

Зарубіжна література

Людмила Тарнашинська

DOI: 10.33608/0236-1477.2019.04.3-14
УДК 821.133.1+355.01:179.6. Камю

ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ І МИРУ: АНТРОПОЦЕНТРИЧНА ДИХОТОМІЯ ЛЮБОВІ/НЕНАВИСТІ ЯК МОТИВАЦІЯ ГЕРОЇЗМУ (ЗА “ЛИСТАМИ ДО НІМЕЦЬКОГО ДРУГА” АЛЬБЕРА КАМЮ)

Розглядається гуманістично-антропоцентрична позиція французького письменника й філософа А. Камю в “Листах до німецького друга” (1943 – 1944). Під час Другої світової війни письменник пережив екзистенційну драму сумління, викликану ситуацією в окупованій Франції – країні, яка все ж зуміла перетворити свою поразку на перемогу. Фашизм очима А. Камю розкрито в контексті філософії війни/миру через низку опозитів (любов/ненависть, насильство/ненасильство, сила/слабкість, героїзм/боягузтво, друг/ворог, свій/чужий, герой/зрадник, переможець/переможений).

Апеляція до ціни жертви/втрати/перемоги відбувається в силовому полі психології насильства/ненасильства. Письменник гранично антропологізує проблему, ставлячи в центр “аргументів сумління” людину з комплексом її цінностей. Антропоцентричний розтин ситуації опору/неопору в умовах окупації виводить на історичні паралелі з новітньою історією та їх гуманістичні уроки.

Ключові слова: Камю, війна, насильство, ненасильство, любов, ненависть, опір, інший, Європа.

Liudmyla Tarnashynska. Philosophy of War and Peace: Anthropocentric Dichotomy of Love/Humanity as Motivation of Heroism (Based on “Letters to a German Friend” by Albert Camus)

The article considers the humanistic anthropocentric position of the French writer and philosopher A. Camus in his “Letters to a German Friend” (1943–1944). During the World War II the writer experienced a real existential drama of conscience caused by situation in the occupied France. The country experienced horror and humiliation of temporary occupation and managed to turn its defeat into victory. Fascism in the eyes of the prominent humanist writer and philosopher of France is revealed in the context of the philosophy of war/peace. This context is specified by a number of statements, such as love/hate, violence/nonviolence, etc. ‘Disturbed Conscience’ of A. Camus, in spite of patriotic reasons, sought intercourse between different pairs of opposition: strength/weakness, heroism/cowardice, etc. The oppositions we/you, our/your appeal to such concepts as the price of sacrifice, the price of loss, the price of victory.

The monological epistolary genre allows showing the psychological and moral reality of the war, with possible shifts in time and appeal to the Other. A. Camus strengthens the existential problem, the core of which is the opposition “Me – Other” (according to M. Buber and E. Levinas) and “Me like the Other» (P. Ricker). In fact, he initiates a new ontological and linguistic reality embedded in the paradigm of a new/other discourse of war. The binary oppositions similar/unrelated, friend/foe, one’s own/alien, hero/traitor, winner/defeated are being demounted in the field of psychology of violence reflected by the author within the psychology of nonviolence. At the same time, the basic oppositional pair patriot/collaborator is integrated into a complex system of psychological controversies being the ground of Camus’ psychology of nonviolence. The writer expands a number of oppositional concepts adding the dichotomy of ‘two Europes’. He anthropologizes the considered problems to the highest extent, placing a man with the whole complex of human values in the center of his ‘arguments of conscience’.

Keywords: Camus, war, violence, nonviolence, love, hate, resistance, other, Europe.

Незважаючи на те, що війни супроводжують людство від самого світанку його цивілізації, осмислення цієї проблеми почалися лише у XVIII ст. Як самі війни, так і пояснення їх природи (К. фон Клаузевіц, І. Фіхте, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, Л. Толстой, А. Шопенгауер, Р. Н. Енджелл, Ф. Ніцше, Я. Паточка, Г. Почепцов та ін.) пройшли різні етапи, однак ця тема досі залишає

простір для дослідження. Адже світові події останніх років, милітаризація свідомості різних суспільств окреслюють вектори пошуку відповідей не лише на нові, а й “модернізовані” часом питання, зокрема філософські, психологічні, соціокультурні, соціогуманітарні тощо. У цій антропологічній парадигмі війни/миру простежується ціла низка опозитів, які дають можливість зробити екзистенціальний розтин дихотомічної природи війни/миру. Війну ми трактуємо “як волю до влади” (за Ф. Ніцше), а пацифізм – як непротивлення злу насильством (практику безперечного ухиляння від відкритої війни й насильства в ХІХ ст. художньо обґрунтував Л. Толстой; варіантом пацифізму є також книжка Р. Н. Енджелла “Велика ілюзія”, 1910). Війна, що зазвичай виникає “на лінії розриву між двома етиками, етикою милосердя й етикою примусу” [5, 263], має свої психологічні закони. Внутрішньо вона починається з усвідомлення самого факту війни, визнання існування супротивника, переведення його у статус ворога, який несе смертельну небезпеку. Такий процес психологічного входження у стан війни під час Другої світової війни небезболісно пройшла Франція, тимчасово окупована нацистською Німеччиною. Це засвідчують “Листи до німецького друга” (1943 – 1944 рр.)* французького письменника-екзистенціаліста Альбера Камю (автора відомих творів “Сторонній”, “Чума”, “Міф про Сізіфа”, “Бунтівна людина”, “Калігула” та ін.), підпільно опубліковані в 1943 – 1945 рр. Не зайвим буде нагадати кілька реальних фактів, котрі становлять контекст *екзистенційної драми сумління* (саме так це можна назвати), яку пережив А. Камю в роки Другої світової війни.

