Львівський національний університет імені Івана Франка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Мельник Андрій Петрович

УДК 070.1:82-92-056.317]:[94:316.752]"1990/2010"

ДИСЕРТАЦІЯ

ПУБЛІЦИСТИКА СЕРГІЯ АВЕРИНЦЕВА ТА СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО (1990–2010): ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ

Спеціальність 27.00.04 – теорія та історія журналістики
Галузь знань 06 – журналістика

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата наук із соціальних комунікацій

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____(Мельник А. П.)

Науковий керівник Лильо Тарас Ярославович,
кандидат філологічних наук, доцент

Львів 2017

АНОТАЦІЯ

Мельник А. П. Публіцистика Сергія Аверинцева та Сергія Кримського (1990–2010): ціннісні орієнтири. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата наук із соціальних комунікацій (доктора філософії) за спеціальністю 27.00.04 – «Теорія та історія журналістики» (06 – журналістика). – Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, 2017.

Дослідження присвячене публіцистиці російського філолога Сергія Аверинцева та українського філософа Сергія Кримського – двох відомих авторів, які здобули професійне визнання, а на пізньому етапі своєї творчої кар'єри, у час доленосних суспільних змін на теренах колишнього СРСР, були активними публіцистами. Основна тематика їхніх статей зумовлена інституційними та ціннісними трансформаціями, які досі переживають новопосталі держави. Компетентність обох учених у галузі гуманітарних наук (наук про людину) і їхній високий публічний авторитет дали їм підстави запропонувати найбільш актуальні для пострадянської ситуації ціннісні орієнтири – мудрість, духовність та діалог. Наукова новизна полягає у тому, що у роботі вперше проаналізовано публіцистику Сергія Аверинцева та Сергія Кримського. Їх досліджено як авторів, які не полемізували між собою, а, навпаки, писали на схожі теми, паралельно доповнюючи розуміння ключових пострадянських і світових викликів.

У роботі зроблено спробу підсумувати різні підходи до вивчення явища публіцистики. Запропоновано розглядати її як дискурсивний феномен, як сферу, у якій відбувається взаємодія між автором та аудиторією. Саме ця взаємодія впливає на вибір теми і стилю публіцистичного тексту, адже автор, прагнучи бути зрозумілим, має зважати на «народні голоси» («vernacular voices», Д. Гаузер), усвідомлювати актуальність обраної проблеми. Водночас, зважаючи на багатозначність понять у дискурсі гуманітарних наук, поняття «публіцистика»

можна використовувати у вузькому журналістському розумінні (В. Здоровега) для опису сукупності текстів на актуальну суспільно-політичну тематику.

Статті, есеї та інтерв'ю С. Аверинцева та С. Кримського запропоновано окреслювати поняттям «світоглядна публіцистика», яке запровадив український філософ Микола Шлемкевич, щоб розмежувати класичні журналістські тексти та праці, написані на межі філософії і публіцистики. З'ясовано, що міркування М. Шлемкевича вписуються у контекст світової тенденції розмивання рамок між академічною та публічною сферами. Це призводить до виникнення таких феноменів, як «публічна філософія» («public philosophy»), «публічна історія» («public history») та «нова філософія» («nouvelle philosophie»). Поняття «світоглядна публіцистика» поступово утверджується в українському журалістикознавстві. Ним оперують авторитетні науковці з інших галузей знання, зокрема, Іван Дзюба.

У своїй публіцистиці Сергій Аверинцев та Сергій Кримський пропонували цілісний підхід до розгляду явищ. Вони поєднували компетентність у відповідних галузях із життєвим досвідом, широкою ерудицією та релігійною вірою. Це дало підставу окреслити їхню публічну роль (термін Р. Сеннета) поняттям «мудрець», протиставивши її ролі «експерта», від якого чекають вузькогалузевої оцінки. «Мудрець» протистоїть «експертові» ще й тому, що для першого важливий етичний і загальнолюдський вимір, тоді як останній відповідальний лише перед замовником експертизи, що може призводити до маніпуляцій. Аналіз творчості обраних авторів у контексті публічної ролі «мудреця» доцільний не тільки тому, що вони стали відомими публіцистами у досить поважному віці, але й тому, що аудиторія вважала їх носіями універсального, «настояного на совісті» (С. Кримський) знання.

Сергія Аверинцева та Сергія Кримського як публіцистів досліджено у контексті дискусії про призначення інтелігенції та публічних інтелектуалів. Традиційно склалось, що представників західноєвропейської та американської академічної верстви називають інтелектуалами, східноєвропейської – інтелігенцією. Деякі автори схильні розмежовувати ці поняття, надаючи їм різних ідеологічних конотацій. Інтелігенцію стереотипно звинувачують у конформізмі та прихильності до державної влади, інтелектуалам приписують скепсис і сповідування лівих

поглядів. С. Аверинцев та С. Кримський зараховували себе до лав інтелігенції, захищаючи її від нападок тих, хто закидав їй брак практицизму або сповідування консервативних, «непрогресивних» поглядів. На відміну від публічних інтелектуалів, часто заангажованих у партійну боротьбу, інтелігентська позиція українського та російського публіцистів зумовила те, що вони трактували політику насамперед у ціннісній перспективі, тому їхню позицію важко вписати у класичний ідеологічний спектр.

Виокремлені ціннісні орієнтири публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського запропоновано аналізувати не лише у контексті праць обох авторів, але й на тлі доленосних суспільних змін 1990-х–2000-х років. У роботі констатовано, що саме проблема актуалізації цінностей була приводом для обох учених виступати на сторінках преси.

Мудрість як ціннісний орієнтир набуває у текстах С. Аверинцева та С. Кримського додаткових значень розсудливості, уникнення екстремальних псевдоальтернатив, нетерпимості, фанатизму, вірності традиції та здоровому глузду. Під час розгляду конкретних проблем публічна роль мудреця втілюється у «серединну позицію» (С. Аверинцев) та позицію «третьої правди» (С. Кримський). Вагомості словам публіцистів додає те, що вони трактували мудрість не як умоглядну категорію, а як орієнтир для щоденної діяльності. С. Аверинцев актуалізував релігійні корені мудрості, С. Кримський, залучаючи досвід Сократа та Григорія Сковороди, – філософські.

Пишучи про духовність як одне із ключових понять пострадянського періоду, С. Аверинцев та С. Кримський застосовують пояснювальний підхід. Автори тлумачать значення слова, щоб очистити його від маніпулятивних нашарувань, особливо у політичній площині. Обидва автори акцентували на персоналістичному розумінні духовності, наголошуючи на тому, що її слід реалізувати не стільки на декларативному, скільки на практичному рівні. Колективні прояви духовності можливі тоді, коли кожна особистість готова до цього. С. Кримський відводив духовності роль «ціннісного домобудівництва особистості», а також служіння

іншим людям. С. Аверинцев міркував про духовність у християнській перспективі і наголошував, що первинним середовищем її формування є сім'я.

Міркування публіцистів про діалог можна звести до тези, що це один із найефективніших методів подолання маніпуляцій під час спілкування. Діалогічна комунікація передбачає відкидання хибних уявлень про співрозмовника і прийняття його іншості. С. Аверинцев наголошував, що ця риса діалогу важлива для спілкування як із людьми, так і з Богом. С. Кримський підкреслював пізнавальну вагу діалогу, заперечуючи адекватність фрази «Лише в суперечці народжується істина». Для обох публіцистів діалог – це антидот проти ненависті і одна із неодмінних умов подолання тоталітарної спадщини.

Ключові слова: публіцистика, Сергій Аверинцев, Сергій Кримський, ціннісні орієнтири, дискурс, пострадянський, інтелектуали, інтелігенція, мудрість, духовність, діалог.

SUMMARY

Melnyk Andriy. Publicism of Sergey Averintsev and Serhiy Krymsky (1990–2010): value orientations. – Manuscript of the qualifying scientific work.

Thesis for a candidate degree in social communications in specialty 27.00.04 – theory and history of journalism (06 – Journalism). – Ivan Franko National University of Lviv, Lviv, 2017.

Research is dedicated to the publicism of Russian philologist Sergey Averintsev and Ukrainian philosopher Serhiy Krymsky. They were well-known authors who have received professional recognition, and at the later stage of theirs creative career in the moment of crucial social changes in the former Soviet Union, were active as publicists. The main theme of their articles caused by institutional and value transformations that are still experiencing in post-Soviet states. Competence of both scholars in the humanities (human sciences) and their high public authority gave them grounds to offer the most relevant values to the post-Soviet situation – wisdom, spirituality and dialogue. Scientific novelty lies in the fact that this is the first analysis of Sergey Averintsev's and Serhiy Krymsky's publicism. The author examines them not as polemicists, but rather as those

who wrote on similar themes and complement each other in the understanding of the key post-Soviet and international challenges.

The paper attempts to summarize the different approaches to the study of the phenomenon of publicism. The author proposes to consider it as a discursive phenomenon, i.e. as a sphere in which author and audience interact. This interaction affects the choice of theme and style of publicistic text because the author, trying to be understood, must consider the «vernacular voices» (D. Hauser) and be aware of the relevance of the subject. However, given the multiplicity of concepts in the discourse of the humanities, the term "publicism" can be used in the narrow journalistic sense (V. Zdoroveha) to describe the assemblage of texts on current social and political issues.

Articles, essays and interviews of S. Averintsev and S. Krymsky the author proposes to define using the term "worldview publicism". This term was brought by Ukrainian philosopher Mykola Shlemkevych to draw a distinction between classic journalistic texts and works written on the verge of philosophy and publicism. It has been found that M. Shlemkevych's considerations fit into the context of global trends blurring boundaries between academic and public spheres. This leads to such phenomena as "public philosophy", "public history" and "new philosophy" ("nouvelle philosophie"). The concept of "worldview journalism" is gradually confirmed in Ukrainian media studies. This concept is now using by reputable scientists from other fields of knowledge, including Ivan Dziuba.

Speaking as publicists, they proposed a holistic approach to the consideration of events. They combined expertise in relevant areas with life experience, broad erudition and religious faith. This enabled to define their public role (R. Sennett's term) by the term "sage" as opposed to the role of "expert" who has a narrow specialization. "Sage" is opposing "expert" because for the first ethical and human dimensions are important, while the latter is responsible to those who ordered the expertise, so it can lead to manipulation. Consideration of the works of these authors in the context of the public role of the sage is appropriate not only because they were known publicist in a rather advanced age, but also because the audience felt that they are carriers of universal, "infused with conscience" (S. Krymsky) knowledge.

The author examines S. Averintsev and S. Krymsky as publicists in the context of discussions on the appointment of intelligentsia and public intellectuals. Traditionally, representatives of Western European and American academic segments called intellectuals and Eastern European – intelligentsia. Some authors tend to distinguish between these concepts, giving them different ideological connotations. Intellectuals stereotypically charged with conformity and adherence to government and intelligentsia credited with skepticism and leftist views. S. Averintsev and S. Krymsky absented themselves into the ranks of the intelligentsia, protecting it from the attacks of those who stoned it lack of practicality or maintaining conservative "non-progressive" views. Unlike public intellectuals who were often engaged in party struggle, Ukrainian and Russian publicists belonging to segments of the intelligentsia has led to what they consider a policy especially in term of values, so their position does not fit the classic ideological spectrum.

Emphasized value orientations of S. Averintsev's and S. Krymsky's publicism are considered not only in the context of the works of both authors, but also against the backdrop of crucial social changes of the 1990s–2000s. The paper stated that it was a problem of actualization of values for both scientists that driven them to act in the press. In S. Averintsev's and S. Krymsky's texts wisdom as value orientation takes additional meanings of prudence, avoiding extreme pseudo-alternatives, intolerance, bigotry, and fidelity to tradition and common sense. When considering specific issues the public role of the sage embodied in the "middle position" (S. Averintsev) and the "position of third truth" (S. Krymsky). The words of publicist sound convincing because they saw the wisdom not as speculative category, but as a guide for daily activities. S. Averintsev actualized religious roots of wisdom, and S. Krymsky, engaging experience of Socrates and Gregory Skovoroda examined its philosophical aspects.

While writing about spirituality as one of the key concepts of the post-Soviet period S. Averintsev and S. Krymsky used explanatory approach. The authors interpret its meaning to clean it from the layers of manipulation, especially in the political field. Both authors focused on the personalistic understanding of spirituality, emphasizing that it must be realized not only on the declarative, but on a practical level. Collective manifestations of spirituality are possible when each person is ready for it. S. Krymsky assigned to

spirituality the role of “axiological house-building of personality” and service to other people. S. Averintsev argued about spirituality in a Christian perspective and emphasized that the family is the primary sphere of its formation.

Publicist’s reasoning about the dialogue can be reduced to the thesis that this is one of the most effective methods of overcoming manipulation during the communication. Dialogical communication involves discarding misconceptions about interlocutor and accepting his otherness. S. Averintsev stressed that this feature of dialogue is important in communication both with people and with God. S. Krymsky emphasized cognitive weight of dialogue, denying the adequacy of the phrase “the truth is born only in a dispute”. Dialogue for both publicists is an antidote against hatred and one of the essential conditions for overcoming the totalitarian legacy.

Key words: publicism, Sergey Averintsev, Serhiy Krymsky, value orientations, discourse, post-Soviet, intellectuals, intelligentsia, wisdom, spirituality, dialogue.

Список публікацій за темою дисертації

Статті, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Статті в наукових фахових виданнях

1. Мельник А. Публіцистичний дискурс Сергія Аверинцева: апологія морального розуму. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2010. Вип. 32. С. 145–152.

2. Мельник А. Філософ у газеті: публіцистика Сергія Кримського в умовах медіатизації. *Збірник праць науково-дослідного центру періодики ЛНБ ім. В. Стефаника.* 2010 Вип. 1. С. 542–556.

3. Мельник А. Діалогічний етос як мотиваційний пріоритет журналістської творчості. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика*. 2011. Вип. 34. (Ч. 2). С. 155–161.

4. Мельник А. Публіцистичні виступи Сергія Кримського як актуалізація суспільної ролі філософа. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2011. Вип. 35. С. 113–126.

5. Мельник А. Мудрець versus експерт: ролі публіциста у медіасфері. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2013. Вип. 38. С. 390–397.

6. Мельник А. Публічний інтелектуал у ролі судді: проблеми рецепції та відповідальності у пострадянській ситуації. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2014. Вип. 39. С. 395–402.

7. Мельник А. «Ціннісне домобудівництво особистості»: персоналістичний аспект духовності у філософській публіцистиці Сергія Кримського. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2016. Вип. 41. С. 118–130.

Статті в закордонних виданнях

8. Melnyk A. The Philosopher in the Newspaper: Serhiy Krymsky as a Public Intellectual. *Social Communication.* 2015. Volume 1, Issue 1. P. 19–27. URL: https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/sc.2015.1.issue-1/sc-2015-0003/sc-2015-0003.pdf. (Last accessed: 23.04.2017)

Статті в інших наукових виданнях

9. Мельник А. Мудрість і мас-медіа: декілька зауваг про долю софійності в умовах інфотейнменту. *Сучасна медіакультура: контент, концепції, перспективи (українсько-польський досвід)*: колективна монографія / Лось Й., Ґавронський С., Лильо Т., Уліта М. та ін. Львів, 2012. С. 143–149.

10. Мельник А. Діалогічний етос у публіцистиці Сергія Аверинцева та Сергія Кримського. *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht.* II Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik: Munchen, 3-6 November 2011. Munchen: Verlag Otto Sanger, 2012. S. 361–371.

11. Melnyk A. W obronie rozumu: usprawiedliwienie racjonalności jako etyczna strategia publiczyty (na przykładzie esejow Iwana Łysiaka-Rudnickiego i Sergiusza Awierincewa). *Potencjał słowa. Międzynarodowe stosunki i komunikacja: stan i*

perspektywy. Monografia zbiórowa / Redakcja naukowa dr. A. Lelonek. Warszawa-Lwów, 2016. S. 157–180.

Статті, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

12. Мельник А. Конфлікт, шоу й етос примирення. *Конфлікти і примирення крізь призму віри:* XI Всеукраїнська науково-практична конференція для студентів та молодих науковців, 11-12 квітня 2008 року: Матеріали конференції. Львів: Український католицький університет, 2008. С. 356–364.

13. Мельник А.П. Диалогический этос в публицистике Сергея Аверинцева. *Российские исследования массмедиа и журналистики в международном контексте:* матер. всерос. научно-практ. конф. (23–24 мая 2013) / отв. ред.-сост. С. Г. Корконосенко. СПб. : Филол. ф-т СПбГу, 2013. С. 149–151.

