя Міфа, — аднак з цягам часу ён усё болей таясаміўся з падзеямі ўласнага лёсу, хаця, заўважым, толькі ў той меры, якая была закладзена ў выяўленчыя магчымасці Тэксту. (Апошняя досыць істотна, бо сучасны чалавек ёсць такім, якім ён ёсць, не таму, што ён насампраўдзе, паводле “адпрыроднай задумы” менавіта такі, а таму, што ў магчымасці Тэксту была адно такая магчымасць фармавання чалавека.)

Здольнасць Тэксту вымыкаць я-чалавека з наяўнага рэальнага ў а-рэальнае найперш праявілася інфарматыўна. Вось чаму першапачаткова чалавек Тэксту — гэта чалавек сваёй біяграфіі, зафіксаванай эстэтычна. (Эстэтыка пакладзеная ў самую падставу тэхналогіі Тэксту і таму яна не магла ў той ці іншай меры не прысутнічаць у Тэксце заўсёды.)

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

Міф не ведаў рэфлексіі, міфалагічны чалавек адно фіксаваў наяўнае ў вобразна-метафарычных малюнках, што паходзілі з яго ўяўлення аб наяўным. У пэўным сэнсе міфалагічны чалавек яшчэ не мысліў, а толькі бачыў і пераказваў бачанае намінатыўным ці метафарычным словам. Спрашчаючы, міфалагічнага чалавека можна параўнаць з люстэркам, якое люструе карціну, сфакусаваную ў міфалагеме свету. Ён, як люстэрка, яшчэ ні на чым не акцэнтуюе ўвагу, нічога не вылучае, не дадае, не адымае, тым болей — не асэнсоўвае, не тлумачыць. Каб апошняе сталася магчымым, трэба было, каб сфармавалася тэхналагічна інакш арганізаваная роўніца люстравання быцця. Такой інакш арганізаванай роўніцай і стаўся Тэкст, які мог вымыкаць з ёсць ці было тыя альбо іншыя актуаліі, гуртаваць іх і замацоўваць у якасці стала прысутных. З чаго паступова, праз механізм параўнання сістэмна прысутных знакаў актуальнасці, сталася магчымай аналітыка як самога наяўнага, так і ўяўленняў чалавека пра гэтае наяўнае. Тэкст дадаў да зместу чалавечага бытавання два найістотныя моманты: час як час і мысленне як мысленне, — і гэтым завяршыў распачатае Міфам стварэнне чалавека ў быцці.

Тэкст канчаткова падзяліў быццё чалавека на прысутнасць у быцці і рэфлексію над быццём, на наяўнае і намысленае, на рэальнае як змест таго, што было і ёсць, і а-рэальнае як змест рэфлексіяў над тым, што было і ёсць, у тым ліку і рэфлексіяй над усімі папярэднімі і самымі апошнімі рэфлексіямі. І яшчэ: Тэкст пачаў намацаваць тэарэтычныя падставы для пашырэння ўласна часовай прасторы а-рэальнасці ў наступную праекцыю — у *будзе*. Зусім верагодна, што менавіта ў гэтым палягаў сэнс даўмення аб гістарычнай скаардынаванасці чалавека ў часе, адкуль лагічна (кожнае ёсць гістарычна стасуецца з кожным было) і была выснаваная спачатку магчымасць, а затым і абавязковасць будучага, якое яшчэ толькі цяпер, напярэдадні Тэхнагеннай эры, пачынае ставацца канструктыўна вызначальнай рэальнасцю зместу а-рэальнасці.

Татэмны чалавек быў тым, што ёсць.

Міфалагічны чалавек быў тым, што ёсць і было.

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

Але ці быў пры гэтым сам чалавек як нехта, акрамя таго, што нараджаецца, апладняецца і памірае?

АКТУАЛЬНАСЦЬ ЧАЛАВЕКА

Натуральна, што ў эру Татэма (ды і ў эру Міфа амаль гэтаксама) пытанне *што я, чалавек?* — не магло паўставаць. Чалавек быў адно як быў і з гэтага не мог пытацца ў сябе: хто я? Татэмны чалавек дык і ўвогуле роўніў сябе з усім астатнім, радніўся — улучваў сябе ў радавод іншых істотаў, сцвярджаючы гэтым сваю прынцыповую таясамасць з усім існым. Пазней, у эру Міфа, чалавек ужо заакцэнтаваў сябе ў касмалогіі іс-

нага, але і тады перад ім не ўзнікала, бо не было скуль і дзеля чаго ёй узнікаць, — праблема чалавека. Прысутнасць чалавека прымалася ў значэнні прысутнасці, як і ўсё іншае, чаму знайшлося месца ў міфалагічным бачанні рэальнасці.

Праблема чалавека з'явілася ў эру Тэксту, яна выспела сярод складак інтэлігібельнага ландшафту а-рэальнасці, куды з універсалісцкіх пагоркаў сплывалі і дзе збіраліся рэшткі рэфлексійных імпрэсіяў з нагоды быцця існага. Уласна, напачатку гэта яшчэ таксама не была праблема чалавека, а толькі асноведнае для яе паўставання ўсведамленне, што існае-для-чалавека ёсць нагэтулькі існым, наколькі чалавек можа ўспрыняць яго ў гэтым значэнні. Таму, калі Пратогор кажа, што "чалавек ёсць 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 спасціжэння формы, зместу і сутнасці быцця праз чалавека як інструмент гэтага спасціжэння.

У рэфлексійных практыках першых эпохаў Тэкставай эры (эпохі антычнасці ў прыватнасці) яшчэ панавала неабходнасць асэнсавання ўніверсальнага цэлага ў яго анталагічнай ісціне, бо без вызначанасці ў агульным не знаходзіла свайго сэнсавага месца кожнае асобнае. У кантэксце такога падыходу да праблемы, чалавек выдаваў на адно з безлічы следстваў татальнай ісціны ўніверсальнага цэлага і нічым не актуалізаваўся ў нешта такое, што правакавала б на сябе інтэрвенцыю інтэлектуальнай увагі. Прыкладам тут можна спаслацца на Платона, які сцвярджаў, што не існуе ведання аб тым, што ўзнікае, мяняецца і гіне, як і ўвогуле не існуе ведання для адзінкавых рэчаў —

толькі ідэі (эйдасы) маюць вечна трывалыя параметры і таму вартыя быць вылучанымі ў аб'ект спазнання.

Зрэшты, у гранічнай абыякавасці да праблемы чалавека з “ідэалістам” Платонам роўніліся “матэрыяліст” Дэмакрыт, “сафіст” Пратэгор, “натураліст” Арыстоцель, “эстэтык” Плотын... На першы погляд з гэтага шэрагу выпадае Сакрат, які быццам скептычна паставіўся да актуальнасці праблемы субстанцыйнай фізіялогіі існага і, наследуючы дэльфійскі заклік “Спазнай самога сябе”, звярнуўся да чалавека як да найбольш вартай рэфлексіяў падзеі быцця. Але хаця філасофская традыцыя “чалавекаведы” (улучна з Кіркегарам і, пазней, з астатнімі экзістэнцыялістамі) амаль у кожным выпадку разгортваецца з сакратычнага досведу “чалавекаведання”, зазначым, што ў ракурсе абранай для гэтых накідаў тэмы, увага Сакрата да праблемы чалавека прынцыпова не адрозніваецца ад няўвагі да гэтай праблемы Геракліта, Піфагора, Парменіда... І справа тут не ў Сакраце ці некім іншым, а ў тым, што ў модусе антычнага мыслення, як і ўвогуле — мыслення першых эпохаў Тэкставай эры, не было месца для персаналізацыі быцця і інакш, як па-за асобай, не мог мысліць быццё ні варвар-нявольнік, ні геніяльны філосаф. Для Сакрата чалавек зусім яшчэ не чалавек як праблема быцця, а форма змесціва этычных, эстэтычных, сацыяльных, светаглядных ды іншых адцягненых ідэяў. Трохі спрощваючы, можна сказаць: у заяўленым тут сэнсе Сакрат ад Платона розніца адно тым, што эйдасы Платона месцяцца ў космасе, ці недзе яшчэ далей, і распаўсюджаюць сваю татальную прысутнасць на ўвесь свет, не прамінаючы сацыяльны космас чалавека, а “эйдасы” Сакрата месцяцца ў чалавеку і абмяжоўваюць та-

тальнасць свайго ўплыву прасторай антрапаморфнага. Калі і лічыць Сакрата першым “чалавекаведам”, то зусім не таму, што ў сваіх аналітычных практыках ён апеляваў да тых ці іншых абстрагавана-этычных якасцяў чалавека, а таму, што ён паклаў мяжу статычна-намінатыўнаму міфалагічнаму мысленню/бачанню і актуалізаваў мысленне Тэкставае (незалежна ад уласнага скепсісу да магчымасцяў пісьма), дынамічнае/дыялагічнае, якое кардынальным чынам паўплывала на інтэлектуалізацыю а-рэальнасці (толькі чалавечай рэальнасці), — і тым самым садзейнічаў набліжэнню чалавека да самога сябе, як да праблемы ісціны быцця.

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

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

Аднак вернемся да антычнасці. Відавочна, што я-чалавек той пары не быў нейкай самасцю, а толькі прэзентуючай мерай універсальнага космасу і таму ведаў сябе адпаведна свайму веданню навакольнага свету.

Адным словам, ён быў не тым, чым (кім) быў, а тым, што ведаў (як вагі, якія ведаюць вагу таго, што важаць і не ведаюць сваёй вагі). Адсюль і прынцыповая ня-

здольнасць антычнага я-чалавека да вылучэння сябе з універсальнага цэлага ў нешта асобнае, асобавае.

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

У адцягнена-тэарэтычным плане такая ідэалогія светагляду, магчыма, выдае на найдасканалую, але, як на маё разуменне, менавіта ўтойванне я-чалавека ў тоеснасці з універсальным цэлым сталася прычынай заняпаду антычнасці ўва ўсіх яе значэннях.

Увогуле, самаанігіляцыя 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 мыслення, нават, хай сабе, абярнулася нечым супрацьлеглым, нейкай апазіцыяй самой сабе. Аднак нічога гэтага не сталася, антычнасць, лічы, без рэшткаў амаль на тысячагоддзе знікла з кантэксту еўрапейскага досведу.

Зноў жа, чаго толькі не знікае дазвання з гэтага свету, але за тое, што антычнасць мела ў сабе магутны патэнцыял для наступнасці, сведчыць яе татальнае вяртанне (герменеўтычна сканструяванае з ацалелых рэшткаў) у сусветны культуралагічны дыскурс.

Антычнасць вярнулася ў эпоху Рэнэсансу і з таго часу застаецца сярод актуаліяў сусветнай культуры... Дык што здарылася тады? Чаму вялікая і як на тую пару дасканалая цывілізацыя з безліччу адмысловых міфаў, магутнай філасофіяй, упарадкаванай сацыяльнасцю неўпрыкмет змарнела ў нішто?

На гэтае пытанне існуе шмат адказаў, іх занадта шмат, каб хоць нейкаму даць веры, нават найбольш

папулярнаму, які ў самых розных мадыфікацыях аб-піраецца на адну і тую ж версію: урэшце чалавеку адкрыўся сапраўдны Бог і тым самым быў “пастаўлены крыж” на паганскіх багах і паганскім ладзе жыцця.

Антычная міфалогія ведала даволі багоў і герояў, якія пераўзыходзілі Хрыста ў пакутах за людства, антычная філасофія мела колькі заўгодна эмацыйна-лагічных канструкцыяў, кожная з якіх пры неабходнасці магла актуалізавацца ў монатэістычнага Бога, антычная этыка ў сваіх ідэальных формулах нічым не саступала этычнаму імператыву Нагорнай казані (згадаем хаця б “Залатыя вершы” піфагарэйцаў)... Дык чаму антычнасць не змагла вымкнуць з сябе героя, падобнага да хрысціянскага Бога, які б з сярэдзіны перарэфармаваў яе структуру і лад адпаведна наспелым патрэбам, а чакала (дачкалася!) прышлага, што яе, урэшце, і згубіла?

Як на маё меркаванне, то адна з асноўных прычынаў татальнага адыходу еўрапейскага людства ад антычнай стратэгіі быцця палягае не ў тым, што хрысціянства запрапанавала яму “лепшы” міф, “лепшую” этыку, “лепшага” Бога (усё гэта “лепшае” — падкрэслім — маецца і ў інтэлігібельнай субстанцыі антычнасці), а ў тым, што ў хрысціянскай мадэлі быцця знайшлося персанальнае месца кожнаму асобнаму чалавеку.

Хрысціянства вылучыла кожнага асобнага чалавека з эйдасу чалавека і адкрыла яму: Ты ёсць як Ты. Але яно не толькі пазначыла персанальную наяўнасць я-чалавека ў каардынатах рэальнага быцця, яно яшчэ і паабяцала яму месца ў быцці ірэальным. Займеўшы перспектыву быць тут і цяпер, там і потым, я-чалавек не схацеў болей быць як не-быць энтэлехіяй эйдасу чалавека тут і ўласна эйдасам там. Ён без асаблівай шкадобы да назапашаных багаццяў пакінуў залатыя

харомы антыкі ды выправіўся прэч, каб хутчэй сустрэць самога сябе як найвялікшую з магчымых для сябе каштоўнасцяў быцця.

Заакцэнтуюем увагу на слове “пакінуў”, бо ў маім разуменні яно з’яўляецца лёсавызначальным што да антычнай цывілізацыі: ніхто гэтую цывілізацыю не бурыву, не знішчаў, не заваёўваў (хаця, натуральна, і бурывлі, і зніштажалі, і заваёўвалі — ды не пра тое тут гаворка), — чалавек яе проста пакінуў, пакінуў з усёй матэрыяльнай і духоўнай раскошай, і не знайшлося ў антычнасці нічога, што магло б затрымаць пры сабе чалавека.

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

ТРАНСЦЭНДЭНТНЫ ГАРАНТ Я-ЧАЛАВЕКА

Навідавоку пярэчанне: “адзіна перспектыўнай” і першай, ва ўсіх сэнсах, падзеяй быцця ў хрысціянскую эпоху быў не я-чалавек, а Бог. Фармальна, пагодзімся, гэта безумоўна так. Але разам з тым заўпарцімся: сутнасным зместам монатэістычна сфармалізаванай трансцэндэнцыі стаўся менавіта я-чалавек, які праз персанальны хаўрус з Богам рэалізаваў наспелую патрэбу абгрунтаваць сваю значнасць у значэннях лучнасці з персаніфікаванай ісцінай быцця.

Скуль раптам узнікла менавіта такая патрэба? Прычына быццам нечаканага скоку з наяўнасці ўва

ўніверсалісцкім агульным у сінгулярную тоеснасць з Богам мне бачыцца ў наступным: Тэкст пашырыў расцярэблены ў эру Міфа лапiк а-рэальнасці да памераў практычна неабмежаванай прасторы, якая з прычыны сваёй неабмежаванасці змагла запрапанаваць “вакансіі” на ўласнае месца ў быцці кожнаму асобнаму чалавеку, з чаго ў я-чалавека з’явілася магчымасць індывідуальных стасункаў з ісцінай быцця.

Улучна з тым Тэкст, рассунуўшы прастору *ёсць* у бязмежжа *было* і трывала замацаваўшы версію верагоднасці *будзе*, адначасна з “вонкавай” прасторай (двукоссі тут таму, што а-рэальнасць анталягічна паходзіць з інтэлігібельнага патэнцыялу чалавека і хаця наяўна яна фіксуецца ў тэхнагібельным рэльефе цывілізацыі, але быццём адбываецца ўнутры я-чалавека) змяніў і “нутраную”, экзістэнцыйную прастору я-чалавека, якая павялічылася праз параметры *было* і *будзе* да той меры, што ўжо дазваляла я-чалавеку змясціць Бога ўнутры сябе. Вось з гэтай, падвоенай перамены сітуацыі (гранічнае пашырэнне “нутраной” прасторы я-чалавека) узнікла запатрабаванне такога Бога, які б улічыў гэтую перамену, улучыўшы яе амбівалентны сэнс у сваю трансцэндэнтную сутнасць.

Сярод вядомых нам паганскіх багоў не знайшлося такога, які б здолеў, не пакідаючы ўніверсальнага космасу, засвоіць сінгулярны космас я-чалавека, абжыць яго як свой уласны дом і тым самым гарантаваць кожнаму я-чалавеку статус унікальнай падзеі. Як ні блізка да я-чалавека мясціліся багі (Зеўс 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 паганскія багі нібыта ўдзельнічалі ўва ўсіх

чалавечых справах, але гэты ўдзел меў адно значэнне прысутнасці, прысутнічання ля сутнасных акцыяў я-чалавека і не прадугледжваў магчымасці трансфармацыі ў бок экзістэнцыйнага збліжэння з я-чалавекам, тым болей — таясамасці з ім у адзінай сакральнай прасторы...

Бог, які прыйшоў да еўрапейскага чалавецтва з Тэкстаў Вялікай Кнігі юдэяў, быў гранічна чалавечым Богам. Ён перадусім апекаваўся чалавекам і таму ў яго атрымалася забяспечыць я-чалавеку наспелую перамену статусу: пад апякунствам гэтага Бога я-чалавек з меры існага стаўся тым, што вымяраецца існым як ягоная, існага, ісціна.

У Богу я-чалавек знайшоў найбольш важкі аргумент на карысць каштоўнасці самога сябе. Калі Бог схіляецца непасрэдна да мяне, калі ён заангажаваны мною, то пэўна я патрэбны Богу як тое, без чаго яму цяжка абысціся. Адсюль вынікае, што ў нейкім сэнсе маё “я” — апірышча Бога і значыць у прасторы а-рэальнасці 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, — такой была аснова новай сітуацыі, якая далей аб'ектыўна вымагала натуралізацыі богачалавека ў значэннях чалавекабога.

Персаналізаваўшы Бога ў Ісусе Хрысце, хрысціянскі чалавек канчаткова паставіў знак тоеснасці паміж сабой і Богам і тым самым улучыў сябе ў ісціну быцця. Разам з тым гэтая працэдура сталася і вырашэннем праблемы я-чалавека ўвогуле, бо дзякуючы персаналізацыі Бога, чалавек амаль на тысячагоддзе пазбег пытання: хто я? Яно цалкам патанула ў праблеме Бога:

што ёсць Бог і наколькі Бог вымыкаецца са сваёй трансцэндэнцыі для чалавечага ведання?

Урэшце, феномен Бога быў ні чым іншым, як татальным адказам на ўсе верагодна магчымыя запытанні я-чалавека пра змест існага і сэнс прысутнасці яго, я-чалавека, у бытаванні быцця. І тут цяжка пазбегнуць спакусы, каб не высунуць меркаванне, якое б тлумачыла неабходнасць феномена Бога найперш тым, што Бог сваёй прысутнасцю, хай і ўскосна, апасродкавана, але адказаў на пытанне: хто я, чалавек?

Бог — гэта Адказ. А ўсе астатнія яго функцыі — прыкладныя. З іх маглі выцяраблівацца багі, але не мог паўстаць Бог.

Хрысціянства — эпоха вялікага запытання.

Бог — роўнавялікі адказ на яго.

СЛОВАБОГ

Хрысціянскі Бог нарадзіўся ва ўлонні Тэксту і Тэкстам быў узгадаваны як Бог (Біблія — яго фізічнае цела), за што пазней канстытуяваў Тэкст у якасці новай рэальнасці (а-рэальнасці) быцця.

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

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

За тое, што слова само з сябе не здолела б стацца

Словам, сведчыць уся папярэдняя гісторыя. Слова бы-
тавала і ў эру Татэма і ў эру Міфа. Але тады ягонае
значэнне не выходзіла за межы прыкладных функ-
цыяў, бо яшчэ не было дзе яму разгарнуць усю ма-
гуту свайго як камунікатыўнага, так і сакральнага
патэнцыялу. Ні ўтаптаны пляц, ні голае поле, ні нават
высокая гара з яе магчымасцямі доўгага рэха не маглі
паспрыяць слову абазнацца Словам. Здзейсніцца гэ-
таму вялікаму наканаванню дапамаглі рэчы досыць
нязначныя: гліняная плітка, каменная скрыжаль, ла-
пік папірусу, кавалак скуры... калі на іх пачалі выці-
наць Тэкст як форму канструкцыі новай рэальнасці.
Вось тут, у трохмернай часавай структуры, і прыдалі-
ся раней латэнтна ўтоеныя якасці слова, найперш
ягоная здольнасць быць адразу ў параметрах *было*,
ёсць і *будзе*, а гэта значыць у пазачасавым і адсюль
сакральным вымярэнні...

Здольнасць слова быць каталагізатарам рэальнасці,
камунікатарам соцыуму, фармалізатарам а-рэальнасці
і, можа галоўнае, сакралізатарам Тэксту, — вылучыла
слова на ролю, якая вымагала ўнікальнага статусу, су-
мернага абсалюту.

Так слова сталася Словам.

Праўда, існуе меркаванне (Дэрыда), што маўлен-
не (слова) ад свайго пачатку прадугледжвае графізм,
пісьмо — Тэкст. Але гэта, здаецца, не зусім так.
Графізм ёсць не следствам мовы, а следствам дзеі,
руху. Таму пацверджаннем — піктаграма.

Піктаграма фіксавала не маўленне, а — праз тэхна-
логію бачання — дзею. Першапачаткова чалавек пе-
радаваў інфармацыю пра сваё бытаванне ў прасто-
ры *ёсць* нават не ўяўляючы, што гэтую інфармацыю
можна транспартаваць у графічна зафіксаваным сло-

ве і што ўвогуле слова (гук) палягае магчымасці быць графічна ўнаяўленым.

Пісьмо з'явілася не таму, што існавала маўленне, а таму, што ў нейкі там момант адкрылася: графічна зафіксаванае слова значна пераўзыходзіць піктаграму функцыянальна і адсюль яно больш прыдатнае дзеля ўжытку.

Хаця зусім не выключана, што лексікаграфія збылася з прычынаў куды больш глабальных за “эвалюцыю эфектыўнасці”, а менавіта — з прычыны спакваля наспелай неабходнасці стварэння мабільнай камунікатыўнай сістэмы для семантычнай 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 б выяўляць рух логікі, падзеі мыслення, сюжэты рэфлексіі. Адным словам, піктаграфія не пасавала да графічнага засваення прасторы а-рэальнасці, якая неўпрыкмет апазналася як больш перспектыўная за рэальную рэальнасць быцця. Вось чаму піктаграфія саступіла сваё месца лексікаграфіі і такім чынам на месцы піктаграфічнага Тэксту ўзнік лексікаграфічны, які з аднолькавым поспехам фіксаваў і транспартаваў як падзеі рэальнасці, так і сюжэты а-рэальнасці.

Аднак апошняя зусім не азначае, што мова сама з сябе ад свайго пачатку прадугледжвае графізм. Гэтай версіі пярэчыць увесь досвед пары піктаграфіі. Больш за тое, каб пазней стратэгіі быцця не заакцэнтаваліся на а-рэальнасці, дзе пануючыя рэфлексія, логіка, інтэлектуалізм запатрабавалі іншай ад піктаграфіі сістэмы знакаў, — а надалей адбывалася ў прасторы рэальнасці, руху, дзеі (як у эру Татэма),

то зусім верагодна, што піктаграфічны Тэкст заставаўся б адзінай і дастаткова задавольнай для чалавека формай пісьма. Я нават не схільны зусім выключаць, што ў нейкім будучым (магчыма, не такім ужо і аддаленым), калі мысленне канчаткова асягне сваю мяжу і чалавек усвядоміць усю марнасць ды бяссэнсіцу адцягненай рэфлекторыкі і згорне сэнс жыцця да дзеі адбывання жыцця — мадэрнізаваная піктаграма зноў станеца асноўным элементам Тэксту, ці таго, што возьме на сябе ягоную ролю. І хто ведае, можа яна яшчэ калісьці набудзе значэнне якога-небудзь там Піктабога?

ДЭСАКРАЛІЗАЦЫЯ ТЭКСТУ

Праблема я-чалавека, якая, здавалася б, са з'яўленнем хрысціянства была вырашаная раз і назаўсёды, недзе праз тысячагоддзе ўтаймаванага ў самой сабе існавання пакрысе пачала наноў выяўляць сваю праблематычнасць. Прычынай гэтаму бачыцца паступовае вылузванне чалавека з прыхапкаў Бога ва ўласную самадастатковасць, якая і запатрабавала ад чалавека асэнсавання самога сябе ў сітуацыі наўзбоч Бога (ці ўвогуле без Яго). А вось што сталася прычынай гэтай прычыны — уцямна зразумець, бадай, амаль немагчыма. Які такі тэктанічны зрух адбыўся ў чалавеку (сусвеце), што чалавек пачаў адсланняцца ад Словабога, каб урэшце разысціся з ім, верагодна, назаўжды?

Калі шлях са светлых пакояў антычнай цывілізацыі ў вечна засутоненыя катакомбы цывілізацыі хрысціянскай, здаецца, досыць падстаўна тлумачыцца тым, што Словабог гарантаваў я-чалавеку месца сярод значэнняў ісціны быцця, то разыходжанне чалавека са Сло-

вабогам можна зразумець хіба што не з нейкіх там непасрэдных стасункаў між імі, а апасродкавана, праз дэсакралізацыю Тэксту, з патрэбаў якога Слову ў свой час і быў нададзены статус Бога.

Гістарычна пачатак працэсу дэсакралізацыі Тэксту можна пазначыць вынаходніцтвам Гутэнбэрга, хаця фактычна друкарскі варштат толькі забяспечыў тэхналогіяй падзею, якой так ці інакш наканавана было адбыцца, паколькі акрамя сакральнай у слова заўсёды заставалася намінатыўная і камунікатыўная функцыі, і з пашырэннем сакральнай ролі Слова вялічылася сацыяльнае значэнне Тэксту ў прасторы рэальнасці.

Напачатку выдавала, што татальная інтэрвэнцыя друкаванага слова ў рэчаіснаснае бытаванне сведчыць пра канчатковую перамогу Словабога, і толькі найбольш відушчыя тады разумелі, што абытаўленне Тэксту, яго ўсюдная цялесная прысутнасць “да добра не давядзе”, бо хаця абытаўленне Тэксту разгортваецца пад штандарамі абагаўлення Тэксту, але ўрэшце гэта абярнецца нечым накшталт дыскрэдытацыі Словабога, як персаніфікаванай ісціны быцця. (Калі на Кнігу — цела Бога — пачнуць ставіць патэльнію з яечняй, то цяжка будзе не пераблытаць яечню з Богам.)

Дэсакралізацыя Словабога не была наўмысна спланаваным актам. Яна адбылася як следства абытаўлення Тэксту, але з гэтага — у сваю чаргу — адбыўся рашучы перарух энергіі прысутнасці Тэксту са сферы а-рэальнасці на поўніцу сацыяльнага дыскурсу.

Вынікам гэтага пераруху сталася тое, што матрыца Тэксту паклалася ў канструктыўную аснову цывілізацыі Новага Часу, логіка супольнага бытавання розных элементаў Тэксту сфармавала прынцыпы функцыянавання сацыяльных механізмаў эпохі,

а стылістыка Тэксту закадавала фігуру мыслення новаеўрапейскага чалавека.

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

Натуральна, эпахальныя змены не адбываюцца ў адначасе. На працягу колькіх там стагоддзяў ірацыяналізм веры і рацыяналізм мыслення (Тэкст сакральны і Тэкст дэсакралізаваны) існавалі ў пэўным суладдзі, двубочна падтрымліваючы адзін аднаго, а пазней адносна мірна разыйшліся, падзяліўшы між сабой “сферы ўплыву”: за сакральным Тэкстам застаўся ірэальнасць, за дэсакралізаваным — рэальнасць.

Аднак пасля таго, як Дэкарт сфармуляваў сваё “сакраментальнае”: я мыслю, значыць я існую, — уся ўмоўнасць раўнавагі паміж ірацыянальным і рацыянальным сталася відавочнай. Хаця фармальна Дэкарт не супрацьстаўляў “Я мыслю...” ранейшаму: “Я прамаўляю...” (да Бога) і таму існую, — бо меў намер не адпрэчыць, а толькі памысліць Бога з той жа мерай рацыянальнасці, што і ўсялякі іншы аб’ект, але фактычна гэтай формулай ён паставіў пад сумнеў магчымасці Словабога быць універсальным Адказам на ўсе “апошнія” запытанні чалавека, паколькі Адказ цяпер чакаўся ўжо не ад Бога, а ад чалавека, які сам мысліць і ў акце свайго мыслення адкрывае тое, праз што існаванне апазнаецца як быццё існага, а значыць праз сваё мысленне чалавек сам стаецца тым, што можна назваць ісцінай быцця.

Усё, што ёсць, ёсць для чалавека таму, што яно памыслена чалавекам. У тым ліку і Бог. Верагодна, утоне ад рыторыкі разуменне, што Бог для чалавека ёсць толькі таму, што ён можа быць памыслены чалавекам (і памыслены як Бог) і сфармавала ідэю каштоўнасці чалавека як аб'екта, у якім знаходзіць сабе месца феномен мыслення.

Рашуча высунутае наперад усяго (і Бога) “Я” чалавека сведчыць, што ў сітуацыі дэсакралізацыі Словабога чалавек ужо быў патэнцыйна гатовы сам, непасрэдна, не дзелячыся ні з кім сваім прадстаўніцтвам, прадстаўляць перад сабой самога сябе ў значэнні ісціны быцця. І гарантам гэтага ганаровага права, гэтай самадастатковасці самога сябе, гэтага апраўдання сэнсу свайго самаіснавання сталася ні што іншае, як “я мыслію...”