Отже, у березні 1940 р. на запрошення приятеля він приїжджає з Алжиру в Париж на посаду репортера “Paris Soire” – якраз у період “дивної війни”, коли французькі війська окопалися за оборонною лінією Мажино в очікуванні на німецький наступ [див.: 8]. Однак німецько-французький кордон було прорвано в іншому місці, й історія ХХ ст. отримала явище, яке фахівці називають режимом Віші, і яке пізніше перейшло для французьких гуманітаріїв у статус “синдрому Віші”, зафіксованого в назві книжки “Синдром Віші” історика А. Русо (1987, США, друге доп. видання 1990), а також продіагностованого в новому його дослідженні (у співавторстві з Е. Конаном) “Віші, минуле, що не минає” (1991). Саме ця інтерпретація подій Другої світової війни дала право французькому істориком П. Нора надрукувати пізніше розвідку “Синдром, його минуле і майбутнє” (1995), що засвідчило наявність у французькому суспільстві факту стійкої “пам’яті” Віші та окупації й, відповідно, складної гуманітарно-психологічної травми. Український читач має можливість познайомитися з цим текстом під назвою “Синдром Віші” [див.: 4, 171–176], а також розмовою на цю ж тему “Нав’язливий спогад про Віші” [див.: 4, 163–170]. Франція вийшла з Другої світової війни “в двозначній ситуації, наполовину переможницею, наполовину переможеною. Розв’язання цієї двозначності ніколи не було простим” [4, 167], однак нам особливо цікавий погляд людини зсередини тих подій, котра зіткнулася з проблемою екзистенційного глухого кута й намагалася знайти баланс між обов’язком та дійовим патріотизмом, з одного боку, та гуманістичними переконаннями – з другого. На відміну від істориків, котрі займаються проблемами французької ідентичності, колективної пам’яті та національної самосвідомості заради подолання “травматичного

*Хоча філософія демократії дає право на різні, часом антагоністичні погляди, усе ж цей яскравий зразок епістолярію виразно висвітлює проблему моральності як такої, що розгортає парадигму гуманізму в сучасному світі в ситуації тимчасової окупації Криму та подальших воєнних подій на Сході України, коли у світовому інформаційному просторі вигулькнув лист німецької інтелігенції до Путіна з приводу подій в Україні, оприлюднений на порталі “Нової Рейнської газети” 16 квітня 2014 р. із 200 підписами (ішлося, щоправда, про досить маргінальні постаті), вразивши своєю заангажованістю, некомпетентністю й аморальністю [6].

неврозу”, А. Камю подає не генезу самої окупації, а генезу відчуттів людини, затиснутої з усіх боків сум’яттям (яскравою ілюстрацією чого є, зокрема, роман І. Немировськи “Французька сюїта”, виданий 2012 р. українською мовою), людини, котра розуміє, що “чума, безперечно, залишить слід, принаймні в серцях людей” [3, 256]. Окрім роману “Чума” (А. Камю писав його з 1940 по 1947 рр., опублікований 1947 р.), що алегорично пов’язується з окупацією Франції нацистською Німеччиною та французьким Опором, письменник залишив нам також п’єсу “Стан облоги” (1948; український переклад О. Жупанського, 1996), яку сам він називав не адаптацією свого роману, а лише витворенням міфу про чуму.

Натомість у контексті дискусії, яку тривалий час ведуть французькі інтелектуали, формуючи уявлення про Францію, що “нібито вся як один брала участь в Опорі, крім кількох заблукалих душ”, з одного боку, і образу “суцільно колабораціоналістської Франції, крім невеличкої жменьки героїв” [4, 172], з другого боку, “Листи до німецького друга” А. Камю є своєрідним документом – психологічним портретом, ментальним відбитком стану душі людини, котра шукає рівноваги між своїми переконаннями та новими обставинами, що ставлять перед непротим вибором (це дещо нагадує “Листи про історію Франції” 1827 р. О. Тьєрі, тільки цього разу маємо не відтворення подій, а відтворення руху свідомості).

Отже, ідеться про листи-роздуми, листи-рефлексії А. Камю, адресовані безіменному “німецькому другові”, написані й видані в підпіллі на території тимчасово окупованої нацистами Франції. Фактично вони перетворюються на уявний діалог про ціну любові до батьківщини, справжні цінності, вартість ненависті й насильства, рівноцінність духу та меча і неспростовний дух нації, який перемагає все, навіть поразку. Психологічно-лінгвістична реальність війни постає в монологічному епістолярному жанрі, де можливі зміщення в часі, апеляція до *Іншого* (його розуму/емоцій/інтуїції), і водночас викристалізуються дихотомічні поняття “*Я-Інший*” (за М. Бубером та Е. Левінасом) та “*Я – сам як Інший*” (за П. Рікером). Письменник, на відміну від свого героя з роману “Чума”, звісно, не має ілюзії, удаваного відчуття, тим більше віри, нібито “чума може прийти й піти собі геть, нічого не змінивши в людських серцях” [3, 267], – і саме це спонукає його зафіксувати в слові невловиму й трепетну матерію внутрішньої роботи збуреної душі, яка шукає рівноваги в складному світі, вирішуючи, чи є спосіб “спершу зжитися” з чумою, “аби потім здолати” [3, 101] її. Розглядаючи проблему крізь призму антропоцентризму, А. Камю оприявлює екзистенційну проблему, осердям якої є дихотомія “*Я – сам як Інший*”. Він фактично ініціює нову онтологічну та лінгвістичну реальність, вбудовану в парадигму нового/іншого дискурсу війни. Демонтаж бінарних опозицій *подібний/неподібний, друг/ворог, герой/зрадник, свій/чужий, переможець/переможений* тощо відбувається в силовому полі психології насильства, яку автор віддзеркалює у психології ненасильства. Базова опозиційна пара *патріот/колаборант* інтегрується у складну систему психологічних контроверз, на якій і вибудовується його варіант психології ненасильства. Водночас письменник гранично антропологізує цю проблему, ставлячи в центр своїх “аргументів сумління” людину з усім комплексом її цінностей.