ЗМІСТ

ВСТУП 12
РОЗДІЛ 1. ПУБЛІЦИСТИКА ЯК ДИСКУРСИВНИЙ ФЕНОМЕН 20
1.1. Підходи до розуміння та визначення поняття «публіцистика» 21
1.1.1. Публіцистика і публічна сфера 37
1.1.2. Феноменологія світоглядної публіцистики 44
1.2. Публіцистика як сфера формування ціннісних орієнтирів та етосу особистості 52
Висновки до Розділу 1 67
РОЗДІЛ 2. СПЕЦИФІКА ПУБЛІЦИСТИЧНИХ ДИСКУРСІВ СЕРГІЯ АВЕРИНЦЕВА ТА СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО 69
2.1. Публіцистика Сергія Аверинцева та Сергія Кримського у контексті дихотомії «інтелігенція vs інтелектуали» 71
2.2. Публічні ролі Сергія Аверинцева та Сергія Кримського 81
2.2.1. Сергій Аверинцев як християнський публіцист 83
2.2.2. Сергій Кримський як філософ-публіцист 101
Висновки до Розділу 2 115
РОЗДІЛ 3. КОНСТЕЛЯЦІЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ У ПУБЛІЦИСТИЦІ СЕРГІЯ АВЕРИНЦЕВА ТА СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО 117
3.1. Мудрість: розсудливість і уникнення псевдоальтернатив 118
3.2. Духовність: ціннісне становлення особистості 146
3.3. Діалог: подолання тоталітарної спадщини 171
Висновки до Розділу 3 191
ВИСНОВКИ 193
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 200
ДОДАТКИ 232

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Цінності – одна із основних тем публіцистичної творчості. Особливої ваги вона набуває під час переломних історичних моментів, таких, як розпад СРСР, постання незалежних держав і подолання тоталітарної спадщини, які були і залишаються не лише політичними, а й ціннісними викликами. Французький історик Франсуа Фюре свого часу зауважив, що крах Радянського Союзу залишив по собі ідейну й ціннісну порожнечу, а колишній президент Чехії і видатний публіцист Вацлав Гавел неодноразово наголошував, що для зміни правил і норм, нав'язаних комунізмом, недостатньо інституційної трансформації. Потрібна справжня моральна революція. Важливим елементом заповнення пострадянської порожнечі було осмислення цих викликів у ході суспільного обговорення, а ресурси публіцистики як «авангарду духу» (М. Шлемкевич) дозволяли залучити до нього й галузевих фахівців, і широку аудиторію масових ЗМІ. Тому чимало науковців, чиє слово здобуло авторитет в академічній сфері, розпочали систематичну співпрацю із мас-медіа, щоб наповнити пострадянську суспільну дискусію ідеями й ціннісними орієнтирами, які без них могли б залишитись поза увагою публіки. Взірцевим прикладом такої позиції була діяльність академіка Андрія Сахарова, яка водночас мала яскраво виражене політичне забарвлення. У пізньорадянський час непересічний суспільний інтерес викликала творчість гуманітаріїв – Д. Ліхачова, Ю. Лотмана, М. Гаспарова, М. Мамардашвілі, С. Аверинцева та інших. Запит на авторитетне слово, яке б протистояло офіційній догматичній фальші, був величезний. Після 1991 року актуальність їхньої творчості не зменшилась, однак через фрагментацію публічного дискурсу їм довелось робити вибір: або продовжувати наукову кар'єру, працюючи для набагато меншої, ніж у часи перебудови, аудиторії, або поглибити співпрацю із мас-медіа, жертвуючи академічним стилем і йдучи назустріч смакам невибагливої публіки. Російський філолог та історик культури Сергій Аверинцев та український філософ Сергій Кримський належали до того типу інтелектуалів, які органічно

перейшли від наукової творчості до публіцистики, щоб за допомогою співпраці із мас-медіа відповісти на пострадянський орієнтаційний запит.

Публіцистичну спадщину С. Аверинцева та С. Кримського досі не досліджували. С. Аверинцев був однією із найпомітніших публічних фігур кінця 80-х – початку 90-х років минулого сторіччя у гуманітарному дискурсі спочатку пізнього СРСР, а потім і посталих на його території незалежних держав. Після нетривалої політичної діяльності він значну частину свого творчого часу присвячував публіцистиці. С. Кримський проявив себе як публіцист наприкінці 1990-х років, розпочавши систематичну співпрацю із всеукраїнською газетою «День», що можна назвати нетиповим для сучасної української медіасфери явищем. І С. Кримський, і С. Аверинцев були академічними ученими, які на певному етапі своєї кар'єри почали виступати на сторінках суспільно-політичної преси, долучаючись до актуальних суспільних дискусій. Попереднє ознайомлення із творчістю публіцистів дозволяє констатувати не тільки тематичну і стилістичну спорідненість текстів, але й виявити точки дотику у публічному сприйнятті їхнього спадку – їх вважали не так коментаторами подій чи ситуацій, як моральними авторитетами.

Дослідження творчої спадщини українського та російського публіцистів не може залишатись поза контекстом воєнної агресії Росії проти України. Проте такий стан справ не має перешкоджати науковому дослідженню спільних рис у творчості українських і російських авторів, тим більше, якщо вони базуються на антиімперській та антишовіністичній платформі і підважують теперішню стратегію Росії щодо України. Революція Гідності 2013–2014 років засвідчила, що тематика цінностей потребує перманентної актуалізації у публічній сфері й що етичні вартості та людські якості, на відміну від ідей, не мають терміну придатності.

Відтворення характеру епохи, суспільних дискусій та інтелектуальних полемік на прикладі творчості кількох авторів характерне для досліджень у царині гуманітарних наук. Орієнтирами у цьому напрямку для нас були відомі праці Тоні Джадта «Тягар відповідальності: Блюм, Камю, Арон та французьке двадцяте сторіччя» [389], Дейвіда Едмондса та Джона Айдинова «Кочерга Вітґенштайна:

Історія десятихвилинної суперечки між двома великими філософами» [382], Дейвіда Коута «Ісаак та Ісайя» [380], присвяченій творчості видатних політичних мислителів – Ісаака Дойчера та Ісаї Берліна, та чимало інших. Дослідження двох авторів, схожих за характером творчості, дозволяє приділити належну увагу обом персоналіям, адже роль особистості у публіцистиці важко переоцінити, і водночас виявити й проаналізувати основні риси ціннісної платформи, в рамках якої працювали вони та інші публіцисти.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Кандидатську дисертацію виконано в рамках наукової теми кафедри зарубіжної преси та інформації Львівського національного університету імені Івана Франка «Мас-медіа світу і утвердження гуманістичних ідеалів» (номер державної реєстрації 0116U001686).

Мета дослідження полягає у виокремленні основних ціннісних орієнтирів публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського. Саме питання цінностей та їхній статус у суспільстві, на наш погляд, були приводом для обох учених звернутись до широкої публіки за посередництвом ЗМІ, відійшовши від винятково наукової проблематики та академічного стилю.

Мета дослідження передбачає розв'язання таких **завдань**:

– проаналізувати основні підходи до розуміння поняття «публіцистика», розглянути це явище у контексті теорії дискурсу та виявити дискусійні моменти у теорії публіцистики;

– розглянути публіцистику С. Аверинцева та С. Кримського у контексті концепції «світоглядної публіцистики»;

– визначити роль публіцистики у формуванні ціннісних орієнтирів;

– з'ясувати роль публіцистики російського та українського авторів у контексті протиставлення «інтелігенція vs. публічні інтелектуали»;

– дослідити особливості публічних ролей С. Аверинцева та С. Кримського, простеживши за рецепцією їхньої публіцистичної творчості;

– виокремити головні ціннісні орієнтири публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського, вказавши на характер та спосіб їх презентації.

Об'єкт дослідження – публіцистичні тексти С. Аверинцева та С. Кримського різних жанрів, опубліковані у 1990–2010 роках, у період найбільшої публіцистичної активності обох авторів. Статті С. Аверинцева з'являлись на сторінках журналів «Новый мир», «Континент», «Литературной газеты» та інших видань. С. Кримського-публіциста пов'язувала понад десятирічна співпраця із газетою «День».

Предмет дослідження – ціннісні орієнтири публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського, способи їх презентації залежно від жанрової специфіки, ідейні пріоритети та стилістичні особливості.

Хронологічні межі дослідження – 1990–2010 роки. Публіцистична кар'єра С. Аверинцева припадає на початок 1990-х років, хоча окремі публіцистичні тексти можна знайти й раніше, і завершується на початку 2000-х. С. Кримський розпочинає свою публіцистичну діяльність пізніше, наприкінці 1990-х років. Вона триває до його смерті у 2010 р. І С. Аверинцев, і С. Кримський пішли із життя, маючи вагому репутацію не лише науковців, але й публіцистів. Рецепція й обговорення їхніх текстів тривають досі.

Методологічною основою роботи стали праці дослідників публіцистики – Л. Василик, В. Здоровеги, П. Камінського, Т. Лиля, Й. Лося, І. Михайлина, Г. Прутцкова, М. Титаренко, В. Учьонової, В. Шкляра, М. Шлемкевича та інших. Вагомими для здійснення дослідження були також праці українських науковців у галузі соціальних комунікацій О. Александрова, В. Буряка, М. Житарюка, І. Крупського, В. Лизанчука, Е. Огар, І. Павлюка, Б. Потятиника, В. Різуна, О. Сербенської, Т. Трачук, Л. Чернявської. Про «філософську журналістику» та «публічну філософію» писали Б.-А. Леві, Л. Пенто, М. Сендел, Д. Таллі. Особливості становлення публічної сфери досліджували Г. Арендт, Ю. Габермас, Д. Гаузер, А. Єрмоленко, Р. Сеннет, М. Соколова, Н. Фрейзер, В. Фурс. Виокремлюючи основні риси публічного інтелектуала, ми опирались на публікації Ж. Бенда, Н. Боббіо, В. Гавела, М. Гаспарова, Л. Колаковського, К. Мангайма, О. Пахльовської, Р. Познера, Ф. Рінґера, М. Рябчука, Е. Саїда, О. Тарасова, С. Ушакіна, А. Усманової, М. Фуко, К. Шарля. Доцільність і ефективність

застосування постколоніальної критики для досліджень, пов'язаних із пострадянською проблематикою, продемонстрували О. Гнатюк і Е. Томпсон. Використовуючи елементи дискурс-аналізу, ми орієнтувались на праці Р. Водак, М. Йоргенсен, В. Кулика, К. Серажим, С. Тічер, Н. Фейрклафа, Л. Філіпс.

Методи дослідження. У роботі використано як загальнонаукові методи аналізу, синтезу, узагальнення, індукції, дедукції, абстрагування, компаративного й системного аналізу, проблемно-тематичний та бібліографічно-описовий методи, так і специфічні для гуманітарних наук методи якісного контент-аналізу, дискурс-аналізу та базований на ньому метод постколоніальної критики.

Джерельна база дослідження – публікації С. Аверинцева та С. Кримського у пресі – загальнополітичних газетах, суспільно-політичних та релігійних журналах – у 1990–2010 роках. Найвідоміші публіцистичні статті С. Аверинцева виходили в Україні у часописі «Дух і літера», а також у збірках «Софія-Логос. Словник» та «Зв'язок часів». Публіцистика С. Кримського представлена статтями та інтерв'ю у газеті «День». Окремі тексти виходили у збірках «Про софійність, правду, смисли людського буття», «Ранкові роздуми» та «Мудреці завжди у меншості».

Наукова новизна полягає в тому, що у дослідженні *вперше*:

– вивчено С. Аверинцева та С. Кримського не лише як науковців, але й публіцистів;

– розглянуто публіцистичну спадщину С. Аверинцева та С. Кримського і на основі їхньої творчості зроблено спробу виокремити особливий тип позиціонування публіциста;

– досліджено публіцистику С. Аверинцева та С. Кримського не лише на базі текстів, визначених як публіцистичні, а й із урахуванням їхніх публічних ролей, тобто сприйняття діяльності обох персоналій у суспільстві;

– виокремлено основні ціннісні орієнтири публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського і проаналізовано їх із урахуванням контексту й специфіки пострадянських публічних дискусій, у яких тематика цінностей відігравала першорядну роль.

удосконалено:

– теоретичні напрацювання у вивченні публіцистики зокрема, запропоновано уточнити поняття актуальності та використати елементи теорії дискурсу;

– розуміння поняття «світоглядна публіцистика», залучено до його пояснення ілюстративний матеріал, який досі не використовувався;

набуло подальшого розвитку:

– дослідження особливостей впливу публіцистики на формування ціннісних орієнтирів і етосу особистості.

Теоретичне та практичне значення роботи. Дослідження розширює коло авторів, для яких публіцистика не була основним заняттям, але які, проте, залишили у ній помітний слід, доповнюючи його іменами С. Аверинцева та С. Кримського. Актуалізація публіцистичної спадщини обох авторів дозволяє поглянути на їхню творчість з іншої перспективи, додаючи нових рис до їхньої наукової репутації.

Дослідження публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського перспективне також із теоретичного погляду, адже дозволяє поставити під сумнів та вдосконалити деякі константи пострадянської теорії публіцистики. Тому наші напрацювання можуть бути використані як у подальших дослідженнях авторської публіцистики, так і під час вивчення публіцистики як явища. Результати дослідження також можуть бути застосовані у навчальному процесі, зокрема, як додатковий матеріал для лекційних курсів «Історія зарубіжної журналістики» та «Сучасна закордонна публіцистика і тенденції розвитку світу», а читання й аналіз текстів С. Аверинцева та С. Кримського допоможуть студентам вдосконалювати есеїстичну та публіцистичну майстерність.

Особистий внесок здобувача. Дисертація, анотація, автореферат та статті, опубліковані у фахових виданнях, у яких викладено основні положення роботи, виконані самостійно.

Апробація результатів дослідження. Головні положення та результати дослідження апробовано на міжнародних та всеукраїнських конференціях: XI Всеукраїнська науково-практична конференція для студентів та молодих науковців «Конфлікти і примирення крізь призму віри» (Львів, 11–12 квітня 2008 р.), Всеукраїнська науково-практична конференція «Історія і журналістика:

концепція історичної правди» (Львів, 28 листопада 2008 року), Всеукраїнська науково-практична конференція «Комунікативна ідентифікація в інформаційному просторі України» (Львів, 5–6 березня 2009 року), XIII Всеукраїнська наукова конференція для студентів і молодих науковців «Зцілення ран минулого крізь призму релігійного досвіду» (Львів, 16–17 квітня 2010 року), Міжнародна науково-практична конференція «Сучасна українська журналістика і виклики XXI ст.» (Львів, 15–16 жовтня 2010 року), II. Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik «Dialog der Sprachen-Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht» (München, 3–6 November 2011), Міжнародна науково-практична конференція «Сучасна новинна журналістика: тенденції розвитку, форми подання, суспільний резонанс» (Львів, 25–27 жовтня 2012 року), Международная научно-практическая конференция «Российские исследования масс-медиа и журналистики в международном контексте» (Санкт-Петербург, 23–24 мая 2013 г.), Всеукраїнська журналістикознавча конференція «Громадянське суспільство і ЗМК: пошуки партнерства» (Львів, 24–26 жовтня 2013 року), Міжнародна науково-практична конференція «Стандарти журналістики та професійної освіти в період суспільних трансформацій» (Львів, 23–24 квітня 2015 року), Міжнародна науково-практична конференція «Модель сучасної журналістської освіти в Україні: інноваційні практики, міжнародний досвід, перспективи розвитку» (Львів, 26–27 жовтня 2017 року).

Публікації. Основні положення й результати дослідження викладено в 13 публікаціях: з них – 7 статей надруковано у фахових виданнях, 1 – у закордонному виданні, 5 – у збірниках матеріалів конференцій та інших наукових виданнях.

Структура та обсяг дисертації. Робота складається із анотації, вступу, трьох розділів (Розділ 1. «Публіцистика як дискурсивний феномен»; Розділ 2. «Специфіка публіцистичних дискурсів Сергія Аверинцева та Сергія Кримського»; Розділ 3. «Констеляція ціннісних орієнтирів у публіцистиці Сергія Аверинцева та Сергія Кримського»), висновків та списку використаних джерел (409 позицій) та додатку, в якому перелічено публікації за темою дисертації та подано відомості про апробацію

результатів. Загальний обсяг дисертації становить 235 сторінок, із них основний текст – 189 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ПУБЛІЦИСТИКА ЯК ДИСКУРСИВНИЙ ФЕНОМЕН

Дослідження публіцистичної творчості Сергія Аверинцева та Сергія Кримського потребує з'ясування значень поняття «публіцистика». Цей крок зумовлений насамперед стереотипами щодо публіцистики, якій інколи, порівнюючи її з наукою чи літературою, закидають тимчасовість, поверховість, надмірну риторичність і емоційність. Ці риси нібито маскують відсутність серйозних аргументів та компетентності, а високі статуси С. Аверинцева і С. Кримського як академічних інтелектуалів дисонують із цим.

Сумнів у тривкості своїх памфлетів висловлював свого часу Джонатан Свіфт. Він вважав, що його твори матимуть відгук лише серед тієї публіки, яка обізнана із обставинами, що вплинули на автора. Однак його тексти читають із зацікавленням досі, вважаючи їх зразком високої художньої майстерності. Крім того, вони мали й матимуть універсальне значення, незважаючи на те, що писались в умовах конкретних історичних та політичних обставин і спрямовувались проти діяльності осіб, про яких тепер можна дізнатись хіба з енциклопедій чи підручників з історії. Сучасний автор Умберто Еко наводить інший важливий аргумент на користь публіцистики. В передмові до збірки своїх статей «Створи собі ворога» він зауважує, що перевага «текстів з нагоди» у тому, що «як правило, автор і не планував звертатись до того чи іншого предмету, але його змусили це зробити низка дискусій чи статей на певну тему. Тема надихнула автора і дозволила йому поміркувати про те, на що в іншому випадку він не звернув би уваги, – і часто трапляється так, що тема, отримана зовні, виявляється більш плідною, ніж та, яка з'явилась із волі автора» [370, с. 4].