Аднак мысленне было толькі альтэрнатывай слову, а новая сітуацыя адпаведна патрабавала і альтэрнатывы Богу, — гэтая альтэрнатыва была неўпрыкмет прадэманстраваная разам з усёй формулай: “Я мыслію, значыць я існую”.

Я сам мыслію, я сам існую, я сам — бог. Толькі не будзем “я сам” атаясамліваць з асобавым, персаналізаваным чалавекам. Альтэрнатывай Словабогу стаўся не чалавек як чалавек, а чалавек як суб'ект (гэтым актам праблема я-чалавека была зноў мінімізаваная на нейкі час, бо патэнцыя пытання *хто я?* утаймавалася ў адказе, сфармуляваным рацыяналістычным мысленнем: ты — суб'ект).

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

Бог, безумоўна, суб'ект. А вось я-чалавек мог быць аб'яўлены суб'ектам адно з нецярплівасці выяўлення сябе ў значэнні суб'екта. Суб'ектызаваўшы сябе, чалавек надаў свайму "я" значэнне, якое яно не мела і не магло мець у сапраўднасці. Патлумачыць падзею суб'ектывізацыі я-чалавека можна адно хіба тым, што мысленне ў эпоху рацыяналізму легітымавала а-рэальнасць у панятках ды катэгорыях рэальнасці, з чаго і з'явілася магчымасць вылучыць рэальнае "я" ў форме суб'екта, паколькі ў прасторы а-рэальнасці памысленае робіцца яўленым...

У прасторы а-рэальнасці тое, што мысліць, стварае сябе само з сябе, са свайго акту мыслення, а значыць яно мае нашмат болей прыметаў суб'екта, чым тое, што прысутнічае і дзеіць у рэальным.

Суб'ектывізацыя я-чалавека стаецца яскравым прыкладам таго, што напрыканцы эры Тэксту чалавек пачаў татальна перасоўвацца сваім быццём з прасторы рэальнага ў прастору а-рэальнасці ці, інакш, а-рэальніваць прастору рэальнасці і займаць там, на правах суб'екта, цэнтрапалеглае месца, браць на сябе значэнне адцягненага "Я" абстракцыі "Ты" трансцэндэнтнага Бога.

АД СУБ'ЕКТА ДА ДЫСКУРСУ

Панаванне суб'екта ў рацыянальна асэнсаванай прасторы Новай пары лішне не задоўжылася. Не паспеў суб'ект увабрацца ў сілу, як Шапенгаўэр выбавіў з утоенасці магутную плынь волі да жыцця і суб'ект заскакаў на яе хвалях бессэнсоўна і бездапаможна.

Выявіўшы ў прычыне існавання існага гэтую, у канец дэперсаналізаваную плынь энергіі, Шапенгаўэр

пакінуў суб'екту адно права на пасіўнае ўяўленне як рэфлексію з нагоды тых ці іншых эфектаў волі да жыцця. Такім чынам, ён, па сутнасці, зараз пазбавіў быццё ўсіх яго ідэалагемных ісцінаў (Татэма, Міфа, Словабога, Тэксту, Суб'екта) і абрынуў быццё назад у магму вітальнасці.

Прыкладна ў тую ж пару не вытрымаў дыктату *ratio* і Кіркегар. Свой бунт ён распачаў з жорсткай крытыкі Гегеля: "...кожны чалавек (*курсій мой*. — В. А.), які за- хоча нешта зразумець у сваім асабістым прыватным жыцці з дапамогай гегелеўскагай філасофіі, згубіцца ў блытаніне".

Звернем увагу на выдзеленае — "чалавек". Контр-рэвалюцыя Кіркегара якраз і была скіраваная супраць суб'екта як феномена эпохі, праз які чалавек быў дэсакралізаваны і адлучаны ад трансцэндэнтнага — за вяртанне ў кантэкст быцця чалавека ірацыяналізму і веры ў Словабога, як адзінамагчымага гаранта сакральнай каштоўнасці чалавека.

Кіркегар першым сярод філосафаў паспрабаваў зразумець філасофію як філасофію існавання персаналізаванага я-чалавека. З чаго эгаізм Кіркегара сягнуў туды, дзе ўжо, уласна, нічога, акрамя праблемы я-чалавека, няма. Праўда, метадалагічна Кіркегар вырашыў праблему я-чалавека сродкамі тэалогіі, праз напружаную драму стасункаў верніка з Богам. Апошняе якраз і схіляе да думкі, што за мяжой веры праблема я-чалавека бадай увогуле не можа знайсці "пазітыўнага" выйсця, прынамсі, у праекцыі ідэі ісціны быцця. Што, хай і ўскосна, пацвердзіў, магутна выбухнуўшы ў першай палове ХХ стагоддзя і гэтым выбухам выпаліўшы сябе, экзістэнцыялізм.

Але яшчэ да экзістэнцыялізму за межамі веры па-

спрабаваў вырашыць праблему я-чалавека Ніцшэ. Спроба не атрымалася і, пэўна, найперш таму, што звышчалавек Ніцшэ — асучаснены рэлікт чалавека-бога, угрунтаваны ў міфалагему Дыяніса — быў усяго толькі апазіцыяй Словабогу і альтэрнатывай суб'екту, метафізічна аднатыповай з ім.

Звышчалавек Ніцшэ гэтаксама не стаўся адказам на пытанне *што я?*, як і рэлігійны чалавек Кіркегара. Больш за тое, зусім верагодна, што ідэя звышчалавека ў Ніцшэ — гэта ўсё той жа послед бяссілля розуму перад праблемай чалавека, што ніцшаўскі звышчалавек — гэта ўсяго толькі чарговая дэактуалізацыя праблемы я-чалавека.

Дарэчы, спроба Гайдэгера легітымізаваць ніцшэанскага звышчалавека, атаясаміўшы з ім я-чалавека Тэхнагеннай эры, які валодае энергіяй магутных машынаў і адсюль ператвараецца ў нешта, што звыш чалавека — у звышчалавека, гэта нішто іншае, як механістычнае нарошчванне “цягліцаў” я-чалавека, чаго не меў на ўвазе Ніцшэ, які хай сабе таксама механістычна, але ператварыў я-чалавека ў звышчалавека, нарошчваючы “цягліцы” ягонага духу — інакш: “цягліцы” чалавечага ў я-чалавеку.

Зрэшты, ні версія “злодзея” Ніцшэ, ні версія ягонага “адваката” Гайдэгера нічога прынцыпова новага не адкрывалі ў феномене праблемы, бо абодва яны нітавалі пытанне *што я?* з адказамі на зусім іншыя запытанні і тым самым гублялі я-чалавека ў гушчары метафізічных дыскурсаў. Як, па сутнасці, нічога не адказвалі на гэтыя пытанні і ўласна гайдэгераўскія адказы.

Гайдэгераўскі закінуты ў быццё я-чалавек як прасвет ісціны быцця (ці пастух, пастыр ісціны ў гэтым прасвеце) не больш, чым красамоўны паэтычны троп.

з аднаго боку семантычна адценены містыцызмам, а з другога — больш звыклым для еўрапейскай ментальнасці неатамізмам. Паспрабуем паставіць на месца ісціны быцця — Бога, на месца закінутасці — боскае наканаванне, на месца пастуха ісціны быцця — раба божага, выканаўцу боскае задумы і г.д., і мы ўбачым, 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 з'яўляецца з ніадкуль і знікае ў нікуды. Ён абсурдны феномен абсурду быцця і ўсе гэтыя ўлучэнні я-чалавека ў так ці інакш аформленую трансцэндэнцыю не больш, чым паэтычныя гульні ці ідэалагемныя прыдумкі.

Камю не быў ні самым вялікім, ні самым глыбокім нават сярод філосафаў сваёй пары, але ён быў адным з самых мужных (бадай, пасля Шпенглера) філосафаў у гісторыі еўрапейскай філасофіі. Ён не збаяўся заканастанаваць смерць сэнсу чалавечага жыцця...

Аспрэчыць гэтую, куды больш вусцішную за Апакаліпсіс, канстатацыю ці хаця б што-кольвек уцямнае супрацьпаставіць ёй (акрамя, натуральна, веры) ніхто не змог, і, пэўна, таму філасофія змушана была, найперш праз структуралізм, вярнуцца ў звыклую прастору ўніверсалісцкіх інтэграцыяў (да прыкладу, Леві-Строс), ці схвацца ад апошніх пытанняў у маргінальныя лакуны (да прыкладу, Фуко), або адсланіцца ад быцця яго сяміятычнымі інтэрпрэтацыямі (да прыкладу, Вітгенштэйн).

Інтэрвенцыя “канцоў”, “смерцяў” (“культуры”, “метафізікі”, “гісторыі”, “філасофіі”, “ідэалогіі”, “эстэтыкі”, “літаратуры” і г.д. і да т.п.), справакаваная “канцом культуры” Шпенглера, высунула на нейкі час у дамінанту еўрапейскага мыслення дэканструкцыю (Дэрыда) а-рэальнасці як герменеўтыку (Гадамер) наадварот. Праўда, па вялікім рахунку філасафема дэканструкцыі як татальнай рэвізіі а-рэальнасці амаль адразу была нейтралізаваная народжаным у нетрах постструктуралізму дыскурсам.

Ідэя дыскурсу — гэта ідэя быцця без чалавека (як ісціны быцця), быцця без сярэдзіны, перыферыі, краеня, быцця як вэрхала феноменаў, аніак не абумоўлена-га нейкай універсальнай дэтэрмінацыяй, калі за такую дэтэрмінацыю не ўважаць само быццё.

Усё, што ёсць, ёсць таму, што яно адбываецца. І гэтым адбываннем вычэрпваецца поўня яго прычыннасці, ідэалагемнасці, сакральнасці... Я-чалавека таксама...

ПАСЛЯСЛОЎЕ ДА ПЕРШАЙ ЧАСТКІ

Папярэднія накіды ўяўляюць сабой нішто іншае, як спробу праілюстраваць маё суб’ектыўнае бачанне рэ-траспектывы феномена я-чалавека. Да таго ж яны кра-наюць адно некаторыя метафізічныя моманты гэтай гісторыі. Магчыма, яшчэ нялішне было б спыніцца на эвалюцыі разумення феномена я-чалавека біялогіяй, антрапалогіяй, псіхалогіяй... Але ўсе гэтыя, як і многія іншыя (да прыкладу, сацыялогія) навуковыя, інтэлек-туальныя сферы асэнсавання *Ното sapiens* амаль цал-кам засяроджаныя на пытанні *што ён, чалавек?* — які ён, з чаго ён, так бы мовіць, зроблены і на якую патрэ-

бу яшчэ прыдатны? І нават Дарвін, які наважыўся эмпірычным шляхам давесці скуль і чаму чалавек — чалавек, калі звяртаўся да я-чалавека як да *хто*, мусіў спаталяць прагу рацыянальнай веды ірацыянальным — веру! Не змог выйсці за межы *што* і Фрэйд, хаця і спрабаваў на подзе псіхааналізу распрацаваць метафізічную мадэль я-чалавека, — аднак ягоная метафізіка, гэтаксама як і ягоная псіхалогія, цалкам засталася ў кантынууме *што*?

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 высвятляецца ва ўласна інтэлектуальнай праекцыі. Бо хоць рытарычны аспект пытання *хто я, чалавек?* у літаратуры гучыць значна часцей, чым у філасофіі, але ўсе адказы на яго застаюцца альбо ў той самай роўніцы рыторыкі, што і пытанні, альбо вокамгненна скочваюцца ў прорву містыкі. (Як на маё разуменне, дык ці не бальшыня містычных вучэнняў уяўляе сабой хутчэй своеасаблівую праяву мастацкай літаратуры, чым мыслення альбо веры.)

Адным словам, далейшае пашырэнне прасторы гісторыі праблемы не ўяўляецца мэтазгодным. Незалежна ад колькасці прааналізаваных вымярэнняў я-чалавека ў быцці існага, навідавоку выніку, пэўна, застанецца адно і тое самае — адсутнасць хоць якога пазітыўнага адказу на самае прагнае чалавечае запытанне: *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 досведзе, так і тое, што калі потым яна раз-пораз максімалізавалася, то звычайна ненадоўга і без якіх-кольвек істотных

здабыткаў на карысць яе вырашэння. З апошняга можна зрабіць дадатковую выснову, што адказ на сакральныя запытанні пра я-чалавека месціцца (калі месціцца хоць дзе) за межамі магчымасцяў чалавечага розуму. Ува ўсялякім іншым выпадку адказ неяк перагукнуўся б з веданнем чалавека пра сваё *што*.

Дарэчы, амаль напэўна, што феномен веры (як у сакральным, так і ў прафанным сэнсах) сфармаваўся вось з гэтай нямогласці чалавечага розуму, які, як ні могся, не змог зразумець прычыну я-чалавека ні з падтэксту самога чалавека, ні з кантэксту існавання існага.

Бог — гэта татальная параза розуму. Ён — межавы камень, які пазначае апошнюю магчымасць мыслення, тую скрань, за якой чалавечаму розуму не дадзена абазнацца. І тут — пачатак імперыі веры...

Вера — гэта быццё без адказу на пытанне пра сэнс я-чалавека, дакладней, быццё без пытання, бо наяўнасць Бога (суб'ектызаванай веры) з'яўляецца ўніверсальным Адказам на ўсе верагоднамагчымыя запытанні, і сакральныя гэтаксама.

Аднак ёсць нешта ў чалавеку (ці нечага не дадалося веры?), што замінае яму назаўсёды задаволіцца быццём без пытання. Час ад часу гэтае "нешта" пачынае смылець і тады зноў чуецца адвеку нязбыўнае: *што я?*

Частка Другая АБЛУДА СЭНСУ ЖЫЦЦЯ

Уласна, пытанне *што я?* паклікаецца з моўкнасці дошыць рэдка, звычайна яно застаецца ўтоеным у праблеме сэнсу жыцця як у сваёй неразгорнутай абгортцы, якая для прафаннай свядомасці выдае сябе за займеннік сакральнага *што я?*

Прынамсі, такой бачыцца сітуацыя на першы погляд, дакладнасць якога лёгка падмацоўваецца тым, што “генеза” падмены *што я?* сэнсам жыцця можа быць без асаблівых інтэлектуальных высілкаў выведзены з нястрымнага жадання я-чалавека ўведаць, калі не патаемнае *што я?*, то хаця б яго прафанае “альтэр эга”, якое месціцца “навідавоку” (у суплёце ідэальных ідэяў ці, зніжана, сярод этычных, сацыяльных і пабытовых імператываў) і таму можа быць у нейкай меры зразуметым і спасцігнутым.

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

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

У досведзе чалавека няма хоць якіх, хоць колькі-небудзь пераканаўчых аргументаў на карысць таго, што персаналізаванае існаванне ў кантэксце быцця існага мае нешта, што неўнікова сведчыла б на карысць нейкага сэнсу жыцця.

Пра тое, што сэнс жыцця анталагічна не ўгрунтаваўся ў існасць чалавека, сведчыць нічым не ўтаймаваная фантазмагорыя тых сэнсаў, на якія чалавек арыентуецца, і, што больш аглядна, неістотнасць на-яўнасці хоць якога сэнсу ўвогуле.

Адсутнасць сэнсу ў жыцці я-чалавека не з’яўляецца для яго рэальнай праблемай. Я-чалавек аднолькава інтэнсіўна існуе і тады, калі быццам ведае сваё “сакральнае” прызначэнне, і тады, калі не ведае яго.

Увесь гістарычны вопыт сведчыць, што логіка прысутнасці я-чалавека ў быцці не абумоўліваецца логікай разумення гэтай прысутнасці. У кантэксце існавання існага я-чалавек нічым не адрозніваецца ад расліны ці жывёлы: ён жыве таму, што з'явіўся жыць. (І знікае таму, што з'явіўся.) Але ні ягонае з'яўленне, ні ягонае знікненне не залежаць ад таго, у сістэму якіх намысленых каардынатаў ён дастасоўвае сваё жыццё. Да таго ж сутнасць ягонага жыцця ў значэннях існавання ад гэтага таксама не залежыць. Яно, як у расліны ці жывёліны, нічым не зарыентавана на нешта яшчэ, акрамя як на прысутнасць у жыцці.

Пра тое, што ў персаналізаванага існавання няма нейкага іншага ад існавання сэнсу жыцця гаворыць (акрамя шмат чаго яшчэ) як “інстытут смерці” ўвогуле, так і — лакальна — непарыўная адвеку чарга самагубстваў і адтуль жа бясконцы гвалт над чалавекам у самых розных формах — ад індывідуальных забойстваў да сусветных войнаў; гвалт, які не здолелі перапыніць ні табу (эра Татэма), ні этычны кодэкс і сацыяльны закон (эры Міфа і Тэксту).

Калі б я-чалавек не проста прысутнічаў у быцці як адна з формаў існавання існага, а прысутнічаў з нейкай уласнай я-чалавечай мэтай, выяўляў сваёй прысутнасцю нейкі іншы ад свайго існавання сэнс, то тады гвалт над я-чалавекам якімсьці чынам карэктаваўся б на гэтае яго метазначэнне. А паколькі ніколі нішто не адсланяла я-чалавека ад смерці, у тым ліку і гвалтоўнай, то цяжка ўхіліцца ад канстатацыі, што я-чалавек не мае каштоўнасці большай (нейкай метакаштоўнасці) за сваё існаванне.

Тады адкуль гэтае вярэдлівае пытанне пра сэнс жыцця, калі яно не вынікае з логікі і запатрабаванняў

непасрэднага існавання, якое цалкам задавальняецца само сабой?

Відавочна, што праблема сэнсу жыцця — гэта праблема не існавання я-чалавека, а праблема ягонага мыслення, якое ніяк не адбіваецца на жыцці як адбыванні жыцця. Калі б праблема сэнсу жыцця раптам выпала з інтэлектуальнага дыскурсу а-рэальнасці, то ландшафт гэтага дыскурсу, напэўна, перамяніўся б кардынальным чынам, але ў ландшафце існавання я-чалавека з гэтай нагоды не ссунулася б ні адна канцэптואльная для існавання парадыгма.

Іншая рэч, што калі праблема сэнсу жыцця трапляе ў кшталт той ці іншай ідэалогіі і трансфармуецца там у нейкі ідэалагемны імператыў, то тады яна найістотным чынам уплывае на фармаванне гісторыі падзеяў, што ўрэшце непасрэдна крапае кожнае персаналізаванае існаванне. Сэнс жыцця, атаясамлены з вераю ў Словабога, два тысячагоддзі рашуча ўздзейнічаў на ідэалагемны змест і нават тэхнагенны абрыс еўрапейскай цывілізацыі. Але што ад гэтага перамянілася ў самой логіцы я-існавання? З тым ці іншым богам (як сакралізаваным сэнсам жыцця) ці ўвогуле без яго, я-чалавек меў бы тое, што мае, — калі не зважаць на форму маральных канонаў і вектары тэхнакратычных стратэгіяў.

Аднак вызначыўшы, што сэнс жыцця не з'яўляецца нечым анталагічна ўгрунтаваным у існасць чалавека, нейкай яго неад'емнай экзістэнцыйнай прыналежнасцю, мусім узяць пад увагу і тое, што сваёй наяўнасцю разбэрсаны, пераменлівы, неакрэслены сэнс жыцця, калі ён зведзены ў нейкую выразную сукупнасць, ставіць пад пытанне існаванне як галоўную каштоўнасць чалавека.

Калі б існаванне чалавека было забяспечана само сабой як сэнсам самога сябе, калі б яно было самадастатковым, экзістэнцыйна і ідэалагемна самазавершаным у самім сабе, то тады наўрад ці я-чалавека неадпрэчна вярэдзіла пытанне пра сэнс ягонага жыцця.

З апошняга, падобна, вынікае, што існаванне як прысутнасць у быцці, таксама не ёсць той самадастатковай каштоўнасцю, якая б цалкам задавальняла я-чалавека, прынамсі такой каштоўнасцю яно з'яўляецца далёка не заўсёды і таму я-чалавек шукае свайму жыццю падставы ды абгрунтаванні за прасторай самога сябе... Але чаму, не маючы большай за сваё існаванне каштоўнасці, я-чалавек шукае "свой скарб" дзе заўгодна, толькі не ў самім сабе?

НАВОШТА ЧАЛАВЕК САМ САБЕ ПАТРЭБНЫ?

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

Зрэшты, у тую 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 месца рэфлексіям з гэтай нагоды і тады, калі я-чалавек належаў Богу.

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

Пазней у ідэалагеме "я-чалавек — патрэба Бога"

Бог мяняўся на “дзяржаву”, “нацыю”, “грамадства”, “сям’ю”, тую ці іншую адцягненую ідэю, мэту (прыкладам — камунізм), але сутнасць сітуацыі, наўзбоч усіх гэтых пераменаў, выяўлялася той самай — 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’ектывізаваў, а потым і экзистэнцыяваў сябе.

Адсюль, са сваёй “сакральнай” належнасці да нечага ўніверсальнага іншага, а не да ўласнага, сінгулярнага “я”, я-чалавек і выбудоўваў сабе сістэму вартасцяў (сэнс жыцця), якой ацэньваў каштоўнасць ды ісцінасць свайго адбывання 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 сведчыць пра наяўнасць у ім каштоўнасцяў большых за тыя, што абумоўленыя ягонай прысутнасцю ў існым. Верагодна, гэтую сітуацыю можна было б адразу заакцэнтаваць і разгарнуць, але ёсць “сёе-тое”, што замінае гэта зрабіць адразу.

Рэч у тым, што хаця стратэгіі інтэлігібельных рэфлексіяў я-чалавека ў пошуках сэнсу жыцця скіраваныя вонкі, туды, дзе яго самога непасрэдна няма, але ўласнае жыццё я-чалавека як канкрэтнага біясасцяльнага феномена татальна абумоўленае клопатам пра сябе нават у тых выпадках (не кажучы пра ўсе астатнія), калі для самога я-чалавека гэты клопат застаецца замамуфляваным у той ці іншай ідэалагеме.

Клопат пра сябе — неад’емная якасць я-чалавека і яго найбольш выразная характарыстыка. У гэтай

ягонай якасці, як у эпіцэнтры існавання, сыходзяцца і біялогія, і сацыяльнасць, і ідэалогія. У рэшце рэшт, інтэнсіўнасць і чын клопату пра сябе вымалёўваюць фігуру “Я” чалавека. Калі пакарыстаць з бязмежна адкрытай для бясконцых інтэрпрэтацыяў дэкартаўскай формулы, то можна сказаць: “Я забяспечваю сябе, значыць, я існую”. Забяспечваю сябе як энергіяй існавання, так і самім сабой. Прытым, другое ці не больш істотнае за першае, бо клопат пра сябе — гэта нешта іншае ад шапенгаўэраўскай волі да жыцця, і хаця ён пэўным чынам звязаны з універсальнай вітальнасцю ўвогуле, а звыш яе — эгаізмам 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 версіяй, паглядзім, ці не ёсць гэтая патрэба сябе як толькі сябе агульнай якасцю ўсяго біялагічна жывога.

Усё жывое, што аб’яўляецца да жыцця, жадае быць, заставацца ў жыцці, прынамсі, не імкнецца да смерці, унікае яе заўсёды, калі ў патэнцыі ёсць хоць нейкая магчымасць. І гэта як найлепей сведчыць, што існаванне для жывога мае ці не абсалютную каштоўнасць. (Тут мы прамінаем увагай “інстынкт смерці” сумесны з “інстынктам жыцця”, бо гэтая бінарная апазіцыя ляжыць у іншым вымярэнні праблемы я-чалавека.)

Уніканне смерці жывым — навідавоку. Але нас тут цікавіць другое: тая ці іншая біялагічная структура пад прымусам волі да жыцця імкнецца толькі да жыцця ці толькі жыццё мае сэнс адно тады, калі яно забяспечвае гэтую структуру магчымасцю быць як быць менавіта тым, чым яна ёсць?

Падобна, мы яшчэ не хутка зможам верагодна

сцвярджаць пра экзістэнцыйныя стасункі з быццём адрозных ад чалавека біялагічных структураў. Пакуль нам застаецца адно меркаваць, што для расліны ці жывёлы жаданне быць як быць і жаданне быць сабой сінкрэтычна паяднаныя ў параметрах той біялагічнай формы, якую яны з сябе ўяўляюць. Што да ўласна чалавека, то тут таясамасць быць як быць і быць самім сабой разасобленая разуменнем сябе як "суб'екта": я-чалавек не проста хоча быць, а хоча быць тым, *што ён ёсць*.

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

Экзістэнцыя, *Dasein* (тут-быццё) ёсць вопытам майго існавання ў аб'ёме маіх здольнасцяў быць адкрытым існаму, схопліваць і ўтрымліваць гэтае існае, як быццёвую фігуру самога сябе. Уласна, экзістэнцыя гэта і ёсць я-быццё. Я-чалавека няма як ёсць. Я-чалавек ёсць адно як тое, што адбываецца. Я-чалавек ёсць адбыванне быцця ў значэннях я-чалавека. Ён увесь і цалкам змяшчаецца ў сваёй экзістэнцыі як ува ўласным вопыце адбывання быцця.

З гэтага атрымліваецца, што экзістэнцыя ёсць тое, што вылучае я-чалавека і з ірацыянальнай плыні вітальнасці, і з рацыянальнага цела сацыяльнасці ў нешта такое, з чаго мажліва казаць пра я-чалавека як пра ўнікальнае, адзінкавае ўтварэнне, тоеснае адно само сабе.

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

Здаецца такой высновы зрабіць аніяк нельга, бо я-чалавек не ёсць прычынай самога сябе. А калі не ён прычына самога сябе, то і ягоная патрэба ў самім сабе, па сутнасці, не ёсць уласнай патрэбай, а нейкім апасродкаваным следствам патрэбы тых прычынаў, якія сваёй наяўнасцю абумовілі я-чалавеку магчымасць тут-быцця.

Навошта я сам сабе з сябе самога? Нінавошта!

САМ-НАСАМ З ТЫМ, ЧАГО НЯМА

Я-чалавека няма без 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 збегу вялікай колькасці чыннікаў і прадстаўляе не сам сябе, а гэты збег гэтых чыннікаў.

Паспрабуем вымкнуць з я-чалавека ўсё тое, што звычайна знаходзіць у ім месца (нават не кранаючы “біялогію”), і мы ўбачым, што ад чалавека ў я-чалавеку нічога практычна не застанецца. Выгадаванае зверам немаўля ў дарослым стане нагадвае нават не першабытнага чалавека, а звера. (Рэм, Ромул, Маўглі, Тарзан і да т. п. — гістарычныя і літаратурныя міфы, якія цалкам разыходзяцца з шматлікімі рэальнымі фактамі, назапашанымі навукай.)

Я-чалавек не галоўны ў тым, што ён ёсць і якім ён ёсць. Болей за тое, сам я-чалавек мае вельмі сціплае дачыненне да таго, што ёсць ім. Цвёрджанні экзистэнцыялістаў, быццам я-чалавек тым ці іншым чынам, але выбірае сябе сярод сваіх магчымасцяў быць, аба-

піраецца на ўсё тую ж прытоеную гіпотэзу, што я-чалавек ёсць як *хто*, і застаецца адно высунуць сваю версію гэтага *хто*. (Да прыкладу трохі працытуем Сартра: “Чалавек нясе ўвесь цяжар свету на сваіх плячах: ён адказвае за свет і за самога сябе як пэўны спосаб быцця... Таму ў жыцці няма выпадковасці. Ніводная грамадская падзея, раптам узнікшая і абрынутая на мяне, не з’яўляецца звонку: калі я мабілізаваны на вайну, гэта і ёсць мая вайна, я вінаваты ў ёй, я яе заслугоўваю. Я яе заслугоўваю найперш таму, што мог ухіліцца ад яе — зрабіцца дэзерцірам ці загубіць сябе. Калі я гэтага не зрабіў, выходзіць, я яе выбраў, стаўся яе саўдзельнікам”.)

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

Я-чалавек толькі забяспечвае сабой тое, *што* ёсць ім. Забяспечвае сваім прозвішчам, сваёй біяграфіяй, сваёй экзістэнцыяй. Забяспечвае сваёй прысутнасцю, сваім дзеяннем, сваім учынкам. Сексуальным актам ён забяспечвае працяг роду, сацыяльным учынкам забяспечвае нарошчванне а-рэальнасці. Адным словам, я-чалавек забяспечвае сабой усё тое, што зафіксавала сябе ў значэннях я-чалавека, і толькі такім чынам ён забяспечвае сябе самім сабой.

Пэўна, з гэтага можна патлумачыць і факт адсутнасці патрэбы я-чалавека ў самім сабе. Здавалася б, дзіўна: я-чалавек увесь час толькі тое і робіць, што забяспечвае сябе самім сабой, аднак пры гэтым ён сам сабе нінавошта не патрэбны, прынамсі, гэтая патрэба ніяк не адшукваецца. Але тут, відаць, рэч у тым, што я-чалавек не сябе забяспечвае самім сабой, а забяспечвае самім сабой тое, што ёсць ім. Калі гэта так, то тады стаецца зразумелым, чаму ён не мае патрэбы

ў самім сабе: у я-чалавеку няма нічога такога, што па-за экзістэнцыяй было б уласна ім і патрабавала яго са-мога як толькі яго.