Топос окупованого міста оприявнюється в парадигмі *волі/неволі*: “Я пишу вам з міста, відомого на цілий світ, що готує, усупереч вам, завтрашній день волі. Це місто знає: буде нелегко, і спочатку треба перейти ніч ще темнішу, ніж та, що почалася чотири роки тому з вашим приходом”, – лягають на папір зболені рядки А. Камю з окупованого Парижа, перейняті несамовитою

вірою: “Незабаром у ньому війне свіжістю, яку зараз вам важко уявити” [2, 176]. Темпоральний вимір надії, звісно ж, невизначений, більше того, ще не позначений тією ціною, яку доведеться заплатити за її здійснення. Власне, проблема ціни (ціни перемоги, ціни жертв) залишається для письменника центральною, і всі подальші міркування переводять цю проблему у сферу філософської та християнської антропології.

Уже з перших фраз розгортається опозиція *ми/ви, свій/чужий*, де останнє постає не як топографічний маркер, а як спосіб утрчання, насильства, поневолення. Інакше кажучи, чужий виявляє себе таким, що “висуває домагання, що порушують і підривають існуючий порядок” [1, 103], і виключає можливість будувати “спільний світ”, демонструючи “форму несумісності” як опору – внутрішнього та зовнішнього. Вражає своєю зболеною гіркотою фраза письменника: “Я дивуюся, як могло статися, що ми, такі подібні, сьогодні стали ворогами” [2, 176], що засвідчує спротив свідомості новій психологічній реальності. Психологічно-екзистенційний розлам проходить по лінії *насильства/ненасильства*, яка стає точкою відліку складних трансформаційних ментальних процесів: з боку загарбників, “насильство уявляється як привілейований модус, згідно з яким змінюється обличчя історії” [5, 246], а з боку аборигенів, насильство сприймається як “дорога, яка не має кінця...” [5, 246]. “Але якщо історія – це насильство, – зауважує П. Рікер, – то ненасильство вже є *стривоженою совістю* (*mauvaise conscience*) *історії*, хворобою існування в історії, а скоро буде й надією совісті, поміщеної в історичну ситуацію” [5, 246; курсив мій. – Л. Т.].

“Стривожена совість” А. Камю, незважаючи на патріотичні резони, шукає дотикальності між різними парами опозитів: *сила/слабкість, героїзм/боягузство, любов/ненависть* і т.д. Відштовхуючись від колишньої розмови зі своїм німецьким другом п'ятирічної давнини (ідеться про 1939 р., початок Другої світової війни), у якій домінувала його думка про те, що ірраціональність всесвіту нібито дає право підтримувати ірраціональність політики Гітлера, письменник спростовує право будь-якої людини підпорядковувати абсолютно все поставленій меті, аби бути причетним “до долі своєї нації”. Ставлячи на шальки терезів батьківщину і справедливість, А. Камю переводить нібито опозиційність (у цьому контексті) цих понять у модус консенсусу: “Існують речі, які не можна виправдати. І я хотів би любити свою країну і, водночас, любити справедливість. Моїй батьківщині я не бажаю жодної величі, величі, що спирається на кров і брехню. Я хочу слугувати справедливості, а відтак і своїй країні” [2, 163]. Усі п'ять років автор згадував слова колишнього друга: “Ви не любите своєї батьківщини!”. Вони стали тією оптикою, яка допомогла йому з'ясувати сутність двох видів величі: однієї, що ґрунтується на силі й реваншизмі, й другої, що ґрунтується на справедливості й гуманізмі, здатності відроджуватися “в духовності”. Гуманізм як “світоглядна толерантність” (Н. Хамітов) постає в А. Камю не з поваги до “своєрідності внутрішнього світу” супротивника, а зі спрямування сили волі до досягнення протилежності. Шукаючи баланс між патріотизмом, базованим на “праві сили”, та патріотизмом, базованим на концепті справедливості (праві на неї), А. Камю розглядає проблему крізь оптику патріотичної *любви/ненависті*, яка може набувати різних відтінків – від праведної ненависті до всеперемагаючої любові як мужності. Філософія війни й миру, що базується в А. Камю на рівновазі *гуманізму/патріотизму*, схиляє його до християнської антропології з її етикою ненасильства, в осерді якої лежить любов до ближнього. Звідси його сумніви у праві людини на вбивство, навіть якщо воно реалізується заради власної свободи.

Отже, л и с т п е р ш и й, датований липнем 1943 р.: “Я хочу вам зразу сказати, якого штибу велич рухає нами. Але це означає також сказати, в чому полягає мужність, якій ми аплодуємо і яка не властива вам. То не велика доблесть – кинутись під вогонь, якщо завжди готуватися до цього і якщо боротися – природніше, аніж мислити. Зовсім інше – йти назустріч катуванню і смерті, коли твердо знаєш, що ненависть і насильство самі собою безплідні. Зовсім інша річ – битися, зневажаючи війну, бути ладним втратити усе й зберегти водночас прагнення до щастя, руйнувати й нищити з думкою про вищу цивілізацію. У цьому сенсі нам важче, ніж вам, – звертається письменник до свого німецького друга, – тому що ми мусимо перебороти себе. Вам же нічого не треба долати – ані в своєму серці, ані у вашій свідомості. А в нас було два вороги, нам було не досить перемагати силою зброї, на відміну від вас, яким нічого не треба було придушувати” [2, 164]. Анонмуючи героїзм як вищий вияв мужності, як владу “індивідуального духу над тілесністю для досягнення перемоги над обставинами...” [7, 49], письменник розгортає опозицію *раціонального/ірраціонального*, ставлячи їх в один екзистенціальний ряд із *боротьбою/усвідомленою пасивністю*.

“Перебороти себе”, за А. Камю, або, кажучи словами іншого філософа, “набути себе Іншим”, означає подолати відразу до крові й насильства, а головне – подолати спокусу уподібнення: “спокусу уподібнитися до вас”, тобто тих, хто поставив за мету поневолити й підкорити силою зброї. Письменник пояснює це так: “...Але нам ще довелося подолати нашу недовіру до героїзму. Я знаю, ви вважаєте, що нам чужий героїзм. Ви помиляєтеся. Просто ми водночас сповідуємо героїзм й остерігаємося його. Сповідуємо, тому що тисячолітня історія навчила нас шляхетності. Остерігаємося, тому що тисячолітній розвій духу навчив нас глибокому мистецтву залишатися самими собою. Щоб стати з вами на двобій, нам довелося повернутися далеко назад <...>. Ось чому ми почали з поразки. Коли ви кинулися на нас, ми були перейняті тим, щоб визначити у своїх серцях, чи ми маємо слухність” [2, 165]. Морально-психологічні внутрішні закони й табу, що стоять на сторожі гуманізму, А. Камю зводить у філософію ненасильства, фактично скасовуючи власне право бачити себе в ролі Я – як *Іншого* (тут – *Інакшого*), концептуалізуючи право людини залишатися самою собою.