Закид у надмірній риторичності – це прямий спадок радянської школи публіцистики, у рамках якої публіциста розглядали як бійця ідеологічного фронту. Особа, яка затинається, говорить тихим голосом, має величезний словниковий запас, у якому прямі цитати грецькою, латиною, німецькою та іншими мовами поєднуються із постійними вибаченнями (саме таким сучасники бачили

С. Аверинцева і саме таким він постає у своїх текстах) зовсім не підходить під плакатний образ полум'яного борця.

1.1. Підходи до розуміння та визначення поняття «публіцистика»

Загальний, неспеціалізований підхід до розуміння поняття «публіцистика» пропонують автори статті у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови»: «Публіцистика – рід літератури, що висвітлює актуальні проблеми сучасності; сукупність літературних творів цього роду. Відображення актуальних проблем сучасності у творах інших родів літератури» [86, с. 1187]. Ці дефініції демонструють основні риси, а також і стереотипи щодо розуміння публіцистики на пострадянському просторі.

З'ясовуючи значення поняття, неможливо оминути питання його функціонування в інших мовах. Одна із найбільш дражливих проблем у теорії публіцистики, яку часто оминають увагою, – недостатнє поширення, а то й відсутність поняття в англомовному світі. Цей факт нібито має бути аргументом на користь того, що теоретизування з приводу публіцистики не мають шансу бути зрозумілими. Авторитетні тлумачні словники англійської мови та англомовні енциклопедії (наприклад, Вебстерівський словник та Енциклопедія Британіка) справді не подають слова «publicism» чи «publicistics». Зате у Вебстерівському словнику знаходимо слово «publicist», яке має декілька значень: 1) експерт з міжнародного права; 2) експерт або коментатор з приводу громадських справ; 3) особа, яка передає інформацію про важливих або відомих персон, про організації репортерам (англійський синонім – press agent). Уперше слово «publicist» вжито 1792 року [399]. Один із варіантів контекстуального перекладу поняття «публіцистика» англійською – opinion journalism. Принагідно варто зауважити, що ще 1947 року у США було створено Association of Opinion Journalists, метою якої досі є підвищення якості публіцистики (opinion writing) і писання редакційних статей, передовиць (editorials) [376]. Поняття «opinion journalism» зазвичай протиставляють «об'єктивному репортерству» («objective news reporting») [392],

нерідко віддаючи перевагу саме першому, адже це явище допомагає виконувати одне із головних призначень журналістики – «подавати громадянам інформацію, яка їм потрібна для того, щоб бути вільними і самоврядними», а також, «щоб допомогти їм думати, критично осмислюючи новини» [381]. Однак щойно цитований автор розрізняє opinion journalists, які перед формуванням власної позиції послуговуються суто журналістськими методами збору та верифікації інформації, і pundits (це слово часто застосовують іронічно для позначення вдаваних «мудреців»), які покладаються винятково на власну думку. Відтак, словосполучення «opinion journalism», зважаючи на контекст його уживання в англійській мові, на наш погляд, не вичерпує усього спектру значень поняття «публіцистика», тому питання про переклад англійською залишається відкритим.

Німецький тлумачний словник подає такі визначення публіцистики (die Publizistik): 1) сфера діяльності, яка полягає у співпраці із засобами масової інформації – пресою, радіо, кіно, телебаченням; 2) царина роботи з усіма питаннями, що цікавлять громадськість, у книжках, пресі, на радіо, телебаченні; 3) наука про засоби масової інформації та їхній вплив на громадськість [401].

Ми зупинились на англійській та німецькій мовах, зважаючи на їхню впливовість, зокрема й у медійній сфері. Проте слово публіцистика, крім української та російської, можна знайти в інших слов'янських мовах, звідки воно, очевидно, також потрапило із німецької. Наприклад, у польській «публіцистика» означає «полемічні статті, коментарі і тексти на тему актуальних подій і проблем, розміщених у пресі, на радіо та телебаченні» [400].

Сьогодні прийнято стверджувати, що публіцистика – складне, комплексне поняття, яке важко піддається визначенню. Саме тому доцільно розпочинати із виокремлення кількох підходів до розуміння цього явища.

Йосип Лось услід за Миколою Шлемкевичем зауважує, що ми «донині спрощено тлумачимо публіцистику, хоча принаймні наша українська традиція дає переконливий матеріал ширше й автентичніше глянути на цю сферу творчості» [205, с. 120]. Володимир Здоровега стверджує, що публіцистику варто розуміти у широкому і вузькому (професійно-журналістському) значеннях [132, с. 226].

Провівши моніторинг дефініцій радянських, українських та російських теоретиків, Марія Титаренко пропонує розрізняти три рівні функціонування публіцистики: публіцистика як сфера літератури (художня публіцистика); публіцистика як сфера філософії, релігії, науки (світоглядна публіцистика); публіцистика як сфера журналістики (т. зв. газетна/журнальна, теле-, радіопубліцистика [329, с. 46]. Російський науковець Петро Камінський, дослідник публіцистичної спадщини відомого письменника Валентина Распутіна [148], підсумовуючи дослідження публіцистики на пострадянському просторі, цілком справедливо зазначає, що основні складнощі у трактуванні поняття полягають у «відсутності загальновизнаного, уніфікованого понятійного апарату» [147]. Варто також взяти до уваги його думку про те, що корпус радянських текстів з теорії публіцистики серйозно дискредитує саме поняття сьогодні, адже у той час суть публіцистики в основному зводилась до пропаганди ідеології панівної партії.

Для теоретиків досі залишаються актуальними запитання: у чому складність природи публіцистики? Чому вона опирається чіткому розумінню й усталеному визначенню? Чи не найкраще на цю тему висловився Микола Шлемкевич у статті «Новочасна потуга. Ідеї до філософії публіцистики»: «Публіцистика – це одна з ділянок духової культури, споріднена з наукою, мистецтвом, релігією, але не одна із них» [359, с. 110]. Згідно із цією логікою, зараховувати публіцистику до однієї із перелічених чи до усіх загалом сфер було б неправильно. Учений зауважує, що не існує специфічно публіцистичного методу, натомість публіцистика частково запозичує інструментарій із споріднених ділянок. Володимир Здоровега, осмислюючи явище публіцистики у вузькому значенні, натомість знаходить для неї і об’єкт, і предмет. Об’єкт – реальна суспільна дійсність у всій її складності й взаємозв’язках (беручи до уваги економіку, виробництво, право, побут, мораль тощо); предмет – соціальні стосунки між людьми, соціально-політичний, людинознавчий аспект виробничих, економічних, морально-етичних, мистецьких і всіляких інших явищ. Таким чином, на думку дослідника, публіцистика має самостійний підхід до життя, який відрізняється від наукового і зближується із художнім [132, с. 228].

Якщо зіставити предмет і об’єкт публіцистики із відповідними категоріями, якими оперує соціологія, то побачимо, що вони значною мірою збігаються. За Ентоні Ґіденсом, соціологія – це вивчення соціального життя людини, груп людей та суспільств [106, с. 16]. Відокремити соціологію і публіцистику (у трактуванні В. Здоровеги) на рівні формулювання об’єкта і предмета досить важко. Можливо, цю різницю ми побачимо, поглянувши на методи, які застосовують у публіцистиці та соціології. В. Здоровега веде мову про публіцистичний метод: «Творчий метод публіцистики поєднує в собі прийоми теоретичного і конкретно-образного мислення з більшими чи меншими елементами художнього мислення. (…) Ще одна особливість публіцистичного методу – своєрідне поєднання раціонального й емоційного, сплав поняття і образу» [132, с. 230]. З роздумів ученого можемо зробити висновок, що публіцистичний метод – це поєднання методів, притаманних науці та художній літературі. Натомість у соціології використовують систематичні методи емпіричного дослідження, аналіз даних. Проте, згідно з Е. Ґіденсом, соціологію не «можна моделювати за зразком природничих наук, бо вивчення людської поведінки фундаментальним чином відрізняється від вивчення світу природи» [106, с. 31–32]. Отож, поняття «публіцистичний метод» ми також маємо розуміти не як щось подібне до методів природничих наук. Ясна річ, публіцист використовує загальні логічні методи (аналіз, синтез, індукція, дедукція), проте коли йдеться про те, щоб називати методом образність чи риторичні звертання, то у такому випадку доцільно застосувати поняття «публіцистичний стиль».

В. Здоровега підсумовує свої роздуми у визначенні, згідно з яким «публіцистика – це твори, в яких оперативно досліджуються й узагальнюються з особистих, групових, державних, загальнолюдських позицій актуальні факти та явища з метою впливу на громадську думку, суспільну свідомість, а відтак на соціальну практику» [132, с. 230]. Слід пам’ятати, що це визначення втілює вузьке розуміння публіцистики. Коли ми кажемо «публіцистика Уласа Самчука», «публіцистика Джузеппе Маццiні», то розуміємо, що йдеться про корпус публіцистичних текстів названих авторів. Також ми бачимо, що ця дефініція деталізує визначення із «Великого тлумачного словника» і фактично збігається із

розумінням публіцистики у «Словнику польської мови» (див. вище). Натомість, Ігор Михайлин у словнику-довіднику із журналістики закріплює за публіцистикою значення типу творчості, «предметом якого є актуальні явища і важливі питання поточного життя суспільства» [237, с. 223]. Як і багато інших дослідників, учений називає публіцистику вершинним явищем журналістики, яке вимагає від автора всебічної освіченості. Це дозволяє публіцистиці претендувати на статус науковості, яка «втілюється в прагненні журналістів усебічно осмислити порушену проблему, дати зважену й точну оцінку висвітленому явищу, довести кожному реципієнту свою правоту, переконати його не вибухом емоцій, не почуттєвими доказами, а цифрами, фактами, логічними аргументами, посиланнями на першоджерела своєї інформації» [237, с. 223]. В інших словникових статтях, присвячених публіцистиці (наприклад, «автобіографічна публіцистика», «письменницька публіцистика», «прогностична публіцистика»), І. Михайлин трактує її як твори, результат праці публіциста, а не творчість, як це було в загальному визначенні.

У наведених вище дефініціях варто уточнити поняття «актуальні факти і явища», які має висвітлювати публіцистика. На перший погляд, йдеться про поточні політичні, економічні, соціальні чи культурні події. Проте в енциклопедичному словнику Брокгауза і Ефрона цілком справедливо стверджується, що до сфери публіцистики може належати суто теоретичне питання, яким, як правило, цікавиться кабінетна наука. Якщо це питання має суттєве значення для поточного життя, воно може ставати предметом уваги публіцистики [272]. Навіть побіжний огляд тематики публіцистичних виступів С. Аверинцева та С. Кримського підтверджує це надзвичайно важливе у контексті нашого дослідження зауваження. Інстанцією, яка визначає важливість, є власне сам публіцист або певна спільнота громадських діячів. Як приклад, можемо навести діяльність ініціативної групи українських інтелектуалів «1 грудня», учасники якої намагаються актуалізувати в українському публічному просторі питання, які аж ніяк не можна назвати тимчасовими. Учасникам групи йдеться насамперед про відновлення уваги до вічних цінностей – таких, як примат свободи, людської гідності та верховенства права, доброчинства, партнерства, взаємної відповідальності та ін. [142]. Відомі науковці, релігійні діячі

вирішили, що для українського соціуму актуальними і прикладними питаннями мають стати ті, які дуже часто зараховують до умоглядних або таких, що не підходять для обговорення у пресі чи на телебаченні через «неформатність». Діяльність учасників групи (Івана Дзюби, В'ячеслава Брюховецького, Євгена Сверстюка, кардинала Любомира Гузара, Ігоря Юхновського та багатьох інших) з поширення ідей ініціативи «1 грудня» можемо назвати саме публіцистикою.

Намагання чітко окреслити предмет публіцистики наштовхується на надзвичайне багатоманіття тем, які актуалізують публіцисти. Можна, звичайно, більш-менш вичерпно перелічити сфери, з якими має справу публіцистика. Проте, на наш погляд, такий перелік не допоможе краще зрозуміти, чим є публіцистика. Ба більше, якщо ми вважатимемо публіцистику сферою чи то літератури, чи то філософії, це створюватиме хибне враження того, нібито публіцистика є несамостійним феноменом, а лише своєрідним відгалуженням тієї ж літератури.

Зважаючи на це, можемо назвати предметом публіцистики те, що в сучасному медіаправі окреслюють поняттям «суспільний інтерес». Концепція суспільного інтересу пояснює, в яких випадках журналіст може втручатися у приватне життя чи оприлюднювати конфіденційну інформацію. Суспільний інтерес може охоплювати найширший спектр сфер людської життєдіяльності, тому в юриспруденції, яка зазвичай повинна пропонувати чіткі визначення понять – адже йдеться про судочинство – немає однозначного визначення суспільного інтересу. Незважаючи на це, поняття «суспільний інтерес» часто трапляється у судових рішеннях: до прикладу, Європейського суду з прав людини. Водночас фахівці у царині медіаправа зазначають, що суспільний інтерес – це не обов'язково те, що безпосередньо цікавить суспільство. Радше це те, що важливо для суспільства. Ця категорія дуже близька до того, з чим має справу публіцистика, адже автори у своїх текстах часто порушують теми, які є не стільки цікавими, рейтинговими, скільки значущими. На думку дослідника Андрія Полонського, публіцистика дозволяє гармонізувати суспільне життя індивіда, створюючи «необхідні соціальні умови для взаєморозуміння людей» [265, с. 59].

Дискусії про предмет публіцистики, звісно, триватимуть і далі. Проте ми вважаємо, що поняття «суспільного інтересу» допомагає краще зрозуміти «механізм» публіцистики. У цьому контексті доцільно навести цитату із словника Брокгауза і Ефрона: «Для публіцистики вивчення, теорія – це завжди лише засіб, який веде до визначеної мети – практичного висновку. Можна сказати, що публіцистика відноситься до науки про суспільство і державу, як технологія до природознавства: вона черпає із науки узагальнення і перетворює їх у настанови» [272]. У цих словах схоплено важливий посередницький аспект публіцистики, який дозволяє трактувати її насамперед як риторичну стратегію, спрямовану на вплив і переконування. Ми не можемо заперечувати «технологічного» боку публіцистики, адже він робить її особливою, наприклад, відрізняє від науки. Проте такий погляд на публіцистику грішить однобокістю, котра межує із викривленням суті.

Йосип Лось з цього приводу зауважує, що публіцистика – це надто важлива сьогодні річ, щоб ми розглядали її винятково з технологічного боку: «Те, що вони (мас-медіа – Авт.) – посередник, медіатор акцентують доволі часто різні вчені й практики. Але це слово однокореневе зі словом «посередність» [Див.: 298]. «Посередникам» не потрібні ні думаючі люди, ні засоби масової інформації, які б вчили жити гідно, а не лише реагувати на життя, керуючись інстинктами» [205, с. 24]. У цих словах бачимо застереження проти того, що винятково технологічне трактування публіцистики відкриває дорогу для маніпулювання, а також для нехтування сферою, яка через тотальне домінування ЗМІ є чи не вирішальною у формуванні людської особистості. Звідси – визначення, яке пропонує учений: «Публіцистика – словесна й візуальна сфери моделювання свідомості, вияв динамізму людського духу, політичне й морально філософське освоєння історії та актуальної суспільної практики, всеохопний засіб формування особистості, площина зазначення вартостей та інтересів людей, соціальних груп і націй, втілення їх культурної ідентичності» [205, с. 24].

Основний, на наш погляд, акцент цього визначення – представити публіцистику не просто як описову категорію, а наповнити її конкретним змістом. Тарас Лильо зауважує, що публіцистика «спроможна заторкувати трансцендентні

пласти людського буття, а отже, розширювати горизонти пізнання світу і співпереживання за нього» [201, с. 10]. Обоє учених наголошують на тому, що осмислювати, вивчати публіцистику варто, опираючись не лише на посередницькі засоби, які є в її розпорядженні, а насамперед на арсенал світоглядних ідей, які з її допомогою транслюються. Відтак, є підстави говорити про «світоглядну публіцистику», про яку детальніше йтиметься далі.

Визначення Й. Лося пропонує як технічний (словесна й візуальна сфери), так і посутній (вияв динамізму людського духу, освоєння історії та суспільної практики, засіб формування особистості тощо) опис публіцистики. Дослідник розглядає публіцистику як всеохопне явище, акцентуючи на її ролі для суспільства. Таке розуміння дозволяє розглядати публіцистику не лише як засіб, але як і мету, тобто долучає до суто описового трактування етичний вимір, без якого публіцистика як різновид діяльності може виродитись у маніпулятивний засіб.