Я-чалавек — усяго тое, *што* ёсць у значэннях яго. Ён не абумоўлены сам сабой. І нікім (нічым) іншым не абумоўлены як менавіта ён, гэты, адзіна магчымы тут і цяпер. Ніхто з людзей не быў вымкнуты з небыцця таму, што непасрэдна яго чакала ў быцці адно яму на-лежнае месца. У тым, што той ці іншы чалавек з'явіўся альбо не з'явіўся, няма ніякай сістэмы, ніякай логікі, тым болей — прадвызначанасці.

Хтосьці ёсць, кагосьці няма. Хто ёсць? Каго няма? Гэта не праблема. Ніколі гэта не праблема... Але мы не станем далей разгортваць тэзу аб татальнай залеж-насці з'яўлення я-чалавека ад выпадку. Бо калі быць больш дакладным, то я-чалавек увогуле не з'яўляецца. Ніякі асабіста. Ніхто персаналізавана.

З'яўляецца не я-чалавек, а ўсяго толькі біялагічная “балванка”. І хаця яна мае свой генетычны код, пол, расавую належнасць і шэраг іншых, уласцівых адно ёй характарыстыкаў (якія далей будуць уплываць на фар-маванне кшталту экзістэнцыі), але гэта ўсяго “бал-ванка”, своеасаблівы “паўфабрыкат” я-чалавека, што ў невымернай колькасці ў незлічоных стагоддзях вы-рабляе адна з мноства “тэхналагічных лініяў” той вялізнай фабрыкі па вытворчасці біялагічных формаў, якую мы называем Прыродай.

Я-чалавек не з'яўляецца, ён стаецца я-чалаве-кам у працэсе адбывання свайго тэрміну быцця. Хаця больш карэктна будзе сказаць, не “ён стаецца”, а ім “стаюцца” шматлікія аб'ектнасці свету, якія падчас ягонага бытавання накладваюцца сваім цяжарам на першапачатковы біялагічны под і тым самым аргані-

зуюць тое, што чалавек залішне самаўпэўнена называе “Я”.

Калі што і застаецца ў я-чалавеку ўласна яго, чалавечым, дык гэта мера здольнасці прымаць і ўтрымліваць у сабе разнастайныя феномены 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 не могуць выявіцца ў чалавеку ў сваёй паўнаце. Чалавек не “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 ёсць скажонным) аб’ектыўнасці рэальнага свету і з’яўляецца тым, што мы называем экзістэнцыяй, гэта значыць уласна чалавечым канкрэтнага чалавека.

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

Сам-насам з тым, чаго няма.

НЕ БЫЛО. НЯМА. НЕ БУДЗЕ

Я-чалавек не можа сам з сябе аб’явіцца.

Я-чалавек не можа існаваць сам у сабе.

Я-чалавек не можа быць сам сабой.

Я-чалавека няма. Ёсць своеасаблівае ўтварэнне са-

мых розных праяваў быцця існага. Гэтае ўтварэнне, індывідуалізаванае пэўнай уласнай экзистэнцыяй, натуральна, неяк павінна пазначацца, мець сваю семантычную марку, але традыцыя надання значэнняў саматоеснасці і самадастатковасці, а тым болей сакральнасці гэтаму ўтварэнню, здаецца, абумоўлена ўсяго толькі неабачлівым пераносам сінкрэтычнай 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 выключаць, што нейкім сваім акрайчыкам кранаецца чалавека і “ірэальнае вымярэнне”, 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 асэнсавання феномена чалавека і стратэгічна яно пасюль застаецца нязменным, адно мяняліся складнікі ды змяняліся акцэнтны з “ідэалагічных” на “матэрыялістычныя” ці наадварот.

Разам з тым, за выняткам зацятых 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 “элемент чалавека” ў я-чалавеку шукалі ўва ўсялякую пару, калі я-чалавек сам сябе хоць трохі

цікавіў. Але не знайшлі, не зважаючы на яго, здавала-ся б, відавочную наяўнасць, бо хоць каму амаль немагчыма ўявіць такое складанае структурнае ўтварэнне як я-чалавек, зыходзячы з таго, што сітуацыя я-чалавека ствараецца па-за ім самім і зусім незалежна ад яго самога ці ад нейкай трансцэндэнтнай сілы, што мае апеку над ім.

Паколькі “элемент 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 версіяў і па сёння застаецца тое, што звычайна называецца душой (у сваім вышэйшым вымярэнні — духам), хаця колькасць трактовак формы, зместу і ўвогуле самага факта наяўнасці душы (духа), пэўна, не падлягае нават каталагізацыі.

Сярод філасафічных гіпотэзаў “элемента чалавека” асабіста мне падабаецца найбольш версія Лейбніца.

Уласна, “манадалогія” Лейбніца — гэта толькі арыгінальная інтэрпрэтацыя “эйдалогіі” Платона. Але калі эйдасы Платона праектуюць сваю ідэалогію на ўсё сігулярнае аднекуль з універсуму трансцэндэнцыі і такім рэтрансляцыйным чынам абавязваюць сігулярны прыпадабняцца тым ці іншым эйдасам, то манады непасрэдна ўдзельнічаюць у форме і спосабе адбывання быцця ўсялякім элементам існага. Паводле Лейбніца, кожная кропля вады, кожная жывая істота (неарганічная структура таксама) мае сваю арыгінальную манаду — духоўную, душэўную, энергетычную адзінку субстанцыі быцця.

Манады бесцялесныя і гранічна індывідуалізаваныя. Яны замкнутыя самі ў сабе і не маюць ні “вокнаў”, ні

“дзвярэй”. Аднак, з другога боку, усялякая манада ёсць “жывым люстэркам універсуму”, і справа толькі ў тым, наколькі яна здольная разгарнуць свае складкі, каб выявіць універсальнае цэлае быцця.

Манадалогія Лейбніца яшчэ доўга будзе выклікаць да сябе ўвагу гісторыкаў філасофіі. Але калі б гэтая гіпотэза XVII стагоддзя нейкім чынам рэальна зафіксавала сваю ісцінасць, 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 паўстае з сябе дзеля сябе, а адсоўвае яго ў чын таўталагічнага элемента ўніверсальнага феномена вітальнасці. (Гэта нават калі не зважаць на тое, што сваім паходжаннем манады абавязаныя ўсё таму ж Богу. Ён, як сейбіт зерне, жменяй раскідвае манады па Сусвеце, і яны потым прарастаюць каліўцамі існага.)

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

Дарэчы, Лейбніц лічыў метэмпсіхоз “схаластычным забабонам”. Згодна ягоным сцверджанням, ніякае перасяленне душы немагчымае, бо душа не можа аддзяліцца ад цела... І хаця шмат хто не менш аўта-

рытэтны за Лейбніца меркаваў зусім наадварот, мы не станем нават зазіраць у бясконцы прасцяг інтэлектуальных спекуляцыяў з нагоды душы, духа і да таго падобнага, бо з “душой” ці без “душы” я-чалавек:

- не ёсць прычынай самога сябе;
- не сам з сябе паходзіць;
- не з’яўляецца 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 ёсць*.

КАЛІ ТЭКСТ БЫЦЦЯ І НАПІСАНЫ, І ПРАЧЫТАНЫ

Мера таясамасці я-чалавека Тэхнагеннай эры — на прэрднім акрайчыку якой мы знаходзімся, — з тэхнагеннымі комплексамі быцця перасягае ўсе межы значэння я-чалавека, з чаго я-чалавек апынаецца ў сітуацыі, якая пакідае яму адно месца прысутнасці пры быцці. Я-чалавек ужо не прытулак усіх стыхіяў быцця, а нешта ўвогуле пабочнае быццю, нешта, што толькі туліцца да цэла звышскладанага рухавіка сусветнай цывілізацыі, які аднолькава інтэнсіўна ахоплівае сваёй дзейнасцю і кванты, і галактыкі, але пакідае незапапрабаваным я-чалавека. І хаця гэты “камбайн” пакуль не можа абысціся без калектыўнага цэлага чалавека, але кожны я-чалавек паасобку ўжо не мае для яго аніякага істотнага значэння. “Камбайн” сам забяспечвае сябе сабой і нагэтулькі эфектыўна, што ў яго даволі магчымасцяў, каб за свой кошт яшчэ ўтрымліваць я-чалавека як дарэшты спрацаваную форму быцця існага — так грамадства ўтрымлівае ў багадзельні спрацаванага перастарка (хаця, магчыма, тут болей паса-

вала б параўнанне не з багадзельняй, а з рэзервацыяй для амерыканскіх індзейцаў).

Натуральна, што і ў Тэхнагенную эру біялагічны лёс я-чалавека застаецца тым самым, як і ўва ўсе астатнія часы (нарадзіўся, апладніўся ды знік у неварачці), але сітуацыя адбывання тэрміну быцця выглядае інакш, чым раней. Яна нечым нагадвае тую, што была ў эру Татэма — гэта значыць сітуацыя чалавека без чалавека.

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

Дэсакралізацыя Тэксту і адпаведна Словабога лагічна запатрабавала і дэсакралізацыі я-чалавека, што неўнікова паклікала і ягоную дэміфалагізацыю. Апра-наха міфа пакрысе спадае з я-чалавека і мы пачынаем бачыць яго тым, што ён ёсць (што яго няма). Ён сябе таксама пачынае бачыць такім і яму робіцца няўтульна і ў значэнні Бога, і ў значэнні цара Прыроды, і нават у значэнні звышчалавека тэхнакратычнай цывілізацыі.

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

Прычына і мера часу, як добра вядома, я-чалавек. Без я-чалавека, без таго, што мае ўласную гісторыю бытавання, вымкнутую з каляндарнага кругавароту быцця, лінейны час ні для чаго не прыдатны і нікому не патрэбны (нават калі ён насампраўдзе ёсць як нейкая “матэрыяльная” якасць). Але паколькі ў Тэхнагенную эру на месца чалавека заступае “тэхніка”,

гэта значыць тое, што знаходзіцца адно ў прасторы, то мера часу губляе сваю актуальнасць.

“Тэхніка” не ведае часу ў тых значэннях, якія надаў яму я-чалавек. І хаця “тэхніка” таксама некалі “памірае” (“смерць” — базавая ўмова для існавання катэгорыі часу), аднак у адрозненне ад біялагічных структураў “смерць тэхнікі” залежыць не ад меры вітальнасці, а ад колькасці руху, закладзенага ў меру яе магчымасці. Таму не час (працягласць) дзейнасці, а аб’ём, колькасць ды якасць дзейнасці кладуцца ў парадыгму параметраў Тэхнагеннай эры. Толькі не тут, не ў гэтым асноўная прычына сыходу падзеі часу са стратэгіі быцця на яго ўзбочыну.

Да Тэхнагеннай эры я-чалавек належаў двум часавым вымярэнням (*было і ёсць*). І хаця Тэкст вынайшаў і замацаваў трэці складнік часу — *будзе*, але наяўнасць будучыні заўсёды заставалася гіпатэтычнай. Гіпотэза пра *будзе* высноўвалася з эмпірычнага досведу я-чалавека, *ёсць* якога несупынна адсоўваецца ў *было* і на гэтае месца наступае новае *ёсць*. Калі безліч *ёсць* перасунулася ў *было*, то натуральна меркаваць, што *ёсць* будзе і надалей, гэта значыць, што маецца магчымасць *будзе*, з якога не перастануць вымыкацца *ёсць*.

Але гэта толькі лагічная выснова, сканструяваная на падзе эмпірычнага досведу. Ніякіх канкрэтных сведчанняў пра будучае чалавек ніколі не меў, хаця ў Тэкставую эру ўжо лічыў сябе жыхаром трох часавых вымярэнняў.

Я-чалавек напярэдзе 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 *ёсць*, але мы трымаем яго зафіксаваным у фактаграфіі, матэрыяльных аб’ектах, памяці...)

Дык вось, Тэхнагенная эра (і ў гэтым яе найвялікшая навіна ад Тэкставай і ўсіх папярэдніх) павінна рэальна ўнаявіць будучае (*будзе*) — і быццё я-чалавека стане часава трохмерным. Рэальна, а не гіпатэтычна трохмерным. Знакі будучага запрысутнічаюць у сучасным з той жа аднолькавай мерай сапраўднасці, што і знакі мінулага.

Уласна, ужо цяпер, адно балансуючы на пярэднім акрайчыку Тэхнагеннай эры, я-чалавек ведае не толькі кароткатэрміновы прагноз надвор'я “на заўтра”, але і бальшыню тых падзеяў, што яго “заўтра” чакаюць. Ён дакладна, да хвіліны, ведае ў колькі падыме яго будзільнік, якім транспартам паедзе на работу, колькі аперацыяў яму давядзецца выканаць на канвееры, якія тэлеперадачы будзе глядзець увечары... Але ён ужо ведае не толькі сваё “заўтра”, але і шмат чаго з больш аддаленага. Па гадзінах на гады распісана праграма яго школьнай адукацыі, тое самае і з адукацыяй вышэйшай, на дзесяцігоддзі наперад вызначаны тэрмін выхаду на пенсію і г.д. і да т.п.

Сцежку на сенажаць можна таптаць хоць кожны дзень новую, чыгунка ці хуткасная магістраль прадвызначае вектары руху на гады і гады... Інфраструктура Тэхнагеннай эры пакуль яшчэ толькі складваецца ў сваіх камунікатыўных і вытворчых парадыхмах, 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 ёсць*, бо “машына” заўтра робіць тое, што і сёння, і прыватныя адхіленні ды зрэдчасныя выпадковасці сутнасна тут нічога не мяняюць...

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

Тэкст праз фокус ёсць фіксаваў у прасторы а-рэальнасці адно тое, што *было* ў рэальнасці, хаця зрэчас і спекуляваў на *будзе*. І гэта натуральна, бо магчымасцяў яго аднамернай прасторы, як і тэхналагічнага начыння ніяк не хапала, каб “пралічыць” і зафіксаваць усю метаінфарматыку таго, што *можа быць*, гэта значыць увесь аб’ём *будзе*, нават хай сабе лакалізаваны канкрэтным перыядам. (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 перспектыве 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 метадалогіі) выбіраць для кожнай канкрэтнай падзеі (я-чалавека таксама) з усяго корпусу нелінейна магчымых *будзе* лінейна-паслядоўную фактаграфію гэтай падзеі.

Не кажучы пра макрарэчаіснасць, мапы будучыні якой заменяць ужо сёння мала патрэбныя геаграфічныя мапы, але і ўся канкрэтыка быцця будучага зробіцца падлеглай, прынамсі, метадалогічна, семантычнай прысутнасці ў *цяпер*. Цяжка сказаць, ці палічаць тады мэтазгодным рабіць кожнаму асобнаму чалавеку падрабязную “дыяграму” яго ўласнага лёсу (ці

нават “дыяраму” альбо нешта накшталт відэафільма пра жыццё наперад), але калі нават з нейкіх меркаванняў гэтым не стануць займацца, то ўсё роўна, хай сабе і апасродкавана, будучае я-чалавека заселіць сваёй прысутнасцю ягоную сучаснасць, бо ўся прастора бытавання я-чалавека будзе насычана знакамі будучага не ў меншай меры, чым сёння яна насычана знакамі мінуўшчыны...

Маючы за апірышча папярэдні футуралагічны экскурс, паспрабуем зрабіць наступную выснову. Калі будзе семантычна канкрэтна і непасрэдна аб’явіцца ў змесце *ёсць*, то час у звыклым для нас сэнсе сканае.

Падзея часу анталагічна паходзіць з наяўнасці пачатку і канца ўсяго, што адбываецца ў існым, а рух часу ініцыюецца вымыканнем феноменаў існага з патаемнага ў непатаемнае. На гэтым пераходзе з *няма* ў *ёсць*, а пасля з *ёсць* у *было* і трымаецца ўся “механіка” часу.

Віртуальным (да іх падобным і яшчэ пакуль невядомым) тэхналогіям новай эры наканавана стварыць сітуацыю, калі семантычна ўсё быццё ёсць адразу. Усё мінулае, усё цяперашняе, усё будучае ёсць адразу, у адным часава-прасторавым кантынууме.

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

Натуральна, гаворка тут ідзе не пра біялагічны час і не пра час узнікнення і распаду формаў матэрыяльнасці, якія, бадай, ніколі не ўнікнуць лінейна-часавай

паслядоўнасці, а пра спыненне руху часу ў прасторы а-рэальнасці, якая рана ці позна семантычна цалкам асягне ўсё, што можа быць у існым, — і на мапе быцця не застанецца белых плямаў.

Веданне пра “ўсё быццё”, пэўна ж, не адменіць уласна жыцця, руху падзеяў, чаргі нараджэнняў і паміранняў, але, як у эру Татэма, верне я-чалавека да звычайнага адбывання быцця, якое ідэалагемна нічым не будзе правакавацца.

Гэтаму вяртанню да я-чалавека без ідэі я-чалавека (міфа пра чалавека) будзе папярэднічаць, недзе супадаючы, некалькі найістотных падзеяў. Адна з іх досыць выразна пачынае праяўляцца ўжо сёння, пра што шмат дзе казалася — у гэтым тэксце таксама.

Розум я-чалавека, здаецца, дасягнуў мяжы сваіх метафізічных магчымасцяў і, як звер, абкладзены сцяж-камі, ліхаманкава шукае выйсця і не знаходзіць. Ён таўчэцца па даўно вытаптаным альбо датыптае неяк дасюль ацалелыя лапікі нескранутага. З чаго ўсюдна пануе таўталогія як апошняя філасофія Тэкставай эры. Ды, бадай, і ўвогуле апошняя філасофія.

Усё істотнае, што магло быць прадумана, — прадумана, выяўлена і прылучана да эйдэчнага суплёту ідэяў. Таму мысленне ўжо амаль нічога не азначае, тым болей існавання. Хто сёння ўсур’ёз скажа: я мыслю, значыць я існую?! Урэшце, амаль мысліць і “машына”...

Калі пра “мяжу розуму” казалася шмат, асабліва ў XX стагоддзі, то праблема “мяжы жаданняў” дасюль застаецца па-за належнай увагай, хаця яна куды болей значыць у праблеме я-чалавека, бо і самае мысленне — гэта толькі адна з формаў жадання — жадання мысліць.

Жаданнем, аб'ёмам і кшталтам “хачу” я-чалавека вызначаецца сутнасць і змест 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 не можа дасягнуць таго, чаго ён хоча). Памкненне да здзейснасці жаданняў рухае махавік быцця-для-сябе.

Хачу я-чалавека — модус, разгортванне якога ў бок здзяйснення абумовіла фармаванне цывілізацыі. Тэхнагенная эра — завяршэнне гэтага разгортвання, форма максімальнага забеспячэння хачу здзейснасцю як на фізіялагічным, так і на духоўным узроўнях.

Увогуле, жаданні я-чалавека адно здаюцца бязмежнымі, насамрэч, іх патэнцыял не такі ўжо і вялікі. Быццёна ён вызначаецца патрэбай забеспячэння сябе існаваннем ды самім сабой, а пабытова вельмі рэдка сягае далей запатрабаванняў фізіялогіі і ўяўленняў я-чалавека пра матэрыяльна-духоўны інтэр'ер чалавека. Таму належны ўзровень дабрабыту і мабільныя структуры камунікатыўнага дыскурсу некалі дазваляць я-чалавеку задавальняць сваё *хачу* амаль напоўніцу. Натуральна, калі не блытаць *хачу* як экзистэнцыйную патрэбу з фантазіямі на тэму “хачу”. Я-чалавек можа мроіць пра валадарства над Сусветам, але з гэтага зусім не вынікае, што ён рэальна жадае хоць якога валадарства.

Карацей кажучы, у Тэхнагенную эру *хачу* як праблема губляе сваю актуальнасць (спачатку метафізічна, затым быццёна і, урэшце, пабытова). З усіх жаданняў, з усіх *хачу* застаецца хіба *хачу хацець*, але дамінаваць будзе не яно, а *хачу не-хацець*, гэта значыць хачу быць як не быць, быць паўз самога сябе.

Страта падзеі часу, асягнутая мяжа магчымасці розуму і здзейсненая мера магчымасцяў жадання ў сваёй сукупнасці вынікнуць тым, што я-чалавек у Тэхнагенную эру канчаткова страціць актуальнасць як у кантэксце самога сябе, так і ў метакантэксце быцця існага.

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

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

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

Да Тэхнагеннай эры чалавек заўсёды жыў альбо ў свеце, створаным Прыродай, альбо ў свеце, створаным Богам (багамі). З усіх чатырох бакоў чалавека атачала рэальнасць, якая паўставала не з яго волі і мазаля. Апрацаваны ім самім лапкі зямлі, некалькі драўляных будынкаў на падворку, трохі прыладаў, як і ўсё селішча разам выглядалі такой драбніцай раўнуючы з усім астатнім светам, зробленым некім іншым, што чалавек не мог не сакралізаваць гэтага магутнага іншага ў якой-кольвек трансцэндэнтнай універсаліі. (Прынцыпова сітуацыю не мянялі вялікія гарады, якія мела кожная эпоха. У тых "мегаполісах", як і за іх мурамі, аднолькава панавалі зямля, неба, агонь ды іншыя прыродныя ці боскія стыхіі...)

Чалавек Тэхнагеннай эры месціцца ў свеце, непасрэдна створаным ім самім... Рыхтавалася гэтая перамена спакваля, і хаця анталагічна яна паходзіць з самога феномена чалавека, але гістарычна яе пачатак датуецца часам, калі чалавек ужо вылучыў сябе з універсальнага цела існага і пазначыў усё адкры-

тае яму як існае-для-чалавека. Гэтым актам ён канстытуяваў свае правы на валоданне і карыстанне ўсёй цялеснасцю быцця дзеля сваёй спажыўнай патрэбы. Такім чынам, адбыўся прарыў да сучаснай цывілізацыі, якая ёсць ні што іншае, як тэхналогія татальнай перапрацоўкі існага згодна запатрабаванням чалавечай хэнці.

Цывілізацыя як тэхналогія перапрацоўкі існага, замкнутая на чалавеку, перайначыла абсягі бытавання чалавека да той меры, за якой яны ўжо не таясамяцца ні з чым (кім) яшчэ, акрамя як з чалавекам. З усіх бакоў, і побач, і ўдалечыні ўся прастора, адкрытая чалавеку, скаланізаваная чалавекам і густа напакаваная здзяйсненнямі яго фізічнай альбо інтэлектуальнай працы. Усюды, куды вокам ні кінь, не Прырода, не Бог, а ён сам — чалавек. Дык скульп тут хтосьці яшчэ, акрамя чалавека, яго розуму і працы?!

Верагодна, падобнае абгрунтаванне немагчымасці новай сакральнай фігуры, якая б падтрымала міф пра чалавека, выглядае залішне спрошчаным, бо ўсё гэта не адмаўляе містычнага жаху перад небыццём, з чаго найперш і ўзнікае патрэба ў нейкай трансцэндэнтнай сіле як аптымізацыі гэтага жаху. Але пры ўсёй спрошчанасці аргументацыі на карысць немагчымасці новага Бога старога кшталту, чалавек наўрад ці зможа пераадолець сітуацыю непасрэдна ім зробленага быцця, якой ён неўпрыкмет абгарадзіўся ад магчымасцяў сакральнага і тым самым пакінуў сябе на адзіноце з самім сабой, ды яшчэ без сябе.

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

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

ЗУСІМ ЛІРЫЧНЫ ЭПІЛОГ

Тое, што ёсць, таго ўжо не будзе.

Я ёсць — значыць мяне ўжо не будзе. Ніколі. Нідзе.

Мяне ніколі болей не будзе!

Быццё — гэта месца, дзе збіраюцца канаць назусім усе магчымасці быцця. Татальны могільнік усяго, што мела волю быць.

Вусцішнасць быцця ў тым, што *быць* больш трагічна, чым *не быць*. Бо *быць* — гэта ўжо быць, а *не быць* — гэта толькі яшчэ не быць.

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

Гэтаму метапесімістычнаму разуменню быцця як тэктанічнага анігілятара ўсяго, што было вымкнутым у быццё, стаецца ў апазіцыю метааптымістычная ідэя быцця як месца, дзе ўсё, што з'яўляецца быць, застаецца назаўсёды альбо ў вечным кругавароце, альбо ў несупынных працэсах трансмутацыяў...

Але і той, хто кажа, што ўсё несмяротнасць, і той, хто кажа, што ўсё смяротнасць, пражываюць аднолькавае жыццё. І, напэўна, пасля смерці яны не разыходзяцца ў розныя бакі — адзін у вечнае Нешта, другі ў вечнае Нішто, — а трапляюць у нейкую адну наканаванасць. У наканаванасць адсутнасці таго, што было.

Жах быцця — яно адбірае быццё.

Неяк бацька паскардзіўся маці:

— Пражыў жыццё, а навошта жыў? Ужо смерць падсоўваецца, а навошта жыў?..

— Куды ад смерці падзенешся? 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,

жыццём да болю біў па сцяне кулакамі ў адчаі ад непатрэбнасці сябе ні сабе самому, ні гэтаму свету.

Цяпер ужо не памятаю, ці быў у тым адчаі непатрэбнасці дамешак тугі па незваротнасці быцця. Напэўна, быў, бо гэтыя дзве зусім розныя эмоцыі нейкім дзіўным, неэўклідавым чынам заўсёды перасякаюцца на прасторы чалавека.

Я ўкрыжаваны на нелінейным крыжы незапатрабаванасці быццём і любові да быцця. Хаця дакладней будзе казаць не пра непатрэбнасць быццю, а пра неабавязковасць менавіта мяне ў быцці. Бо казаць, што быццю непатрэбны чалавек, як феномен быцця (куды, зразумела, дастасаваны і я), было б залішне безадказна.

Чалавек увогуле, чалавек як феномен быцця, пэўна ж, для нечага патрэбны быццю. Прынамсі, цяжка, амаль немагчыма пагадзіцца, што феномен чалавека паўстаў з выпадковага збегу акалічнасцяў фізічнага свету, што чалавек сваім цэлым нічым большым за гэтае цэлае не абгрунтаваны, ніякай сакральнай ці астральнай задумай не абумоўлены. Занадта буйна, мудрагеліста, вытанчана арганізавана быццё для чалавека, сам чалавек і той феноменальна багаты і фантастычна згарманізаваны свет цывілізацыі, які чалавек стварыў, — каб лічыць усё гэта выпадковым збегам акалічнасцяў і зусім не думаць пра тое Нешта, што да ўсяго гэтага павінна было прычыніцца.

Дарэчы, праблема Нешта, якое мусіла (ці зусім не мусіла) прычыніцца да феномену чалавека, тут амаль не краналася таму, што мэта была якраз адваротнай: максімальна адлучыць я-чалавека ад усялякіх спекуляцыяў над трансцэндэнтным, каб вымкнуць яго з апранахі міфа пра чалавека, які і быў сфармаваны верагоднасцю існавання Нешта.

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

Феномен чалавека і я-чалавек — гэта рашуча розныя падзеі. Калі карыстацца фальклорным параўнаннем, то феномен чалавека — гэта дрэва, а я-чалавек — лісток на гэтым дрэве. Дрэва — гэта не лісток, а лісток — зусім не дрэва. І хаця лісток немагчымы без дрэва, у лістка і дрэва дзве розныя сутнасці, два розныя зместы быцця і, верагодна, два розныя сэнсы ў быцці.

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

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

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

Можа яно і добра, што я-чалавек тоесніць сябе з феноменам чалавека, бо з гэтага ён мае хоць нейкі аптымізм быцця.

Мною жыццё не вершыцца, — кажа ён. І яму лягчэй адыходзіць у невараць.

Але не толькі знікаць у небыцці — быць у быцці яму лягчэй і весялей, калі ён атаясамлівае сябе з усёй гісторыяй людства, з усёй культурай і цывілізацыяй, з усім мысленнем і ўсім эмацыянальным досведам... Які я вялікі і магутны, які я разумны і здольны, — ду-

мае задзіночаны з усім людскім я-чалавек і пачувае сябе трохі бясконцым і трохі вечным... І затым, з гэтага ўяўнага пачування, пачынае выдумляць сябе ўжо зусім бясконцым і назаўжды вечным...

Вядома, пры жаданні можна цешыць сябе рознага кшталту містычнымі надзеямі на працяг свайго бытавання ў іншых вымярэннях, светах, быццях альбо матэрыялістычнымі версіямі пра прысутнасць у целе будучыні вартымі рэшткамі сваёй практычнай дзейнасці, уласнай духоўнай энергіяй ці хаця б нашчадкамі роду, але як у гэтых, так і ў мностве іншых варыянтах самых мудрагелістых прыдумаў я-чалавек як цэлае анігілюецца і пераходзіць у іншую якасць. І калі нават гэтая іншая якасць, згодна праекту прыдумкі, не паглынае наўсцяж я-чалавека, а ўтрымлівае нейкія прыкметы ягонай экзістэнцыі, то ўсё гэта ўжо нешта прынцыпова адрознае ад таго, чым быў я-чалавек... Зусім не тое, чым ён быў...

Аднак нават такое нішчымнае суцяшэнне, якое абапіраецца на гіпатэтычную магчымасць "перасялення" калі не ўсяго я-чалавека, то хаця нейкага яго элемента ў вечнасць, выдае на суцяшэнне дзеля суцяшэння. Рэч не ў тым, што няма куды перасяляцца — няма што перасяляць. Я-чалавек рэалізуе ў тут-быцці сябе як экзістэнцыйную магчымасць самога сябе — цалкам. Напрыканцы ў ім не застаецца нічога з таго, што патрабавала б яшчэ аднаго ці некалькі тэрмінаў быцця, тым болей — вечнасці. Напрыканцы я-чалавек дасягае не толькі мяжы свайго розуму, краеня сваіх жаданняў, 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, біялагічна, сацыяльна, інтэлігібельна...