Тож далі прозвучали виважені роздуми А. Камю, визначальні в тій антропоцентричній гуманістичній позиції, ключем якої письменник намагається відікнути причини поразки: “Нам довелося долати нашу любов до людини, наше уявлення про її мирне призначення; наше велике переконання полягало у тому, що жодна перемога не відшкодується, а будь-яке каліцтво людини є непоправним. <...> Одним словом, нам довелося притлумити наш потяг до дружби. Гадаю, ви розумієте, що це означає, адже ці слова йдуть від мене, кому ви охоче тиснули руку”, – звертається письменник до свого німецького друга [2, 165]. Власне, психологічному розтину піддається ситуація, коли, за свідченням П. Рікера, “історія каже: насильство. Свідомість підстрибує й каже: любов. Її стрибок є стрибком обурення; цим стрибком вона кладе край історії, знищує її як насильство; водночас вона розглядає людину як можливого друга людини” [5, 246]. І тільки поступовий крах такого альтруїстичного переконання спонукає А. Камю до відвертого діалогу зі своєю свідомістю й підштовхування її до опору, а отже, до переходу на інший рівень розуміння проблеми насильства/ненасильства. Психологія пацифізму, християнської етики, пройшовши всі етапи мук сумління, нарешті повертається до жорсткої реальності й невідворотності вже не антропоцентричної, а історичної справедливості.

Однак свідомість письменника продовжує аналізувати тонку межу між “етикою милосердя й етикою примусу” (П. Рікер): “<...> Нам довелося здолати довгий обхідний шлях, ми дуже відстали. <...> Це обхідний шлях, що оберігав справедливість і наділив правдою тих, хто звертався до самого себе. Звичайно, ми надто дорого за це заплатили. Ми заплатили приниженням і мовчанням, гіркотою і тюрмами, розстрілами на світанку, злигоднями, розлуками, щоденним голодом, виснаженими дітьми, і понад усе – вимушеним каяттям. <...> Увесь той час був нам потрібен, щоб переконатися, чи маємо ми право вбивати людей, чи дозволено нам примножувати жорстокі страждання цього світу” [5, 165]. Реальність, перемогу над якою довелося долати ціною сумніву й душевного сум’яття, виставляє свої рахунки, і вони яскраво ілюструють дихотомічну природу війни – як перемоги і водночас як поразки. Однак навіть “невідповідь на чуже є формою відповіді, як відвертання погляду є формою погляду, а мовчання – формою мовлення”, – зауважує Б. Вальденфельс [1, 43]. Власне, ця мотивована невідповідь, мовчання як форма затамованого мовлення сугестувалися в розмислово-епістолярному форматі А. Камю, котрий силою слова доводить моральну перевагу над окупантами.

Далі А. Камю мовби полемізує зі своїм співвітчизником П. Рікером щодо ефективності/неефективності ненасильства, начебто передбачивши переконання Рікера, ґрунтовно викладені ним у пізніших історико-філософських студіях “Несхильна до насильства людина і її присутність у історії” (1949), “Держава і насильство” (1957) (увійшли до розділу “Питання влади” книжки “Історія та істина” (1955, 1964, український переклад – 2001). Там філософ торкається, зокрема, і запитання, “а чи має ненасильство ефективність? І яку саме?” [5, 242]. І сам шукає відповіді на власне ж питання: “Мені здається, що ненасильство може бути поведінкою вартісною (vatable) лише в тому випадку, якщо від нього можна сподіватися дій, – можливо, навіть дуже прихованих, – які змінюють плин історії. Те, що якась людина відмовляється вбивати і приймає смерть заради того, щоб не бруднити собі руки, – це ще нікому не цікаво. Бо, зрештою, яке значення має його чистота? Чи є він чистим, коли всі інші брудні? І хіба його вчинок не вкладається в історію з її вбивчими наслідками, яких він не хотів, але які завершують смисл його акту? Звідси й насильство, яке ця відмова додала до балансу іншого насильства, якому вона не тільки не змогла перешкодити, а ще й заохотила його” [5, 247]. П. Рікер розглядає проблему глобально: “Таким чином, для того, щоб ненасильство мало смисл, воно мусить покінчити з насильством в історії, через яку воно перед тим переступає (transcende); воно має бути наділене ефективністю, що не поступатиметься ефективності насильства, яке панує в світі, ефективністю, спроможною змінити взаємини між людьми” [5, 247].

Натомість А. Камю, розглядаючи проблему історико-ситуативно, з погляду виразного антропоцентризму, метафору чистих рук тлумачить по-своєму, як вистражданий привілей чистого – з погляду християнської моралі – сумління: “То був втрачений і віднайдений час, допущена й подолана поразка, то сплачені кров’ю докори сумління, які сьогодні дають право нам, французам, вважати, що в цю війну ми вступили з чистими руками – чистими через наші жертви і переконання – і що ми *вийдемо з цієї війни з чистими руками, як люди, що здобули велику перемогу над несправедливістю і над собою*” [2, 165; курсив мій.– Л. Т.]. Етика християнської антропології, де домінує “покликання до неопору, жертвовності та мучеництва” [5, 259–266], в А. Камю досить виразна. Натомість П. Рікер (уже з висоти повоєнного досвіду) називає людину, несхильну до насильства, “невчасною”, неактуальною, а також припускає, що за особливих умов ненасильство може набути розмірів

“ненасильницького опору, наділеного могутньою ефективністю; воно може тоді здійснити справжній історичний прорив” [5, 248]. Власне, він апелює й до французького Опору, який поклав початок історичному прориву французами окупації нацистської Німеччини – цей етап перебігу історичних подій А. Камю детально не аналізується. Бачимо лише своєрідний психологічний підсумок, резюме-портрет душевного стану французької людини, котра пережила приниження окупації з її “плюралізацією чужості” (Б. Вальденфельс) і вийшла з неї непереможеною.