Доповнюючи картину із визначеннями публіцистики у «широкому» (за В. Здоровегою) розумінні, наведемо досить цікаву дефініцію згадуваного російського дослідника П. Камінського: «Публіцистика – це тип дискурсу, який вербально оформлює і виражає таку властивість мислення, як публіцистичність. Вона проявляється у будь-яких дискурсах (науковому, естетичному і т.д.) і навіть у невербальних формах (зображувальне мистецтво, фотографія, кінематограф і т.д.). При цьому публіцистичність прагне до відокремлення, тяжіє до власного автономного дискурсу… Предмет публіцистики – реальність у всьому її багатоманітні. Проте в силу риторичних витоків в публіцистиці генетично, а пізніше історично формуються предметні зони переважних інтересів: ідеологія, політика, суспільна діяльність і т.д.» Далі учений подає тлумачення публіцистичності, яка, на його погляд, є «властивістю мислення автора публіцистичного твору, який ототожнює себе з певним корпоративним цілим, виступає не сам по собі, а від імені якої-небудь спільноти (колективу однодумців, соціальної групи, суспільства в цілому). Автор перебуває у відносинах взаємозалежності з адресатом» [147].

У цьому підході бачимо спробу окреслити публіцистику через публіцистичність, тоді як, наприклад, В. Здоровега називав публіцистичністю

«проникнення характерного для публіцистики методу в твори не публіцистичні за своєю основою» [132, с. 231]. Розрізняти публіцистику і публіцистичність досить зручно насамперед на теоретичному рівні, проте сучасна медіатизована практика усе ж розмиває межу між цими конструктами. П. Камінський трактує публіцистичність як певну риторичну стратегію, яка, умовно кажучи, зменшує дистанцію між автором і читачем. М. Шлемкевич ще півстоліття тому говорив про «безпосередність у відношенні» як одну з характерних рис публіцистики [359, с. 127].

Зменшення відстані між автором і читачем, з одного боку, відкриває шлях для безпосереднього впливу і навіть маніпулювання, а з іншого – посилює відповідальність за мовлене, друковане слово. Міркування про те, що публічне мислення вимагає не лише інтелектуальних здібностей, але й етичних чеснот можна знайти ще в Іммануїла Канта. Сучасні розуміння публіцистики не можуть бути «односторонніми». Досліджувати варто не лише одновекторний вплив публіцистики на суспільство, як це було у радянських теоретичних побудовах [333]. Герменевтичні, структуралістські, семіотичні підходи до розуміння поняття «текст», а також творчої діяльності усувають автора з місця монопольного суб’єкта, який диктує вплив – натомість відводить чималу роль читачеві, реципієнтові. Наприклад, у сучасному літературознавстві становище читача цілком співмірне із позицією автора [Див.: 121, 281].

Розуміння публіцистики як творення текстів не може перебувати осторонь від цих тенденцій у гуманітаристиці. Зважаючи на те, що автор публіцистичного тексту безпосередньо звертається до читача, місце останнього виглядає навіть почеснішим, ніж у художній літературі, яка звернена до широкої недиференційованої аудиторії і яка потребує дещо інших навик під час інтерпретації. П. Камінський зауважує, що «вольова установка автора існує в активному ціннісному контексті читача, який і організує архітектоніку публіцистичного вислову» [147]. Таким чином, публіка відіграє для публіцистики не лише роль адресата. Звичайно, це не означає, що публіцист прикований винятково до сучасної йому публіки. Адресат його тексту може бути уявною особою чи спільнотою. Скажімо, в умовах, коли вільне поширення текстів стає неможливим, публіцист просто змушений звертатись до

уявного читача. Знаменита формула Тараса Шевченка «і мертвим, і живим, і ненародженим» найкраще ілюструватиме такий крок публіциста.

Український дослідник Володимир Кулик цілком справедливо зазначає: «Творення тексту завжди спирається на певні припущення про те, як відбуватиметься його тлумачення, зокрема, якого сенсу адресат надаватиме словам, інтонації, жестам і як реагуватиме на них» [182, с. 26]. Від того, до якої аудиторії автор звертається, значною мірою залежить тема, риторичні й стилістичні засоби.

Проте спиратися винятково на аудиторію, робити її детермінантом тематичного спектру текстів – означає обмежувати себе колом загальноприйнятих тем і загальновизнаних смаків. М. Шлемкевич серед авторів, чиї праці він зараховує до публіцистичних, згадує Фрідріха Ніцше, місце якого – «між філософією і публіцистикою». Праці німецького філософа, як відомо, вражали сучасників неакадемічним підходом до філософування. Підзаголовок його найвідомішої книжки «Так казав Заратустра» – «Книга для всіх і ні для кого». Така адресація може трактуватись іронічно – очевидно автор писав не для сучасних йому читачів. Зрештою, по-справжньому тексти Ніцше відкрило наступне після його смерті покоління читачів. Відтак, публіка для публіциста може бути, на наш погляд, як реальною, так і уявною.

Якщо погодитись із істориками публіцистики, і шукати її витоків в античній риториці [Див.: 337], то очевидною стає думка про те, що адекватне розуміння публіцистики неможливе без звернення уваги на публіку. Проте – і на цьому слід наголосити – публіка аж ніяк не може бути кінцевою метою публіцистики. Ця суперечність зовсім не нова. Як найхарактерніший її вияв можна згадати ще античну суперечку Сократа і Горгія в однойменному діалозі Платона з приводу суті риторичної майстерності. Як відомо, Горгій вважав риторику мистецтвом, опанування яким допоможе переконати будь-кого у власній правоті. Таке розуміння передбачало перевагу технічних навиків красномовця над знанням суті справи і над пошуком істини. Сократ натомість кваліфікував риторику винятково як вправність, засіб, який аж ніяк не може претендувати на статус мистецтва. В руках несправедливого вона обертається злочином, маніпуляцією. Тому знання істини, а

також того, що справедливе і несправедливе, за Сократом набагато важливіше, ніж опанування технічними навиками «кулінарії для душі» (саме так атенський мудрець метафорично окреслює риторику) [262].

Діалог Сократа і Горгія має парадигмальне значення для розмов про суть публіцистики та й узагалі для будь-яких дискусій про мас-медіа. Діалектика форми і змісту у нашому випадку важлива тому, що для повноцінного розуміння публіцистики треба враховувати обидва елементи. Щоб розпізнати публіцистичний текст, ми звертаємо увагу на форму, риторичні засоби. Але набагато важливішою для реципієнта має бути ідейна палітра. На відміну від автора художнього тексту, публіцист, як правило, висловлює ідею прямо. Звісно, при цьому він може вдаватись до образності, стилізації, що може ускладнювати адекватну інтерпретацію. Проте порівняно із літературним твором, який може мати кілька інтерпретацій, публіцистичний тяжіє до однозначного тлумачення. Це зумовлено самою логікою публіцистичної творчості: автор тексту крокує назустріч читачеві, щоб донести до нього певну ідею. Тобто він зацікавлений у безпроблемному розкодовуванні свого послання, кожен адресат для нього – це потенційний співрозмовник, учасник діалогу, і тому бути почутим, зрозумілим для публіциста важливіше, ніж доступ до трибуни. Як зауважує з цього приводу дослідник, «публіцистика, на відміну від белетристики, за своєю природою діалогічна, полемічна» [165, с. 227].

«Фактор публіки» має сприяти розширенню розуміння публіцистики і залишити в минулому трактування, які відводили їй винятково ідеологічну і пропагандистську роль. Такий погляд дозволяє поглянути на публіцистику як дискурс. Михайло Бахтін свого часу зауважив, що «публіцистичний текст – завжди дискурс» [Цит. за: 189, с. 117].

Сучасні дослідники дискурсу наголошують на тому, що його слід розуміти як мову у вжитку, як міжособову та суспільну взаємодію. Володимир Кулик зауважує, що «текст є результатом комунікаційного акту, його письмовим чи усним (або, ширше, будь-яким аудіовізуальним) продуктом, що його може сприймати й тлумачити читач або слухач». Відповідно, дискурс, як його розуміє англійський дослідник Норман Фейрклаф, «охоплює сам текст та процеси його творення й

тлумачення – а враховуючи соціальну зумовленість цих процесів, ще й їхній соціальний контекст» [182, с. 22]. За словами Катерини Серажим, «дискурс – це, образно кажучи, життя тексту в нашій свідомості, це накладання інформації, яку ми отримуємо з цього тексту, і нашого знання про обставини, спонуки його породження на ментально-чуттєве інформаційне поле нашого індивідуального «Я» [301, с. 13].

Ця точка зору передбачає, що не лише автор публіцистичного тексту здійснює вплив на соціум, але й відбувається зворотний процес – аудиторія також впливає на автора. Такий вплив реалізується у доборі тем публіцистичного виступу, у тому, що є актуальним саме тепер. Публіцистика передбачає імпліцитну присутність публіки, навіть якщо автор творить усупереч її настроям, кидає їй виклик і намагається змінити її погляди. На відміну від радянського розуміння публіцистики, такий погляд справляє враження динамічності, публіцистика стає живим процесом, який оперативно реагує на поточні виклики. Статичний підхід радянського зразка, коли автор мусів доносити наперед визначені постулати партійної ідеології, значною мірою відводив публіцистиці суто декоративну функцію.

Про те, як працює сучасний публіцист-колумніст, розповідає в автобіографічній книзі «Джозеф Антон» відомий англійський письменник індійського походження Салман Рушді. (Варто пригадати, що його входженню у роль публіциста значною мірою посприяв скандал навколо роману «Сатанинські вірші», який спричинив не лише численні дискусії, перетворившись завдяки рецепції книги у мусульманському світі із художнього твору на політичний маніфест, але й призвів до того, що автор змушений був переховуватись, щоб врятувати своє життя.) Ведучи мову від третьої особи, письменник так підсумовує свій досвід публічного коментатора: «У добу повсюдного прискорення газетну колонку не можна написати навіть за кілька днів до публікації. У день підготовки місячної колонки для «Нью-Йорк Таймс», він, прокинувшись, одразу читав новини і визначав, яка тема чи теми цікавлять людей найбільше, мізкував над тим, що він може сказати з цього приводу, і писав тисячу слів щонайпізніше до п’ятої години пополудні. Оперативна журналістика не має нічого спільного з роботою письменника-романіста, тож він не одразу оволодів цією професією. Якоїсь миті

думати з такою швидкістю стало для нього навіть чимось підбадьорливим. Також приємно відчувати себе привілейованою людиною, зачисленою до невеличкої когорти авторів газетних колонок, помазаних на творців світової думки. Він уже відчув, як складно у таких колонках мати свою власну думку, особливо, так би мовити, «слушний погляд» – чітку думку з належним обґрунтуванням. Йому нелегко давалося виносити на суд читачів таку думку раз на місяць, і він побожно схиляв голову перед своїми колегами – Томасом Фрідманом, Морін Дауд, Чарльзом Краутгаммером та іншими, які могли мати по дві такі думки щотижня» [287, с. 705]. Далі Рушді наводить список різноманітних тем, на які йому доводилось писати – від антиамериканізму до ситуації на Фіджі – що підтверджує виняткову залежність колумніста від поточної ситуації і від рейтингових подій. Справді, мати думку щодо тем, які перебувають поза сферою зацікавлення публіциста, – це і виклик для професійної компетентності, і своєрідне мистецтво, на що натякає Рушді в цитованому уривку, і саме цим можна пояснити труднощі із тим, щоб оприлюднювати свою позицію один раз на місяць. В описі Рушді схоплено одну із визначальних рис публіцистики – орієнтація на поточний публічний простір. Публіцистична діяльність С. Аверинцева та С. Кримського, як побачимо далі, мала дещо інший характер: їх обох не зв’язувала орієнтація на коментування поточних подій. Якщо такий коментар і є, то він радше має другорядну функцію. Однак «фактор публіки» обоє публіцистів, безперечно, враховували.

Автопортрет публіциста-колумніста, який змальовує С. Рушді, з одного боку, може сприйматись як ілюстрація образу «всезнайки» (англ. «pundit», «talking head»), який здатний коментувати будь-які події. Такий тип публіцистики часто сприймають іронічно, закидаючи йому нефаховість, поверховість та моралізаторство. З іншого боку, від таких людей, як С. Рушді, цебто від знаменитих культурних діячів із високою репутацією, вимагають зовсім не експертизи, а радше ціннісного коментарю, моральної оцінки. Відсутність експертної компетенції компенсується символічним авторитетом, який в очах публіки робить його думку значущою.

Погляд на публіцистику як дискурс дозволяє вийти за рамки статичного одновекторного бачення, яке домінувало в радянських теоріях. Публіцистика як жодний інший тип творчості залежить від суспільного контексту – від дискусій, що ведуться, від ідейного клімату. Інтерпретація публіцистичного твору як жодного іншого потребує занурення в суспільно-історичну атмосферу, а під час читання публіцистичного тексту «чутно» не лише голос автора, але й голос публіки. В умінні розпізнавати обидва голоси й полягає дискурсивне прочитання публіцистики.

Дослідження феномену публіцистики важко уявити без розгляду жанрового різноманіття, адже жанр – це спосіб, до якого вдається публіцист, щоб висловити своє бачення. Коли ми ведемо мову про публіцистичні жанри, то маємо на увазі насамперед статтю, нарис, фейлетон, есей та ін. Очевидно, риси публіцистики можна знайти в жанрах, які мають мало спільного із журналістською творчістю – у романі, поемі чи навіть живописі. (Згадана вище історія із «Сатанинськими віршами» лише підтверджує цю тезу.) Проте якщо намагатись знайти найбільш характерний публіцистичний жанр, то вибір, на наш погляд, варто зупинити на есеї. Якщо ми уважно розглянемо суть есеїстики, знайдемо чимало точок дотику із теорією публіцистики [96].

Насамперед треба зазначити, що жанрове окреслення есею виглядає досить проблематичним. Михайло Епштейн з цього приводу зазначає, що есей – «це жанр, який тільки й тримається своєю принциповою позажанровістю» [374, с. 6]. Він функціонує на межі родів літератури, а деякі теоретики узагалі розглядають есей як окремий рід. «Есей тільки тоді залишається собою, коли постійно перетинає межі інших жанрів», – зауважує Епштейн, і у цьому «статусі-на-межі» можна знайти паралель із трактуванням публіцистики у М. Шлемкевича, який зараховував до неї «межові речі» [359, с. 112]. Есеїстична творчість, котра черпає засоби із літератури, науки, перепускаючи їх через особистий досвід автора, чи не найкраще відображає динаміку публіцистики, її зануреність у сучасні проблеми разом із акумулюванням історичного досвіду. Фрагментарність, безсистемність, уривчастість есею – це «розтоплена і незрізничкована ще лява життя», «зачатки нових кристалізацій духа і

дійсности, їх передбачення і передчуття» [359, с. 114–115] публіцистики, як метафорично окреслив її М. Шлемкевич.

Ще одна точка дотику, яка дозволяє говорити про есей та публіцистику в єдиному контексті, – міф. М. Епштейн вважає, що есей «заповнив собою ту ділянку цілісного знання, яка раніше належала міфу» [374, с. 10]. Приблизно у такому ж ключі висловлюється про публіцистику М. Шлемкевич: «Вона в сучасному житті є тим, чим колись для людей був міт; вона як весна і море і вино будить життя, заливає його своїм прибоєм і оп'яняє» [359, с. 114]. Цю паралель можна пояснити насамперед тим, що есей і публіцистика тяжіють до єдності життя, думки й образу, що було характерно саме для міфу.

Есей як жанр виникає тоді, коли автор усвідомлює своє право більше не посилатись винятково на авторитетів минулого, як це робив середньовічний схоласт, але й додавати до класичних думок свої враження і спостереження, робити «я» критерієм знання. Такий ризикований крок стає можливим у добу Відродження, коли Мішель де Монтень у «Пробах» («Есеях») наголошує, що пропонує на суд публіки самого себе з усіма своїми перевагами та недоліками. Есей приносить із собою атмосферу, у якій став можливим вільний обмін ідеями. Один із українських теоретиків есею описує цей процес так: «Приблизно з другої половини XVII ст. академічне середовище почало втрачати свої домінантні позиції в інтелектуальному дискурсі, а живе інтелектуальне життя перемістилося в салони, які стали місцем «вирощування» нових інтелектуалів, а також підготовленої аудиторії, що читала та популяризувала інтелектуальну продукцію. Усе, що асоціювалося з «академічним занудством», у такому товаристві вважалося неприпустимим, а звідси – налаштованість на розмовну інтонацію, вільний обмін думками із правом на відносність суджень у бесідах і в текстах. Найвідповіднішою для такої практики виражальною формою виявився есей, в якому жанрову домінанту складає факт самого мовленнєвого акту» [356, с. 54].

Форма есею сьогодні чи не найкраще підходить для публіцистичної творчості. Це не означає, що есей варто вважати ексклюзивно публіцистичним жанром. Таке твердження виглядало б надто претензійним, і для нього знайшлося б небагато

підстав [Див.: 141]. Есей , як і публіцистика, важко піддається однозначним дефініціям. Проте саме цей жанр завдяки своїй, на перший погляд, недосконалості дає змогу адекватно відтворити складність і хаотичність сучасного життя.

Спробуймо підсумувати викладене вище. Принагідно зазначимо, що нам не йшлося про калькуляцію усіх дефініцій публіцистики, а радше про виокремлення основних підходів до її розуміння.