Быць — гэта значыць адбыцца. Цалкам.

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

Могількам было некалькі стагоддзяў, і пад нашымі нагамі спрэс пластаваўся чалавечы прах. Але калі не лічыць рэшткаў збуцвелых каменных крыжоў ды плітаў і рудых ад іржы жалезных агароджаў, запакаваных у густое кустоўе, то гэтае месца нічым не адрознівалася ад старога парку ці вячыстага лесу, паколькі ніхто ўжо не памятаў пра тых — пад здірванам...

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

Напэўна, мне не трэба было гойсаць па напластаннях праху, скакаць праз здзірванелыя магільныя капцы, есці жменяй сакавітыя суніцы, мілавацца з дзяўчынай на заімшэлых магільных плітах... Напэўна, мне не трэба было перабягаць праз дарогу на могількі і тады я разам з іншымі суцяшаў бы сябе, што

не знікну дазвання ў неварачі, а нейкім чынам перабраўся ў наступнае быццё...

Але я залішне доўга бавіўся на старых могілках, каб не памятаць, ува што згортваецца жыццё чалавека, чым і дзе яно вершыцца. І таму, калі закарцела спытацца пра самае кранальнае — што ёсць быццё, хто ёсць ты і ці знойдзецца ў цябе нешта, праз што ты апасля не згубішся ў небыцці, я ўжо ведаў пачатак адказу: быццё падобнае да старых могілак за каменным мурам, дзе жывыя мілуюцца на надмагільных плітах, з якіх шурпаты час паздзіраў усе літары... Заставалася апазнаць працяг гэтага ведання... Але чым далей я паглыбляўся ў росшукі, тым уцямней 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 з ліхтаром. Здаецца, гэта адзінае, што я зразумеў, скрэмзаўшы столькі паперы.

Нельга знайсці тое, чаго няма. Марна шукаць я-чалавека ў нейкіх яшчэ значэннях, акрамя тых, што можна памацаць пальцамі. Я-чалавек знаходзіцца паза кантэкстам сакральнага, ён цалкам змяшчаецца ў прасторы рэальнага і ўвесь да рэшткаў вычэрпваецца экзістэнцыйным адбываннем тут-быцця.

Вось чаму, калі персаналізуючы праблему *хто ён, чалавек?*, я пытаўся ў сябе *хто ён, я?*, то ў адказ не чуў нават рэха. Пытанне душыла сябе моўкнасцю.

Цяпер я ведаю, скуль тая моўкнасць: недарэчна пытацца пра таго, каго няма — *хто ён?* Трэба пакінуць гэтую вярэду назаўсёды і болей не думаць пра адказ на пытанне *хто я?*, а думаць пра нешта іншае. Бо, можа, мяне няма не ўвогуле, а толькі ў тых значэннях, у якіх я сябе шукаў?

Тым не менш, на заканчэнне яшчэ раз трохі нагадаю пра тое, што паўстала паміж мной і хоць якой магчымасцю аптымізацыі жаху небыцця...

Мяне няма без існага.

Мяне няма без папярэдняга чалавека.

Мяне няма без людзей.

Я немагчымы ў колькасці самога сябе.

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

Я не сам з сябе паходжу.

Не я прычына самога сябе.

Не я абраў сябе для самога сябе.

Не я вымкнуў сябе з патаемнага.

Ні я і ніхто іншы не быў пакліканы з небыцця таму, што ў быцці непасрэдна яго чакала адно яму належнае месца.

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

Я не маю патрэбы ў сабе з сябе самога.

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

Я толькі тое, што ёсць у значэннях мяне.

Пакуль мяне няма, я не маю патрэбы ў сабе, і ніхто тады не мае патрэбы ўва мне. І потым, калі мяне ўжо зноў няма, ні я сам і нішто іншае не мае патрэбы ўва мне.

Я ёсць, пакуль я ёсць.

І апошняе...

Я з'явіўся не таму, што я ёсць як нейкая патрэба менавіта мяне ў гэтым быцці, а я ёсць толькі таму, што з'явіўся.

Натуральна, мог і не з'явіцца... Не быць. А таго, чаго
мога не быць — няма хоць у якіх іншых значэннях ад
тых, што ёсць.

Мог ніколі не быць. Не быў раней. Потым зноў не
буду.

Няма.....

II.
АПОШНІЯ
ЛЮДЗІ

Сёрэн Кіркегар

Не толькі мае творы, але і маё жыццё, таямнічая інтымнасць усяго ягонага механізму, будзе падставаю бясконцых доследаў.

Сёрэн Кіркегар

Леў Шастоў пачынае сваю кнігу пра Кіркегара ("Кіркегард") наступнымі словамі: "Кіркегар прайшоў паўз Расею".

Прачытаў і з болем, які межаваў з адчаем і страхам, падумаў: "Паўз Беларусь прайшлі ўсе, пачынаючы ад Парменіда і сканчваючы Фуко. Усе, колькі іх было філосафаў, культуролагаў, тэолагаў, тэосафаў, ішлі, ідуць і, здаецца, будуць ісці ўсё паўз, паўз, паўз..." Трохі суцешыла хіба тое, што калі меркаваць па досведзе Кіркегара, у справе асэнсавання існага страх і адчай могуць стацца не менш прыдатнымі за аптымізм і цвярозую разважлівасць...

Якраз "страх і трымценне" сэрца Кіркегар супрацьпаставіў аптымістычнаму рацыяналізму класічнай нямецкай філасофіі, якая бліскуча падсумавала эрулагічнага вымярэння ўсіх верагоднамагчымых параметраў быцця...

Супрацьпаставіў і выйграў у гэтым процістаянні, што засведчыла XX стагоддзе.

Бунт Кіркегара супраць сістэматызацыі быцця, якое і застаецца быццём толькі таму, што не падлягае сістэматызацыі, персаніфікаваўся найперш у бунт супраць Гегеля ("прафесара філасофіі, а не мысляра"). "Гегелеўская філасофія разглядае мінулае, шэсць тысяч год сусветнай гісторыі... Але дабрадзейны прафе-

сар Гегель, калі ён быў жывы, як і ўсялякі жывы чалавек, меў ці павінен быў мець маральны непакой да будучага жыцця. Аднак пра гэта з гегелеўскай філасофіі нічога нельга даведацца. Адсюль вынікае вельмі простая выснова, што кожны чалавек, які захоча нешта зразумець у сваім асабістым прыватным жыцці з дапамогай гегелеўскай філасофіі, згубіцца ў блытаніне”.

І не толькі “гегелеўскай” — дадамо ад сябе. Усе папярэднія філасофскія сістэмы абапіраліся на ўніверсаліі, але нават калі яны звярталіся да адзінкавага, як, скажам, “рэалісты”, то і тады гэта было не індывідуальнае, а падсумоўваючае ідэю індывідуальнага адзінкавага.

Праўда, тут неабходна згадаць выключэнне з правіла — Сакрата, які скіраваў філасофію ад аб’екта да суб’екта, ад аналізу сусвету да доследу чалавечага “Я”. Таму і вылучаў яго Кіркегар з незлічонай сціжмы мысляроў, бо для сакратычнага спосабу мыслення кожны асобны чалавек — гэта цэнтр сусвету, вакол якога абарочваецца і на якім трымаецца сусвет.

А цяпер паспрабуем у самым спрошчаным выглядзе сфармуляваць канцэптуальную адрознасць філасофіі Кіркегара ад папярэдніх філасофскіх сістэмаў. Калі раней філасофія імкнулася асэнсаваць існаванне чалавецтва, то Кіркегар паспрабаваў стварыць філасофію існавання чалавека. На тую пару гэты духоўны акт быў настолькі рэвалюцыйным, што зробленае Кіркегарам не без падставаў параўноўваюць з “пераваротам” Каперніка. Па словах Ясперса, дацкі Сакрат — заснавальнік сучаснай філасофіі і бацька ўсіх экзістэнцыйных мысляроў.

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

Яго бацька, Мікаэл Кіркегар, у дзяцінстве пасвіў авечак, а ў даросласці — паспяхова займаўся гандлем.

Маці Сёрэна напачатку была пакаёўкай у Мікаэла Кіркегара. Пасля смерці першай жонкі Мікаэл пабраўся з ёй шлюбам, і хутка ў іх нарадзіўся сын (недаравальна хутка з маральнага канона той эпохі).

“Я нарадзіўся ў выніку злачынства, я з’явіўся на-суперак волі боскай...” — пісаў потым Сёрэн Кіркегар у “Дзённіку”.

Сямнаццацігадовы Сёрэн па волі бацькоў быў залічаны на тэалагічны факультэт Капенгагенскага ўніверсітэта. Але хлопец не меў асаблівай ахвоты вучыцца, пра гэта сведчыць ужо хаця б тое, што апошні экзамен ён вытрымаў адно праз дзесяць гадоў ад пачатку навучання. Мяркуючы па шматлікіх дзённікавых запісах, у тую пару ён з куды большым імпэтам баляваў з сябрамі, чым займаўся навукамі.

Рашучую перамену ў жыцці Кіркегара даследчыкі 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 філасофіі экзістэнцыялізму.

У 1838 годзе памёр бацька Сёрэна і пакінуў вялікую спадчыну, больш за трыццаць тысяч рыксдалераў, якія не толькі забяспечылі Сёрэну бестурботнае і шыкоўнае жыццё, але і дазволілі аплочваць выданне сваіх кнігаў. А на гэта даводзілася выдаткоўваць немалыя сумы, бо яго літаратурная працаздольнасць была неверагоднай. Ён жыў у адзіноце і, калі не лічыць што-

дзённага шпацыру па вулках Капенгагена, амаль не пакідаў хаты, дзе, стоячы ля канторкі, пісаў і пісаў, днём і ноччу — да світанку.

У 1843 годзе Кіркегар апублікаваў першую са сваіх знакамітых працаў, двухтомнае этыка-эстэтычнае даследаванне “Або — або”. За наступныя дванаццаць гадоў ім было надрукавана яшчэ пятнаццаць тамоў збору твораў, а ўсяго рукапісная спадчына Кіркегара складае больш за дваццаць тамоў. Сярод найбольш вядомых працаў згадаем “Страх і трымценне”, “Смяротную хваробу”, “Дзённік”.

Памёр Кіркегар 11 лістапада 1855 года.

“Або — або” выклікала пэўную цікавасць у мясцовае публікі, але пры жыцці вядомасць Кіркегара так і не перасягнула межаў Капенгагена. Аднак і ў родным горадзе чытач хутка незалюбіў “свайго Сакрата”. Здарылася гэта пасля таго, як Кіркегар адмовіўся ад Рэгіны Ольсэн і паспрабаваў выкласці прычыны свайго ўчынку ў літаратурных творах “Паўтарэнне”, “Дзённік спакусніка”, “Вінаваты? Не вінаваты”. Абывацель быў збянтэжаны і абураны.

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

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

Праміннула чатыры гады і ўжо пасля сватаўства, няпрэдадні вяселля, Кіркегар раптам вяртае Рэгіне шлюбны прясцёнак, хаця, здавалася б, для гэтага не было аніякіх падставаў. Больш таго, потым, усё жыццё ён кахаў сваю нявесту, дасылаў ёй лісты, прысвячаў творы і нават адпісаў ёй у спадчынным таста-

менце тую маёмасць, якая яшчэ заставалася ў яго напрыканцы жыцця. Дарэчы, даведаўшыся, што Рэгіна стала жонкай Фрыца Шлегеля, будучага губернатара Антыльскіх астравоў, ён пісаў яму: “У гэтым жыцці яна будзе належыць вам. У гісторыі застанеца побач са мной”.

Напэўна, даследчыкі і біёграфы Кіркегара яшчэ доўга будуць высноўваць усё новыя версіі яго незразумелых паводзінаў у адносінах да каханай жанчыны. Пакуль найбольшую папулярнасць маюць дзве з іх. Першая — рамантычная: Кіркегар пакінуў Рэгіну Ольсэн, каб цалкам прысвяціць сваё жыццё Богу. Другая — праязічная настолькі, што, як кажуць, далей і няма куды: імпатэнцыя філосафа.

Сярод прыхільнікаў другой версіі і згаданы напачатку Леў Шастоў. Ці былі ў Льва Шастова сур’ёзныя аргументы? Вось адзін з іх, вычытаны ў дзённіку Кіркегара за 1848 год. “Я ў сапраўдным сэнсе гэтага слова — найгаротнейшы з людзей, з маленства мяне не пакідае нейкая змучанасць, якая вымушае бязмежна пакутаваць, і гэта паходзіць ад незразумелай ненармальнасці ў суадносінах маёй душы з целам... я раіўся з гэтай прычыны з маім доктарам і пытаўся яго, ці лічыць ён, што маю ненармальнасць можна вылечыць так, каб я мог здзяйсняць агульнае. Ён выказаў сумненне. Тады я зноў запытаўся ў яго, ці можа дух чалавека сваёй воляй нешта перамяніць ці выправіць тут? Ён і ў гэтым засумняваўся. Ён нават не 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 ўспры-

няў як наканаванае мне джала ў плоць, як маю мяжу, мой крыж, як вялізную пазыку сілы духу ад Айца Нябеснага, якая не ведае сабе роўных сярод сучаснікаў”. І яшчэ: “Я не магу абняць дзяўчыну, як абдымаюць рэальна існуючага чалавека, я магу толькі вобмацкам дакранацца да яе, як падыходзяць да ценю”.

Выказванняў, падобных да гэтых, у Кіркегара шмат, аднак ніводнае з іх не дае падставаў рабіць адназначныя высновы.

Прыхільнікі рамантычнай версіі абапіраюцца на куды больш ясныя і недвухсэнсоўныя словы. Спачатку сведчанне самой Рэгіны. “Ён ахвяраваў мной Богу”, — пісала яна па сыходзе доўгага жыцця. Але паслухаем самога Кіркегара: “Шмат мужчын зрабілася геніямі дзякуючы дзяўчыне, шмат мужчын зрабілася героямі дзякуючы дзяўчыне, шмат мужчын зрабілася паэтамі дзякуючы дзяўчыне, шмат мужчын зрабілася святымі дзякуючы дзяўчыне, але хто папраўдзе зрабіўся геніем, героем, паэтам ці святым дзякуючы дзяўчыне, якая стала яго жонкай?”. Гэта з “літаратурнага” твору, а вось дзённікавы запіс: “... калі б я пабраўся з Рэгінай, я ніколі не стаў бы самім сабой”. Ці яшчэ: “Ажэнішся — пашкадуеш, не ажэнішся — ты і аб гэтым пашкадуеш, ты пашкадуеш і ў тым, і другім выпадку...”

Цяжка сказаць, за якой з версіяў праўда. З свайго боку, можна было б заўважыць адно вось што: здаецца, большасць фізіёлагаў звязваюць мужчынскую нямогласць з творчай недзеяздольнасцю. Што да Кіркегара, то яго магутны творчы патэнцыял, які выявіўся ў велічы зробленага, дае ўсе падставы сумнявацца ў “паталагічнай” версіі. Зрэшты, гэта і не так важна. З Рэгінаю ці без 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 філасафемаў Кіркегара.

Спынімся толькі на адной з дамінуючых...

Знакамітае “Або — або” — гэта жорсткае, катэгарычнае супрацьпастаўленне этычнага эстэтычнаму. Апошнія Кіркегар разумеў як асалоду ад пачуццёвага ўспрыняцця жыцця. Эстэтычнае — гэта тое, што цешыць “фізіялогію”: смачныя стравы, віно, каханне; тое, што звычайна разумеюць пад спрошчаным эпікурэізмам. Эстэтычнае для Кіркегара персаніфікаванае 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 існавання”.

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

На думку Кіркегара, кожны чалавек павінен сам выбраць сабе быццё: эстэтычнае, этычнае ці рэлігійнае. Спалучэнні, камбінацыі ён абвяргае катэгарычна. Праблема выбару, упершыню згаданая філосафам з Капенгагена, зробіцца дамінантай сучаснага экзістэнцыялізму.

Сябе Кіркегар лічыў віжам 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 людскасць, на чалавечую мараль. “Хрысціянства ў Дабравесці азначае: любіць Бога

ў нянавісці да чалавека, у нянавісці да сябе самога, а тым самым і да іншых людзей, у нянавісці да бацькі і маці, да свайго дзіцяці, жонкі і г.д.”

Для ўразумення поглядаў Кіркегара на рэлігійны лад жыцця вельмі важны біблейскі эпізод з Абрагамам. Як мы памятаем, Абрагам, выконваючы волю Бога, ахвяруе яму свайго адзінага сына Ісаака. Па законах этыкі, чалавечай маралі ахвярапрынашэнне свайго люблага сына — злачынства, якое цяжка з чым-кольвек параўнаць, а па рэлігійным законе — выпрабаванне веры, дзея найвышэйшага духоўнага кшталту. Вера ў Бога не ведае сумліву, “нават калі раструшчыцца ўвесь свет і распляцяцца ўсе элементы, ты павінен верыць”. Уласна, Кіркегар патрабуе любіць Бога ў нянавісці да Бога. Любіць, пераадольваючы нянавіць, ці, дакладней, праз нянавіць; заставацца ў палоне адчаю ад невытлумачальнай жорсткасці Бога і за гэта Яго люта ненавідзець, але і ў лютай нянавісці любіць, бо акрамя Бога няма ў чалавека іншай надзеі на магчымасць аптымізацыі як жаху быцця, гэтак і жаху небыцця...

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

Для Кіркегара, як і для Тэртуліяна, паводзіны Бога немагчыма вытлумачыць чалавечым розумам. 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 Рэгіну, — зрабі так і не спрабуй зразумець: навошта? Ён для цябе Абсурд.

* * *

Чалавек, які першы ўсвядоміў, што няма нейкіх універсальных ісцінаў, што ў кожнага яна свая (“Я павінен адшукаць ісціну, якая з’яўляецца ісцінай для мяне...”), пасля смерці надоўга выпаў з інтэлектуальнага кантэксту Еўропы. Нават у Капенгагене на яго забыліся. Біяграфічны слоўнік філосафаў, складзены ў 1879 годзе, Кіркегара не згадвае.

Але на пачатку XX стагоддзя нямецкая культура пачынае “адкрываць” свету дацкага філосафа. І з гэтага часу не спыняецца трыумфальнае шэсце яго ідэяў. Для Заходняй Еўропы і Амерыкі экзістэнцыялізм робіцца пануючай філасофіяй. 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 гадоў (1961–1965) у розных краінах выдадзена больш за 300 працаў, прысвечаных яго жыццю і творчасці. Зразумела, што ў спісе тых краінаў няма Беларусі. Што тут паробіш? Кіркегар прайшоў паўз нас. Але тае бяды, каб толькі ён адзін. Вось яны ідуць, іх шмат, і ўсё паўз, паўз, паўз...

Зігмунд Фрэйд

*Людзі моцныя, пакуль абараняюць вялікую ідэю;
яны робяцца нямоглымі, калі ідуць супраць яе.*

Зігмунд Фрэйд

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

Урэшце Фрэйд ускараскаўся на вяршыню свайго жадання і... якраз праз апраметную, калі скінуўся ў прадонне падсвядомага і з блытаніны былога, ссунутага ў бездань “Я”, выштукаваў сабе пастамент упоравень з гарой Сінай.

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

Заўзятары прарока псіхааналізу (без пакепвання) напэўна запырэчаць супраць такой атэстацыі — і дарэмна. Тут можна было б згадаць колькі заўгодна куды больш жорсткіх выказванняў як і пра самога вынаходніка “лібіда”, так і пра ягоную навуку. Чаго каштуе адно толькі мімаходзь кінутае Набокавым слоўка — “либидобелиберда”. Альбо вось гэтая выснова Людвіга Вітгенштэйна: “Фрэйд сваімі фантастычнымі псеўдатлумачэннямі (менавіта таму, што яны праменяць дасціпнасць розуму) зрабіў дрэнную справу”.

Пакуль пакінем па-за ўвагай, чаму гэта Фрэйд зрабіў “дэрннюю справу”, каб не забыцца на гранічна супрацьлеглыя меркаванні, сярод якіх згадаем усяго фрагмент з эсэ Германа Гесэ (“Мастак і псіхааналіз”): “Ён (*псіхааналіз — В. А.*) патрабуе праўдзівасці мастака ў адносінах да самога сябе, той праўдзівасці, з якой мы не 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 з першых крокаў на шляху знаёмства з псіхааналізам адчуваеш магутнае, нават празмернае ўзрушэнне, зямля пад табой пачынае хадзіць ходарам. Хто ўстаяў і крочыць далей, таго ахоплівае пачуванне адзіноты, якое ўзнікае з прычыны аддаленасці ад умоўнасцяў і традыцыйных поглядаў; ён павінен цяпер пытацца і сумнявацца, а гэта пакідае яго сам-насам з нічым. Але за пабуранымі кулісамі традыцыйнасці ён усё выразней прадчувае і бачыць жорсткі малюнак праўды, прыроду”.

* * *

Год нараджэння Зігмунда Фрэйда — 1856. У сваёй знакамітай працы “Тлумачэнне сну” Фрэйд распавёў: “я з’явіўся на свет увесь аблытаны чорнымі валасамі, і мая маладая маці палічыла мяне за мурына”.

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

Калі Зігмунду было тры гады, сям’я пераехала на жыхарства да Вены і прыстала ў месцы, якое належала гэбрайскаму гета. Натуральна, тут слова “гета” не трэба

разумець так, як яно разумелася ў сярэднявечным еўрапейскім горадзе, а тым болей у Мінску падчас Другой сусветнай вайны. Аднак абмінаць гэты факт таксама не выпадае, бо гэбрайскае паходжанне і асяроддзе Фрэйда адыграла не апошнюю ролю ў тым, што (і як) ён рабіў.

На тую пару бацькі Зігмунда былі досыць заможнымі людзьмі, і хлопчык меў магчымасць вучыцца ў гімназіі (лічыўся там сярод першых вучняў). Пазней ёй нейкі час вагаўся, выбіраючы паміж юрыспрудэнцыяй і медыцынай, і спыніўся на апошняй (Венскі медычны факультэт).

Адразу заўважым, што для белетрызацыі жыццё Фрэйда не надта прыдатнае. Калі не лічыць падарожжа ў Амерыку па запрашэнні тамтэйшых прыхільнікаў псіхааналізу (пасля вандроўкі Фрэйд ганарыста заўважыў: “Гэтыя людзі не падазраюць, што я ім прынёс чуму”) і некалькіх “выпраў” у еўрапейскія сталіцы, — як кажуць, воку няма за што зачапіцца.

Свой век Зігмунд Фрэйд пражыў у Вене, меў шасцёра дзяцей, сяброў і вучняў. З дзевяці гадзінаў раніцы і да васьмі вечара ён прымаў пацыентаў у клініцы. А пасля працаваў за апоўнач ля пісьмовага стала. І так штодня на працягу ўсяго жыцця.

Здаецца, гэтымі двума сказамі мы і акрэслілі ці не ўвесь белетрыстычны сюжэт біяграфіі Зігмунда Фрэйда. І, пэўна, няма патрэбы насычаць яго пабытовым зместам. Адно нагадаем яшчэ, што ўсе даследчыкі жыцця і творчасці Фрэйда адзначаюць: тэарэтык “пансексуалізму” быў, як мы звыкліся казаць, высокамаральным чалавекам, і ў гэтым сэнсе яго недарэмна параўноўваюць з Фрыдрыхам Ніцшэ.

Згаданая як бы алагічнасць трымаецца сваёй унутранай логікі. Каб мець маральнае права пабурыць ка-

ноны ўгрунтаванай традыцыйнай маральнасці, трэба быць самому бездакорна маральным у той самай традыцыйнай маральнасці. Інакш гэта будзе звычайным камечаннем традыцыі з магчыма неўсвядомленым жаданнем 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 этычнай канстытуцыі.

* * *

Для шараговага інтэлігента Зігмунд Фрэйд — гэта ўсяго толькі некалькі метафараў: (“лібіда”, “Эдыпаў комплекс”, “дзіцячая сексуальнасць”, магчыма “Звыш-Я” і.. “фрэйдызм”). Як гэта не дзіўна, шараговы інтэлігент у пэўным сэнсе мае рацыю. Натуральна, зробленае Фрэйдам не ўпіхаецца ні ў якую заўгодна колькасць метафараў, хаця парадыгма ягонай веды недзе збольшага (прымітызавана, спрошчана) акрэсліваецца пералічаным вышэй. Але пры адной умове — калі мы не забудземся на выціснутае (выцясненне). “Вучэнне пра выціснутае з’яўляецца падмуркам, на якім трымаецца ўсё збудаванне псіхааналізу...” — падкрэсліваў Фрэйд.

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

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

Можна спрацацца, наколькі тэрмін “несвядомае” адпавядае таму, што знаходзіцца ў чалавеку па-за межамі ягонай свядомасці, аднак увесь папярэдні до-

свед людства гаварыў за тое, што ў глыбіні кожнага “Я” ёсць нешта, аб чым нічога пэўнага нельга сказаць, хаця яно маецца несумненна, на карысць чаго сведчаць тыя самыя сны, якія кожны з нас бачыць штоноч.

Дарэчы, якраз з вытлумачэння сноў і “пачынаецца” Фрэйд. Праўда, калі быць ужо зусім дакладным, то пачынаў ён сваю медычную кар’еру з гіпнозу, толькі даволі хутка зразумеў тое, што так бліскуча сфармуляваў Вагнер-Яўрэг: “Пры гіпнозе ніколі не ведаеш, хто каго дурыць” (маецца на ўвазе — доктар пацыента ці наадварот).

Ідэя лячыць істэрыю не гіпнозам, а праз тлумачэнне сноў пацыента, належала венскаму доктару Ёзафу Брэру, але калі для Брэра яна сама сабой і вычэрпвалася, то Фрэйд на яе грунце зладзіў тэорыю псіхааналізу. І вось тут да месца будзе сказаць пра выціснутае, пра вынаходніцтва, аўтарскае права на якое належыць, бясспрэчна, аднаму Фрэйду. Падсвядомае (у фрэйдаўскім разуменні) я б параўнаў, скажам, з склепам, ператвораным у сметнік, куды скідаецца (выціскаецца) увесь бруд жыцця, пачынаючы з першай хвіліны нараджэння чалавека: жахі, пакуты, здрады, расчараванні, крыўды... адным словам, увесь фізічны і маральны боль... А да таго ж там туляцца і ўсе комплексы біялагічна-сацыяльнага жыцця, якія дастаюцца нам у спадчыну ад продкаў. Аднак не трэба думаць, што ўсё гэта, выціснутае ў падсвядомасць, ляжыць недзе там па закутках покатам і не варушыцца. Наадварот, якраз “Яно”, падсвядомае, не выяўленае ў досведзе, і кіруе нашым “Я”, актыўна ўздзейнічае на ўчынкі, паводзіны і нават лад мыслення кожнага з нас.

Каб зазірнуць у падсвядомае і хоць трохі разабрацца ў той неверагоднай блытаніне, што дзеецца там,

Фрэйд прапанаваў своеасаблівы ліхтарык — сістэму вытлумачэння сноў. Заўважым, чалавек ад веку тлумачыў свае сны, але, так бы мовіць, у футуралагічнай праекцыі, а Фрэйд, углядаючыся ў сны, зазірнуў у былое чалавека (і людства), каб праз аналіз мінулых бедаў і спадчынных комплексаў пазбавіць пацыента той ці іншай хваробы.

* * *

Другім, бясспрэчна фрэйдаўскім, вынаходніцтвам стаўся апісаны ім феномен “дзіцячай сексуальнасці” (“Нарысы па псіхалогіі сексуальнасці”). Да адкрыцця Фрэйда лічылася, што сексуальнасць — гэта тая якасць, якая робіцца прыналежнасцю толькі ўжо біялагічна сфармаванага чалавека. Сёння, здаецца, мала хто прырэчыць абгрунтаванай выснове Фрэйда — найбольш сексуалізаванай істотай з’яўляецца немаўля.

Для малога дзіцяці жыць — азначае атрымліваць сексуальную асалоду ад усяго, што не прыносіць боль ці пакуту: цыцак маці, стравы, дотыкаў дарослых, уласных рухаў... У пэўным сэнсе немаўля — гэта адзіны суцэльны орган сексуальнай асалоды. З цягам часу магчымасць сексуальных стасункаў з рэчаіснасцю лакалізуецца на пэўных органах, і недзе пасля пяці гадоў мы робімся тымі цнатлівымі анёльчыкамі, па якіх раней і меркавалі аб дзіцяці ўвогуле. Штэкель (адзін з вучняў Фрэйда) неяк сказаў прыкладна наступнае: мы павінныя забывацца на райскае жыццё ў дзяцінстве, каб мажліва было трываць існаванне потым. А сам Фрэйд, ацэньваючы феномен дзіцячае сексуальнасці, гаварыў, што, увогуле, трэба было б саромецца гэтага адкрыцця, бо яно заўсёды было ў кожнага перад вачыма.