Оптика поразки/перемоги, що пропонує калейдоскопічну гру опозитів, формує переконання в немарності такого довгого обхідного шляху до свого вивищення над ворогом – воно лише дає письменникові додаткову впевненість у правильності вибору. “Адже ми будемо переможцями, ви добре це знаєте, – наголошує А. Камю. – Але переможцями ми будемо саме завдяки цій поразці, саме завдяки цьому довгому шляхові, що допоміг нам усвідомити свою правду, завдяки стражданням, всю несправедливість яких ми відчули й мали з цього урок. Через випробування ми пізнали секрет кожної перемоги, і якщо не втратимо його, то спізнаємо й остаточну перемогу” [2, 165]. Філософія війни й миру, за А. Камю, полягає в глибині духу, який рухає людиною: “Через випробування ми упевнилися, що всупереч нашим уявленням, які іноді ми сповідували, дух безсилий перед мечем, але дух, злютований з мечем, завжди виходитиме звитяжцем над мечем як сутність. <...> Для цього нам необхідно було спізнати смерть і смертний ризик <...>. Врешті нам необхідно було пережити муки плоті, щоб у такий спосіб опанувати духом. Можна мати лише те, за що сповна заплачено...” [2, 166]. Тож, фактично сповідаючи засади християнської антропології, письменник виходить із засад антропософії з її тезою про можливість розвитку людиною прихованих у ній духовних сил, доповнивши її метафорою про злютованість духу з мечем. У Євангелії від Матвія (глава 10) звучать слова Христові “<...> не мир прийшов Я принести, а меч”, які слід розуміти, що Господь прийшов не для того, щоб помирити істину й неправду, мудрість і дурість, добро й зло, правду й насильство, моральність і аморальність, цнотливість і розпусту, Бога й мамону, а приніс меч, щоб відітнути й відокремити одне від іншого, щоб не було змішування (Є. Сверстюк маніфестує цю біблійну істину в назві своєї книжки “Не мир, а меч”).

Питання любові/нелюбові як рушійної сили патріотизму письменник бачить по-своєму: “Ось що я хотів відповісти на вашу фразу: “Ви не любите своєї батьківщини”, що досі не полишає мене. <...>. Я вважаю, що Франція надовго втратила свою могутність і панівне становище, їй ще довго будуть потрібні шалене терпіння та обачна непокірність, аби знову повернути собі частку престижу, необхідну для кожної культури...” [2, 166]. І з позиції власного переконання пояснює: “...Та людина, що викликала у вас почуття жалю п’ять років тому, через стриманість своїх почуттів до батьківщини, сьогодні хоче сказати вам і всім людям нашого покоління в Європі та в світі: “Я належу до дивовижної й наполегливої нації, яка, попри свої помилки й недоліки, не втратила ідеї, що становить всю її велич і яку її народ завжди, а її еліти іноді, намагаються розвивати, не зупиняючись. Я належу до нації, яка вже чотири роки як почала переписувати всю свою історію і яка серед руїн спокійно поклала собі переінакшити її і спробувати щастя у грі, в яку вступає без козирів. Ця країна варта того, щоб *я любив її тяжкою, вимогливою любов’ю*. <...> І я стверджую, що, навпаки, ваша нація одержує від своїх синів лише любов, на яку заслуговує, – сліпу любов. <...> Саме це вас і губить. І якщо ви вже почувалися в програвші, навіть коли одержували найбільші свої перемоги, то що ж буде тепер, коли гряде справжня поразка?” [2, 166–167; курсив мій.– Л.Т.]. Ці слова мовби звернені до теперішньої путінської Росії, підтриманої

агресією тієї “сліпої любові” “простого росіянина” до батьківщини, яка дає реваншистам карт-бланш на військове втручання у справи незалежної України. Ціна *любові/ненависті*, переведена письменником в оптику *любові сліпої* і *любові видющої*, яка “серед руїн” прозирає майбутнє крізь гіркоту втрат і важких уроків, розгортається в парадигму ціни *поразки/перемоги*, яка ніколи не залишається однозначною, а ставить людину перед необхідністю аналізу й психоаналізу заради віднаходження в собі нових духовних сил.

Л и с т р у г и й, датований груднем 1943 р., відсилає нас до роздумів про ціну сили: “<...> чому ми сильніші: тому що йшли манівцями, шукаючи правди, тому що відстали, зважаючи у неспокою, чи маємо ми право, тому що ми перейнялися невідступною ідеєю – примирити все, що ми *любимо* ...” [2, 167]. “Технологія” переведення поразки в перемогу, звісно, має свою ціну. Письменник переконливо показує, що ціна переможних реляцій може бути різною, адже на шальках терезів стоять “*пафос перемоги/набуття втрати*” (Ф. Ніцше), і лише адаптована до нових психологічних реалій свідомість здатна подолати ідею всецілого й беззастережного примирення. Він переконаний: “Та, водночас, саме цей обхідний шлях є на сьогодні нашою силою, саме цим шляхом ми заживемо перемоги” [2, 167]. А. Камю з морально-етичних позицій (і саме вони залишаються його силою в контексті тимчасової поразки) намагається пояснити суперечність, яка нібито криється в саме такій любові до своєї батьківщини: “<...> якщо іноді здається, що ми надаємо перевагу справедливості, а не нашій країні, то це означає, що ми хочемо любити нашу країну саме у справедливості, так само, як ми хочемо любити її з правдою та надією” [2, 168]. Плюралізація любові, точніше, її дихотомічна природа обґрунтовується християнськими засадами, і саме ця лінія розмежування як *переступ/непереступ* пояснює різницю моделей поведінки, фактично “скасовуючи” статус переможця, здобутий будь-якою ціною: “Саме в цьому ми з вами різні, ми були наділені вимогливістю. Ви задовольнялися лише слугувати могутності своєї нації, ми ж мріємо наділити нашу націю правдою. Ви задовольняєтесь слугуванням політиці реальності, а ми, навіть у найзахланніших блуканнях, все-таки намагалися сповідувати політику честі, яку ми віднаходимо зараз. Коли я кажу “ми” я не маю на увазі наших правителів. Та, врешті, сам правитель мало що важить” [2, 168]. Засаднича парадигма опозитів *ми/ви*, *свій/чужий*, *друг/супротивник*, *сусід/ворог* розгортається в контексті політичної культури, заторкуючи проблему “держави і насильства”, яку П. Рікер поділяє на насильство, що має “ознаки легітимності”, і насильство нелегітимне [5, 253].