Перший, «нульовий» рівень розуміння публіцистики – це виокремлення понять, **через які пояснюють**, дефініюють слово. Словом «публіцистика» найчастіше позначають:

1. Діяльність, творчість (журналістську чи літературну), зокрема творення текстів і візуальних образів. Словом «публіцистика» також інколи окреслюють специфічний рід чи вид літератури. Переважна більшість авторів зауважує, що основною метою публіцистичної творчості є вплив на громадську думку через висловлення авторської точки зору на актуальну проблему. Цією актуальною проблемою може бути питання, що турбує суспільство, становить суспільний інтерес, широко обговорюється в соціумі, або яке, на думку автора публіцистичного тексту, потребує актуалізації, підвищення уваги з боку публіки. Воно може походити із найрізноманітніших галузей знання – від політики до екології чи, наприклад, проблеми виховання дітей, тому пропонувати вичерпний перелік цих галузей, на наш погляд, не варто. Важливо зрозуміти, що кожна із проблем, за які беруться публіцисти, концентрується у публічній сфері, увага суспільства є тією умовою, яка дає привід авторові висловитись щодо неї.

2. Продукт діяльності – тексти, візуальні образи на вказану вище тематику. Саме в такому ключі розумів публіцистику В. Здоровега. Відмінність між першим і другим розуміннями можна проілюструвати ситуацією із поняттям «література», яким означують як процес творчості, так і її результат.

3. Дискурс, сфера, де відбувається створення і сприймання, інтерпретація продуктів публіцистичної діяльності. На наш погляд, таке розуміння охоплює перші два. Таким чином, визначення Й. Лося, П. Камінського пропонують сучасне панорамне розуміння публіцистики, яке дозволяє вивести вивчення і дослідження

публіцистики на якісно новий рівень. Звичайно, цей ракурс не заперечує попередніх розумінь, проте допомагає адекватно її зрозуміти, залучити для її пояснення широкий спектр підходів, у тому числі історичних, філософських, соціологічних. Відтак, ми маємо справу із явищем, для розуміння якого слід застосовувати полідисциплінарний підхід.

Однак, розгляд публіцистики як дискурсу може наштовхуватись на певні труднощі і непорозуміння. Наприклад, розуміння публіцистики у дискурсивній перспективі певною мірою збігається із значенням поняття «публічна сфера» (англ. «Public sphere», нім. «Öffentlichkeit») як середовищем, де відбувається суспільна дискусія і формується громадська думка. Радянська теорія публіцистики із зрозумілих причин не могла розвиватись у цьому напрямку, адже сама публічна сфера із її неконтрольованістю, відокремленістю від держави, тяжінням до вільної дискусії суперечила інтенціям радянської системи. Ведучи мову про публіцистику сьогодні, не можна хоча б у загальних рисах не описати особливості публічної сфери, в контексті якої працює публіцист.

1.1.1. Публіцистика і публічна сфера

Ганна Арендт у відомій праці «Становище людини» прослідковує ґенезу дихотомії публічність/приватність, наголошуючи на тому, що сучасне розуміння цих концептів не слід переносити на античний устрій життя Міркування Г. Арендт в основному стосуються філософських основ функціонування публічної сфери. Приватність і публічність, на думку авторки, сприяють щонайперше людському самоусвідомленню: «Присутність інших, які бачать і чують те саме, що й ми, переконує нас у реальності світу і нас самих» [55, с. 56]. Відчуття спільності у житті соціуму відіграє неабияку роль. Крім цього, громадський простір дозволяє мислительці говорити про надчасовий вимір людського існування: «Якщо світ містить у собі громадську сферу, то він не може існувати лише для одного покоління і плануватися тільки для живих; він повинен трансцендентувати життя смертних людей. …спільний світ – це те, у що ми вступаємо, коли народжуємось, і що покидаємо, коли помираємо. Він трансцендентує наше життя у минуле і

майбутнє; цей світ був перед тим, як ми прийшли і триватиме після нашого короткого проживання в ньому. Це те, що єднає нас не тільки з нашими сучасниками, а й з тими, хто був перед нами й хто прийде після нас (…) Упродовж багатьох століть перед нами, – хоча тепер вже ні, – люди входили в громадську сферу тому, що хотіли, аби щось, що належить їм або щось, що вони поділяють з іншими, було тривкіше, ніж їхнє земне життя» [55, с. 59]. Ремарка авторки «хоча тепер вже ні» може свідчити про те, що публічну сферу сьогодні уже не розглядають, як те, що може гарантувати вічність. Це можна назвати своєрідною десакралізацією публічної сфери – сьогодні її розглядають здебільшого як простір політичних спекуляцій. Думки Г. Арендт також пояснюють, чому Шевченкове звертання «і мертвим, і живим і ненародженим», адресоване до сучасної йому публіки, набуває трансцендентних рис.

Історики стверджують, що античне й модерне розрізнення публічного і приватного відрізняються насамперед тим, що Новий Час відводить приватній сфері набагато більшу роль. Якщо для античної людини публічна сфера була місцем первинної локалізації усіх громадянських чеснот, а приватність поставала як ареал звичайних побутових потреб, то модерна людина уже розглядається як така, для якої приватність – не просто господарювання, а неодмінне право, артикульоване спочатку у працях таких мислителів, як Джон Локк, а потім кодифіковане у законодавстві [Див.: 342, с. 5–25].

Поняття «публічного» найкраще розкриває свій зміст, якщо зіставити його із поняттям «приватність». Що більше, ці поняття пов’язані між собою посутньо. З цього зіставлення добре видно, що відбувається, якщо порушити баланс між обома царинами. Саме це відбувалось у тоталітарних системах. В СРСР межа між публічною та приватною сферами була зміщена (а то й узагалі відсутня), публічний простір виконував здебільшого декоративну функцію, а залученість публіки в обговорення актуальних питань була мінімальною. Зважаючи на відсутність чи повну контрольованість офіційної публічної сфери з боку держави, радянські теоретики журналістики зосереджувались в основному на текстах, полум’яність і надмірна риторичність яких мала компенсувати відсутність справжньої публіки.

Справжні відкриті дискусії часто велися у приватному просторі (знамениті «кухонні дискусії»), тоді як у публічній сфері відбувалась імітація публіцистичної діяльності: перелік спікерів і тем був наперед визначений, а реакція публіки – штивною і шаблонною.

На відміну від філософського підходу Г. Арендт, Юрґен Габермас розглядає публічну сферу переважно у соціологічній перспективі. У класичній праці «Структурні перетворення у сфері відкритості» (1961) [92] він досліджує постання нової за характером, відмінної від середньовічної, публічної сфери як комунікативного простору, в якому гуртуються приватні особи, які обговорюють важливі для держави питання. Учений пропонує таку дефініцію: «Публічна сфера – це простір нашого соціального життя, у якому формується громадська думка.» [385, с. 49]. Для функціонування модерної держави такий простір стає запорукою уникнення диктатури і сприяє появі громадянського суспільства.

Винайдення друкарського верстата і його широке застосування на зламі XV-XVI сторіч уможливлює формування читацької публіки. Габермас зауважує, що «преса в строгому розумінні існує відтоді, відколи подача повідомлень стає відкритою, тобто знов-таки доступною для публіки. Але таке стається лише наприкінці XVII ст.» [92, с. 60]. Очевидно, до комунікаційної революції Нового часу публіка теж існувала, проте була значно вужчою і не чинила суттєвого впливу на урядування. Найяскравішим підтвердженням того, що читацькій аудиторії треба відкрити доступ для вільного поширення ідей, був знаменитий памфлет Джона Мільтона «Ареопагітика», в якому автор, базуючись здебільшого на біблійних аргументах, доводив шкідливість цензури для державного розвитку. Своєрідними ареопагами, за словами Габермаса, були кав’ярні, клуби, літературні салони та інші установи, які формували альтернативну щодо держави публічність. Згодом цю критичну функцію переймає на себе преса, і відтоді публіка, умовно кажучи, «присутня» на її сторінках.

У своїх пізніших роботах Ю.Габермас перейшов від історичної та соціологічної конкретики до філософських узагальнень, що дало підставу деяким дослідникам звинувачувати його комунікативну філософію в утопічності [357].

«Пізній» Габермас цікавий для нас тим, що вважає публічну сферу запорукою стабільного суспільного розвитку. Комунікативна раціональність, якою мають керуватись учасники публічного простору, покликана стимулювати консенсус, порозуміння. Учений пропонує дещо інше, ніж ми навели вище, розуміння дискурсу. На його думку, «це форма комунікації, яка визначається аргументацією, форма, в якій домагання на значимість, які стали проблематичними, є темою для обговорення» [124, с. 28]. Дискурс у розумінні німецького філософа не полишає свого комунікативного виміру і зближується із первинним значенням поняття, запозиченим із французької мови. Публічний дискурс в ідеальному суспільстві Габермаса – це середовище комунікативної дії, яка спрямована на досягнення порозуміння, «на противагу стратегічній дії як цілераціональній формі стратегічної дії, спрямованої на досягнення визначеної мети» [124, с. 28]. Таким чином, ідеальні соціуми, згідно з Габермасом, повинні уможливлювати вільне публічне спілкування, доступ до якого відкрито кожному. Зрозуміло, що в таких умовах роль публіцистичної творчості не просто декларативно важлива, вона є однією з умов прийняття консенсуальних рішень і повноцінного функціонування демократичної держави.

Від рівня свідомості публіки прямо залежить роль і статус публічної сфери. Сучасний російський дослідник вважає, що «публіка – це соціальна спільнота, здатна адекватно розуміти і оцінювати сучасні їй художні процеси, напрямки і цінності» [72, с. 11, Див.: 347]. Дослідження публіки важливе з огляду на те, що саме вона є транслятором художніх цінностей, найактивніші її представники – це дуже часто творці нових ідей і поглядів. Американський науковець Джерард Гаузер у книжці «Народні голоси» узалежнює існування публічної сфери від публіки. На його думку, публічна сфера формується навколо обговорення певних проблем, таким чином це дискурсивне утворення. Риторичні зусилля найбільш активних членів спільнот сприяють творенню публічної сфери, до якої можуть долучатися інші персони. Однак участь, за словами Гаузера, передбачає активну залученість, а не пасивне сприйняття інформації. Відтак, існування дискурсивної публічної сфери залежить значною мірою від активності її учасників. Звичайно, міру входження

учасника в публічну сферу визначають риторичні умови (тема обговорення, використовуваний лексикон та ін.), але Гаузер наголошує на тому, що творення публіки і публічного дискурсу відбувається на риторичній основі. При цьому вчений трактує риторику досить широко – як «символічне спонукання соціальної взаємодії» [386, p. 14], маючи на увазі відоме визначення людини за Кеннтом Берком як тварини, яка виробляє, використовує, коректно і не завжди, символи. Очевидно, риторика як мистецтво переконування повинна враховувати запит публіки, інакше кажучи, неможливо переконати когось, не знаючи його смаків. Польський дослідник риторики Якуб Ліханський цілком влучно зауважує, що «саме риторика дозволяє нам зрозуміти повною мірою сенс конвенцій, серед яких ми живемо. Адже щоб порозумітися, ми мусимо рухатися в основному в світі цих конвенцій або очікувань…» [198, с. 475]. Отож, мистецтво доброго ритора спирається на досконале знання публіки, на органічне входження у публічну сферу. Яким буде його етичний вибір – маніпулювання чи пошук істини – це інша справа, адже, як висловився свого часу Клайв С. Льюїс, «риторика з'ясовує формальні, а не змістові характерні риси; це означає, що вона може наказувати робити ліричні відступи, але не вказує, що в них має бути» [Цит. за: 198,с. 473]. Загалом, Гаузер відстоює тезу, згідно з якою публіку, громадськість не варто примітивізувати, зводячи її реакцію на політичні виступи до рефлексивного натискування кнопок, як це відбувається у багатьох ток-шоу. Важливі для суспільства рішення потребують тривалого обговорення, а не миттєвої реакції. Таким чином, він ставить під сумнів абсолютизацію різноманітних опитувань та «замірів» громадської думки. (Його позиція, однак, не така радикальна, як, наприклад, у П'єра Бурдьє, котрий називає громадську думку ілюзією і доводить, що дуже часто опитування громадської думки є по-суті її формуванням [81, с. 159–177].) Публіка сама здатна визначати порядок денний і формувати свій дискурс. Цю тезу можуть проілюструвати революційні події в арабському світі («Арабська весна»), т. зв. «кольорові революції», а також найбільшою мірою події в Україні на зламі 2013–2014 рр.

ЗМІ від початку формування модерної публічної сфери підтримували її функціонування. Проте сьогодні це не просто паритетна співпраця. Мас-медіа

«окупували» публічну сферу або підмінили її собою. Науковці говорять про сферу мас-медіа як про «першу природу» чи «першу реальність», яка значною мірою формує наші уявлення про світ. За словами німецького неоконсервативного мислителя Герда-Клауса Кальтенбруннера, мас-медіа – це «не тільки технічна, соціально-психологічна і політична проблема, але насамперед проблема онтологічна. Вони тільки тому здатні відображувати, вуалювати і спотворювати дійсність, бо мають здатність її визначати. Те, що ми сприймаємо як дійсність, є не просто даністю, а результатом дії медіа» [124, с. 29]. Тотальність впливу медіа посилює значущість реляцій про збільшення етичної відповідальності. Медіатизація публічної сфери зумовлює також той факт, що усе більше питань переходять у русло громадського обговорення, стають публічними. Саме тому так важко чітко окреслити предмет публіцистики.

Слід наголосити на тому, що публічна сфера – це не однорідне середовище, хоча й мас-медіа сприяють його гомогенізації. Ненсі Фрейзер, переосмисливши Габермасове розуміння, переконливо довела, що офіційному публічному дискурсу можуть протистояти контрдискурси, які базуються на альтернативних уявленнях і цінностях. Це важливе зауваження, адже публіцисти, творчість яких ми досліджуватимемо далі – Сергій Аверинцев та Сергій Кримський – належали саме до альтернативних публічностей, позаяк їм не знаходилось місця у панівному дискурсі, розрахованому насамперед на розважання та споживання. Уявлення про монолітну і статичну публічну сферу справді можна зарахувати до утопічних. Зрештою, сама публічна сфера, на відміну від античних агор, це значною мірою уявний простір, дарма що він може матеріалізуватись на сторінках видань чи у телевізійних студіях.

Окремо слід сказати про Інтернет як сучасний варіант публічної сфери. Особливо оптимістично налаштовані щодо нових технологій дослідники, кібероптимісти, наголошують на тому, що Інтернет, зважаючи на відсутність просторових обмежень, сприяє формуванню глобальної публічної сфери, дозволяє долати репресивні обмеження, посилює політичну активність. Скептики наголошують на ілюзорності масового залучення до мережі, підкреслюють

хаотичність дискусій, а також стверджують, що Інтернет, як і інші електронні медії, став засобом контролю та маніпуляцій, які стали ще витонченішими [313, с. 92–119].

Цей короткий екскурс у теорію сфери публічності, на наш погляд, допомагає поглянути на публіцистику із широкої перспективи. Публічна сфера – це той комунікативний простір, у якому функціонує публіцистика; вона впливає на добір тем, актуалізацію тих чи інших смислів. Публіцистична творчість дуже часто є реакцією на те, що відбувається у публічному дискурсі, а особливо важливі твори формують навколо себе свою публічність – і це, до речі, не обов'язково тексти, які мають ознаки публіцистики. Усе, що потрапляє в публічну сферу, може сприйматись, інтерпретуватись публіцистично. Значні наукові відкриття, філософські концепції, літературні твори, мистецькі явища можуть набувати публіцистичних рис. Саме тут проявляється роль сприйняття з боку реципієнтів, і це дозволяє говорити про публіцистику як дискурсивне явище. Літературний, науковий чи філософський твір може по-особливому резонувати у певний час, і його смислова актуалізація відбувається саме в публічній сфері. Наприклад, теорія відносності Альберта Ейнштейна дала підставу Хосе Ортезі-і-Гассету розглядати її в широкому історичному контексті не лише як фізичний, але й культурний феномен [251]. Широкий позалітературний вплив мали численні художні тексти, наприклад «Мадам Боварі» Флобера, «1984» Орвела, «Доктор Живаго» Пастернака, «Один день Івана Денисовича» Солженіцина – цей список можна безкінечно продовжувати. Долання раніше досить чітких меж між літературою, філософією чи навіть фізикою показує, наскільки сильним є вплив публічної сфери, її «гравітація». Тому, на наш погляд, сьогодні немає підстав говорити про публіцистику як ділянку літератури, філософії чи й журналістики. Публіцистика функціонує в рамках публічної сфери, яка все інтенсивніше, а інколи й агресивніше втручається у поле приватності, ставлячи під знак запитання можливість письменників, філософів і науковців ховатись у своїх «вежах зі слонової кістки».

Якщо пригадати «широкі» визначення публіцистики (Й. Лось, П. Камінський), які ми наводили вище, то побачимо, що там фігурують слова «сфера», «дискурс». Таким чином поняття «публіцистика» (у широкому

трактуванні) і «публічна сфера» зближуються і у певних контекстах можуть бути взаємозамінними. Зрештою, перше речення неодноразово згадуваної статті М. Шлемкевича, в якому автор говорить про пресу як *предметний вираз публіцистики*, наштовхує на думку, що йдеться про широке дискурсивне явище, для адекватного розуміння якого слід застосовувати міждисциплінарний підхід.