Аргументацыя гэтага феномену была распрацаваная Фрэйдам настолькі бліскуча, што пасля кароткага перыяду ўсеагульнага абурэння (як так можна!), “шырокая” грамадскасць вымушаная была змірыцца з гэтай праўдай пра сябе. Але ўсе астатнія складнікі пансексуальнай парадэгмы Фрэйда і па сёння 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 лакаматыў, што праімчаў цягнік Фрэйда вакол зямной кулі. Пэўна, апошняму паспрыяла як шырокая вядомасць сюжэта пра цара Фіваў, які забіў бацьку і ажаніўся са сваёй маці, так і прастата схемы комплексу, прапанаваная Фрэйдам на падставе гэтага міфа: кожны сын надзелены сексуальнай прагай да сваёй маці і ненавідзіць бацьку як суперніка. (Зрабіўшы элементарны парафраз “комплексу Эдыпа”, Юнг, — бадай самы знакаміты з вучняў Фрэйда, — выснаваў у дадатак ідэю “комплексу Электры” — кожная дачка кахае 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 паўплывалі як на ацэнку фрэйдаўскай тэорыі, так і на адносіны масавай свядомасці да псіхааналізу ўвогуле. Бо кожны паспаліты, прыклаўшы гэтую схему-лекала да сваіх стасункаў з бацькамі, мог вызначыць наколькі Фрэйд мае рацыю. А паколькі большасць не заўважыла за сабой нічога падобнага (ці не адважылася заўважыць), то разам з “комплексам Эдыпа” адпрэчыла ад сябе і “ўсяго Фрэйда” як вялікага махляра і ашуканца. Тагачасныя крытыкі Фрэйда пакеплівалі: “Найлепш ужо на першым сеансе ў псіхааналітыка прызнацца, што

ты спаў з сваёй маці і спрабаваў атруціць бацьку”.

Спяшаючыся завершыць абрыс тэмы фрэйдаўскага “пансексуалізму”, пакінем па-за ўвагаю такія істотныя моманты, як сексуальная біпалярнасць, комплекс кастрацыі, нарцысізм і некаторыя іншыя. Аднак спехам прамінуць “лібіда” ніяк не ўяўляецца магчымым.

У самым спрошчаным выглядзе “лібіда” Фрэйд тлумачыць як сексуальны голад (параўнанне было прыдумане Вітэльсам, яшчэ адным вучням Фрэйда). А вось больш шырокае тлумачэнне гэтага тэрміна: “Мы выпрацавалі сабе паняцце пра лібіда як пра зменлівую колькасную сілу, якая можа вымяраць усе працэсы і пераўтварэнні ў сферы сексуальнага ўзрушэння. Гэтае лібіда мы адрозніваем ад энергіі, якую трэба пакласці ў аснову душэўных працэсаў...”

Звернем увагу на другі сказ. Нягледзячы на тое, што тут сексуальная энергія аддзеленая ад іншых, на пэўных этапах творчасці і практыкі Фрэйда менавіта лібіда вызначыла ягоную канцэпцыю чалавека. Паводле яго, выцесненая сексуальнасць была першапрычыннай і сутнаснай асновай як чалавечых паводзінаў, так і ладу мыслення.

* * *

Калі на пачатку яшчэ адносна цнатлівага ХХ стагоддзя Фрэйд прапанаваў чалавецтву сваю мадэль чалавека, канструкцыя якой складалася з дзіцячай сексуальнасці, “эдыпавага” ды іншых комплексаў, выцесненага ў не-свядомае лібіда, то, натуральна, чалавецтва жахнулася і перажагналася. Бо ў параўнанні з чалавекам Фрэйда нават д’ябал выглядаў анёлам.

Што і казаць, пасля Ніцшэ і Дастаеўскага ўяўленні пра чалавека (сфармаваныя эпохаю Асветніцтва)

як пра нешта здольнае зрабіцца разумным, добрым і прыгожым, пачалі выклікаць пэўныя сумневы, але як бы там ні было, вера ў тое, што чалавек — тварэнне боскае і толькі першародны грэх замінае яму ўзняцца ўпоравень Абсалюту — пераважна заставаліся.

Псіхааналіз Фрэйда разбэрсаў гэтыя аптымістычныя ўяўленні. Аднак чалавек не хацеў ведаць праўды пра сябе і, як звычайна бывае ў такіх выпадках, абвінавачіў у сваіх грахах другога.

Фрэйд мужна трываў папрокі і ганьбу. Больш за тое. Ён рашуча адхіляў усе прапановы сваіх вернікаў змякчыць, “упрыгожыць” вобраз чалавека, хаця для гэтага ад яго не патрабавалася ні асаблівых высілкаў, ні здрады навуковай прынцыповасці. Трэба было толькі змяніць некаторыя лексемы і сям-там завуаліраваць некаторыя азначэнні. Але Фрэйд упарта трымаўся свайго права казаць тое, што яму жадаецца. “Гэтыя любоўныя інстынкты называюцца ў псіхааналізе *a potiori* і па сутнасці з’яўляюцца сексуальнымі імкненнямі. Большая частка інтэлігенцыі ўспрыняла гэтае найменне як абразу і адплаціла за гэта тым, што папракнула псіхааналіз у пансексуалізме. Хто лічыць, што сексуальнасць утрымлівае ў сабе нешта абразлівае і прыніжаючае чалавечую прыроду, хай ужывае больш шляхетныя назовы: эрас і эротыка. Я мог бы сам гэта зрабіць ад самага пачатку і тады пазбег бы шматлікіх абвінавачванняў. Аднак я не хацеў гэтага, бо я па магчымасці ўнікаў патуранню сваёй слабасці. Нельга наперад ведаць, куды завядзе гэты шлях: спярша саступаюць адносна слоў, а затым паступова і адносна сутнасці. Я не бачу якой-кольвек заслугі ў тым, каб саромецца сексуальнасці: грэцкае слова эрас, якое павінна змякчыць сорам, у рэшце рэшт нішто іншае.

як пераклад слова каханне; і напрыканцы, хто мае цярпенне чакаць, таму няма патрэбы ўлагоджваць”.

Той, хто патурае натоўпу, робіцца ягоным кумірам, а Фрэйд не хацеў быць кумірам, ён хацеў быць Месіяй. Яму жадалася быць павадыром у новае веданне чалавека пра самога сябе.

* * *

І тут я не магу ўтрымацца, каб не выказаць адно, мякка кажучы, авантурнае меркаванне. Часам мне здаецца, што ў гэтым бязлітасна жорсткім вобразе “фрэйдаўскага” чалавека ёсць нейкі момант помсты чалавецтву за тых пакуты, за тых абразы народа Ізраіля, якія ён цярпеў на працягу тысячагоддзяў, раскіданы вятрыскам неміласэрнага лёсу па краінах і кантынэнтах. Фрэйд сваім вучэннем быццам кажа: паглядзі, з якога смярдзючага броду зроблены ты, які трымаеш мяне ў гета, ты, які лічыш мяне за недачалавека і заўсёды гатовы расквітацца са мной за ўсе ўласныя грахі.

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

Магчыма, сапраўды, — лухта. Але ёсць даволі сведчаньняў, якія гавораць, што Фрэйда не абыходзіла доля яго народа. Згадаю толькі адзін эпізод. Падчас II кангрэса псіхааналітыкаў у Зальцбургу (1910 г.) Фрэйд звярнуўся да сваіх венскіх вучняў з наступнымі словамі: “Большая частка з вас гэбраі, а таму вы не прыдатныя для заахвочвання сяброў да нашага вучэння. Гэбраі павінны суцяшацца тым, што ім дазваляюць быць гноем для культуры. Я мушу выйсці ў свет на-

вукі, я ўжо стары (тады яму было толькі пяцьдзясят чатыры гады. — В. А.) і не хачу заўсёды і ўсюдна сустракаць варожасць. Мы ўсе ў небяспецы”.

Дарэчы, як мне здаецца, уяўляе цікавасць тлумачэнне Фрэйдам вытокаў антысемітызму.

Фрэйд лічыў, што прычына антысемітызму зыходзіць з традыцыі “абрэзвання” ў гэбраяў. Выцесненае ў не-свядомае гэтае веданне пра гэбраяў блытае (ці, хутчэй, атаясамлівае) абрэзванне з кастрацыяй (“комплекс кастрацыі” вельмі істотны ў сістэме Фрэйда; гісторыя гэтага комплексу бярэ пачатак у свядомым падаўленні чалавека чалавекам, калі чалавек зразумеў, што можна больш, чым забіць свайго ворага, можна пазбавіць яго магчымасці працягвацца ў дзецях). Таму не-свядомае (“Яно”) лічыць гэбраяў жорсткімі. Гэбраі, якія “кастрыруюць” сваіх дзяцей, здольныя на якое заўгодна забойства.

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

* * *

Асобая старонка ў біяграфіі Фрэйда — яго адносіны з сябрамі і вучнямі. Але напачатку міжвольная “самахарактарыстыка” з працы “Па той бок прынцыпу асалоды”: “Так, напрыклад, вядомыя асобы, у якіх усялякія чалавечыя адносіны заканчваюцца тым самым: дабрачынец, якога кожны з ягоных выхаванцаў у нейкую пару пакідае з крыўдай і злосцю, колькі б ні розніліся гэтыя выхаванцы, як быццам прысуджаны да таго, каб зведаць усе пакуты няўдзячнасці: ёсць мужчыны, у якіх кожнае сяброўства завершваецца тым, што сябра ім здраджае; ёсць іншыя, якія ў сваім жыцці бясконцую колькасць разоў абіраюць каго ў якасці

бясспрэчнага ўласнага ці нават грамадскага аўтарытэту, а затым, праз пэўны час, скідваюць гэты аўтарытэт з пастамента і падымаюць туды наступны...”

У гэтым фрагменце сказана амаль усё пра ўзаемаадносіны Фрэйда з сябрамі і вучнямі — і наадварот...

Шарко, Брэер, Адлер, Юнг, Штэкель, Ранк, Вітэльс... Яны і шмат хто яшчэ былі настаўнікамі-сябрамі, папличнікамі, адэптамі, вучнямі, папулярызатарамі псіхааналізу, і ўсіх іх аб'ядноўвае, акрамя адданасці Фрэйду — непрыгожае расстанне са сваім кумірам. Хтосьці самахоць адыходзіў, але большасць адпрэчваў сам Фрэйд. Самымі вядомымі сталіся сваркі Фрэйда з Юнгам і Адлерам, што і натуральна, бо кожны з іх зрабіў унёсак у тэорыю (і філасофію) псіхааналізу амаль роўны фрэйдаўскаму. З Адлерам (аўтарам “комплексу непаўнавартасці”) Фрэйд развітаўся таму, што той і не ўтойваў свайго жадання перахапіць у Фрэйда месіянскую паходню. (“Ці вы думаеце, што для мяне вялікая радасць усё жыццё быць у вашым ценю?..”)

Пазней Фрэйд знойдзе магчымасць, каб паспрабаваць збэсціць свайго суперніка: “Гэта не замінае папличнікам Адлера вітаць у яго асобе Месію, да з'яўлення якога зняверанае чалавецтва рыхтавалася шэрагам папярэднікаў. О! Месія, натуральна, не ўяўляе сабой нічога пэўнага” (“Нарысы па гісторыі псіхааналізу”).

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

Юнг быў лідарам швейцарскай школы псіхааналізу, якая адыграла істотную ролю ў яго папулярызачыі. Але разам з адданасцю вучэнню Фрэйда “швейцарцы” ўпарта не прымалі яго татальную сексуалізацыю.

Пратэстанцкая Швейцарыя ніяк не хацела (дый не

магла) пагадзіцца з поглядамі Фрэйда на чалавека як асацыяльнага эгаіста. Для пратэстантызму, які змог даволі ўдала паяднаць хрысціянства з сацыяльнасцю (і амаль “сацыялізмам”), дэхрысціянізацыя і дэсацыялізацыя чалавека да ўзроўню голай біялогіі, заакцэнтаванай на сексуальных інстынктах, — была абсалютна непрымальнай.

Але ці не мелі “швейцарцы” рацыю, уцякаючы ад свайго Мефістофеля да Бога? У вытлумачэнні чалавека праз ягоную паталогію было нешта настолькі паталагічнае, з чым цяжка было канчаткова прымірыцца каму заўгодна.

Дый увогуле, з вучэннем Фрэйда адбывалася дзіўная рэч. Кожны ягоны складнік паасобку, хаця і выклікаў прэрэчанні, але збольшага падаваўся прымальным. А вось у цэлым з вучэннем немагчыма было змірыцца, ні зыходзячы са звычайнага здаровага сэнсу, ні з ведання чалавека ў гістарычным прасцягу, ні стасуючы яго з іншымі сістэмамі вымярэння.

Урэшце, і сам Фрэйд адчуў і зразумеў дыспропорцыю паміж біялогіяй і сацыяльнасцю сваёй тэорыі (чаму, несумненна, паспрыяла ўпартасць “швейцарцаў” і асабіста працы Юнга). Шукаючы шляхі да збалансаванасці, ён прыйшоў да таго, што потым пазначыў тэрмінам “Звыш-Я”.

Фрэйду давялося пагадзіцца з відавочным: чалавецтва так доўга жыве супольным жыццём, што сацыяльныя законы супольнасці заляглі ў ягоныя інстынкты. І хаця сексуальнасць як механізм жыццядзейнасці з’яўляецца асноваю чалавека, але нішто іншае, а менавіта культура ў самым шырокім разуменні гэтага слова, утаймавала біялогію і надала чалавеку “чалавечы” вобраз.

Цяпер мы можам сказаць колькі словаў пра агульны выраз філасофіі фрэйдаўскага псіхааналізу...

Напачатку ўсяго — “Яно”, прытоены ў не-свядомым і зблытаны, як каўтун, вузел псіхікі, у якім больш-менш зразумела адно тое, што “Яно” здзяйсняе сябе па прынцыпе імкнення да асалоды. Прага асалоды — вось тая пуцявіна, якой трымаецца біялогія чалавека.

Але паколькі на шляху гэтага сляпога імкнення не-супынна сустракаюцца перашкоды, то ў чалавеку паступова напрацоўваецца “Я”, якое, з аднаго боку, “пралічвае” варыянты, як абмінуць гэтыя перашкоды, а з другога — утаймоўвае “Яно”, узгадняючы ягоную хэнць з канкрэтнымі сацыяльнымі варункамі.

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

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

Мяркуючы паводле Фрэйда, нашае “Я” ўвесь час знаходзіцца ў складаным становішчы выбару паміж не-свядомым “Яно” і занадта свядомым “Звыш-Я”. А яшчэ “Я” — месца, дзе з пераменным поспехам ідзе несупынная бойка паміж біялогіяй і культурай, сексуальнымі комплексамі і сацыяльнымі табу.

У філасофскім аспекце “механізмы” Фрэйда могуць слугаваць падставаю для самых розных высноваў. Асабіста мне ў першую чаргу заўважаецца наступнае. Калі Фрэйд мае рацыю, і не-свядомае “Яно” сапраўды валадарыць над “Я”, то тады практычна здымаецца адна з асноўных праблемаў спекулятыўнай метафізікі — праблема свабоды волі.

“Мяне маглі б запытацца, ці перакананы я сам, і ў якой ступені, у сапраўднасці распрацаваных тут тэзаў. Я адказаў бы, што не перакананы і не спрабую схіліць да веры іншых. Дакладней: я не ведаю, наколькі я ў іх веру. Мне здаецца, што афектыўны 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 цікаўнасці...”

Гэтыя словы Фрэйда я цытую з працы “Па той бок прынцыпу асалоды”. І хаця яны былі сказаныя з нагоды адной канкрэтнай праблемы, думаецца, не будзе вялікай памылкай перанесці згаданую “самаацэнку” на ўсю ягоную творчасць.

Малаверагодна, каб у глыбіні душы Фрэйд не прызнаўся сабе, што ён увесь час трохі “блефуе”, што ён не стамляецца балансаваць на мяжы навукі і паэтычнай гіпербалы, што канструкцыя ягонай сістэмы трымаецца не столькі на вывераных фактах, колькі на аналізе ўласнага падсвядомага і авантурных высверках інтуіцыі.

І тут, бадай, да месца будзе пытанне: псіхааналіз (паводле Фрэйда) — навука ці мастацтва? (Дарэчы, неяк Фрэйд, магчыма, у палемічным гуморы, сказаў, што для псіхааналітыка лепей не мець медычнай адукацыі.)

За тое, што псіхааналіз больш мастацтва, чым навука, сведчыць наступнае назіранне. Кожны з буйных прадстаўнікоў гэтай сферы дзейнасці, выкарыстоўваючы механізмы псіхааналізу, прыходзіў да высноваў, якія супярэчылі, аспрэчвалі ці ўвогуле адпрэчвалі базавыя пастулаты метаду. Гэтая дзіўная заканамернасць выявілася ўжо ў творчасці найбольш таленавітых вучняў Фрэйда (Юнга, Адлера, Штэкеля) і працягвалася ў ягоных наступнікаў (Рэйха, Салівэна, Хорні, Фрома, Маркузэ).

Аналізуючы гэтую заканамернасць, нельга абмінуць увагаю той факт, што ў псіхааналізе, як і ў мастацкай творчасці, практычна адсутнічаюць аб'ектыўныя крытэры, і ўсё залежыць ад індывідуальнай творчай канстытуцыі, ад таго, на якім этычным, сацыяльным, эстэтычным (расава-біялагічным таксама) грунце ўзгадаваўся сам аналітык.

Урэшце, калі б звесці ў сістэму ўсе супярэчнасці розных псіхааналітычных сістэмаў, то ад псіхааналізу не засталася б нічога. Акрамя самога псіхааналізу. Дык што, перад намі адна з найвялікшых містыфікацыяў XX стагоддзя? Наўрад ці пры самых крытычных адносінах да псіхааналізу Фрэйда гэткае можна будзе сцвярджаць нават у будучым. Да таго ж, містыфікаваць можна адно таго, хто чакае быць змістыфікаваным.

Але нават калі вучэнне Фрэйда — містыфікацыя, то яна нам была патрэбнай. Чалавек заўсёды быў гатовы абмяняць панылюю праўду пра сябе на інтрыгуючую фантазію. За гэта выразна сведчыць уся гісторыя рэлігіі і мастацтва.

* * *

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

Пасля захопу Аўстрыі нацыстамі ў 1938 годзе ў яго адабралі пашпарт, і з жыхара гэта ён стаўся ягоным вязнем. Фрэйда пазбавілі маёмасці і бібліятэкі; чатыры ягоныя сыны загінулі ў канцлагеры. 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 года.

Фрыдрых Ніцшэ

У ПАЛОНЕ БІАГРАФІІ

Я адно, мае творы іншае.

Фрыдрых Ніцшэ

Бацька Фрыдрыха Ніцшэ — Карл Людовік Ніцшэ — быў лютэранскім пастарам. І, пэўна, не абы-якім, бо да яго з вялікай прыязнасцю ставіўся сам кароль Прусіі Фрыдрых Вільгэльм IV.

Дарэчы, Фрыдрых Ніцшэ з'явіўся на свет у дзень нараджэння караля. Шчаслівы бацька запісаў у царкоўнай кнізе: “Сын мой, тваім імем на зямлі будзе Фрыдрых Вільгэльм, 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 гэ-тага маўчуна некалі будзе слухаць увесь свет!..).

Але дамо слова самому Ніцшэ, які ў лісце Брандэсу (датаваным 19 сакавіка 1888 г.) выкладае сваю біяграфію наступным чынам: “Vita. Я нарадзіўся 15 кастрычніка 1844 года на месцы 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 таясямяць з палякам, яшчэ гэтай зімою я быў занесены ў спіс замежнікаў, якія наведалі Ніццу, *comme Polonais*. Мне кажуць, што мая галава сустракаецца на карцінах Матэйкі. Мая бабуля належала да шылераўска-гэтаўскага кола ў Вэймары. Я меў радасць быць выха-

ванцам паважнай Шульпфорты, адкуль выйшла столькі вялікіх людзей (Кляпшток, Фіхтэ, Шлегель, Ранкэ і г.д. і да т.п.), добра вядомых у нямецкай літаратуры. У нас былі настаўнікі, якія зрабілі б (ці зрабілі) гонар якому заўгодна ўніверсітэту. Я вучыўся ў Боне, пазней у Лейпцыгу: стары Рыгль, тады першы філалаг Германіі, амаль з самага пачатку адзначыў мяне сваёй увагаю. У 22 гады я быў супрацоўнікам “Цэнтральнай літаратурнай газеты” (Царнкэ). Я непасрэдна прычыніўся да стварэння філалагічнай суполкі ў Лейпцыгу, якая існуе і дагэтуль. Зімой 1868-69 гг. базельскі ўніверсітэт запрапанаваў мне прафесуру, я тады не быў яшчэ доктарам. Хутка пасля гэтага Лейпцыгскі ўніверсітэт надаў мне ступень доктара досыць ганаровым чынам: без якой-небудзь абароны, нават без дысертацыі. З вялікадня 1869 па 1979 г. я жыў у Базелі; мне давялося адмовіцца ад майго нямецкага грамадзянства, бо, паколькі я быў афіцэрам (конны артылерыст), я не змог бы ўхіляцца ад надта частых позваў на службу, не парушаючы сваіх акадэмічных абавязкаў. Тым не менш я дасведчаны ў двух відах зброі: у шаблі і гарматах і, магчыма, яшчэ ў трэцім... У Базелі, нягледзячы на маю маладосць, усё адбывалася як нельга лепей: здаралася, асабліва пры абароне доктарскіх дысертацыяў, што той, каго экзаменавалі, быў старэйшы за экзаменатара. Дарункам лёсу, выпадковым на маю долю, сталася сардэчная прыязнь паміж Якабам Буркхардтам і мною — досыць нязвычайны факт для гэтага вялікага непрямых усялякага таварыства мысляра-адзінотніка. Яшчэ большым дарункам было тое, што ў мяне з самага пачатку майго існавання завязалася вялікае сяброўства з Рыхардам і Казімай Вагнерамі, якія жылі тады ў сваім маёнт-

ку Трыбшэн, каля Люцэрна, быццам на нейкім востраве, без усялякіх ранейшых стасункаў. Некалькі гадоў дзялілі мы паміж сабою ўсё вялікае і малое; давер не ведаў межаў. (Вы знойдзеце ў сёмым томе Збору твораў Вагнера “ліст”, надрукаваны ім для мяне з нагоды “Нараджэння трагедыі”.) З гэтага моманту і надалей я пазнаёміўся з вялікім колам цікавых людзей (і “людцаў” — *Menschinnen*), па сутнасці амаль з усім, што расце паміж Парыжам і Пецяярбургам. Перад 1876 годам здароўе маё пагоршылася. Я прабыў тады зіму ў Сарэнта з маёй даўняй сяброўкаю баранесаю Мэйзенбуг (“Успаміны ідэалісткі”) і сімпатычным доктарам Рэ. Стан мой не палепшыўся. Неверагодна пакутлівы і ўчэпісты галаўны боль адбіраў усе мае сілы. З гадамі ён нарастаў да піку хранічнай хваравітасці, так кожны год налічваў тады для мяне да 200 пякельных дзён. Нядуг мусіў быў мець выключна лакальную прычыну: пра якую-небудзь неўрапаталагічную падставу не можа быць і гаворкі. Я ніколі не заўважаў за сабою сімптомаў душэўнага бязладдзя, нават ніякай тэмпературы, ніякага памутнення розуму. Мой пульс быў тады такім жа павольным, як пульс першага Напалеона (=60). Маёй спецыяльнасцю было на працягу двух-трох дзён запар з абсалютнай яснасцю трываць нясцерпны боль *crui, vert*, які суправаджаўся ванітамі. Распаўсюдзілі чуткі, быццам я ў шпіталі для вар’ятаў (і нават памёр там). Няма большай памылкі. Сталасць майго духу выпадае якраз на гэтую страшную пару; сведчанне — “Золкавы ранак”, які я пісаў у 1881 годзе, калі перажыў зіму ў неверагодным змарненні, адлучаны ад дактароў, сяброў і радзімы. Кніга паслугуе мне ў пэўным сэнсе “дынамометрам”: я напісаў яе з мінімумам сілаў і здароўя. З 1882 года мае справы, нату-

ральна, досыць марудна, пачалі рухацца да лепшага: крыза была пераадолена (мой бацька памёр вельмі маладым, якраз у тым узросце, у якім я сам быў бліжэй за ўсё да смерці). Мне і сёння яшчэ трэба аберагацца: шэраг умоў кліматычнага і метэаралагічнага парадку для мяне абавязковы. Зусім не выбарам, а непазбежнасцю з'яўляецца тое, што я праводжу лета ў Верхнім Энгадзіне, а зіму — на Рыёеры... У рэшце рэшт, хвароба прынесла мне найвялікшую карысць: яна выдзеліла мяне з іншых, яна вярнула мне мужнасць да сябе самога... Да таго ж я, адпаведна сваім інстынктам, адважная жывёліна, нават мілітарыстычная. Доўгае супраціўленне трошкі раззлавала мой гонар. — Ці ж я не філосаф?..”

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

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

У побыце гэты агрэсіўны рызыконт духу быў надзвычай ветлівы, па-жаночку мяккі, гаварыў ціха, асцярожна. Рысы ягонага твару былі спакойнымі, вочы задуменныя. Яго лёгка было не заўважыць, можа, таму, што манеры меў вытанчаныя. Рыхард Вагнер неяк сказаў: “Я даў бы цяпер сто тысячаў марак, каб умець паводзіць сябе, як гэты Ніцшэ”. А сам Ніцшэ, не тоячы задавальнення, напіша напрыканцы свядомага жыцця: “... і я мушу прызнацца, што мяне больш цешаць тыя, хто мяне не чытае, хто ніколі не чуў ні майго імя, ні слова “філасофія”; але куды б я ні прыйшоў, напрыклад, тут, у Турыне, твар кожнага пазіраючага на мяне асвятляецца і робіцца дабрэйшым. Чым я да гэ-

тай пары асабліва ганаруся, дык гэта тым, што старыя гандляркі не супакойваюцца, пакуль не выберуць для мяне самы салодкі з іхнага вінаграду”.

Гэты чалавек, які паўстаў супраць мыслення ўсёй эпохі, які не прамінаючы нікога, зняважыў усіх вялікіх ад Сакрата да Вагнера, ніколі не меў ворагаў у сваім асабістым жыцці. 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 Базельскім Педагагіуме (дзе сем год выкладаў грэцкую мову) і штогадовы пансіён у 3000 франкаў. Болей Ніцшэ нідзе стала не працаваў, “бадзяўся” з месца на месца (Нямеччына, Швейцарыя, Італія), здымаў кватэры, жыў у пансіянатах, — але гэтае “бадзянне” зусім не было хаатычным. Да праблемы месца і клімату Ніцшэ ставіўся амаль гэтаксама сур’ёзна, як і да праблемы харчавання. “Ніхто не вольны жыць дзе заўгодна, а каму наканавана здзейсніць велічнае, што патрабуе ўсёй ягонай моцы, той нават зусім абмежаваны ў выбары”.

Ніцшэ лічыў, што памылка ў выбары месца і клімату можа размінуць чалавека з яго наканаваннем, развесці так далёка, што чалавек і не здагадаецца, дзеля чаго ён быў прызначаны жыць. Гэты арыстакрат духу, геній рэфлексіі адчуваў прыроду, як селянін (а можа, і глыбей — як звер), і не толькі адчуваў, а не мог жыць інакш, як толькі ў суладдзі з яе рытмам, з кругаваротам яе бегу. Магчыма, адсюль першая (у абодвух сэнсах) канцэптуальная ідэя ягонай філасофіі — ідэя “вечнага вяртання”.

Але яшчэ большае, чым праблема месца і клімату, значэнне Ніцшэ надаваў праблеме харчавання. Адкуль

мога ўзяцца “воля да жыцця” пры дрэнных харчах? — слушна заўважыў ён.

Цяжкую для страўніка нямецкую кухню Ніцшэ, далікатна кажучы, не любіў. “... Паходжанне нямецкага духу — з сапсаванага страўніка...” Дарэчы, як і ангельскую: “яна дае духу цяжкія ногі — ногі англічанак”. Лепшай кухняй ён лічыў кухню П’емонта... Каб болей поўна ўявіць стаўленне Ніцшэ да “праблемы страўніка” — трохі ягоных парадаў: “Ніякай вячэры, ніякай кавы: кава тлуміць. Чай толькі ранкам карысны. Не многа, але вельмі моцны; чай вельмі шкодзіць і робіць хворым на ўвесь дзень, калі ён на адзін градус халаднейшы за патрэбны”.

Што да “тэхналогіі” 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 не з лепшых; зіма трымалася 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 не ў доказ майго сцверджання, што ўсё вялікае ўзнікае “нягледзячы”, у гэтую зіму і ў гэтых неспрыяльных умовах паўстаў мой Заратустра. — Да паўдня я падымаўся ў паўднёвым напрамку па цудоўнай вуліцы ўверх да Зоалы, паўз сосны і гледзячы далёка ў мора; па паўдні, так часта, як толькі дазваляла маё здароўе, я абыходзіў усю бухту ад Санта-Маргерыты да мясцовасці, што ляжыць за Портафіна... — На абедзвюх гэтых дарогах прыйшоў мне да галавы ўвесь першы Заратустра, і, наперадзе ўсяго, сам Заратустра, як тып: дакладней, ён аб’явіў сябе сам...”

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

У тэме “Ніцшэ і жанчыны” звычайна акцэнтуюцца ягоны раман з Лу Саломэ, “персаніфікаванай філасофіяй Ніцшэ” (па трапнай характарыстыцы ягонай сястры, якая вымаглася, каб раман не завяршыўся шлюбам).

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

Натуральна, 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 — аксюмаран, ён мог выдумляць побач з сабою жанчыну і рабіць нейкія захады, 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 Герцэн, аб чым ён паведаміў сваёй сястры ў адным з лістоў: “Мяне пераконваюць тут у адносінах да Наталі Герцэн... Але і ёй трыццаць гадоў, было б лепей, каб яна была на год дванаццаць маладзейшай. А ўвогуле мне пасуе яе характар і розум”.