Однак не проблема держави як форми насилля є головною для епістолярію А. Камю. Письменник зосереджується на опозиції *фізичного/метафізичного*, розмірковуючи про таку невидиму субстанцію, як дух. “Що таке дух?, – запитує він. І відповідає: – Ми знаємо його протилежність – убивство <...>. *Людина – це та сила, що, зрештою, розхитує тиранів і богів. Людина володіє силою очевидності*. Саме людську очевидність ми і маємо оберігати, і наша впевненість походить тепер від того, що доля людини і доля нашої батьківщини пов’язані одна з одною...” [2, 168; курсив мій. – Л. Т.]. Маніфестацію антропоцентризму як “людської очевидності” письменник переводить у площину пасіонарності, здатної змінювати хід історії, і рушійною силою тут а ргіогі постає наділена духом людина. Людина виступає в А. Камю не тільки цілісністю, а й ціннісним центром держави. Тож розглядаючи межі антропоцентризму держави, А. Камю чітко розставляє акценти щодо розбіжностей між сповіданням цінностей обома країнами, ставлячи їх у позицію опозитів: “Ми бачимо нашу країну на своєму місці як ланку в низці інших цінностей, таких як дружба, людина, щастя, наша воля до справедливості. Саме тому ми стали вимогливими до

своєї країни. Зрештою ми віднайшли сенс. Ми не збирали для своєї країни рабів, ми нічого не захоплювали для неї. Ми терпляче намагалися збагнути її, і через злигодні та страждання ми відчули радість у боротьбі за все, що любимо. Ви ж, напевне, боретесь супроти всього того в людині, що не є батьківщиною. Ваші жертви безмежні, оскільки ваша ієрархія цінностей хибна, а самі цінності збочені. <...> Я можу сказати вам, що саме брак ясності наражає вас на поразку” [2, 168-169]. Поняття *батьківщина* наповнюється новими сенсами, далекими від прямолінійності, а ясність бачення проблеми вірності їй розглядається з позиції мотивації вибору. Тому й тема жертв наповнена для супротивників різним змістом.

І чи не найяскравіше епістолярне звинувачення А. Камю: “Навіть самі боги у вас мобілізовані. Вони з вами, як ви кажете, але несамохіть. Ви вже нічого не вирізняєте, ви перевтілилися в натиск” [2, 171]. Воно відсилає до проблеми монополії на самого Бога, на нібито освяченість злочинних дій Вищими силами. Можемо подивитися на природу психології насилля нібито збоку, очима П. Рікера, оптика якого більш узагальнена й тяжіє до історичних вироків. Він, зокрема, пише про те, як нижні шари свідомості підіймаються у її верхні шари й заповнюють людське єство: “<...> раптово справедливість, правосуддя, істина починають уявлятися з великої літери, вони беруть у руки зброю і виходять на битву в ореолі похмурих пристрастей; мови й культури жбурляються у вогнище патетичного; страхітлива тотальність озброюється до зубів, готова до небезпек і смерті; сам Бог стає тим, на кого посилаються; Його ім’я карбують на поясах, воно звучить у клятвах і словах капеланів, що покривають голови бойовими шоломами” [5, 244].

Письменник апелює до наступних слів свого “німецького друга”, висловлювання котрого досить категоричні: “Французам бракує однієї якості – гніву”. Розгортаючи опозицію *гнів/спокій*, він різко заперечує, намагаючись пояснити природу національної ментальності: “Ні, це не так, але французи обережні зі своїми якостями. Вони демонструють їх лише на потребу, що надає їхньому гнівові тиші й сили, яку ви лише починаєте відчувати” [2, 171]. Письменник послідовний у своєму переконанні, обстоюючи цінність життя: “Ми знаємо, що ми втратили за довгий обхідний шлях. <...> Проте наш народ вибрав саме громадянську війну, вперту і наполегливу боротьбу й жертвність без обговорень. Це війна, яку оголосив сам народ, не чекаючи рішення дурних чи боягузливих урядів. <...> Але за волю самостійного рішення він сплачує жакливу ціну. Навіть у цьому французький народ має більше заслуг, аніж ваш. Адже гинуть якраз найкращі сини: ось моя найжорстокіша думка <...>. У війні, що її ми ведемо, сміливість визначається сама собою, і... ви розстрілюєте наш найчистіший дух. Адже ваша наївність поєднується з передбаченням. Ви ніколи не знали, що треба вибрати, але знали, що треба знищити” [2, 171]. Опозиція *ми/ви, наша/ваша* апелює до таких високих понять, як ціна жертви, ціна втрати, ціна перемоги, які в А. Камю нерозривні й взаємно модифікують глибинні сенси. Позиція письменника незламна й послідовна: “І ми, називаючи себе оборонцями духу, все ж таки знаємо, що дух може загинути, коли стає сили на його руйнацію. Але ж ми віримо в іншу силу. <...> Але ви не враховуєте впертості, яка змушує Францію боротися з часом. Саме ця безнадійна надія підтримує нас у важку годину: наші друзі будуть терплячіші, ніж кати, і численніші, ніж кулі. Ви побачите їх, французи здатні на гнів” [2, 172]. Проте навіть ці “грона гніву” (Дж. Стейнбек) А. Камю наснажує гуманізмом, який дозволяє людині залишитися людиною.

Л и с т р е т і й датований квітнем 1944 р. і пронизаний духом істинного наповнення слів, особливо тоді, коли йдеться про батьківщину і про Європу – ці два географічні поняття мають для А. Камю надзвичайно глибокий зміст.