1.1.2. Феноменологія світоглядної публіцистики

Поняттю «світоглядна публіцистика» варто присвятити окремий параграф, адже це відносно нове поняття, яке поступово здобуває собі місце у медіадослідженнях. З його допомогою ми можемо розширити трактування публіцистики, залучаючи до неї не лише поточні проблеми, але й питання позачасові. Автор цього терміну – Микола Шлемкевич – не пропонує якихось теоретичних обґрунтувань і чіткого визначення, лише обмежується кількома заувагами. У статті «Новочасна потуга» мислитель зараховує до неї твори, «що стоять уже на межі філософії» [359, с. 115]. Проте це не означає, що до публіцистики належать винятково твори «світоглядового характеру».

В українському журналістикознавстві думки М. Шлемкевича розвивали Й. Лось, Т. Лильо, В. Здоровега, М. Титаренко, І. Полянський, Л. Василик та інші. Зокрема, М. Титаренко виокремлює і протиставляє дві парадигми журналістики – світоглядну публіцистику та інформаційну журналістику, зазначаючи, що сьогодні надто явно переважає остання. Це цілком справедливе зауваження, але протиставлення цих двох поглядів наштовхується на той факт, що світоглядна публіцистика та інформаційна журналістика виконують різні функції. Хоча, з іншого боку, і перша, і друга працюють з інформацією; якщо в репортерстві інформація, як правило, має прикладний, утилітарний характер, то в публіцистичній творчості – субстанційний: автор публіцистичного тексту може розвинути факт до рівня явища, у його аргументації він виконує роль цеглини у фундаменті тексту.

Тарас Лильо пропонує поняття «світоглядної журналістики», основним завданням якої є «окреслення та пояснення фактів, явищ, тенденцій» та моделювання історичного, сучасного і прогностичного образу світу, відтворення

подієвої динаміки суспільства в субстанційних категоріях [201, с. 9]. Володимир Здоровега говорив про «мислячу публіцистику», «дослідницьку публіцистику». Любов Василик веде мову про «концептуальну публіцистику», яка формує цілісну національну концептосферу, допомагає визначитись особі та нації загалом, визначає ціннісну систему суспільства [84]. Дослідниця пропонує аналізувати публіцистику, опираючись саме на концепти.

У скептично налаштованих спостерігачів за дискусіями про світоглядну публіцистику може виникнути зауваження про те, що публіцистика не має монополії на формування світогляду. Якщо узяти до уваги загальновідому класифікацію світоглядів – буденний, філософський, релігійний, науковий, мистецький – то очевидно, такий погляд стосуватиметься хіба першого із наведеного ряду. Світоглядна публіцистика має справу із «вищими» світоглядами, не дарма М. Шлемкевич пов'язував її з філософією. Для адекватного розуміння світоглядної публіцистики треба брати до уваги усе багатоманіття значень лексеми «світ». Такий тип текстів, долаючи локальність, партикулярність, претендує на універсальне значення. Публіцист звертається до світу, універсальної публіки. Але, зрозуміло, ця універсальність може перебувати в національних межах. У роботах Й. Лося, Л. Василик, М. Титаренко зроблено акцент на націєтвірній ролі світоглядної публіцистики. Такий погляд базується на спостереженні М. Шлемкевича про особливу роль української публіцистики в умовах бездержавності. За словами ученого, на формування українського світогляду найбільший вплив чинили постаті, які не належали до інституційних чи академічних спільнот (за винятком М. Грушевського) – М. Драгоманов, М. Грушевський, І. Франко, В. Липинський, Ю. Липа, М. Хвильовий та інші. Відтак, їх можна назвати «чистими» публіцистами: в умовах відсутності державної публічної сфери, своїми виступами вони творили окремий публічний дискурс, наповнюючи його ідеями, цінностями. За Шлемкевичем, «де настає порожнеча, і місце свобідної громадської думки займає брутальний диктат, там дійсно знову ж преса стає органом отуманення суспільства, себто органом наказної пропаганди, агіткою, що має заслонити правду» [359; 120]. В умовах відсутності інституціоналізованої публічної сфери перед

публіцистом постає подвійне завдання: він має наважитись публічно виступити і запропонувати цінності, які є альтернативними щодо панівних.

Відсутність державних інститутів створює для публіциста екстремальні умови, наслідком яких можуть бути цькування, переслідування, репресії. Відповідаючи на них, публіцистика набуває інших рис, аніж в усталеній, спокійній публічній сфері, яка має традиції безперешкодного обміну ідеями. Її тон забарвлюється у викличні, часом пророчі риси. В умовах закритості, непочутості в публіциста немає іншого адресата, окрім «світу». Це не означає, що світоглядна публіцистика можлива лише в екстремальних умовах. Проте очевидним є те, що вона найчастіше відповідає на виклик, кризу (наприклад, моральну чи екологічну) або проблемне питання такого рівня, яке потребує небуденного висловлювання. Що сильніший виклик, то вище підіймається публіцист, і йому не залишається нічого іншого, ніж оперувати світоглядними категоріями. Фрідріх Ніцше, деякі тексти якого М. Шлемкевич зараховував до «світоглядової публіцистики», мав на меті переглянути усю чинну мораль і переоцінити всі цінності.

В умовах бездержавності публіцистичну спрямованість української літератури чи не найкраще можна означити відомими словами Євгена Маланюка: «Як в нації вождя нема, тоді вожді її поети». Роль письменника і філософа у переломні історичні моменти можна проілюструвати також прикладом німецького мислителя Йогана-Готліба Фіхте і його знаменитого тексту «Промови до німецької нації», який значною мірою сприяв самоусвідомленню німецької нації під час та після Наполеонівських воєн [340]. У цьому ж контексті постають праці Джузеппе Маццiні, Томаша Масарика та багатьох інших.

Щодо місця світоглядної публіцистики у типології публіцистики (політична, культурологічна, екологічна, etc.), то, на наш погляд, її слід позиціонувати як філософську. Щоправда, Марія Титаренко вважає, що світоглядна публіцистика ширша, ніж філософська, адже інкорпорує у себе її та інші різновиди, «функціонує ніби на їх перетині, зосереджуючи увагу на інтегральній візії людини та світу» [328, с. 131]. Позиція щодо цього питання залежить від того, яке значення ми вкладатимемо у термін «філософія». Коли М. Шлемкевич писав про те, що

«публіцистика – це дрімуча філософія, а філософія – це свідома своїх далекосяжних цілей і своїх методичних засад публіцистика» [359, с. 115], він, очевидно, мав на увазі не академічну філософію, яка спостерігає за Zeitgeist із висоти кафедри. Публіцистика як «авангард духу» відкриває філософії шлях до публічної сфери – таким чином філософія починає перейматися актуальними суспільними питаннями, відходячи від академічності. Якщо розглядати філософію у такому контексті, то, безперечно, світоглядну публіцистику слід вважати філософською.

Трактування публіцистики у М. Шлемкевича дуже нагадує той підхід, який він застосовує до філософії: «Немає ніякої специфічно філософської методи. Філософія це наука в своїй критичній і підготовчій функції; мішаний твір аналізи й інтуїції: науки, мистецтва й релігії – в метафізиці. Вона не стоїть ні поруч них, ні вище, ні нижче, ні поза ними – вона в них, як і вони в ній. Вона – внутрішній сенс усіх цих символічних систем. Враження від світу й життя, котрі ті ділянки намагаються нотувати частинами, крок за кроком, вона в'яже в один світогляд й одне розуміння життя» [Цит. за: 119, с. 160–161].

Очевидно, «мішаний твір аналізи й інтуїції» є конкретним втіленням «світоглядової публіцистики». На наш погляд, таке розуміння філософії відповідає напрямку, який історики філософії називають «філософією життя». М. Шлемкевич не лише теоретизував про це явище, але й намагався втілювати його у конкретних текстах, на кшталт «Української синтези чи української громадянської війни», «Загубленої української людини», «Галичанства» та інших. Тому цілком закономірно ці твори М. Шлемкевича отримують тепер кваліфікацію «філософської публіцистики» від І. Дзюби та інших дослідників [59]. Цікаво, що Іван Дзюба у цитованій вище книжці «На трьох континентах» одразу після статті про М. Шлемкевича подає нарис про Сергія Кримського, називаючи його «філософом-публіцистом чи публіцистом-філософом» (йшлося про його публікації у газеті «День» та інших масових виданнях), посилаючись якраз на думки фундатора «світоглядової публіцистики». Цей самий концепт він застосовує у книжці, присвяченій творчості Ліни Костенко. Один із розділів, у якому йдеться про публічні виступи поетки, має назву «Від поезії до світоглядної публіцистики» [117].

Те, що словосполука «суспільна роль філософії» – це не просто черговий риторичний зворот, доводять мислителі, котрих важко назвати справжніми громадськими активістами на кшталт Бертрана Рассела чи Мішеля Фуко. В есеї «Відповідальність філософа в сучасному світі» французький релігійний екзистенціаліст Ґабріель Марсель зазначає: «Якщо філософія не має резонансу в нашому житті, яке сьогодні опинилось під загрозою, то вона втрачає свою значущість і не становить жодного інтересу. Але треба піти далі й сказати, що цей резонанс залежить від позиції, яку філософія займає щодо істини». Марсель не вимагає від філософа оракульської позиції чи надісторичної рефлексії; він зауважує, що відповідальність мислителя є саме історичною – філософ має відповідати на конкретні виклики. (Таким викликом, на думку Марселя, є «духовне самогубство людини»). Його завдання, з одного боку, невтомно нагадувати про певні принципи, які не можна переступати, з іншого – «філософ має розуміти, що, аби його висновки могли узяти до уваги, вони повинні бути історично вагомими; це означає, що вони мають враховувати історичний контекст, бо якщо вони з ним не корелюються, то падають у порожнечу» [217, с. 255].

Погляньмо й на інший бік проблеми. Чи не є медіатизація загрозливою для статусу філософії? Адже інвазія електронних ЗМІ і домінування інфотейнменту вибудовує чимало перешкод на шляху адекватного контакту філософа із суспільством.

У цьому контексті досить цікаво звернутись до прикладу із творчості Іммануїла Канта. Після незначного резонансу його першої із трьох знаменитих «Критик…» – «Критики чистого розуму» (1783) філософ постав перед дилемою – «яку суспільну значимість має його духовне досягнення?» Через рік він публікує у газеті «Берлінський щомісячник» – за словами дослідника творчості Канта, «найзначнішому публіцистичному форумі, який мало німецьке Просвітництво в його останній та найвищій фазі» [105, с. 187] – статтю із публіцистично загостреною назвою «Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво?» [149] У ній він, крім визначення однієї з ключових епох у розвитку європейської історії («Просвітництво – вихід людини із стану її неповноліття, в якому вона перебувала із власної

провини»), намагається обґрунтувати місце ученого (а відтак і своє) у соціумі. «Просвітництво потребує свободи у всіх випадках публічно послуговуватись власним розумом», – декларує Кант. Цей процес відбувається тоді, коли хтось «як учений виступає перед усією публікою». Одразу після публікації першої «Критики…» філософ розробляє план її популяризації, а в одному із своїх листів висловлюється максимально чітко: «Кожен філософський твір має бути викладений доступно, інакше під покривом вдаваної глибокодумності може зачаїтись нісенітниця» [Цит. за: 56, с. 72]. За влучним спостереженням Ганни Арендт, для Канта фактор публічності стає необхідною умовою критичного мислення: «Він (Кант – Авт.) вважає, що сама здатність мислення залежна від свого публічного застосування; без «вільного і відкритого випробування» ніяке мислення, ніяке складання думки неможливі. Розум створений не для того, «щоб ізолювати себе, але для того, щоб спілкуватись з іншими людьми» [56, с. 73]. Один із останніх значних творів філософа – трактат «До вічного миру» (1795) – яскравий приклад не лише «публічного послуговування власним розумом», взірець «світоглядової публіцистики», а також того, що філософія має і повинна мати резонанс у житті суспільства.

Власне, XIX сторіччя і перша половина XX підтвердили цю тенденцію. Важко переоцінити той вплив, який мала творчість К. Маркса, Ф. Ніцше і З. Фройда на різні сфери життя західних суспільств. У минулому сторіччі філософи стали володарями дум значною мірою завдяки активній співпраці із медіа. Але для цього їм треба було пожертвувати академічним стилем і виконати роль публічних інтелектуалів. Один із найвпливовіших французьких філософів першої половини XX сторіччя, Жан-Поль Сартр, засновує разом із однодумцями газету «Liberation», яка мала б доносити до широких суспільних кіл ідеї «лівого» екзистенціалізму. У 1970-х роках на інтелектуальну сцену виходять «нові філософи», тексти яких нагадували літературні чи журналістські твори і які були присвячені переважно актуальним політичним подіям. Деякі критики такого підходу висловились про новий напрямок досить різко: наприклад, Жиль Дельоз зауважив, що «нова філософія» нікчемна за своєю суттю» [367, с. 47]. Натомість, Бернар-Анрі Леві, один із найвідоміших

представників критикованої течії, називаючи журналістику «важливою ареною мислительної діяльності», проголошує, що «журналістика – це мислення, філософія» [218]. Крім того, йому належать слова, які можна вважати своєрідним гаслом «нових філософів»: «Я особисто вважаю, що настав час залишити монастирі, заговорити відкрито і зрозуміло, рішуче й активно кинутись у пекло сучасності, в диявольську комедію сторіччя» [275]. Інший відомий представник «нових філософів», Андре Глюксман, добирає до своєї філософсько-публіцистичної книги «Достоєвський на Мангеттені» епіграф авторства Фредерика Стендаля: «Моя філософія залежить від часу, в якому я пишу» [Див.: 97].

Французький учений Режіс Дебре в книжці «Інтелектуальна влада у Франції» наводить промовистий факт: «У п’ятдесятих роках університетський професор, що друкувався у «France-Soir» (французька щоденна газета, яка припинила виходити 2011 року – Авт.), чи письменник, що був гостем у розважальних телевипусках, «виставляли себе на глум». У вісімдесятих роках ті, хто такого не робитимуть, виглядатимуть трохи підозріло» [114, с. 110]. Соціолог Луї Пенто (Louis Pinto), досліджуючи взаємовпливи філософії та медійної сфери у Франціїі, говорить про «філософську журналістику» та «медіативних філософів» як результат нав’язування принципів успішного функціонування ЗМІ (наприклад, «новизна») академічній сфері, котра живе за своїми, часто діаметрально протилежними до інформаційної журналістики законами. Вважаючи, що «розширення ролі філософа зумовлює її знецінення», учений описує сумнівне становище філософії, яка потрапляє у залежність від «моди» та «думок». Умови, коли «мас-медіа втрутились навіть у таку езотеричну сферу, як філософське виробництво» змушують переглянути досі чинне наповнення поняття «філософія» і статус філософа. Автор наводить приклад французького інтелектуала Алена Фінкелькро (Alain Finkielkraut), який отримав літературну освіту, не зробив жодного внеску у т.зв. «філософські питання» (знання, об’єктивність, істина, мова та ін.). Проте у публічному дискурсі він цілком серйозно отримує звання філософа [375].

«Нова філософія» здобула у французькому медійному дискурсі настільки міцну позицію, бо, на думку Л. Пенто, «безкінечні полікультурні дебати щодо «духу

часу» забезпечують їм (медіатизованим філософам – Авт.) статус особливого учасника, здатного інтерпретувати, ставити питання, виступати суддями власників наукової компетенції…» [275]. Таким чином, «філософська журналістика є *par exellence* культурною формулою, завдяки якій посередники, люди, які перетинають межі і здійснюють переходи, чи то журналісти, літератори чи університетські викладачі, роблять свій внесок у те, щоб зробити колективно прийнятним вільне циркулювання в інтелектуальному полі» [275].

Глибокий аналіз філософської журналістики Л. Пенто вказує на подвійне становище: з одного боку, філософія стає доступнішою, вона відкривається для широкого кола читачів, її амбіції не обмежуються якоюсь конкретно визначеною сферою, а філософ дуже часто виголошує політичні гасла (приклад Б.-А. Леві та А. Глюксманна досить промовистий); з іншого – існує загроза спрощення, розмивання меж між справжньою наукою і псевдофілософією. Зрозуміло, противники «нових філософів» ставляться до такої тенденції критично, академічні учені часом неохоче залишають межі своїх кабінетів. Проте медіатизація публічної сфери і розширення меж самої публічності сьогодні надто очевидні, аби на них не реагувати.

Цікаво, що поряд із «новою філософією», французькі дослідники виокремлюють також «нову історію», яка постала під впливом мас-медіа. Олів'є Монжен описує ситуацію, коли «із виходом історика на видавничу та медійну сцену в публічному житті перемагає новий «інтелектуальний» стиль. Історик вабить – адже він втілює мудрість… (…) Покликаний замінити в інтелектуальному та медійному житті ангажованого філософа та дисидента вчорашніх днів, заспокоїти пристрасний дискурс ідеологій та маргінесу, історик постає як інтелектуал, настільки ж визнаний, наскільки доброчесний та строгий» [240, с. 37]. Медіатизація історії, як зазначає дослідник, позначається на самому статусі цієї науки, яка втрачає чіткість своїх епістемологічних вимог і зливається із «синтетичним знанням», яке поєднує елементи різноманітних наук.