Тэма “Ніцшэ і жанчына” набывае трагедыйную “пікантнасць” у звязку з даволі распаўсюджаным меркаваннем, што прычынаю ягонага вар’яцтва сталася хвароба на пранцы. Але яшчэ пры “жыцці” Ніцшэ гэтая версія абвяргалася ці бралася пад сумнеў шэрагам знакамітых медыкаў. Доктар Гільдэбрант: “Няма і следу доказу таго, што Ніцшэ ў 1866 годзе захварэў на пранцы”. Д-р Г.Эмаюэль: “З цяперашняга стану клінічнай псіхіятрыі вядомыя нам факты з гісторыі хваробы Ніцшэ недастатковыя для таго, каб рабіць станоўчыя высновы да дыягназу *paralysis progressiva*”. Д-р О.Бінсвангер: “Дадзеныя анамнезу, датычныя хваробы Фрыдрыха Ніцшэ, настолькі няпоўныя і абарваныя, што канчатковая выснова аб этналогіі ягонае хваробы не ўяўляецца магчымай”.

Да гэтых меркаванняў спецыялістаў згадаем яшчэ смерць бацькі Фрыдрыха Ніцшэ, які таксама пакутаваў ад боляў у галаве і апошні год пражыў, ужо страціўшы свядомасць.

Ніцшэ не аднойчы пісаў (і не толькі ў лістах) пра бацькаву хваробу і смерць. 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 года.

АПОШНІ ЧАЛАВЕК

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

Эрвін Родэ

Калі над хвалямі быцця некалі і лунаў больш магутны дух адпрэчвы, то гэта — дух Сатаны.

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

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

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

Народжаны не з жаночага чэрава, 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 дабра і зла. Тут, у блакітных нябёсах невымернай адзіноты, ён распачаў вайну з Другім як з 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. (Не станем папікаць недаверкаў, яны яшчэ не жылі ў XX стагоддзі.)

Ніцшэ і сапраўды звар'яцеў, але не тады, як вярнуўся, а значна пазней — потым, і зусім не таму, што быў выкляты пераможаным Богам (ёсць такое, і досыць устойлівае, меркаванне)... Цяпер ён не ведаў, каго яму больш перамагаць, і таму амаль на дзесяць гадоў схавалася ў вар'яцтва, каб ніхто не здагадаўся, што магутны вой — нікчэмны дойд.

Перамагае не той, хто перамагае, а хто творыць іншае (як Бог калісьці з нічога нешта). А Ніцшэ мог ствараць толькі праз абвяржэнне, разбурэнне, адпрэчванне. Дакладней, вось гэтае бурэнне ("Я паўночны вецер для спелых пладоў") і ставала ягоным творывам.

Ніцшэ любіў называць сябе ільвом, але, можа, таму, што на Беларусі ніколі ільвоў не было, мне ён уяўляецца раз'юшаным быком, які выпрабоўвае на моц крамянёвага ілба ўсё, што трапляе на вочы. У гэтай сляпой непераборлівасці ён мог грукаць у моцныя, тоўстыя сцены, якія ператрываюць не адну эпоху, не адзін землятрус, а мог кінуцца і на спарухнелую штыкеціну, якая сама паваліцца ад першага подыху кволага ветрыку.

Але ўсё ж такі навідавоку іншае: гэты Давід у ворагі сабе выбіраў пераважна Галіяфаў. Ён шукаў змагання з яшчэ нікім не пераможанымі (Бог, хрысціянства, мараль...) і, на сваю бяду, перамагаў.

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

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

Яны не маглі не варагаваць паміж сабой — Дыяніс і Хрыстос, бо Хрыстос — гэта аскеза, статыка, змірэнне ўсяго з усім, воля да смерці і паступовае знікненне

(перацяканне) чалавечага з трывалай роўніцы рэальнага ў трымценне ірэальнага.

Дыяніс — жыццё смерці.

Хрыстос — смерць жыцця.

Дыянісііства праз смерць звернутае ў жыццё, хрысціянства — праз жыццё ў смерць, і таму паміж імі немагчымы нейкі іншы лад, акрамя смяротнай варажнечы...

Ніцшэ лічыў сябе сярод першых і найбольш адданных ваяроў Дыяніса і ненавідзеў хрысціянства, як толькі пераможаны здольны ненавідзец пераможцу.

Але апошня патрабуе ўдакладнення: нянавісьць Ніцшэ ўзнікла не з самога факта перамогі хрысціянства над дыянісііствам — у аснове гэтага пачуцця была крыўда на тое, што перамог слабейшы (Хрыстос) і перамог жыццё не звышжыццём, а нежытвом, супрацьпаставіўшы волі да жыцця волю да смерці.

Хрысціянства для Ніцшэ — “найвастрэйшая форма варожасці з рэальнасцю”, і што яшчэ горш — яно абсалютная формула *décadence* (“волі да змарнення”). А Хрыстос, прынамсі такі, якім ён паўстае ў Святым Дабравесці, — ідэал дэкадэнта.

Запрапанаваўшы чалавецтву змярцвіць плоць, змірыцца з ліхам, ухваліць пакорлівую кволасць насуперак сіле, а любоў да ворага — насуперак змаганню з ворагам, — Хрыстос “перасунуў стрэлкі”, і цягнік быцця збочыў са скразной дарогі вечнага вяртання ў эсхаталагічны тупік. Таму для Ніцшэ “Бог”, “мараль”, “дух”, “ідэалы” — гэта падманная атрыбутыка, якую хрысціянства (“апошня лагічная выснова юдаізму”) напрацавала дзеля адной мэты: паступова абязволіць чалавека і неўпрыкмет згарнуць жыццё ў нішто — у нежытво.

Зразумеўшы хрысціянства як суцэльны *décadence*, як найвялікшую пагрозу жыццю, Ніцшэ, пад сцягам Дыяніса, выправіўся ў вялікае рушэнне супраць усяго, што было пазначана крыжовым знакам смерці. Арсенал зброі ў яго быў дастаткова багатым: хрысціянскаму Богу смерці ён супрацьпаставіў бога жыцця Дыяніса, Хрысту — Заратустру, маралі — імаралізм, міру — вайну, чалавекабогу — звышчалавека, пакоры — волю да ўлады, апакаліпсісу — вечнае вяртанне...

Так, у Ніцшэ было даволі зброі, каб змагацца, і нават даволі — каб перамагчы. Але што ён мог сказаць людзям, жыццю 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 не толькі па-грэцку, я Антыхрыст...”?

Праз узыходжанне татальнага нігілізму, праз нічым не стрыманае адмаўленне пануючай веры, ідэалогіі, маралі, эстэтыкі, палітыкі Ніцшэ ратаваў чалавека (чалавецтва) ад *décadence*, ад павольнага сыходжання з трывалішчаў рэальнага свету ў натрызнены свет ідэалаў, ісцінаў, ідалаў.

Сапраўднае жыццё, натуральнае, быццёйнае — яно па той бок добра і зла, а ўсё, што па гэты, — фікцыя, выдумка, хлусня, аблуда. Што як не фікцыя нейкі занябёсны Бог, а тым болей вера ў яго, што як не фікцыя ідэалы дабрыні, прыгажосці, любові, што як не фікцыя ісціна, прагрэс, эвалюцыя, а магчыма, і навука... Гэта ўсё толькі памыслена, прыдуманая, уяўлена. Свет чалавека напампаваны думкамі-зданнямі, словамі-фантомамі, ідэямі-прывідамі, за якімі не паўстае нічога аб’ектыўнага, рэальнага, наяўнага. Гэта не жыццё,

а фантазмагорыя, якая заслання ад чалавека сапраўднасць як яго, чалавека, так і ўвогуле існасці...

Абраўшы за мэту адлучыць чалавека ад хрысціянскага фіктыўна-прывіднага свету і вярнуць яго ў рэальны свет пары ранняга дыянісііства, калі жыццё рухалася лішкам волі да жыцця, а фармавалася воляй да панавання, Ніцшэ, магчыма, і наўмысна, прамінуў нават для сябе пытанне: калі свет Дыяніса з панаваннем рэальнасці рэальнага — жыццядайны, а свет 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 ёсць, ад таго, што можна памацаць, пакласці сабе ў рот ці за пазуху, і выправіліся ў дарогу да нечага, пра што ніхто не ведае: яно існуе сапраўды ці толькі трызніцца?

Не думаю, каб на гэтае пытанне і праз сто гадоў пасля вайны Ніцшэ з Хрыстом нехта ведаў уцямны 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 жыцця”, з патэнцыі ідэі якога Ніцшэ стварыў ужо сваю фікцыю — “звышчалавека”?..

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

Ва ўсялякім разе, з чаго б ні паходзіла гэтае памкненне да другой, ірэальнай рэальнасці, Ніцшэ, бадай, дарэмна таясаміў яго з хрысціянствам, дарэмна ганіў і кляў хрысціянства за тое, што яно падбухторвала людства скіравацца на аблудны шлях. Бо ў пазначаным сэнсе, скажам, спелы элінізм прынцыпова ўжо мала чым адрозніваецца ад спелага хрысціянства.

Тое, што элінскія багі жылі не ў эмпірэях, а на вяршыні гары — гэта праблема працягласці, а не якасці. Зрэшты, Ніцшэ і сам ужо намацаў унутры элінізму нараджэнне *décadence*, звязаўшы гэты факт з філасофіяй Сакрата. Але калі б Ніцшэ быў зусім паслядоўным, то мусіў быў паставіць “межавым слупом” паміж дыянісійскім і дэкадэнцкім чалавекам нікога іншага як Апалона.

Ніцшэ, здаецца, і не заўважыў, што Апалон, які ў “Нараджэнні трагедыі з духу музыкі” ўзнік у якасці гарманізуючага Дыяніса раўнаважка, — адыгрываў тую самую ролю, што пазней — Хрыстос.

Не ў Хрысце, у Апалоне пачатак *décadence*, Апалон, як форма гарманізацыі дыянісійскай адпрыроднай стыхіі, паўстаў з немагчымасці чалавека атаясаміцца з усёй жаклівай татальнасцю быцця. Апалон — гэта вылучэнне з нічым неўтаймаванага вэрхалу існага рафінаваных гармоніяў лакунаў. Апалон — праява не “лішку волі да жыцця”, а недахопу гэтай волі, недастатковасці яе, немажлівасці далей трываць магутны націск несупыннай, усё праглынаючай дыянісійскай паводкі быцця. І таму мы, напэўна, маем рацыю, калі кажам, што інтэграл дэкадансу быў сфармуляваны ў Апалоне, а ў Хрысце ён толькі перамяніў эстэтычную парадыгму на маральную...

Хаця, магчыма, я і памыляюся, зважаючы, што Ніцшэ не прыкмеціў “дваістай” сутнасці Апалона. Прынамсі, у больш позніх ад “Нараджэння трагедыі...” творах ён не супрацьпастаўляў “чашы Грааля” “спарыш Дыяніс-Апалон” і як бы зусім забыўся на Апалона, трымаючы адно Дыяніса. Праўда, падчас узнікае думка, што Ніцшэ толькі абапіраўся на Дыяніса, каб выглядаць вышэйшым, каб мець пад са-

бой нейкае апірышча ў мінулым, у традыцыі, каб не быць голым адмаўленнем дзеля адмаўлення. Здаецца, Дыяніс для Ніцшэ быў толькі канцэптэуальнай метафарай, і хіба што ідэя “волі да панавання” пачаткавалася ў дыянісійскім “лішку волі да жыцця”. Бо ўжо ідэя “звышчалавека” не магла адсюль паўстаць, прынамсі, без ферменту звышідэалізму. А што да “вечнага вяртаня”, то тут, акрамя спарадаванага з прыроды кругавароту (усё паўтараецца з дакладнасцю да апошняй дробязі), бачна нават адмаўленне Дыяніса з ягоным “лішкам”, які і робіць немагчымым “вечнае вяртанне”, паколькі якраз гэты “лішак” разрывае кола і выштурхоўвае быццё ў наступныя прастору і час.

У Ніцшэ было даволі інтэлектуальнай адвагі, каб убачыць хрысціянства як нянавіць да цела, прыроды, рэальнасці (хрысціянства нават крыж, адвечны знак сонца, а значыць і жыцця, трансфармавала ў знак магілы, смерці), убачыць хрысціянства як сістэму адмыслова пераплеценых маральных хітрыкаў, якія неўпрыкмет марнуюць волю быць тут і цяпер чаканнем нейкай перспектывы там, у мроіве ірацыянальнага... І не толькі ўбачыць, але і паўстаць супраць блакітнага нежытва маральнасці, баронячы кавялой імаралізму зяленіва і пурпур жыцця.

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

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

Жыццё чалавека яшчэ нечым, акрамя як ягонай прысутнасцю ў быцці, пакуль немагчыма вызначыць.

І ўся розніца дыянісійскага ладу жыцця ад апаланічнага ці хрысціянскага ва ўскладненні формы гэтай прысутнасці “гульнёй” па так ці інакш сфармуляваных правілах, гульнёй у так ці інакш абазваныя фікцыі: і ні “звышчалавек”, ні “вечнае вяртанне” не надаюць прысутнасці чалавека ў быцці якасна новага статусу...

Ніцшэ быў не толькі першым, хто ва ўсёй паўнаце ўбачыў сучасную эпоху, як гульню фікцыяў 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, рэальным, тоесным само сабе, адным словам, не гульнёй у фікцыі, а нечым рэальным...

Дарэчы, сярод знакамітых ніцшэанскіх філосафамаў (“канцэптуальных метафараў”) — “звышчалавек”, “вечнае вяртанне”, “воля да панавання”, “узыходжанне нігілізму” — амаль незаўважанай застаецца вось гэтая — “апошні чалавек”. А між тым, менавіта ў “апошнім чалавеку” аналітыка Ніцшэ дасягнула скрані магчымага — “блізіцца час, калі чалавек ужо не зможа нарадзіць ніводнае зоркі”.

XX стагоддзю засталася адно зафіксаваць сфармуляваны Ніцшэ канцавы характар гэтай сітуацыі 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 пытаецца апошні чалавек, міргаючы”.

Праўда, сам Ніцшэ спадзяваўся, што “апошняга чалавека” можна пераадолець “звышчалавекам”. Але ці не ад рэшткаў рамантызму XIX стагоддзя гэтае спадзяванне? Бо нават калі пагадзіцца, што “звышчалавек” магчымы, то разам з тым давядзецца пры-

знаць (чаго Ніцшэ не захацеў зрабіць), што ён падзея адзінкавага ліку, якая прынцыпова, з прычыны сваёй прычыны, не можа пераходзіць у множны. Прысутнасць другога звышчалавека аўтаматычна адмаўляе аднаго з іх альбо анігілюе абодвух.

Тое, чаго не хацеў ведаць Ніцшэ, калі не розумам, дык сэрцам прадчуваў людскі збой, да якога прамаўляў Заратустра.

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

Іншая рэч, што апошнімі людзьмі Заратустра іх таксама не 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 звычцы мы называем чалавекам, ёсць толькі адным з неабходных, але, можа, і не самых галоўных кампанентаў звышскладанага структураванага Нечага, сэнс і мэту чаго мы наўрад ці калі ўсвядомім.

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

У пэўным сэнсе Ніцшэ не мог не быць, бо напрыканцы XIX стагоддзя традыцыйная культура ўжо сфармавалася настолькі, што патрабавала сабе адпаведнай апазіцыі, каб да зморшчын высветліць сваю сутнасць і тым самым выразна акрэсліць межы сваёй прысутнасці. Таму наўрад ці будзе перабольшаннем, калі мы скажам, што сама культура выклікала Ніцшэ, каб паглядзець у яго, як у люстэрка, якое ўсю праўду скажа.

З іншага боку, Ніцшэ мог і не быць персаніфікаваны 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, сведчыць творчы досвед Дарвіна, Дастаеўскага, Маркса, Фрэйда, а раней — Шапенгаўэра. Усе яны разам — Адзін Вялікі Ніцшэ, што, аднак, не адмаўляе самога Ніцшэ як пякучага фокуса аналітыкі прамінулага і адначасна вестуна буйнейшых інтэлектуальных праграмаў сучаснасці (экзістэнцыялізму, псіханалізу, структуралізму, герменеўтыкі і да т.п.).

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

ГАЙДЭГЕР ЧЫТАЕ НІЦШЭ

Мы мусім зразумець філасофію Ніцшэ як метафізіку суб’ектнасці.

Марцін Гайдэгер

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

І гэта натуральна, бо Ніцшэ — не філасофія, Ніцшэ — фатум, наканаванне еўрапейскага мыслення на аблом, які быў закладзены ў падваліны гэтага мыслення логацэнтрызмам грэцкай міфалогіі. (Ніцшэ таясаміў іх зусім не выпадкова, цвердзячы: хрысціянства — гэта платанізм натоўпу.)

У гэтым сэнсе, у сэнсе аблomu сітуацыі адпаведна перарахунку ўсіх духоўных каштоўнасцяў (вера, мараль, ідэалізм, эвалюцыянізм...), гайдэгераўскае прачытанне Ніцшэ ўяўляецца ці не найбольш цікавым (не кажучы, што яно адно з найбольш грунтоўных — 2-хтомны курс лекцыяў і безліч паасобных выказванняў, апазіцыяў, рэмінісцэнцыяў, аlyюзіяў...). Ратуючы еўрапейскую метафізіку ад татальнага ці, хутчэй, фатальнага заняпаду, Гайдэгер паспрабаваў зразумець антрапалогію Ніцшэ як запачаткаваны філасофіяй Платона канец метафізікі. (“На метафізіцы Ніцшэ філасофія сканчаецца”). Дзеля гэтага ён “вярнуў” Ніцшэ на кафедру (скуль той калісьці збег у “філосафы”), сабраў раскіданыя па прыпавесцях канцэптуальныя метафары і згрупаваў іх у лагічна вывераную філасофскую сістэму, усе часткі якой жорстка дэтэрмінаваныя адносна адна адной. Такім чынам, у Гайдэгера атрымалася прачытаць Ніцшэ так, як быццам той быў прафесарам філасофіі, а не філосафам (Кіркегар пра Гегеля), які абламаў з дрэва жыцця сухую галіну разам з гняздом спархнелага Бога на ёй.

Аднак інтэрпрэтуючы Ніцшэ такім чынам, Гайдэгер не меў намеру сцягнуць генія бунту з вышыні “бооо футаў над узроўнем чалавека” да прыступак прафесарскай кафедры. Тут была іншая мэта — дапасаваць “канцэптуальныя персанажы” (Дэлёз) і канцэптуальныя метафары Ніцшэ да натуральнай яму, Гайдэгеру, стылістыкі мыслення, каб займець магчымасць пераадолець Ніцшэ. Не пераадолеўшы Ніцшэ (не пераканаўшы свет, што Ніцшэ пераадолены), Гайдэгер не мог разлічваць на перамогу сваёй экзістэнцыяльнай анталогіі над запанаваўшай у першай палове XX стагоддзя экзістэнцыяльнай антрапалогіяй. Апошняя яму

было неабходна дзеля таго, каб, аб'явіўшы праз Ніцшэ (“перакуленага Платона”) канец старой метафізікі, прапанаваць сябе на пачатак новай метафізікі...

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

Метафізіка — гэта тры запытанні: адкуль Усё, што такое Усё і навошта Усё? Аднак з таго, што гэтыя запытанні сфармуляваныя чалавекам і, напэўна, немагчымыя без чалавека, — метафізіка з найпершай і найвышэйшай “навукі” некалі мусіла згарнуцца ў адну з частак антрапалогіі, бо перад тым, як шукаць адказ на гэтыя запытанні, трэба запытацца: а чаму чалавек пра гэта пытаецца? У сваю чаргу, тут папярэдне немагчыма абысціся без адказу на пытанне: што ёсць чалавекам? — паколькі наўрад ці можна вызначыць анталагічную сутнасць нечага, не ведаючы яго нага прызначэння.

Не ведаючы прызначэння чалавека, льга адно вызначыць, які ён — чалавек, а не *што* ёсць чалавек. На гэтым (немагчымасці ведаць *што* ёсць чалавек і веданні *які* ён ёсць) і пабудаваў сваю паэтызаваную антрапалогію Ніцшэ. Але для Гайдэгера антрапалогія гэта толькі “інтэрпрэтацыя чалавека, якая ў прынцыпе ўжо ведае, што такое чалавек”, з чаго антрапалогія здольная хіба адно “забяспечваць суб’екта”. І таму Гайдэгер пацягнуў Ніцшэ, разам з ягонай антрапалогіяй, — наадварот, у метафізіку, бо толькі метафізіка “ёсць ісцінай пра сутнае як такое ў цэлым”. Паколькі “цягнуць” было далёка (высока?), то Гайдэгер “паадсякаў” у Ніцшэ ўсё жывое, цялеснае, цяжкое, — пакінуўшы адно суб’ектыўнасць суб’екта ды ан-

трапалагізм антрапалогіі. А калі больш канкрэтна, то Гайдэгер вылучыў з усяго корпуса тэкстаў Ніцшэ пяць галоўных “рубрык” (выраз Гайдэгера): “нігілізм”, “перарахунак усіх ранейшых каштоўнасцяў”, “воля да ўлады”, “вечнае вяртанне да таго ж самага”, “звышчалавек”.

Перад тым, як зазірнуць у кожную з гэтых рубрык, звернем увагу, што сярод “галоўных” — паводле Гайдэгера — няма адной з бяспрэчна асноведных у Ніцшэ — “імаралізму”. Нельга сказаць, што Гайдэгер зусім прамінуў “імаралізм”, ён звяртае на яго ўвагу, але хутчэй адно каб засведчыць, што не забыўся пра “той бок добра і зла” ў філасофіі Ніцшэ. Прычына абьякава-сці Гайдэгера да “імаралізму” ў тым, што ён увогуле ўнікаў этыкі як этыкі, для яго этычнае заўсёды заста-валася залежным, падпарадкаваным анталагічнаму, бо паводзіны чалавека, згодна Гайдэгеру, абумоўленыя мераю адкрытасці чалавеку ісціны быцця, і велічыню гэтае меры вызначае не чалавек, а сама ісціна быцця.

Дарэчы, фундаментальная анталогія Гайдэгера на-скрозь прасякнутая фаталізмам, які і “створаны” дзеля таго, каб татальна анігіляваць этычнае. І хаця ў тэр-міналагічнай сістэме Гайдэгера гэтае слова (фаталізм) з’яўляецца зрэдчас, да таго ж заўсёды на перыферыі тэксту, па сутнасці, яно пануе ўсюдна, бо, па Гайдэ-геру, усё, што дзеецца ў існым, — адно праява ісціны быцця, у прасветах вялікай патаемнасці якога ўзнікае чалавек як пастух гэтай самай ісціны (Гайдэгер) і ніяк не самога сябе.

Закінуты ў быццё-тут чалавек ёсць толькі высветле-ная фатумам праекцыя ісціны быцця, і хаця Гайдэгер сям-там спрабуе нагрузіць чалавека ўласнай воляю ў быцці-для-сябе, звязаўшы гэта з “патрэбай” як з ан-

талагічнай сутнасцю чалавека, аднак усялякі раз, наблізіўшы быццё-для-сябе да этыкі, — ён вокамгненна зблытвае этыку з анталогіяй і, забыўшыся на першую, бавіцца другой.

Паколькі Гайдэгер за анталагічным “свету не ба-чыць”, то, натуральна, найбольш істотнай для яго “рубрыкай” ніцшэанскай філасофіі сталася “воля да панавання”, з якой Гайдэгер, сягаючы ў “дурную бясконцаць”, выводзіць адзін з найбольш прыкметных повядаў сваёй анталогіі — волю да волі (ісціны быцця).

Але пачынае Гайдэгер інтэрпрэтацыю Ніцшэ не з “волі да панавання”, а з аналітыкі “нігілізму”. (Упершыню ў сучасным значэнні тэрмін скарыстаў Якабі, а зрабіў шырока ўжытковым, як вядома, Тургенеў.)

Рана ці позна еўрапейскае мысленне павінна было “выйсці” на нігілізм, паколькі ўсё яно знаходзіла сябе ў полі бінарнай апазіцыі паміж Нешта і Нішто. Наяўнасць апошняга (Нішто) прадвызначала з’яўленне нігілізму ў тым ці іншым акце драмы еўрапейскай метафізікі.

Нігілізм — гэта той момант у гісторыі мыслення, калі мысленне раптам усведамляе, што каштоўнасці, на якія яно арыентавалася, вядуць у нікуды, у Нішто, і таму трэба набрацца мужнасці і адпрэчыць іх.

“Што па сутнасці адбылося? Пачуццё некаштоўнасці ўзнікла, калі чалавек зразумеў, што ні повядам “мэты”, ні повядам “адзінства”, ні повядам “ісціны” інтэрпрэтаваць сукупны характар існавання не атрымаецца. Нічога тым самым не атрымана і не дасягнута: не хапае ўсёахопнага адзінства ў множнасці таго, што адбываецца: характар існавання не “ісцінны”, ён аблудны... чалавек проста не мае ўжо аніякіх падставаў пераконваць сябе ў нейкім ісцінным свеце” (Ніцшэ).

А Гайдэгер сфармулюе з'яўленне нігілізму наступным чынам: “Нігілізм ёсць сама гісторыя існага, калі паволі, але нястрымна выходзіць у наяўнасць смерць хрысціянскага Бога” і чалавек застаецца сам-насам са стыхіяй жыцця, па-за якой ужо нічога і нікога няма і не можа быць. Ёсць адно тое, што ёсць.

Нігілізм Ніцшэ — гэта не сфальсіфікаваны маралю гуманізм: дзейсны, жорсткі, загартаваны воляй да панавання чалавека над існым і Богам. “Усю прыгажосць і ўзнёсласць, якімі мы прыхарашылі рэальныя і ўяўныя рэчы, я хачу запатрабаваць назад як уласнасць і творыва чалавека: як яго цудоўную аналогію. Чалавек як паэт, як мысляр, як бог, як любоў, як магутнасць, улада — О, звыш таго ягоныя царскія шчадроты..., якімі ён надзяліў рэчы, каб збяднець самому і самому пачувацца жабраком! Да гэтай пары ягонай найвялікшай бескарыслінасцю было тое, што ён здзіўляўся і маліўся, і ўмеў хаваць ад сябе, што гэта ён стваральнік Таго, чаму ён здзіўляўся” (Ніцшэ).

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

Удакладнім: для Ніцшэ перарахунак усіх каштоўнасцяў азначае не адмаўленне ранейшых каштоўнасцяў, а адсутнасць таго месца, дзе яны выяўляліся, з 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 мусяць быць вымкнутымі ўжо не з трансцэндэнтнага, а з існавання існага, і — зарыентаванымі не на містычна ўяўлены Абсалют, а на самога чалавека.

Аднак хаця перарахунак каштоўнасцяў зарыентава-

ны на чалавека, сам чалавек не з'яўляецца галоўнай каштоўнасцю. Такую ролю цяпер (у сітуацыі адсутнасці Бога) адыгрывае воля да панавання.

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

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

Адным словам, усё, што ёсць, — пануе, і такім чынам воля да панавання робіцца сутнастваральнай асновай быцця без Бога. І значыць, на ёй, гэтай волі, цяпер мусяць палягаць усе каштоўнасці, з яе паўставаць і да яе вяртацца.

Паколькі волі да панавання, каб быць, заставацца, неабходна ўвесь час узрастаць у сіле, то ўсё, што ёсць, — не-ёсць, а толькі становіцца, адбываецца... Тут істотна не прамінуць наступнае: гэтае станаўленне (адбыванне) на подзе волі да панавання не ўяўляе сабой паступова-паслядоўны рух наперад. Прычына немагчымасці такога лінейна-эвалюцыйнага руху ў тым, што сусвет Ніцшэ абмежаваны наяўным існым, за якім — ужо казалася — нічога няма і не можа быць. Адсюль немагчымасць выйсці па-за межы існага ў нешта іншае, большае (Абсалют, Адзінае, Трансцэндэнтнае, Бог і да т.п.), — і таму быццё мусіць рухацца

па крузе, раз-пораз вяртаючыся да свайго пачатку — “вечнае вяртанне”.

(Ідэя “вечнага вяртання” Ніцшэ ініцыявала “філасофію абсурду” Камю і была, можа, найбольш нечакана інтэрпрэтаваная Дэлёзам, які паспрабаваў давесці, што вечнае вяртанне — “выбарачнае”. Не ўсялякая праява волі да панавання замацоўвае сябе ў быцці настолькі трывала, каб зноў адбыцца пры новым вяртанні гэтага быцця — негатыўныя сілы схільныя да самаадмаўлення. З чаго атрымліваецца, што негатыўнае не вяртаецца і, такім чынам, знікае з быцця. Негатыўнае — адмоўнае — і ёсць Нішто. Адно толькі становіцца як праява існага — існуе заўсёды, але існуе не як тоеснасць, а менавіта як рознасць, што ўтварае магчымасць станаўлення, адбывання, быцця.)

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

Звышчалавек — гэта персаніфікаваная воля да панавання, ён тое, што колькасна назапашвае і тым якасна вялічыць волю да панавання 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 хрысціянскую пару.

Чалавек, які паслугуе Богу, — чалавек; чалавек, які паслугуе волі да панавання (як “волі да жыцця” — Ша-

пенгаўэр), — звышчалавек. Такого чалавека спакваля рыхтавала быццё, каб ён насцеж расхінуў дзверы ў патаемнае і вызваліў адтуль у непатаемнае нішто іншае, як самую ісціну быцця.