Він звертає увагу на те, що в цьому діалозі одним і тим самим словам (додам: надто сакральним) надається різного значення: “Слово “батьківщина” огорнуте у вас кривавими, сліпучими відблесками, що для мене роблять це слово геть чужим, тоді як ми привнесли в це слово племінний дух; наша сміливість складніша, а людина, принаймні, відчувається сама собою”, – звертається він до свого адресата і наголошує: “<...> наша Європа – то не ваша” [2, 172]. Така наскрізна думка цього фрагмента епістолярного “паketу” письменника, котрий протестує проти самого права називати “європейською” армію поневолення. Він конкретизує цю думку, наповнюючи змістом обидва бачення Європи: “<...> для вас Європа – то лише угіддя, тоді як ми відчуваємо себе у взаємозалежності. Про Європу ви почали так часто говорити лише з того дня, як втратили Африку. Це не гідний вид любові. Земля, на якій сліди стількох сторіч, є для вас лише вимушеним відступом, тоді як для нас вона завжди була найбільшою надією” [2, 173].

Розгортаючи опозицію двох Європ, письменник показує справжню суть розуміння цього поняття обома суб’єктами, котрі сповідують різні життєві цінності. “Ви кажете “Європа”, але думаете про терен для полігону, про житницю, про приручену промисловість, про керований розум <...>, – читаємо в цьому листі. – Та, принаймні, я знаю, що коли ви говорите “Європа”, навіть у моменти піднесення, захоплені власною брехнею, ви не можете утриматись від думки про когорту покірних націй, що їх веде господар-Німеччина до неймовірного й кривавого майбутнього. Я хочу, щоб ви добре затирили різницю: для вас Європа є тим простором, оточеним морями й горами, відгородженим греблями, скопаними шахтами, вкритим посівами, де Німеччина грає партію, в якій козирем виступає її власна доля. Тоді як для нас Європа – то земля духу, де протягом двадцяти сторіч розгортається найбільш дивовижна епопея людського генію. <...> Як бачите, у нас різні цінності” [2, 173]. Метафізичне осягнення духу людини, котра попри все намагається залишатися самою собою, переростає в нього у відчуття духу самої землі, котра виплекала цю совісну людину, а далі модифікується в поняття європейського духу. Уявлення про Європу як про свою/чужу подовжує ланцюжок опозитів, що ними наскрізь пронизана тканина епістолярію А. Камю. Лише пунктирно прокреслює він християнську, чи то пак антихристиянську лінію поведінки тієї країни, яка прагнула поневолити цілу Європу, наголошуючи, що вона й про це надто багато говорила, “розігруючи захисників Риму”, хоча насправді вони не побоялися “перетворити Христа на рекламу, до якої він уже звик, починаючи від дня поцілунок, що означав його страту”. Християнська традиція є однією з тих, що створили цю Європу, тож він не має повноважень захищати її в очах свого опонента [2, 73-174], однак наголошує, що “жоден французький священик не погодився поставити Бога на службу вбивству” [2, 171].

Письменник розширює низку опозиційних понять до дихотомії двох Європ, першу з яких – ту, яку прагне поневолити фашистська Німеччина зведено до поняття “територія”, “барвиста пляма”; друга ж, та, якій самим Богом заповідано перемоги, постає землею європейського духу. “Моя традиція визнає дві еліти: еліту інтелекту та еліту сміливості, вона має своїх лицарів духу і свій незліченний народ, – наголошує А. Камю, апелюючи до свого адресата. – Судіть самі, наскільки ця Європа з кордонами, витвором невідомих, але з глибоким серцем усіх народів, відрізняється від тієї барвистої плями, яку ви окупували на тимчасових картах” [2, 174]. Аби переконати свого “німецького друга”, письменник звертається до неспростовних аргументів – аргументів сили самої землі, яка дає людині наснагу: “Мені було не досить думати, що всі великі тіні Заходу і тридцять народів на нашому боці, я не міг обійтись без землі. <...> Зброя, яку має супроти вас європейський дух – та ж таки, що й несе в собі

ця земля, яка безнастанно відроджується у нових врожаях та квітах. Наша боротьба наснажена впевненістю перемоги..." [2, 175]. Тут уже всі попередні опозити трансформуються в дихотомічну пару *рух/безрух*, і саме в цій площині руху – свідомості, переконань, намірів, дій лежить невідворотність перемоги як тріумф духу, злютованого з мечем.

Лист четвертий, датований липнем 1944 р., починається констатацією: "От і настав час вашої поразки" [2, 176]. Фактично тут розгорнуто тезу попереднього листа про майбутнє Європи ("Ідею Європи ви перехопили у найкращих з-поміж нас, аби надати їй нав'язаного вами обурливого змісту" [2, 173]), яка має неодмінно звільнитися від ярма фашизму. І тут визначальне значення має також рух – рух відтворення: "Європі ще доведеться відтворити себе. Вона повсякчас творить себе. <...> Нічого не буде втрачено..." [2, 175]. Шукаючи цієї благословенної рівноваги, автор розмірковує про спонуки, що збалансовують/розбалансовують добро/зло, причини, які торують шлях до насильства й підступу, даючи поневолювачам нібито право на висновок, "що людина – ніщо і що можна вбивати її душу, що в історії, сповненій безглуздя, завдання людини зводиться до авантур з метою захоплення влади, а моральні настанови – до реалізму поневолювача" [2, 177]. Антропоцентрична позиція письменника несхитна: він стоїть на боці людини, котра має незаперечне право на свою самоцінність. Ніби знічев'я руйнуючи стерильну чистоту духу, А. Камю фактично відповідає П. Рікеру щодо ефективності ненасильства, потреба в якому зникає в міру усвідомлення людиною свого права на щастя, сплаченого кров'ю й докорами сумління. Так він порушує ще одну філософську проблему – право на вибір і підміна вибору, спонукувана сліпою любов'ю та ненавистю. Гуманістичний пафос А. Камю неспростовний: "На противагу вам, я обрав справедливість, щоб залишитися вірним землі. Я продовжую вважати, що на цьому світі немає вищого сенсу. Але я знаю, що дещо в ньому все ж має певний сенс, і це – людина, тому що вона єдина істота, яка шукає цей сенс" [2, 177]. Власне, так звучить кульмінаційний акцент виразно антропоцентричної позиції митця у контексті філософії війни/миру.