Ми детально зупинились на французькому прикладі, адже на ньому можна чи не найкраще проілюструвати явище медіатизації академічної філософії. Хоча деякі

дослідники стверджують, що саме завдяки цьому французька філософія за допомогою численних перекладів та наслідувань претендує на інтелектуальне лідерство у світі. Філософська журналістика виконує важливу популяризаторську функцію і вносить у всеосяжне поле масової культури частку серйозного знання. Французька ситуація значною мірою зумовлена історичними обставинами, статусом, який впродовж століть займала наука і філософія зокрема. Такі тенденції були неможливими в Україні через інституційну бездержавність і систематичні утиски інтелектуального життя. Але наведений приклад не є винятково французьким, він демонструє широку картину медіатизації інтелектуального життя, яка, щоправда, відбувається там, де гарантовано відносно вільний розвиток мас-медіа та наукових інституцій.

На наш погляд, паралель між «світоглядовою публіцистикою» М. Шлемкевича і «філософською журналістикою» Л. Пенто очевидна. Український автор значною мірою інтуїтивно, проте досить точно окреслив модерні умови функціонування публіцистики, підніс її статус із такого собі доважку до літератури і науки до серйозної «новочасної потуги». Світоглядна публіцистика, на думку Сергія Кримського, виходить за межі буденності, за межі повсякденності і звертається до вічних цінностей, духу, культури чи національного розвитку [101]. Вона покликана приносити у публічну сферу «вічні» питання, які, як правило, розробляє академічна наука або які залишаються осторонь через «нерейтинговість» чи «неформатність». Саме тому автура світоглядної публіцистики – це переважно науковці, університетські викладачі, літератори, есеїсти – усі, хто переосмислює поточну інформацію, виокремлює довготривалі закономірності, прогнозує тенденції. Синкретична природа публіцистики дозволяє їм інкорпорувати у свої тексти аргументи з різних царин людського знання.

1.2. Публіцистика як сфера формування ціннісних орієнтирів та етосу особистості

Публіцистику часто стереотипно пов’язують насамперед із політичною тематикою. При цьому політику трактують як партійну боротьбу і парламентські справи. Якщо відійти від спрощень і розглядати політику в аристотелівському сенсі, поєднуючи її із етикою і морально-виховною роллю (недарма трактати «Політика» та «Нікомахова етика» пов’язані спільністю тем і мотивів [156]), тоді твердження про те, що політика – первинна сфера осмислення публіциста, – не видаватиметься однобоким. Відновлення автентичного значення слів можна назвати одним із основних завдань публіциста, що дає йому змогу, з одного боку, знайти для себе адекватне місце на суспільній драбині, з іншого – бути зрозумілим для публіки. Л. Колаковський, пишучи про відповідальність інтелектуалів, підкреслював, що «єдиною особливою справою, за котру вони відповідальні в силу свого ремесла, є добре – тобто порядне і наскільки можливо правильне – вживання слів» [160].

Перш ніж перейти до розгляду питання, винесеного у заголовок цього підрозділу, нам варто з’ясувати значення ключових понять – «ціннісні орієнтири» та «етос».

Поняттям «ціннісні орієнтації» оперують у випадку опису етичних пріоритетів особистості. Як стверджує дослідник, «ціннісні орієнтації – це елементи внутрішньої структури особистості, які формуються і закріпляються життєвим досвідом індивіда у процесах соціальної адаптації та соціалізації. Вони відділяють значуще для окремо взятої особистості від несуттєвого через сприйняття чи не сприйняття певних цінностей. Цінності ж, у свою чергу, усвідомлюються як певна основа для сенсу та мети життя, а також визначають засоби реалізації останніх» [193]. Отож, це звичний для психології концепт, який описує становлення особистості як члена соціуму, дозволяє досліджувати її повсякденну поведінку і прогнозувати вчинки. Кожен індивід має певні ціннісні пріоритети, навіть якщо він категорично це заперечує, вважаючи себе, наприклад, нігілістом чи поводячись, як терорист.

У цій роботі ми не досліджуватимемо ціннісних орієнтацій конкретних особистостей, навіть авторів, творчість яких ми аналізуємо, адже це завдання психологів. Нам йдеться про те, які саме цінності вважають пріоритетними для

публічного обговорення С. Аверинцев і С. Кримський. Очевидно, що ці цінності можуть бути складовими ціннісних орієнтацій обох публіцистів, і це цілком закономірно, однак вони нас цікавлять не як приватні особи, а насамперед як публічні мовці, які дискутують про цінності і намагаються продемонструвати важливість теми моралі як такої для публічного простору. Саме тому в назві цього дослідження ми використовуємо слово «орієнтири», а не «орієнтації». Висловлюючись у термінах, близьких до теорії «настановної ролі медіа» Максвела Мак-Комбса [Див.: 209], ми досліджуватимемо те, який саме моральний порядок денний (setting the moral agenda) публіцисти пропонували пострадянській публічній сфері. Якщо американський теоретик досліджував міру впливу мас-медіа на громадську думку, то у нашому випадку йдеться про протилежне – спробу публіцистів нав'язати альтернативні щодо панівних у медіа сфері ціннісні пріоритети.

Простежмо різницю між поняттями. Орієнтація – «здатність визначати місце свого перебування у просторі або напрям свого руху», у переносному значенні – «спрямування поглядів, діяльності залежно від конкретних умов; розрахунок на кого-, що-небудь у діяльності» [86, с. 854]. Орієнтир – якщо не розглядати значення цього слова буквально – «те, що служить за взірець для наслідування, на що хто-небудь рівняється» [86, с. 854]. Словникові визначення демонструють, що орієнтація, яку індивід робить елементом структури свого «я», цілковито залежить від орієнтиру. Орієнтир – це зовнішній вказівник для того, хто бажає зорієнтуватись, а орієнтація – це відображення орієнтиру у свідомості індивіда. Таким чином, формування ціннісних орієнтацій залежить від цінностей, про які особистість здобуває інформацію – не в останню чергу саме за посередництва публічного простору.

Застосування поняття «етос» теж має низку особливостей. У давньогрецьких авторів діапазон його значень був досить широким. У Гомера етос – місце перебування людей і тварин – житло, лігво, хлів і т. ін., у Піфагора – стійкий моральний характер, у Геракліта – природа або характер усіх явищ. Останній казав, що «характер людини (етос) – це його доля (даймон)». Етичний корпус Аристотеля

закріплює за поняттям значення звички, яка привчає нас до доброчесності, вкорінюючи етичне. Як зазначає російський дослідник, «звичка – це завжди зусилля, але що раніше його зроблено, то непомітнішим воно виявляється, бо на поверхні помітно лише результат багаторазово повтореної дії» [99, с. 36].

Соціологічне розуміння етосу пропонує польська дослідниця Марія Осовська. Термін «етос», на її думку, слід застосовувати до груп, а не індивідів. Тому у визначенні акцентовано саме на цьому аспекті: «Етос – це стиль життя якоїсь суспільної групи, загальна орієнтація якоїсь культури, установлена в ній ієрархія цінностей, яку або виражено експліцитно, або ж її можна виснувати із поведінки людей. Ми маємо справу з етикою, коли обговорюємо питання про те, чи дозволяє повага до людини застосовувати в медицині засоби, які можуть змінити характер пацієнта. І ми маємо справу з етосом якоїсь групи, коли констатуємо, наприклад, що її члени схильні вирішувати конфлікти мирним шляхом або, навпаки, постійно утверджувати свою перевагу зі зброєю в руках. Ми цікавимось етосом певної групи, намагаючись з'ясувати, до чого більше схильні її члени: провадити веселе життя або ж більше працювати і більше заробляти» [253, с. 26].

Сучасний грецький філософ і теолог Христос Яннарас застосовує термін «етос» щодо особистості. Особистість та індивід – різні поняття. «Індивід – це відмова або нехтування особистісною неповторністю, спроба визначити людське існування через об'єктивні риси людської природи, кількісні порівняння й зіставлення». Натомість «особистісна неповторність виявляється і пізнається лише в царині безпосередніх особистісних стосунків, взаємин та єдності, лише тією мірою, якою реалізується принцип особистісного безпосереднього самовияву, тобто любовної і творчої сили, яка виокремлює особистість із загалу природи» [364, с. 273]. На думку грецького мислителя, індивід – соціологічна категорія, позбавлена екзистенційної глибини. Х. Яннарас витлумачує особистість з погляду релігійності, адже для нього особистість – насамперед творіння і образ Божий, тому «будь-яка людина є унікальною й неповторною особистістю, екзистенційно відмінною від усіх інших» [364, с. 271].

Пов’язаність свободи й етосу підкреслює Віктор Малахов у передмові до збірника «Етос і мораль у сучасному світі»: «Коли ми хочемо наголосити на праві особистості або спільноти на вільну реалізацію своєї власної вдачі, на неупереджений пошук блага, підкреслити самобутність людських покликань, – ми радше говоримо про «етос», «етичне» ставлення або проблеми. Коли ж мається на увазі обов’язковість виконання певних приписів або норм, універсальність вимог, що визначають можливість людського співжиття, – йдеться саме про мораль, моральний аспект поведінки або взаємин» [1, с. 3].

Український культуролог і публіцист Ігор Лосєв в одній зі своїх газетних публікацій запропонував одне із наймісткіших визначень етосу, яким ми послуговуватимемось – «сукупність моральних принципів, що набули характеру глибоких внутрішніх переконань і стали основою мислення та поведінки представників тих чи інших станів» [203]. Це розуміння можна поширити на конкретних особистостей, не обмежуючись станами. На думку І. Лосєва, формування державного етосу, відсутність якого він констатує, неможливе без участі телебачення та інших мас-медіа.

Згідно із теорією риторики, поняття «етос» окреслює риси характеру промовця, які прямо впливають на аудиторію і формують довіру до нього [198, с. 506]. У сучасних умовах взаємодія автора і публіки не завжди безпосередня. Однак це не означає, що читач не може скласти уявлення про етос публіциста на основі його текстів чи візуального образу. Тривала й успішна співпраця автора з мас-медіа базується не лише на запропонованих оригінальних ідеях чи риторичних засобах, а й на довірі аудиторії до його характеру і моральних рис.

Той факт, що сфера публічності відігравала і відіграє одну із ключових ролей у формуванні особистості, підтверджують численні історико-соціологічні дослідження. Так, відомий американський соціолог Ричард Сеннет у книзі «Падіння публічної людини» зауважує, що в публічному просторі людина створювала себе, тоді як у приватній сфері, і насамперед у сімейному колі, вона реалізовувала свою природу [300, с. 27]. Чітке розмежування приватної та публічної сфер – це, на думку дослідника, досягнення епохи Просвітництва. Повноцінний розвиток особистості

можливий за умови реалізації в обох просторах. «До середини минулого (тобто XIX – Авт.) століття, – пише Р. Сеннет, – досвід, набутий у середовищі сторонніх людей (тобто в публічній сфері – Авт.), стали розглядати як щось украй необхідне для становлення особистості. Розвиток особистості може загальмуватись, якщо вона не опиниться сам на сам із сторонніми, вона може залишитись недосвідченою, наївною» [300, с. 32]. Щоправда, у тому ж XIX сторіччі відбувається кардинальна трансформація, яка призводить до дисбалансу між публічною і приватною сферами на користь останньої. Ця диспропорція триває досі (перше видання книжки Сеннета побачило світ наприкінці 70-х років минулого сторіччя), і полягає насамперед у тому, що значущість публічності нівелюється, а приватні інтереси переважають. Члени суспільства ігнорують доленосну роль публічної сфери для повноцінного функціонування держави, адже не вважають її корисною для себе. Це не означає, що публічна сфера зникає взагалі. У тоталітарних державах її практично повністю витісняє приватний простір, який маскується під публічний. У інших випадках люди просто не відчувають своєї причетності до публічної сфери: під загрозою опиняється демократичний процес урядування, адже громадяни не вважають себе відповідальними за дії влади, голосуючи не за професійні якості кандидатів, а керуючись особистими симпатіями. Компетентність і здатність до урядування залишаються на задньому фоні.

Український культуролог та перекладач Андрій Рєпа, розмірковуючи над проблемою дисбалансу між публічністю і приватністю, зауважує, що «тепер нам доведеться навпаки рятувати публічну сферу від активних зазіхань усіх тих, хто в усьому бачить пікантні секретики особистого, за позірною ширмою громадянської активності добачає симптоми неврозу чи невдоволеної сексуальності, а в суспільно-політичній боротьбі – «волю до влади» або сублімацію завиваючої плоті» [280]. Це означає, що публічна особа не може приховувати свою приватність, що більше, сучасне законодавство дозволяє втручатись у приватне життя публічних осіб, якщо це виправдано суспільним інтересом, адже такі особи завжди перебувають під пильною увагою ЗМІ та громадськості і їхня поведінка важлива з огляду на те, що вони можуть бути прикладами для наслідування з боку членів суспільства.

Формування особистого етосу – одне з тих завдань, які може ставити перед собою не лише сім'я чи школа, а й публіцистика. XVIII сторіччя, яке, згідно із Р. Сеннетом, формує публічність і приватність як окремі сфери, подає, крім цього, цікавий зразок того, як публіцистика може прислужитись вихованню певного типу людини. На початку XVIII сторіччя, у 1711–1714 рр. в Англії виходив журнал «The Spectator» («Оглядач»), видавцями і авторами якого були Джозеф Адісон та Ричард Стіл. Упродовж усього сторіччя журнал був зразком суспільно-публіцистичного видання. Його ідеологія відповідала просвітницьким настановам. Видавці намагались не йти назустріч смаку публіки, а підвищувати його рівень. Автори зауважували, що надають читачам можливість вирішити, *чи не краще пізнавати самого себе, ніж дізнаватись, що відбувається в Московії або у Польщі* (Виділення наше – Авт.); чи не корисніші твори, завдання яких – розвіяти невігластво, пристрасті і пересуди, ніж ті, що розпалюють ворожнечу і перешкоджають примиренню [52, с. 111]. Незважаючи на таку елітарну позицію, журнал Адісона і Стіла розходився щоденно тритисячним накладом. Згодом публікації із нього неодноразово перевидавали окремими книгами. Творці журналу намагалися максимально дистанціюватися від політики. Його сфера мала охоплювати мораль, звичаї, освіту, мистецтво, його мета – просвітництво. Висміяти вади, заохотити чесноти, виховати смак і у всьому проповідувати віротерпимість. Такий тип журналістики цілком заслужено отримав назву – «повчальна».

Слід пам'ятати, що часописи Аддісона і Стіла, незважаючи на значний тираж, були адресовані активній читацькій публіці, а не пасивній аудиторії. Не дарма Ю. Габермас та Р. Сеннет вважали XVIII сторіччя – період формування громадського простору – часом ідеальної публіки, публіки літературних салонів і кав'ярень. Проте чисельно ця «резонерська публіка» була незначною, вона зосереджувалась у містах і до неї здебільшого належали чоловіки. В сучасних умовах межі публічності не можна так чітко окреслити. Незважаючи на значне розширення комунікаційного поля, контакти публіциста й аудиторії ускладнені значним інформаційним шумом. Це призводить до того, що переважна частина споживачів мас-медіа поводиться пасивно, а тому «особливість сучасної публічної

особистості (у тому числі й публіциста – Авт.) полягає в тому, що їй протистоїть пасивний і мовчазний натовп спостерігачів, у кожного із котрих публічна сфера викликає тривогу і страх» [188].

Досліджуючи вплив ЗМІ на формування особистості, відомий британський науковець Джон Томпсон зазначає, що «з розвитком модерних суспільств процес формування особистості (self-formation) стає більш рефлексивним і відкритим, тобто індивіди змушені покладатись на власні ресурси, щоб сформувати цілісну ідентичність» [406, p. 207]. Разом з тим процес формування особистості усе більше підживлюється медіатизованим символічним матеріалом, який збільшує кількість факторів, які впливають на самотворення, і послаблює зв'язок між формуванням особистості і локальним досвідом, адже за допомогою медіа індивід отримує доступ до знань, які він ніколи б не міг здобути, не вступаючи в опосередковану квазі-взаємодію (термін Томпсона, який означає медіатизовану комунікацію, що не передбачає безпосередності і симетричності.) «Сьогодні ми живемо у світі, в якому набуття досвіду відокремлене від безпосередньої взаємодії», – підсумовує Томпсон [406, с. 209].

Розширення факторів, які впливають на формування особистості, а також значна роль мас-медіа у цьому процесі можуть призводити до різноманітних наслідків. З одного боку, опосередкована квазівзаємодія посилює ризик неконтрольованості інформації, яку сприймає реципієнт, що може перетворити його жертву патогенної інформації та об'єкт маніпуляцій. З іншого – розширення можливостей для формування себе означає збільшення відповідальності самого реципієнта, а також доступ до знань, яких персональна та опосередкована взаємодія не можуть дати. Однак таке розширення горизонту має один значний недолік, який обов'язково слід враховувати – асиметричність. Формування етосу – це надто делікатний процес, який обов'язково потребує діалогічної взаємодії. Відсутність взаємності у комунікації веде до викривлень, навіть таких, як ідолопоклонство чи фанатизм.