“Цяпер дае пра сябе знаць тое, што Ніцшэ ўжо тады разумеў метафізічна, — што новаеўрапейская “механістычная эканоміка”, суцэльны машынерны разлік усялякага дзеяння і планавання ў сваёй безумоўнай форме запатрабуе новага чалавецтва, якое выходзіць за межы ранейшага чалавека... Патрабуецца такое чалавецтва, якое ў самой сваёй аснове тоеснае ўнікальнай сутнасці новаеўрапейскай тэхнікі і яе метафізічнай 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 “механістычнай эканоміцы” сумерны, у сэнсе ніцшэанскай метафізікі, толькі звышчалавек, і наадварот: такому чалавеку патрэбна машына для татальнага панавання над Зямлёю” (Гайдэгер).

Прыкладна так Гайдэгер чытаў Ніцшэ... Але нават абярогшы сябе гэтым “прыкладна”, нельга не ўсведамляць тую меру нахабства, якая ўсякі раз застаецца навідавоку, калі нехта на некалькіх аркушах паперы наважыцца прамаркіраваць лабірынты мыслення Гайдэгера (пэўна, куды больш заблытаныя, чым лабірынты цара Мінаса), якімі ён праз усё сваё жыццё намагаўся “выйсці” з Ніцшэ.

Альбер Камю

КАМЕНЬ СІЗІФА

Я не ведаю, ці ёсць у гэтага свету большы за яго сэнс.

Альбер Камю

Камю ставіўся да жыцця і мыслення сур'ёзна. Магчыма, нават залішне сур'ёзна, як для еўрапейскага мысляра сярэдзіны XX стагоддзя. Адсюль тыя недарэчнасці, у якіх ён апынаўся кожны раз, калі спрабаваў паяднаць маральны імператыў жыцця з імаралізмам мыслення. Аднак адсюль і вабнота Камю, бо, дзякуючы гэтай сур'ёзнасці, у яго атрымалася з імаральнай мяшанкі быцця/мыслення выкласці свой маральны кодэкс.

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

Камю гаварыў прыгожа і адважна мысліў. Бога няма, а смерць ёсць. У сітуацыі адсутнасці Бога і непазбежнасці смерці жыццё ўсчыняецца і вершыцца самім чалавекам. Яно ні на што не абапіраецца, нічым не трымаецца, ні да чаго не туліцца. Яно ёсць толькі як ёсць, і нічога болей за ім не паўстае, нічога

іншага з яго не вымыкае, і ўсё канчаткова мяжуецца гібеннем: “... бачанню чалавека абсурду адкрываецца схоплены агнём і скаваны лёдам, празрысты і абмежаваны ў сваіх межах сусвет, дзе ўсё немагчыма, але ўсё дадзена і па-за чым няма нічога, акрамя пагібелі і небыцця”.

Паколькі за тым, што ёсць, — няма нічога, то і не выпадае на што спадзявацца. Такая сітуацыя прынцыпова мяняла стасункі чалавека з быццём. У свеце без надзеі, у свеце панавання неварачі мусіў жыць ужо іншы, абсурдны чалавек, і ў яго павінны былі быць ужо іншыя, абсурдныя, рэлігія, філасофія, мастацтва... Дый пафас ягонага быцця цяпер патрабаваў новай меры.

Чалавек паганскі таясаміў сябе з вечнасцю, чалавек хрысціянскі падзяляў час на пару жыцця і пару вечнасці, чалавек абсурду атрымаўся роўны моманту свайго існавання, ён прамянаў яго разам з часам і знікаў без следу.

Быць — каб памерці. З гэтай перспектывы выпаўз гнятлівы смутак — халодная вужака вусцішнасці пасялілася за пазухай еўрапейскага чалавека, і ва ўсёй пагрозлівасці паўстала пытанне: а навошта тады быць?

Каб жыць! — пераконваў Камю. Смерць — канец усяму, але так, як канец, яе і трэба ўспрымаць, не губляючы з гэтай акалічнасці мужнасці і адвагі (“Абсурд — гэта ясны розум, які ўсведамляе свае межы”). Больш за тое, якраз эсхаталагічнасць нашага жыцця высвятляе яго сапраўдную каштоўнасць для нас саміх. Вызваленая Ніцшэ ад дыктатуры Бога, мы павінны пераадолець адчай адзіноты і смерці ды дарэшты рэалізаваць падараваную нам свабоду.

“Чалавек абсурдны пачынаецца там, дзе заканчваецца чалавек, які меў надзею, дзе дух, пакінуўшы

назіраць за гульнёй збоку, захацеў сам у ёй паўдзельнічаць”.

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

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

Абраўшы за саборніка 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 змаганнем, ні ўпартай працаю, ні адмысловым хітрыкам адолець няможна.

А бунт і не створаны дзеля перамогі.

Бунт — гэта ўсяго толькі мажлівасць прырэчання абсурду жыцця, форма захавання годнасці, калі трываць адчай далей немагчыма, а пазітыўнага выйсця з яго няма. Да таго ж бунт — гэта альтэрнатыва самагубству, якое лагічна вынікае з абсурднасці чалавека ў абсурдным свеце, а яшчэ — пагарда да фатуму, што вызваліў чалавека з небыцця, аднак у быцці не даў яму нічога, акрамя часу і прасторы. Урэшце, бунт — гэта любоў-засцярога жыцця такога, якім яно ёсць, ад бессэнсоўніцы смерці...

Этычная філасофія Камю паўстала ў эсхаталагічным тупіку на скрыжаванні адчаю волі і радасці свабоды, што перамкнуліся ў чалавечай душы пасля ягонага вызвалення ад дыктату Бога. Асноўныя чыннікі гэтай філасофіі гераічнай свядомасці (мужнасць, дыс-

цыпліна і бунт) леглі ў падмурак этычнага кодэксу, што Камю запрапанаваў абсурднаму чалавеку ў якасці адзінага ратунку.

Аднак чалавек не ўхапіўся за яго. Чаму? Пэўна, найперш таму, што этычны кодэкс Камю запачаткаваны на эстэтычным маніфэсце, які звернуты да праблемаў творцы і творчасці, і зусім не кранае праблематыку паспалітага жыцця. Згодна Камю, у чалавека, як і ў “звышчалавека” Ніцшэ, ёсць толькі адна задача — вылучыць сябе з татальнасці быцця, вымкнуць з роўнядзі чалавечай абычайнасці ў максімум самога сябе. А гэта магчыма адно праз творчасць, ды не абы-якую, шараговую, знаёмую ў той ці іншай меры амаль кожнаму, а праз творчасць як бунт супраць абсурду жыцця.

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

Мастацтва нарадзілася з бяссілля розуму, з няможнасці зразумець, вытлумачыць сутнасць існага і сэнс існавання. Мастацтва — гэта татальная параза мыслення, адкуль яно (мастацтва) і паўстала як вонкавае адлюстраванне незразуметасці і нявыказанасці трансцэндэнцыі быцця.

Аднак мастацтва не было выйсцем з інтэлектуальнага тупіка, яно было ілюзіяй выйсця, якая сама гэтага выйсця і не патрабуе. Разам з тым, мастацтва ў нейкай меры здымала праблему выйсця, бо, ствараючы другую, праз вобраз, рэальнасць, яно паказвала на іншы шлях: не ўразуменне прычыны і сутнасці некім нама-

цанага свету, а стварэнне свайго ў малюнках, містэрыях, моўленых вобразах; у жыцці як непарыўным творчым акце.

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

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

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

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

Пасля таго, як з усяго гаворанага шматпакутным Эдыпам Камю вылучыў адно: “... усё — добра”, нас наўрад ці здзівіць наступнае: “Трэба ўяўляць сабе Сізіфа шчаслівым”. Затое грэцкіх багоў гэтыя сло-

вы Камю, бадай, моцна здзівілі і яшчэ мацней пакрыўдзілі. Псіхалагічна адмысловая формула прысуду, які бяссэнсіць знясільваючую працу, адымае ў дзеі вынік, а ў жыцця значэнне, — шэдэўр караючага генію. І, раптам, Сізіф — шчаслівы.

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

Старажытным грэкам было жыццёва неабходна павялічваць колькасць гармоніі ў свеце. Адно такім чынам яны маглі адсунуць падалей ад сябе пагрозлівую мяжу татальнасці хаосу. На гэтым і трымалася стратэгія сэнсу, гэтым і вымяралася чалавечая сутнасць і з гэтага была вынайздзена формула пакарання Сізіфа: змусіць бясконца дзеіць, але пазбавіць дзейнасць магчымасці вялічыць колькасць гармоніі...

Вымыкаючы з касмічнага 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 ёсць і чаго не будзе. Натуральна, тады было немагчыма нават падумаць, што здарыцца такі час, калі не стане асаблівай розніцы, дзе ты цягаеш камень: на будоўлі ці па схіле гары, наперад ведаючы, што ён ніколі не ляжа ні ў падмурак, ні ў сцяну.

Для тых, хто нарадзіўся жыць у XX стагоддзі, у даўно збудаванай (і ўжо колькі разоў рэканструяванай) будыніне Еўропы, праблема мэты дзеяння страціла свой гарманізуючы пачатак, пакінуўшы па сабе адно праблему самога дзеяння. Адсюль і вынікла магчымасць “... уяўляць Сізіфа шчаслівым”. Нават больш за тое, цяпер ужо бачыцца празмерным заклік Камю: “Трэба ўяў-

ляць...". Па мерках эпохі абсурду ў Сізіфа зайздросная доля: ён мае і камень, і наканаванне цягаць яго.

З гэтага паўстае прынцыповае адрозненне Сізіфа ад чалавека абсурду, які пазбаўлены не толькі сэнсу, але, што больш трагічна, і наканавання.

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

Камю абмыліўся, запачаткаваўшы на міфе пра Сізіфа філасофію абсурду. Але мы скарыстаем ягоную канцэптуальную метафару, каб інтэрпрэтаваць гэты міф у кантэксце ідэі "вечнага вяртання".

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 звальваюцца трупы рухаў і сэнсаў, — і там трупянее Сізіф, пакуль скінуты пад ногі камень не пачне спаўзаць уніз. У гэты момант — без каменя на плячах і з вяршыняй пад нагамі — Сізіф прыйшоў, далей яму няма куды і няма навошта хадзіць. Ён яшчэ ёсць, але ўжо ні для каго і ні для чаго. Ён — абсурдны чалавек.

Аднак вось камень зрушыў, і тым самым варухнуў успамін пра наканаванне. Сізіф падхопліваецца...

Прырода вяртаецца па крузе свайго кругавароту, а чалавек як найкарацей — напраткі, каб потым зноў прайсці тым жа карацейшым шляхам, але ўжо з цяжарам іншага зместу на плячах.

Вечнае вяртанне непазбежнае, бо ўсе вяршыні занадта нізкія 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 егіпецкай цывілізацыі, так вяртаўся, скінуўшы камень антычнай цывілізацыі, так будзе вяртацца, скінуўшы крыжападобны камень хрысціянскай цывілізацыі, як толькі перачакае на вяршыні морак страты сэнсу...

А пакуль ён стаіць без каменя на плячах і з вяршыняй пад нагамі. Абсурдны чалавек у абсурдным свеце, і як ні далёка відаць з вяршыні, нічога трэбнага адсюль не ўгледзіш, перш чым камень наканавання сваім грукатам па схіле не падкрэсліць траекторыю вяртання да нейкага новага сэнсу...

Філасофія абсурду — гэта філасофія вяршыні, дзе ўжо нічога больш няма, акрамя таго, што ёсць.

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

У Сізіфа заўсёды будзе што яшчэ сказаць...

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

Марк Шагал

Парыж — другі Віцебск.

Марк Шагал

Дзве першыя асноведзі, на якіх палягае існае-для-нас, мы наймеем прасторай (тут адбываецца натуральны кругаварот вечнага вяртання) і чалавекам (тут гэты кругаварот размыкаецца ў над-натуральныя абсягі, сфармаваныя часам — інакш, гісторыяй чалавечага бытавання). Але ні прастора ўвогуле, як поле прысутнасці ўніверсальнага існага, ні час увогуле, як месца выяўлення разамкнутага руху ўжо гістарычнага быцця, самі з сябе не вытлумачваюць ні феномен прасторы, ні феномен 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 значэнні кожнай з множнасці адзінкавых (сінгularных) прастораў, кожнага з множнасці адзінкавых (сінгularных) часаў. Ідэя — гэта толькі метафізічны знак прысутнасці, а значэнне (хутчэй — значэнні: для сябе, для другога, для той самай ідэі) прадвызначае ўжо нешта іншае. Што? Якраз у гэтым месцы каменныя вусны сфінкса пачынаюць размыкацца для рогату...

Калі наяўнасць свайго ўласнага часу ва ўсім, што суб'ектывізавалася, сёння досыць уважліва прааналізавана ў філасофеме тэмпаральнасці (тэмпаральнасць — уласны час кожнай экзістэнцыі, не падлеглы, — ці падлеглы, але не тоесна, — універсальнаму часу), то наяўнасць свайго ўласнага тэмпаральнага ме-

ста (як з-места прысутнасці) кожнай самаідэнтыфікаванай прасторы застаецца ў мройліве сакральнага (сінонім інтэлігібельнай нямогласці).

Апошняя ў роўнай ступені пасуе і да той прасторы, якую мы адольваем паймом “Беларусь”. Не абазнаная ў практыках логацэнтрычнага мыслення, не кажучы пра практыкі мыслення дыскурсіўнага, Беларусь застаецца, з аднаго боку, у вымярэннях каардынатаў ландшафту (ландшафт — інтэр’ер прасторы), а з другога — каардынатаў трансцэндэнтнага (калі трансцэндэнтнае ўвогуле можа мець вымярэнне, тым болей — каардынаты). Адсюль вынікае, што аніякая падзея быцця на абсягах Беларусі не станеца абазнанай у значэннях беларускай прасторы да той пары, пакуль прастора не абазнаецца сама, як нейкі дэтэрмінаваны сэнс. Паводле гэтага, усялякая падзея тут або лакалізуецца ў чарговую столку інтэлігібельнага ландшафту, або фальсіфікуецца сакралізаваным трансцэндэнтным. Апошняя меркаванне стасуецца і з такой падзеяй, як Марк Шагал, з чаго адпаведна паўстае цяперашняя немагчымасць убачыць анталагічную мэту беларускай прасторы ў феномене Шагала — нам застаюцца адно навідавочныя ландшафтныя знакі, а ў тым выпадку, калі і яны зблытваюцца — імітацыя скокаў у блакітную прорву трансцэндэнцыі.

Да таго ж сітуацыя з абазнаннем Шагала ўскладняецца яшчэ і тым, што сам Шагал ніколі не ідэнтыфікаваў сябе з беларускай прасторай. Не толькі культуралагічна, але і тапаграфічна ён таясаміў сябе з Расеяй, і там, у Расеі, яго і трэба было б пакінуць, каб не было Віцебска, дакладней, каб ландшафт Віцебска не задэклараваў сваёй прыналежнасці да топасу беларускай прасторы...

Між іншым гэтая дэкларацыя Віцебска дадатна абцяжарыла пытанне “каталагізацыі” Шагала (этнічна — гэбрай, сацыяльна — расеец, эстэтычна — еўрапеец, духоўна — касмапаліт). Затое непадманная сувязь Шагала з Віцебскам (праўда, месцамі прагматычна экзальтаваная рытарычнымі фігурамі кшталту: “Парыж — другі Віцебск”) дае нам магчымасць падкрэсліць праблему дынамікі вылучэння і фармавання з адзінага поля працягласці топасаў, набрынялых уласным прасторавым зместам, і тым самым прамаркіраваць магчымы шлях Шагала ў беларускі тапалагічны кантэкст...

Універсальнае — амаль ніякае, яно не болей, чым апазіцыйнае апірышча для нечага, і таму ўсё, што мае патэнцыю быць нечым, цягне да сінгулярнасці, бо толькі вылучэнне ў адзінкавае робіць латэнтную наяўнасць сінгулярнага нечага відочна канстытуэванай. Шагала не заўважыў у ландшафце Віцебска хэнці прасторы Беларусі да наяўнасці ва ўласным сэнсе, ён назаўсёды застаўся ў Віцебску абшарнікам Вялікай Расеі, і, натуральна, яму не да галавы было, што наспее пара, калі ягонае імя зрэфлексуецца з нейкай там Беларуссю, і што паступова “беларускі фактар” зробіцца роўналежным сярод іншых у “феномене Шагала”, а ў пэўным змесце і папярэднім да астатніх, паколькі менавіта беларуская прастора адамкнула Шагала экзістэнцыйнае месца ў быцці. Болей за тое, калі экзістэнцыйнасць разглядаць не толькі ў праекцыі тэмпаральнасці часу, але і ў праекцыі тэмпаральнасці прасторы, то мы можам аднолькава, хаця і не без верагоднасці скандалу, залічыць Шагала як у гэбраі, так і ў беларусы. (Іншая рэч, ці патрэбна нам, Шагала, каму заўгодна такое “падвоенае грамадзянства” Шагала).

Але менавіта з гэтай падвойнасці і вынікае тая амбівалентнасць сітуацыі, якая найперш паўстане ў кожнай спробе каталагізацыі Шагала: яму будзе аднолькава няўжывуна як у каталогу небеларускіх мастакоў, так і ў каталогу мастакоў беларускіх. У першым выпадку Шагал застанеца за абсягам Беларусі, а значыць ягоная прысутнасць будзе вымкнутаі з рэальнага кантэксту быцця, паколькі ён пазбавіцца месца ва ўласнай прасторы, дзе адно і можа адбыцца такая падзея, як чалавек. У адваротным выпадку (Шагал — беларускі мастак) ён згубіць сваё месца ва ўласным часе, бо этнас (і з гэтага — ісва этнічнай належнасці) фармуецца ў часе і толькі там палягаюць каардынаты ягонага вымярэння.

У адрозненне ад беларусаў, для якіх у гэтым кантынуме час і прастора заўсёды былі тэмпаральна тоеснымі, гэбраі жылі на Беларусі са сваім, не адпаведным нашаму (а значыць і нашай прасторы), этнічным часам. І справа тут нават не столькі ў натуральнай біясацыяльнай рознасці, колькі ў тым, што этнічны час гэбраяў распачаўся на некалькі тысячагоддзяў раней і за гэты прамежак назапасіў у сваім руху тую кінетычную энергію, якой яшчэ не меў беларускі час і на якую не была разлічаная яшчэ досыць статычная беларуская прастора.

“Я дрэва... вырванае з карэннем...” — казаў Шагал потым, пасля Віцебска. Трохі ніжэй мы вернемся да карэктнасці гэтага параўнання, а пакуль звернем увагу на іншае: Шагал усведамляў сваю вырванасць “з карэннем”, але не ведаў як веда, што яго вырвала. А між тым уся творчасць Шагала, скажам так, асноведнай пары, дэманструе, як гэтае, што выкручвае, выцягвае, выломвае яго з угрунтаванасці ў віцебскі ланд-

шафт. На тагачасных шагалаўскіх маляваннях нават тое, што насампраўдзе трывала і гарманічна ўцялеснена ў пабытовую рэалію, здэфармаванае так, як быццам яно разгойдваецца, каб вырваць сваю закаранёнасць з уцялесненасці ў тутэйшасць і падняцца над ёй, узляцець... Куды? Ды напэўна ў твая эмпірэі, прастора якіх тэмпаральна супадала б з тым экзістэнцыйным часам, якім жыве Шагал.

Урэшце Шагал разгойдаў трымалішча і вырваў сябе з віцебскага ландшафту, але ўсюды там, дзе Шагалу потым выпадае мясціца, яму не стане хапаць з чаго вырывацца, бо болей яго ўжо нішто не будзе трымаць як свайго (што да гэбрайства, то яно ніколі яго не “трымала”, паколькі заўсёды было з ім паўз ягоную волю і пажаданасць).

Шырока рэкламаваная настальгія Шагала па Віцебску — гэта настальгія па месцы, якое трымае цябе як замес свайго з-месту: вымыкаючы сябе адсюль “з карэннем”, ты вымыкаеш сябе з сябе, нават калі робіш гэта дзеля таго, каб пазбавіцца не тоеснай твайму часу прасторы...

(І тады прастора латае тваю адсутнасць тваім сумама па сваім месцы ў прасторы...)

Адначасна мы мусім заўважыць, што гэтая настальгія нішто іншае, як сведчанне наяўнасці пераважна прасторавай ментальнасці беларуса ў пераважна часовай ментальнасці гэбрая, бо з сваёй, толькі гэбрайскай ісвы Шагал аніяк не мог “быць дрэвам”, якое сумуе па месцы сваёй нязрушанасці (пра гэта — ніжэй). Тым болей цікава (у аспекце прастора-часовага дуалізму ягонаў экзістэнцыі) адзначыць, што “дрэва” назаўсёды застаецца ўлюбёнай метафарай Шагала. (“Бачыш дрэва і думаеш: а наша дрэва другое, неба другое, усё

не 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 наталяла карані майго мастацтва, — гэта горад Віцебск, але маладому жывапісцу патрэбны быў Парыж, як дрэву патрэбна вада, каб яно не засохла” (1950 г.). “Як дрэва з Радзімы, вырванае з караннем, я быццам вісеў у паветры. Але ўсё ж такі жыў і рос” (1973 г.). Тут не лішнім будзе яшчэ заакцэнтаваць, што ў Шагала гэтае “дрэва” зусім не нейкае там “дрэва-абстракцыя”, а “дрэва” з канкрэтнага віцебскага ландшафту, як і ў сентыментах кожнага, ужо без усялякага “дуалізму”, беларуса на чужыне. Разам з тым... звернем яшчэ трохі ўвагі на апошнюю цытату: “Як дрэва з Радзімы, вырванае з караннем, я быццам вісеў у паветры. Але ўсё ж такі жыў і рос”. Для пераважна прасторавага мыслення беларуса, для мыслення таго, хто сапраўды, як дрэва, укаранены ў гэтую зямлю, наўрад ці была б натуральнаю метафара вырванага і павіслага ў абстрактным “недзе” дрэва, якое да таго ж яшчэ ў тым эфемерным “недзе” жыве і расце. Для беларусаў дрэвы не лётаюць, тым больш — не растуць у паветры. (Вядомая паказка распавядае, што адзін паважны расейскі, у другім варыянце — беларускі чыноўнік з’едліва прамовіў з нагоды выставы карцінаў Шагала: “Евреи, да еще летают”. Ад сябе, нават з пэўнай зайздрасцю, заўважым: гэбрай, які не “летает” — гэта не зусім гэбрай.)

Шагал — вялікі мастак, але мы не дамо веры Шагалу — ён не быў “дрэвам”. Шагал не мог быць дрэвам ужо адно таму, што ён не баяўся вышыні. (Дрэва баіцца вышыні, і яно зусім не хоча быць высока, вышэй за магчымасці каранняў утрымаць яго каля зямлі.) А Ша-

гал увесь быў над зямлёю, у паветры, ён не толькі летуценіў, а фізічна, увесь, лётаў, лунаў, кружляў...

Чаму Шагал не баяўся вышыні (беларус і ў казцы на неба лезе па драбінах)? Звычайна вышыні не баіцца той, хто набрыняў хуткасцю, у каго хуткасць руху (кінеетычная энергія ўласнага — тэмпаральнага — часу) пераадолела страх цяжару цела (статыстычны цяжар уласнай — тэмпаральнай — прасторы) упасці і разбіцца. А яшчэ, пэўна, і таму, што: “Усе шляхі небяспечныя 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 насампраўдзе жывіў над дахамі і вершалінамі дрэваў, там, дзе лётаюць птушкі і анёлы, здаралася і яшчэ вышэй. Зрэшты, усё гэта добра відаць на малюнках Шагала, якія тапаграфічна дакладна пазначаюць геаграфію краіны ягоных супляменнікаў.

Але ўсё ж такі гэта былі людзі, а не анёлы, яны маглі жыць над нечым і не маглі ў нічым; і як ні шчылілі яны сябе ў вертыкальны прамень часу, цяжар цялеснасці раскатваў іх па гарызанталі зямной прасторы; і як ні ўціскалі яны гісторыю свайго бытавання паміж літараў Торы, яна чаплялася, заблытвалася, гублялася ў хмызах, на гразкіх сцежках, сярод пясчаных выспаў і неяк прарастала пакручастымі лёсамі скрозь абшар гісторыі беларускага краю... Потым гэтыя лёсы даводзілася выдзіраць адсюль, атрасаючы зямлю з карэнняў. Пясок атрасаўся, а зямля заставалася, трымала...

“Як я зайздросчу ўсім Вам. Вы маглі быць на яго пахаванні, ісці *па нашай зямлі (курсіў 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 далятае да мяне сюды, у задушлівую прастору? Чаму лёс падзяліў мяне на дзве часткі — *цела тут — душа там?*” (ліст у менскую газету “Октябрь”, з прычыны смерці Іегуды Пэна, 1973 г.).

Гэтым у высокім сэнсе меладраматычным эпизодам, бадай, можна было б і скончыць тэкст. Але апошні сказ цытаты патрабуе каментару.

... 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 з безлічы феноменаў самой сабе, і таму ўжо нідзе і ніколі гэтае цела не магло быць нечым іншым, акрамя як феноменам тутэйшай беларускай прасторы.

Кшыштаф Чыжэўскі

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

Кшыштаф Чыжэўскі

Гэтай метафарай, пазычанай у героя майго тэксту і вынесенай у заглавак, бадай, можна ў нейкім сэнсе акрэсліць галоўны клопат Кшыштафа Чыжэўскага ва ўсіх ягоных вымерах: менеджара культурніцкіх праектаў, галоўнага рэдактара часопіса “Краснагруда”, урэшце — вандроўніка. Апошняе ў гэтым пераліку можа падацца выпадковым, бо вандроўнік найменш будаўнік. І гэта сапраўды так. Але, з іншага боку, вандроўка ёсць тым адзіна магчымым ідэальным домам, у якім страху не захінае неба.

Хаця, калі пажадаць большай дакладнасці, то давядзецца заўважыць, што Кшыштафа Чыжэўскага хвалюе не столькі праблема “страхі”, колькі праблема “сценаў”, гэта значыць таго, што абмяжоўвае магчымасць засваення ўласнай прысутнасцю культуралагічнай прасторы.

Кшыштаф Чыжэўскі не метафізік, 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 даследніку, вераемнасць бяспечнага выхаду за межы спадчыннага дзядзінца. Без гэтага, *a priori* нам дадзенага маральнага закона ніхто, акрамя заваёўніка, не змог бы разгортваць для сябе перспектыву даягляду.

Праўда, у меру майго ведання тэкстаў Кшыштафа Чыжэўскага, я не магу сцвярджаць, што гэтыка яго цікавіць сама з сябе ці сама ў сабе. Зусім верагодна, яго болей інтрыгуе тое, што адразу пасля гэтыкі, — гэта значыць геаграфія. (Яшчэ раз паўтаруся, як на маё перакананне, геаграфія сталася магчымай адно дзякуючы гэтыцы. Эпоха Вялікіх геаграфічных адкрыццяў распачалася не раней, чым у асноўных сваіх знаках і атрыбутах сфармавалася Вялікая гэтычная эпоха — хрысціянства. Усё дахрысціянскае засваенне свету было не спазнаннем прасторы, а яе гвалтоўным авалоданнем.)

Фізічная геаграфія і геаграфія культуры — з’явы непадзельныя, уласна, гэта адна і тая самая з’ява, у якой спачатку быў больш актуальны фізічны аспект, а ўжо бліжэй да нашага часу заактуалізаваўся аспект культуралагічны.

У XV стагоддзі гэтыка дапамагла адбыцца падзеі геаграфіі, у XX — культуралогіі.

Кшыштаф Чыжэўскі — і вандроўнік, і культуралаг, таму ён, безумоўна, гэтык. Але ні ў якім выпадку не наадварот.

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

Як скасаваць мяжу, не касуючы межы?

Механізм “фізічнага” касавання межаў быў вынайздзены даўно — імперыя. Але відавочна, што сёння ўжо немагчымыя такія наднацыянальныя структуры, як Вялікае княства Літоўскае, Рэч Паспалітая, Габсбургская манархія, Асманская імперыя, Брытанская імпе-

рыя, СССР і да т.п. Кшыштаф Чыжэўскі гэта выразна фармулюе, а фармулюючы, шукае альтэрнатыву колішнім імперыям — і таму, што рэанімацыя былых у прынцепах немагчымая, і таму, што класічная імперыя, сціраючы межы, сцірала іх да рэшты, разам з тым сакральным знакам культуры, які яны акрэслівалі.

Ідэя Еўропы рэгіёнаў ці, інакш, Еўропы татальнага цэнтра (на паверхні шара цэнтр знаходзіць сябе ў кожнай асобнай кропцы), у рэчышчы якой спрабуе намацаць альтэрнатыву колішнім імперыям Кшыштаф Чыжэўскі — гэта, у рэшце рэшт, нішто іншае, як, магчыма, і неўсвядомленае, жаданне замены ідэалагемы прасторы на ідэалагему дыскурсу. Што найперш азначае кастрацыю традыцыйнага цэнтра, як агрэсіўнага механізму адмыкання і разгортвання прасторы сродкамі зброі, палітыкі ці культуры. А затым — стварэнне рэгрэсіўнага механізму, які б, аднак, змог пазбаўленую цэнтра прастору, гэта значыць ужо дыкурс, структурна ўтрымліваць як нешта цэлае і тым самым берагчы ад экспансіі энтрапіі.