Так, для досягнення перемоги – перемоги як справедливості – кордони між ідентичностями свого/чужого дещо втрачають свою категоричну межовість. Однак контрапунктом тут обрано концепт "мети", що має два полюси: героїзм без мети – з боку окупантів і мета як справедливе досягнення щастя людини – з боку тимчасово поневолених французів. "Нам довелося проникнути у вашу філософію, погодитись з тим, що ми будемо дещо подібні на вас", – зізнається А. Камю. Однак він тут же розставляє акценти, що розмежовують цю нібито подібність: "Ви обрали героїзм без мети, оскільки це єдина цінність, що залишається у світі, позбавленому сенсу. Зробивши вибір для себе, ви також зробили його і для всього світу, і для нас. Щоб не загинути, ми були змушені уподібнюватися до вас. Та, зрештою, ми помітили: наша перевага полягає в тому, що ми маємо мету" [2, 178]. І ця мета, на переконання письменника, полягає в тому, щоб, ідучи дорогою війни, "не забути про щастя", бо ж, зрештою, прийшло усвідомлення: "<...> щоб викувати зброю щастя, потрібно багато часу і надто багато крові" [2, 178]. Концепт крові як генетичного коду нації/людини набуває в А. Камю виміру межового випробування, по один бік якого – реваншизм, по другий – гуманізм. Ціна крові вимірюється визначальною дихотомічною парою – славою і ганьбою, які й ставлять людину перед вирішальним вибором між добром/злом. "Ми надто дорого заплатили за своє нове знання", – змушений визнати письменник, – щоб тепер людська доля видалася нам позбавленою надії" [2, 179]. Надовго поринувши в "морок чуми" [3, 136], надія французів нарешті вийшла на світло

в кінці тунелю, осягнувши істину неминучої боротьби й права та обов'язку “довести, що ми не заслуговуємо на таку несправедливість” [2, 180] – заради майбутнього на власній землі.

Антропоцентрична парадигма насильства/ненасильства в контексті філософії війни і миру розгортає цілу низку опозитів, розділений навпіл дихотомічною парою війна/мир, які й визначають зміст і сенс роздумів А. Камю, пропущених крізь серце, розум і сумління. Це, зокрема, любов/ненависть, раціональність/іrrраціональність, свій/чужий, друг/ворог, сусід/супротивник, ми/ви, правда/брехня, перемога/поразка (яка зрештою обертається своєю протилежністю), доблесть/ганьба, слава/презирство, сила/справедливість, реваншизм/гуманізм, насильство/ненасильство, зброя/розум, спокуса/виваженість, героїзм/боягузство, дружба/ворогування, перемога над ворогом/перемога над собою, вивищення/приниження, втрачений/віднайдений (час), дух/плоть, терпіння/непокірливість, політика реальності/політика честі, простір (територія)/земля духу, ваша/наша Європа, і нарешті, шляхетність/варварство – усі вони “проростають” в універсалії добро/зло, а також у категорію часу – вічність/тимчасовість; а також опозитивних дієслів: боротися/мислити, втратити/зберегти, уподібнюватися/залишатися собою, вибрати/знищити та ін. Більше того, письменник розкриває складніший рівень опозитів: сила/сила, батьківщина/батьківщина, героїзм як мета/героїзм як антимета (тобто мета, що не забуває/забуває про щастя) тощо, що дозволяє йому загострити проблему цінностей різного рівня.

Франція досі перебуває в полоні подвійної пам'яті – пам'яті величі і пам'яті напівперемоги-напівпоразки. “Гра пам'яті та влади не перестає бути драматичною і пристрасною. Травми минулого й нашого століття були такими сильними, що ми у Франції продовжуємо захищати себе від дзеркал нашої власної історії, залишаючись вічними бранцями тяжкої пам'яті, й влада ніколи не пропонує нам увійти в майбутнє інакше, ніж задкуючи” [4, 235], – пише П. Нора. Одним із таких історичних дзеркал, щоправда, другого, однак глибшого, ментального рівня, були й залишаються “Листи до німецького друга”. У них виразно простежується гуманістична позиція А. Камю, що набуває нових екзистенційних вимірів у контексті викликів ХХІ ст., адже “бацила чуми ніколи не вмирає” – вона лише “терпляче вичікує своєї години...” [3, 276]. Тож *листи-роздуми, листи-рефлексії* “до німецького друга” А. Камю виводять на роздуми про певні історичні паралелі та їх гуманістичні уроки.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / пер. з нім. В. Кебуладзе. – Київ.: ППС – 2002, 2004. – 206 с. (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).
2. *Камю А.* Листи до німецького друга / пер. з фр. Р. Осадчука // *Камю А.* Вибрані твори: У 3 т. – Т. 3. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 163–180.
3. *Камю А.* Чума / пер. з фр. А. Перепаді // *Камю А.* Вибрані твори: У 3 т. – Т. 1. – Харків: Фоліо, 1996. – С. 75–276.
4. *Нора П.* Теперішнє, нація, пам'ять / [пер. з фр. А. Рєпи]. – Київ: КЛІО, 2014. – 262 с.
5. *Рікер П.* Питання влади // Рікер П. Істина та історія / пер з фр. В. Шовкуна]. – Київ: ВД “КМ Academia”; Пульсари, 2001. – С. 241–323.
6. *Тарнашинська А.* “Дух, злютований з мечем”: Тимчасова окупація очима Альбера Камю [Історія та Я] // *День.* – 1914. – 19–20 груд.
7. *Хамітов Н., Крилова С.* Філософський словник. Людина і світ. – Київ: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
8. *Эстраде Ф.* Альбер Камю / пер. с испан. А. Прищепова. – Москва: Транзиткнига, 2006. – 221 с. (Серия “Биография и творчество”).

Отримано 7 лютого 2019 р.

м. Київ