Адным словам, уся праблема палягае ў тым, як змяніць ідэалогію (шырэі — светабачанне) Мадэрну на ідэалогію (светабачанне) Постмадэрну.

Наколькі я ведаю, Кшыштаф Чыжэўскі рашуча не прымае Постмадэрн як форму і спосаб мыслення, але, тым не менш, базавыя ідэі, да якіх ён актыўна звяртаецца, месцяцца ў полі постмадэрновай ідэалагемы (Еўропа рэгіёнаў, татальнасць цэнтра як анігіляцыя цэнтра, дзейная культура, этас паўзмежжа...).

Бадай, на ўлюбёным Кшыштафам Чыжэўскім сюжэце паўзмежжа давядзецца спыніцца асобна...

Падобна да таго, што паўзмежжа, дзе сыходзяцца і суіснуюць у рэальных сацыяльных і культур-

ных практыках самыя розныя этнічна-нацыянальныя групы, уважаецца Кшыштафам Чыжэўскім за магчымую мадэль цывілізаванага і прасторавага ўладкавання, якое можа стацца плённай альтэрнатывай як наднацыянальным імперыям, так і нацыянальным дзяржавам.

Гісторыя паўзмежжа — гэта гісторыя эвалюцыі стасункаў з Іншым: ад фізічнага зніштажэння Іншага да намацвання магчымасці дыялогу з ім праз працяглы перыяд жорсткай палемікі. Асабіста мяне феномен паўзмежжа цікавіць найперш тым, што яно задоўга да ХХ стагоддзя дэманстравала магчымасць жыцця без Ісціны, назапашвала досвед такога жыцця і, пэўна, шмат у чым прычынілася да канчатковага краху ідэі Ісціны ў найноўшую пару.

Паўзмежжа здавён відавочніла практыкай пабытовай рэальнасці латэнтна ўтоенае веданне, што пры розных багах (ісцінах) чалавек нараджаецца і памірае аднолькава, ды і жыццём не моцна розніцца. Усе высілкі па адпрэчванні гэтай эмпірычнай відавочнасці праз палеміку з Іншым за ісціннасць сваёй Ісціны, фармальна замацоўваючы наяўнасць Ісціны, бурлі ідэю Ісціны з самага яе падмурку, бо ў гэтай зацятай і бясконцай палеміцы некалі мусіў быў быць пачуты Іншы ў яго, іншага, Ісціне. Але дзве Ісціны — гэта адсутнасць Ісціны. У адрозненне ад сыру, які і ў кавалку той самы сыр, Ісціна абсалютная, непадзельная і адзіная (адзінкавая).

Для чалавека паўзмежжа разуменне сябе не як прэзентанта непадзельнай Ісціны, а як толькі іншага сярод іншых, сфармавалася значна раней, чым наўсцяж распаўсюдзілася і запанавала ідэя Дыялогу. І хаця гэтае веданне да пары заставалася ў чалавеку

паўзмежжа ўтоеным, ён моўчкі ведаў, чым ёсць Дыялог для Ісціны.

Зусім не выпадкова, што ідэя Дыялогу канстытуявалася толькі ў XX стагоддзі, бо толькі ў XX стагоддзі завершылася бурэнне ўсіх цэнтрапалеглых, логацэнтрычных ідэй, і найістотнейшай сярод іх — ідэі Ісціны.

Калі Ісціна магчымая, то Дыялог немагчымы, а калі магчымы дыялог, то немагчымая Ісціна.

Прымірэнне з ідэяй Дыялогу — гэта маўклівае пагадненне з тым, што Ісціна немагчымая, а магчымы толькі Дыялог як анемічнае сумоўе нікога ні з кім.

Іншая рэч, а ці магчымы напраўду Дыялог, ці не ёсць ідэя Дыялогу чарговым ідэалагемным сімулякрам? Мне здаецца, што якраз Кшыштаф Чыжэўскі, адзін з самых паслядоўных адэптаў ідэі Дыялогу, аналізуючы ў розных ракурсах бацькаўшчыну гэтай ідэі — паўзмежжа, ужо трывожна ўслухоўваецца сам у сябе і задуменна азіраецца па баках. Нешта там, унутры гэтай ідэі, глыбока пад пацінай гуманізму не так, як жадалася б, адгукаецца, нейкія чуюцца там абертаны, дысгарманічныя шумы, а не чыстае рэха... Калі мае "інсінуацыі" што да Кшыштафа Чыжэўскага хоць у нейкай меры слушныя і калі я не памыляюся ў сваіх меркаваннях наконт сутнасці Дыялогу, то Кшыштаф Чыжэўскі мае падставы для трывожнага задумення. Не хацелася б быць катэгарычным, але, як мне ўяўляецца, ідэя Дыялогу — гэта толькі часовы падменнік Ісціны ў эпоху яе татальнай крызы.

З ідэі Дыялогу нічога не вынікае, яна нічога ў сабе не акумуляуе і нікуды не рухае: Дыялог — гэта не новая ідэалогія, а ўсяго толькі іншая тэхналогія рэалізацыі чалавекам магчымасцяў быцця. Роля Дыялогу палягала адно ў тым, каб без ганьбы пахаваць ідэю Іс-

ціны і ў меру магчымасці падрыхтаваць грамадства да ідэі Постмадэрну.

Я ўжо згадваў, што Кшыштаф Чыжэўскі вельмі скептычна ставіцца да Постмадэрну, але, заангажаваўшы сябе тапаграфічна і рэфлексіўна сітуацыяй паўзмежжа, ён міжволі апынуўся ў прасторы, якая і ёсць натуральнай (а не тэарэтычнай, як у цэнтры) рэальнасцю Постмадэрну, ёсць наяве тым, што цэнтр яшчэ толькі тэарэтычна імкнецца выбудаваць унутры самога сябе.

Я не бачу патрэбы разгортваць у гэтым тэксце аргументацыю тэзы, што паўзмежжа ёсць рэальнасцю абстракцыі Постмадэрну (зрэшты, гэта, лічы, навідавоку). Я хачу звярнуць увагу толькі на адзін момант, істотны як для практыкі Постмадэрну, так і для практыкі адпрэчваючага Постмадэрн Кшыштафа Чыжэўскага, а менавіта — на дзейную культуру. (Праўда, тут адразу мушу заўважыць, што Кшыштаф Чыжэўскі нагружае гэтае словазлучэнне іншымі і значэннем, і сэнсам.)

Кожная культура на паўзмежжы (і ў кожным сваім складніку) мусіць быць дзейнай, бо яна тут знаходзіцца ў перманентнай вайне (палеміцы, дыялогу) з іншымі культурамі.

Культура цэнтры — статычная, яна абароненая ад Іншага ўсім полем перыферыі і таму мае магчымасць рэалізоўваць сябе ўнутры самой сябе: культура на паўзмежжы выяўляе і рэалізуе сябе вонкі, яна заўсёды сцвярджае 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 паўз-

межжа — гэта абавязкова рэальная культура, тут яна не можа сабе дазволіць раскошу, якую мае ў цэнтры, — уяўляць сябе культурай, а не быць ёй; на паўмежжы кожная культура ёсць адно тады, калі яна ёсць, і толькі такой, якой яна ёсць, а не была (архіў) ці будзе (каталог).

Адным словам, культура паўмежжа заўсёды ў стане перформанса, яна ёсць, пакуль адбываецца. І штаб-кватэра Кшыштафа Чыжэўскага ў Сэйнах, на памежжы Польшчы, Літвы і Калінінградскай вобласці — той самы постмадэрновы перформанс. Перабярэцца Кшыштаф у Варшаву, Парыж ці на Антыльскія астравы — і ад усёй яго культуралагічнай і выдавецкай дзейнасці назаўтра ў Сэйнах застанецца адзін успамін, як у панядзелак ад нядзельнага кірмашу. З аўторку Сэйны пачнуць рыхтаваць наступны кірмаш.

* * *

Кшыштаф Чыжэўскі праз браму паўмежжа спрабуе выйсці за межы адной лакальнай культуры. У адрозненне ад яго мы, наадварот, спрабуем увайсці ў межы адной лакальнай культуры. Мы ўсё яшчэ не ўцялеснілі метафізіку беларускай прасторы ў рэальных ландшафтах. 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 з ірацыянальнага, містычнага вымеру ў вымер падзейнасці, фактурнасці, шарагавасці. Для нас Беларусь усё яшчэ святочны ласунак, а не хлеб надзённы...

З усяго гэтага, як быццам, вынікае, што праблематыка творчасці Кшыштафа Чыжэўскага і бела-

рускіх інтэлектуалаў вектарна скіраваная ў супрацьлеглыя бакі (у яго — да выхаду за мяжу, у нас — да ўваходу ў межы). Але калі глядзець не на фармальны бок нашых узаемадачыненьняў, а на сутнасны, то праблематыка Кшыштафа Чыжэўскага не падасца нам супраціўнай, бо гэта тая самая наша праблематыка, толькі яна месціцца ў іншым перыядзе альбо ў іншай сітуацыі нашай (ці таксама і нашай) гісторыі. Адсюль і паразуменне паміж беларускімі інтэлектуаламі і Кшыштафам Чыжэўскім.

Бадай, якраз гэтае двубочнае паразуменне дазволіла не каму іншаму, а менавіта Кшыштафу Чыжэўскаму заўважыць унікальную адметнасць сучаснага беларускага інтэлектуалізму, які не адчувае дысгармоніі ў адначасным памкненні да ўваходу ў межы і да выхаду за межы — пры татальнай заглыбленасці ў сакральную ідэю Нацыі беларускі інтэлектуалізм упарта актуалізуе прафанную ідэю лучнасці з еўрапейскім культуралагічным кантэкстам...

Пэўна, нашыя ўзаеміны з Кшыштафам Чыжэўскім і далей будуць разгортвацца і паглыбляцца. Бо мы, гэтаксама як і ён, спрабуем збудаваць страху, якая не будзе захінаць неба. Толькі наша сітуацыя розніцца з ягонай тым, што мы пакуль яшчэ не маем сценаў.

Міхась Стральцоў

ВУСЦІШ БЫЦЦЯ

*Але ж і болей чым імгненне
Не прыме вечнасць ад цябе.*

Міхась Стральцоў

Увесь Ён — нязбыўны сум з прычыны непазбежнасці вяртання ў нежытво.

Мы ўсе прамінаем гэты шлях, але да пэўнае пары лішне не смуткуем з такога наканавання. А ён ці не ад пачатку ўзяў занадта блізка да сэрца неадпрэчнасць смерці — і тым жыў. І таму так жыў, як жыў і пісаў пераважна з тае нагоды, што трэба будзе памерці (калі не фанабэрыўся, не падрабляўся, не блазнаваў).

Раней я думаў, што ягоная засяроджанасць на татальнай прысутнасці смерці ў жыцці паходзіць ад хранічнай любові да жыцця. Толькі гэта, здаецца, не зусім так. Жыццё ён, натуральна, любіў, але не больш хваравіта, чым нехта іншы. А вось адчуваў яго — з усімі пахамі, фарбамі, гукамі, — як мала хто яшчэ. З гэтага фатальна абвостранага ўспрыняцця існага і вынікала такое ж вострае пачуццё непазбежнасці страты ўсяго, што ёсць “пад гэтым небам сінім і любімым”. Адсюль нязбыўны сум і нават у спякоту падняты каўнер, якім ён атуляўся ад сцюжы за спінай, адсюль жанчыны і віно — як марная вымога сагрэць заўсёды восеньскае сэрца, адсюль і сцішаны дакор, вымаўлены на паваротцы ў вечную засень: мой свеце ясны...

“Ёсць таленты... што самі нібы ўвасабленне пакутнага духу, адрынутага паводле нейкай незразумелай

прычыны ад самога жыцця і асуджаныя трапятацца ў вечнай празе зліцца з ім”.

Ён не стамляўся (і ў траве, і на асфальце) выглядаць жыццё, прагнучы адшукаць вечнае вымярэнне сваёй прысутнасці ў ім, але ўсюды з-за нечага паўставала нішто. Найдалей ад нішто было дзяцінства, і ён неаднойчы ўцякаў з даросласці туды — у свае раннія ды маладыя гады. Аднак і там заўжды нешта (ці нехта) канала: само дзяцінства, юнацкае каханне, дзед Міхалка...

Кажуць, у яго было шмат жанчын. Напэўна, гэта насампраўдзе так, бо ён не любіў жанчын. Ён толькі персаніфікаваў жыццё ў той ці іншай жанчыне і такім чынам “заляцаўся да жыцця” “ў вечнай празе зліцца з ім”. Але чым тужэй згортваўся ў каханні, тым тужлівей ападаў на сэрца сум. Бадай, з гэтага амаль адчайнага суму ён мог здагадацца, што той, хто хаваецца ад тэрору небыцця ў каханне, — самохоць прыспешвае сваю неvaraць, бо чалавек найперш памірае ў жанчыне, 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.

Чуллівы і пяшчотны, ён шукаў у сяброўстве абароны і прытулку, а разам з тым непадманнага духоўнага хаўрусу, агульнай інтэлектуальнай прасторы, урэшце — высакароднага чыну.

І вобраз дружбы —

даўні й нягоркі.

Бо мы ж яшчэ, напэўна,

не забылі,

Як некалі яе адну любілі —

Ну, дружбу, нашу.

Помняцца спатканні
Дзвюх нашых душ.
Любоўныя расстанні
Адна з адной. Да заўтра.
Ненадоўга.
("Прыехаў сябра")

Але як цялесны саюз з жанчынай, так і духоўная мужчынская звязь істотным чынам не мянялі перспектыву небыцця. Хованкі ў каханні набліжалі да смерці, хованкі ў сяброўстве трохі адсланялі яе, аднак ні тое, ні другое не яднала з жыццём. Яднала хіба — віно; праўда, ненадоўга, і таму віна трэба было многа, і ўсялякі раз, калі яно заканчвалася, гульня таясамасці экзістэнцый (ягонай і жыцця) перапынялася яшчэ больш вялікай тугой...

Жыццё, смерць, каханне, сяброўства, віно... Засталося — слова...

Ці слова было наперадзе ўсяго: і сродкам, і мэтай жыцця?

А калі адно спосабам не-магчымасці жыць?

Часам мне здаецца, што ён нарадзіўся не жыць, а выглядаць смерць (у восеньскай смуге, у ціўканні сініцы, "у мінулым, сённяшнім, наступным"). Крэманне паперы "прозай" ці "вершамі" было ўсяго толькі адным з спосабаў (а, можа, як для яго, то і адзіным) гэтай "не-магчымасці жыць". І ці не таму ён кангеніяльны, тоесны свайму скрушанаму лёсу/генію там, дзе ў яго адрэфлексавана развітанне, расстанне, кананне; там, дзе памірае маладым Максім Багдановіч ("Загадка Багдановіча"); там, дзе памірае дзед Міхалка ("Адзін лапаць, адзін чунь"); там, дзе гіне ЎСЁ — вяпрук, жыццё, надзея ("Смаленне вепрука").

Дух смерці лунае над гэтым геніяльным апавяданнем, напоўненым пахамі, фарбамі і гукамі нежытва: “Ідуць ужо халады, бяруцца прымаразкі — падаюць інеем сырыя туманы. Чарсцвее зямля, і цёмным, ільсняна халодным зяленівам б’е ў вочы парадзелая пры дарозе трава. Ужо выпетрала зябліва, пасівела ў гародчыках і пазванчэла бадыллё і панішчымніла паветра. Неба ўдзень ужо ніжэй прыпадае, ціснецца да зямлі. Яшчэ выганяюць на пашу кароў — далей ад вёскі, у лес. Пад вечар жывёла не хоча вяртацца ў хлеў, цаляе адбіцца ў прапахлае бульбоўнікам і сцюдзёным капусным водарам поле”.

У “Смаленні вепрука” ён перажыў свой метафізічны сыход. Тут неварачь урэшце запанавала ўсюды і найперш у ім самім. Ён сам быў тым, хто забівае, ён сам з сябе склаў ахвярнае вогнішча і сам быў тым ахвярным дымам, што завершыў яшчэ адзін кругаварот быцця.

З тым дымам ён і адышоў у нябёсы, “а душа ўзяла і засталася”, затрымалася на нейкі час і вярэдзіць маю душу ягоным сумам па немагчымасці інакш пазбегнуць смерці, як толькі памерці.

ВАЙНА КУЛЬТУР

ЗАМЕСТ ПАСЛЯСЛОЎЯ

Мілажальнасць культуры — гэта казка для дарослых. Культуры больш агрэсіўныя, чым іх носьбіты — народы (гэта аднолькава пасуе і для беларускай культуры). Калі ў войнах паміж народамі хоць зрэдчас здараюцца перапынкі, то ў войнах культур перапынкаў не бывае. І таму ў войнах культур — культур 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 панавання знішчыла іншых культур нашмат больш, чым усе войскі Расейскай імперыі знішчылі іншых войскаў. (У Расеі сталася амаль ідэаматычным выказванне: на прасторах нашай краіны жыве больш за сто народаў і народнасцяў. Не будзем звяртаць увагі на тое, што дакладную колькасць народаў і народнасцяў ніхто і ніколі ў Расеі нават не збіраўся лічыць. Звернем толькі ўвагу на тое, што для гэтых “больш за сто народаў і народнасцяў” дамінуючай, а пераважна і адзінай культурай з’яўляецца расейская).

Дык вось, калі запытацца чаму сёння большасць беларусаў не ідэнтыфікуе сябе з беларускай культурай, то адказ будзе наступным: таму што ўжо безліч гадоў ні на хвіліну не спыняецца вайна расейскай культуры з беларускай, у выніку якой апошняя апынулася амаль усцяж пераможнаю. І, бадай, самым трагічным у гэтай паразе была параза беларускай мовы.

Мова — той азнавы слой, які дазваляе больш-менш устойліва функцыянаваць, развівацца і нарошчваць свой патэнцыял усім астатнім чыннікам культуры нават у неспрыяльных для яе палітычных, эканаміч-

ных і сацыяльных умовах. Вядома, у гэтым азнавым слоі кожнай культуры сёння шмат дзірак, але ў нас ён знішчаны амаль зусім, ад яго засталіся адно лахманы, якія ўжо не засланыюць цела нацыянальнае культуры як ад сцюдзёных вятроў культуры расейскай, так і ад касмічнага холаду метакультуры камунікатыўна адкрытага грамадства.

Уласна, толькі цяпер, згадаўшы пра “касмiчны холад метакультуры”, мы падыходзім да той праблемы, дзеля якой і ствараўся гэты тэкст. Сфармулюем праблему наступным чынам: камунікатыўна адкрытае грамадства існуе як рэальная пагроза незавершаным у сваім фармаванні нацыянальным культурам. Падкрэслім: не асобныя фрагменты, функцыянавання грамадства камунікацыяў, а яно само, цалкам, як падзея сучаснай цывілізацыі. Гэта і ёсць найактуальнейшая і найдраматычнейшая праблема культуры.

Відавочна, што сёння за найвыразны сімвал і атрыбут камунікатыўна адкрытага грамадства выступае інтэрнэт. Але інтэрнэт — гэта пакуль толькі адна з найноўшых формаў змяншэння дыстанцыі паміж чалавекам і падзеяй быцця ва ўсіх верагоднамагчымых прасторах (улучна з віртуальнай). Распачыналася гэта з паравоза і чыгункі, а працягвалі сціскаць прастору — тэлеграф, аўтамабіль, тэлефон, самалёт, радыё, тэлевізар, кампутар і шмат што яшчэ.

Праз усё гэта разам узятая прастора перастала раз'ядноўваць 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 сістэмы ўжо не могуць засцерагчыся ад гэтай татальнасці шчыльна закрытымі межамі.

Адным словам, жадае таго грамадства ці не, але яно робіцца празрыстым для інфармацыйнага і ўвогуле камунікатыўнага нашэсця з усіх чатырох бакоў свету. Што з гэтага мае непасрэдна культура, і як гэтая рашучая трансфармацыя зносінаў паміж суб'ектамі і аб'ектамі падзеі ўплывае на працэсы культурнай ідэнтыфікацыі? Папярэдзім адказ на гэтае пытанне яшчэ адным, на першы погляд, бадай, нават недарэчным запытам: чаму ў класічныя 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 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 не трэба было некуды хадзіць, недзе іх адшукваць.

Камунікатыўна адкрытае грамадства кардынальна мяняе сітуацыю. Знакі і атрыбуты іншых культур апынаюцца ля чалавека гэтаксама блізка, як знакі і атрыбуты — уласнай. (На экране тэлевізара Мірскі замак, Эйфелева вежа і піраміда Хеопса знаходзяцца на адной адлегласці ад гледача.) А гэта азначае, што знікае ці становіцца амаль незаўважнай розніца паміж роднай і чужой культурамі. Бо што яшчэ, як не дыстанцыя, рабіла блізкую культуру роднай, а аддаленую — чужой? І калі з маленства, з першых цацак і тэлеперадачаў, з першых убораў і кампутарных гульняў, і потым праз усё жыццё на адной адлегласці да чалавека будуць прысутнічаць знакі і атрыбуты розных культур, дзе родная будзе толькі адной з мноства, то з якой культураю (не фармальна, а па сутнасці) будзе ідэнтыфікаваць сябе такі чалавек, і якая

культура зможа ідэнтыфікаваць сябе з гэтым цалкам постмадэрновым чалавекам?

Раней, у эпоху татальнай вайны культур, схема прылучэння чалавека да той ці іншай культуры была гранічна прастай. Культура-пераможца самаўладна далучала носьбітаў пераможанай да свайго ідэалагемнага поля, і праз нейкі час апошнія пачыналі ідэнтыфікаваць сябе менавіта з ёй. Аднак у прынцыпе гэта нічога не змяняла, адна культура станавілася на месца другой — і толькі. І нават калі перамога была няпоўнай (ці няпоўнай была параза), заўсёды адна з дзвюх ці некалькі культур 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 з лінейнай сітуацыі вайны культур на нелінейную сітуацыю камунікатыўна адкрытага грамадства, і адпаведна той, ужо выпрацаванай і зусім неэфектыўнай у новых варунках схеме, спрабуюць абараняць свае культуры. Да прыкладу, у 1994 годзе міністр культуры Францыі абвясціў, што з-за інтэрнэту Францыя апынулася перад пагрозай новай формы каланіялізму. З таго ж шэрагу і бясконцыя скаргі на амерыканізацыю культуры, якія няспынна гучаць не толькі ў Еўропе, але і ва ўсім свеце, на французскую інтэлектуальную экспансію, урэшце, на светапоглядную інтэрвенцыю Усходу.

Мы ўсё яшчэ пераважна мыслім катэгорыямі эпохі вайны культур. І не жадаем заўважаць, што ў прасторы камунікатыўна адкрытага грамадства гэтая вайна заканчваецца татальнай паразай самой вайны. Але

з гэтай нагоды я не спяшаўся б пляскаць у ладкі, бо вайна культур была тым механізмам, які забяспечваў функцыянаванне асобных культур. А без гэтага механізму рана ці позна ўсе культуры будуць пераможанымі нечым, што мы ўмоўна называем метакультураю: тым, што будзе мець усе прыкметы культуры, але не будзе ідэнтыфікавацца ні з якой культурай канкрэтна, ні, у традыцыйным разуменні, з культурай увогуле.

Асноўная характарыстыка традыцыйнага культурнага знака палягае на яго трывалай зафіксаванасці ў кантэксце нацыянальнай ці сусветнай культуры. У адрозненне ад традыцыйных знакаў культуры, знакі метакультуры пазбаўленыя трывалай фіксацыі і нечым апрычонага кантэксту (хаця кожны з іх мае свой “адрас” і свой “атэстат”), бо ў сітуацыі камунікацыі адкрытага грамадства ўсе культурныя прасторы, праз разгалінаванне і эфектыўныя камунікацыі сродкі, сыходзяцца ў адзін кантынуум. І разам з культурнымі прасторамі ў гэтую яміну кантынууму скочваюцца ўсе знакі ўсіх культур, ды яшчэ з такой хуткасцю, што іх цяжка адрасна разрозніць, зрэшты і няма ў гэтым сэнсу, бо пакуль будзеш кадыфікаваць адзін з іх, яго заслоняць дзясяткі іншых.

Хуткасць культурных экспансіяў, калейдаскапічная множнасць і рознавектарнасць іх тэндэнцыяў анігілююць агрэсіўную 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 тэхналагічная прырода), гэта значыць вымыкаюць з 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 кода і такім чынам сфармулююць культурную імперыю, 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 не будзем мець ніякай культуры — ніякай у яе традыцыйным разуменні, 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 культураю, і ідэнтыфікаваць сябе чалавек (і супольнасць) будзе не з нацыянальнаю культурай ці культурай пэўнага рэгіёна, а з нечым зусім іншым. Аднак, магчыма, гэтыя мае футуралагічныя трызненні ёсць толькі штучнай універсалацыяй патэнцыйна лакальнай падзеі, прэвентыўным перапалохам ад зруху ў прасторы, якая раптам бязмежна расхінулася ва ўсе бакі ад нечаканага выбуху камунікацыяў. Паспрабуем пагадзіцца, што гэта насамрэч так, і сітуацыя камунікатыўна адкрытага грамадства кардынальна не 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 праблему, дзеля ак-

туалізацыі якой прапануецца гэты тэкст. Бо нават калі мы бязмежна перабольшваем тую радыкальную навізну культурнай сітуацыі, якую нясе з сабою камунікатыўна адкрытае грамадства, то ўсё роўна не зможам зусім адмаўляць, што многія тут згаданыя працэсы (натуральна, невымерна больш іх засталася за кантэкстам гаворкі) маюць месца ўжо цяпер і, відавочна, будуць інтэнсіўна разгортвацца ў недалёкай будучыні. А гэта азначае, што да звычайнай вайны культур дадаецца яшчэ адзін актыўны і пагрозлівы для кожнай культуры дзейнік — татальная камунікацыя. Яна небяспечная для ўсіх культур, але гэтая небяспека не для ўсіх аднолькавая. Для тых культур (напрыклад, італьянскай, нямецкай), якія даўно і цалкам сфармаваліся, трывала ўгрунтаваліся ў сацыяльныя інстытуты, індывідуальную ментальнасць, штодзённы побыт — гэта толькі магчымая небяспека, пакуль больш гіпатэтычная, чым рэальная. А вось для тых культур (найперш маю на ўвазе беларускую), працэс фармавання якіх яшчэ не завершаны, у якіх ледзь хапае сілаў трымаць апошнія межы абароны ў вайне з больш магутнымі культурамі, гэты нечаканы вораг за спінаю робіцца ўжо сёння рэальнай і звышнебяспечнай пагрозай.

На вялікі жаль, у нас на гэтую небяспеку амаль не звяртаюць увагі, мы па-ранейшаму скіраваныя на вайну культур (з аднаго баку, на вайну з расейскай культурай, з другога — на вайну з культурай Захаду). Між тым, на маю думку, сітуацыя камунікатыўна адкрытага грамадства неўпрыкмет робіцца ці не найбольш драматычнай праблемай, якая ставіць пад пытанне самую магчымасць культурнай ідэнтыфікацыі. А значыць, і самую магчымасць беларускай культуры ўвогуле.

Валянцін Акудовіч
Мяне няма:
роздумы на руінах чалавека

Tytuł oryginalu: Mianie niama
Autor: Valancin Akudovič
ISBN 978-83-968566-1-6

Надрукавана ў 2023 годзе ў Варшаве
Выдавецтва «Мяне Няма»
Mianie Niama Publishing
www.mnmm.by

Калектыў выдавецтва:
Павел Анціпаў
Максім Жбанкоў
Аляксандр Пажытак
Дар'я Сітнікава
Ігар Юхневіч

Дызайн і вёрстка:
Ігар Юхневіч
Аляксандр Пажытак
Шрыфт:
Wremena, The Temporary State

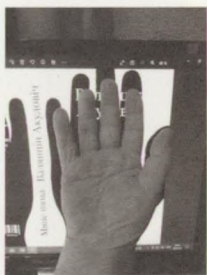
© Валянцін Акудовіч, 2023
© Афармленне: Мяне Няма, 2023



“Мяне няма” — дэбютны Акудовіч.
Уводзіны ў беларускі інтэлектуалізм
ад аднаго з самых вядомых — і самых
спрэчных — ягоных носьбітаў ды
абаронцаў.

Расцярушаны слоўнік, нахабны
энтузіязм, нязломны сарказм і пара-
даксальная вастрывя думкі. Новая
культура айчыннага мыслення. На-
родзіны легенды.

Гэта першае за 25 гадоў перавыдан-
не культавай кніжкі, якая пабачыла
свет у 1998 годзе. З дазволу аўтара —
і з яго рук — мы вяртаем яе зацікаўле-
наму беларускаму чытачу.



На вокладцы —
контуры далоняў
Валянціна Акудовіча

Мяне Няма
Варшава, 2023



“Мяне няма” — дэбютны Акудовіч.
Уводзіны ў беларускі інтэлектуалізм
ад аднаго з самых вядомых — і самых
спрэчных — ягоных носьбітаў ды
абаронцаў.

Расцярушаны слоўнік, нахабны
энтузіязм, нязломны сарказм і пара-
даксальная вастрыня думкі. Новая
культура айчыннага мыслення. На-
родзіны легенды.

Гэта першае за 25 гадоў перавыдан-
не культавай кніжкі, якая пабачыла
свет у 1998 годзе. З дазволу аўтара —
і з яго рук — мы вяртаем яе зацікаўле-
наму беларускаму чытачу.

Мяне Няма
Варшава, 2023



9 788396 856616

MAKING HARMFUL HABITS
UNDESIRABLE