Щоб пояснити, для чого і яким чином реципієнти використовують ЗМІ, дослідники медіа і медіапсихологи формують спеціальні каталоги мотивів, які

базовані на численних емпіричних дослідженнях. До прикладу, Деніс Макквейл наводить такі мотиви: потреба в інформації, самоідентичності, інтеграції та суспільній взаємодії, а також потреба у спілкуванні. Звичайно, не варто відкидати таких мотивів, як релаксація, заповнення часу чи втеча від реальності, проте нас насамперед цікавитимуть ті мотиви, які вимагають від реципієнтів активності, а не просто пасивного споживання, тобто такі, як пошук самоідентичності та спілкування. Вочевидь, коли реципієнт користується медіа задля розваги чи гаяння часу, він теж здійснює певний вибір, проте такий вибір, як правило, позбавлений критичної рефлексії.

Численні дослідження впливу ЗМІ, особливо телебачення, на емоції, когнітивну діяльність і поведінку розглядають аудиторію як пасивних і некритичних споживачів. Це можна вважати їхнім основним недоліком. Однак вони ж підтверджують тезу про те, що сприйняття медіапродукту значною мірою залежить від рівня освіченості реципієнта: що вищий цей рівень, то вміліше реципієнт поводиться із ЗМІ і менше піддається суґестивним впливам [89, с. 104–234].

Переважна більшість медіапсихологічних досліджень, на основі яких можна робити висновки про вплив ЗМІ на аудиторію, базовані на вивченні популярних медіа, рейтингових форматів, новинних випусків у прайм-тайм, які здебільшого не розраховані на критичну рецепцію з боку цільових споживачів. Це й не дивно, адже глядачів і читачів, які використовують медіа не для розваги чи марнування часу, а задля самопізнання та самоосвіти, набагато важче вкласти у рамки, розроблені для споживачів ток-шоу і «мильних опер». Тому дослідити формування етосу читача публіцистичних текстів набагато важче з кількох причин. Проте головною, на наш погляд, залишається сама природа публіцистики, яка передбачає не емоційну чи навіть поведінкову, а інтелектуальну й моральну активність з боку реципієнта. Читання публіцистики чи художньої літератури, слухання класичної музики чи перегляд інтелектуального кінематографу – це, якщо так можна висловитись, набагато інтимніша річ, щоб її можна було класифікувати за наперед розробленими моделями реакцій.

Якщо йдеться про справжню взаємодію, то парадигма «публіцист-реципієнт» передбачає контакт двох особистостей. Однак ЗМІ як середовище опосередкованої квазівзаємодії може створювати у реципієнта ілюзію симетричного контакту, на чому наголошував Д. Томпсон. В таких умовах можна спостерігати досить комічні випадки, коли учасники медіадосліджень сприймають публічних осіб чи телеведучих як своїх особистих друзів або навіть членів сімей. Наприклад, один із американських телеглядачів так узагальнив свій досвід: «Я виріс, дивлячись по телевізору Волтера Кронкайта… Ми через багато що пройшли разом. Політ людини на Місяць і таке інше» [89, с. 120]. В цих словах – яскравий зразок наївної віри телеаудиторії у прямий контакт із омріяним героєм, який виявляється найкращим другом. Саме дистанція і медіатизованість парадоксальним чином роблять його найближчим співрозмовником і порадником, адже він не заперечує, не критикує і завжди з'являється в той самий час, тобто поводить себе цілком зрозуміло і передбачувано.

Пошук близьких за духом медіаперсонажів можна назвати однією з основних небезпек, пов'язаних із мас-медіа, адже таким чином вони створюють симулятивну соціалізованість. Однак у словах американського «приятеля» Волтера Кронкайта є риса, яка характеризує не лише пересічного телеспоживача, але й будь-яку іншу людину до настання епохи медіа, – потреба в іншій особистості, прагнення Іншого. Такий мотив може набувати форми поклоніння перед кумиром або ж бажання узгодити свої дії із моральним авторитетом. Так чи інакше, але, як висловився свого часу французький філософ і публіцист Емманюель Муньє, «первинний досвід особистості – це досвід «іншої» особистості. (…) Особистість існує тільки у своєму прагненні до «іншого», пізнає себе тільки через «іншого» і знаходить себе тільки в «іншому» [242, с. 479]. Е. Муньє обґрунтовував цю думку не лише теоретично, але й намагався її максимально популяризувати, зробити елементом практичної моралі і політики. З цією метою він разом із гуртком однодумців у жовтні 1932 року заснував журнал «Esprit», завданням якого була популяризація цієї та інших ідей філософії персоналізму. Це видання, що виходить досі шість разів на рік і має статус одного із найповажніших інтелектуальних часописів Франції, можна вважати

зразком «некабінетної», публічної філософії, філософської (світоглядної) публіцистики, філософії, яка цікавиться поточними проблемами. До певної міри, журнал продовжує інтенцію, започатковану Аддісоном і Стілом, – дослідження і формування особистості на противагу інформуванню і розвагам.

Важливість Іншого розкривається не лише з персоналістської точки зору, але й із погляду соціалізації особистості. Психологи зауважують, що особливим чином ця значущість виявляється для молодих людей, для повноцінного інтелектуального й морального розвитку яких потрібне спілкування не стільки зі своїми однолітками, скільки зі старшими за віком людьми, адже лише за такої умови можливе навчання. Сьогоднішня ситуація медіатизованої квазівзаємодії дозволяє шукати таких особистостей за межами кола найближчого оточення. Хоча ще в середині XIX сторіччя, коли така можливість була недосяжною, Ралф Емерсон висловив потребу пошуку особистостей-орієнтирів словами із есею «Користь великих людей»: «Знайти велику людину – ось мрія юності і одне із найважливіших прагнень зрілого віку. Ми вирушаємо в чужі краї, щоб віднайти його творіння і – якщо можливо – поглянути на нього хоча б раз. (…) Я не вирушу в дорогу для того, щоб подивитись на розкіш, багатство, гостинність якогось народу; на безхмарність якихось небес, на зливки металу: це коштує надто дорого. Але якщо би був компас, який вказав мені ті країни, ті домівки, де живуть люди, багаті і могутні внутрішнім змістом, – я продам все, що маю, куплю цей компас і сьогодні ж вирушу до них» [373, с. 211–212].

Емерсон називав великих людей «представниками людства», зараховуючи до них Платона, Сведенборга, Монтеня, Шекспіра, Наполеона і Ґете, а Карл Ясперс у своїй знаменитій концепції «осьового часу» відводив «учителям людства» – давньогрецьким філософам, Конфуцію, Лао-Цзи, Заратустрі, біблійним пророкам – ключову роль у зміні парадигми світової історії. Вони були володарями нових знань, проповідниками нової моралі і носіями непересічних етосів, які можуть бути універсальними зразками для наслідування. Саме до такого типу людей найчастіше застосовують найменування «моральний авторитет», яке, незважаючи на своє цілком очевидне значення, потребує деяких уточнень.

Український науковець Сергій Дацюк, міркуючи про важливість моральних авторитетів у кризовий час, зауважує, що їхня роль має зводитись не до беззмістовного моралізаторства, а до пропозиції інновацій, до просування цих інновацій в публічній сфері, навіть якщо доводиться долати сильний спротив і йти на персональні жертви. За словами С. Дацюка, «моральний авторитет взагалі повинен пропонувати незручні смисли, з якими частина суспільства точно не погоджується» [112]. При цьому автор не уточнює, що саме він розуміє під інноваціями, а лише зауважує, що моральний авторитет має пропонувати нові принципи в політиці, нові підходи в економіці, нові норми культури, а у кризові моменти він «повинен говорити речі, з якими не погоджується більшість суспільства» [112]. Наприклад, чи можна вважати інновацією нагадування про загальнолюдські цінності, апелювання до здорового глузду і традиції, заклики до примирення і сповідування християнських норм? У розумінні С. Дацюка такі дії не відповідатимуть статусу морального авторитета. Сказати сьогодні щось нове в моральній сфері досить важко, хіба що новим називатимемо призабуте старе.

Цілком очевидно, що моральний авторитет – це певний різновид влади. Щоправда, влади не адміністративної чи бюрократичної, а символічно-ціннісної. Природу влади морального авторитету можна розглянути, послуговуючись ідеальними історичними типами володаря – «вождя» та «шамана». Вождь племені завжди виконував насамперед порядкувальну, адміністративну та судочинну ролі, він інтегрував спільноту, виступаючи як професійний політик від її імені у відносинах з іншими групами. Влада шамана має інший характер – вона засновується на монопольному доступі до світу сакрального. Він виступав посередником між поцейбічністю і світом духів, слідкував за дотриманням норм і звичаїв, підтримував функціонування традиції і леґітимізував владу вождя. Як висловився з цього приводу російський філософ Ілля Касавін, «функції вождя обмежені наявною рутинною практикою, а надії племені пов’язуються з особою шамана чи жерця» [Цит. за: 285, с. 104]. Покладання надії на шамана-жерця пов’язане із тим, що лише він може пропонувати та узаконювати зміни, впливати на загальну атмосферу в групі, що набагато важливіше для повноцінного становлення

та розвитку спільноти, аніж адміністративні функції. На практиці моделі «вождя» та «шамана» можуть поєднуватись в різних пропорціях в конкретних політиках. Надлишок шаманізму особливо характеризує авторитарних і тоталітарних лідерів, хоча риси «шамана» можна знайти й у таких діячів, як, Вацлав Гавел.

Якщо скористатись наведеною умовною типологією моделей влади, то публіцист-моральний авторитет – це сучасний жрець. Щоправда, сьогодні його позиція не настільки впливова, адже з розвитком медіатизації суспільного простору функції шамана частково перебирає вождь, для якого ця нова роль може бути просто елементом вдалої акторської гри. Постать шамана усувається з головного русла політичного життя, проте це не означає, що його обов'язки змінюються – він і далі є моральним законодавцем і наглядачем за дотриманням норм, щоправда виконання цих функцій в нових умовах перетворює його діяльність на опозиційну щодо вождя.

Уособленням ролі морального авторитета можна назвати також постать мудреця. Він як носій мудрості є не лише знавцем теорії, він реалізує її практично, вчення і спосіб життя становлять в особі мудреця єдине ціле. Згідно із тлумачним словником В. Даля, «мудрий – це той, хто спирається на добро та істину; праведний, який поєднує в собі добро і правду, у вищій мірі розумний і доброчинний. Відповідно, мудрість визначається як властивість мудрого, як премудрість – поєднання істини і блага, вища правда, злиття любові та істини, вищого стану розумової та моральної досконалості» [Цит. за: 255, с. 5]. «Розумний і доброчинний» мудрець – це той, до кого здійснюють паломництво, той, кого треба побачити на живо (очевидно, саме про мудреців писав цитований вище Р. Емерсон), адже в мудрецеві важливе не лише його вчення, але і його особа, тобто його етос – аж до дрібниць – буденної поведінки і тембру голосу. Мудрець є водночас носієм і уособленням цінностей, адже демонструє, яким чином ціннісні орієнтири стають орієнтаціями. Етичне становлення особистості важко уявити без мудреця як морального орієнтира. Ним може бути як батько, дідусь чи інший старший член родини, так і Конфуцій чи Махатма Ґанді.

Образ мудреця, крім щойно наведених рис, часто ставав заручником стереотипних уявлень, а то й насмішок. Відома легенда про одного із семи

давньогрецьких мудреців, засновника натурфілософії Фалеса Мілетського розповідає про прогулянку мудреця, під час якої той, поринувши у роздуми і за звичкою дивлячись на небо, спіткнувся і впав у яму. Жінка, що побачила це, цілком резонно зауважила: як може Фалес пізнати таємниці неба, як він взагалі може відповісти на питання про першопричину буття, якщо він не бачить того, що в нього під ногами. Інший давньогрецький жарт висміює стереотипний образ мудреця як сивочолого і бородатого старигана-схимника: якщо борода – це ознака мудрості, тоді й бородатий цап може вважатись мудрецем.

У цих жартівливих прикладах приховано натяк на основні звинувачення проти мудрості: маскування під мудреця і зловживання його образом, а також набагато серйозніший закид – відірваність мудреця від практики і «реальних» проблем. Вже в епоху Відродження Еразм Роттердамський у памфлеті «Похвала глупоті» переконливо довів, що в умовах, коли вдавана мудрість цінується переважно як статусна річ, справжню скромну і непомітну мудрість вважають дурістю і дивацтвом. Наприкінці XX сторіччя французький філософ Жан-Мішель Беньє, автор книжки «Роздуми про мудрість», висловлює зневагу до тієї мудрості, для якої «щастя – в нерухомості та в прийнятті абсурдності світу» [69, с. 23]. Натомість, справді людяним йому видається «мінімальний мудрець, якого визначають за такою чеснотою, як обережність. Він – єдиний, хто не призводить до збентеження неофіта, оскільки він в основі своїй здатний помилятися та загрузлий у тенета буденності. Він, до речі, рідко думає про те, щоб узяти собі патетичне найменування мудреця. Його зразковість ніколи не є досягнутою назавжди, і йому потрібно весь час ставити на кін свою репутацію під час стикання з несуттєвою реальністю, з якою він має рахуватися, як і будь-хто інший» [69, с. 25]. Фактично, Беньє, повторюючи ще античні звинувачення, вимагає від мудреця займати позицію публічного інтелектуала, а не віддаленого від суєтних мирських справ аскета. Послуговуючись типологією, яку пропонує у своїй філософсько-публіцистичній праці «Загублена українська людина» М. Шлемкевич, в сучасних умовах мудрець має бути радше не сковородинівською, а шевченківською людиною, цебто активно втручатись в поточні справи за допомогою свого слова. Якщо у стародавніх Афінах спраглі

мудрості мали шукати Сократа і сподіватися на його прихильність для того, щоб він з ними заговорив, мудрець епохи медіа має самочинно виходити до публіки, не чекаючи, доки його хтось покличе.

Перетворюючись на медіатизовану публічну фігуру, мудрець часто стикається із антагоністичною щодо його етосу постаттю експерта. Звичайно, «мудреця» та «експерта», як і «вождя» та «шамана» варто розглядати насамперед як досить умовні позначення ролей, втілення яких на практиці може бути плинним і нечітким. Зрештою, особа, яку називаємо мудрецем, може поводитись по-різному – як сократівський іронік-дивак чи як релігійний проповідник. Ці «маски» передбачають зовсім різні етоси. Однак, при усій умовності нашого поділу, експерта важко уявити у ролі морального авторитета. Експертом є фахівець у певній галузі знання, який з позиції цього знання здійснює фахову оцінку (експертизу) якогось об’єкта, явища чи проблеми. Дуже часто він це робить на замовлення. Як зазначає російський антрополог Сергій Ушакін, «питання про особисту відповідальність експерта за реалізацію його пропозицій винесено за рамки його «функціональних обов’язків» і замінено бюрократичною відповідальністю за підготоване рішення» [338]. Безумовно, для такого типу інтелектуала-чиновника питання про відповідальність може взагалі не стояти, а заміщатись субординацією і лояльністю до роботодавця. Публіцист-експерт має бути компетентним в тій галузі, у якій здійснює оцінку, тоді як простір «компетенції» (це слово ми вважаємо не зовсім доречним щодо носія мудрості) мудреця не обмежується якоюсь визначеною науковою цариною, її можна окреслити таким містким поняттям, як «життя». Відтак, експерт є носієм компетенції, мудрець – цінностей, які він ретранслює усією своєю поставою.

Одна із підстав для виокремлення цих двох постатей-моделей – класичне розрізнення між мудрістю і знанням [Див.: 215, с. 7–29]. Якщо знання базується на знанні фактів, емпіричному досвіді і умінні аналізувати, то мудрість, як висловився Жак Марітен, «це знання, яке отримане із найвищих джерел, яке відкривається в найбільш глибокому і простому світлі» [215, с. 10]. У релігійному трактуванні, мудрість має божественну природу, а її людський варіант є лише намаганням і шляхом до її осягнення. Тому релігійний ореол оточує мудрість і мудреця, навіть

якщо мудрець не є духовною особою. Мудрець сприймається як представник марітенівських «найвищих джерел», а не якоїсь визначеної галузі – наприклад, соціолог, політолог, економіст або просто експерт.

Комплексність етосу мудреця впливає на те, що його присутність у ЗМІ, особливо на телебаченні, – досить проблематична. Якщо в рамках усталеного телеформату, чітко визначеного хронометражу реплік в різноманітних ток-шоу експерт почуває себе досить звично, адже модель «запитання-відповідь» його цілком влаштовує, то мудрець постає перед низкою викликів – відсутність достатнього часу для розгортання думки, попередня визначеність теми, вимога пристосувати свій лексикон до рівня пересічної аудиторії і т.д. Якщо для фахівця його експертність є просто маскою, він виконує певну роль, передбачену сценарієм, то мудрець презентує всього себе, свою особистість, адже мудрість є не просто кодексом порад, а насамперед практикуванням і стилем життя. Зважаючи на це, шлях мудреця до масових популярних ЗМІ залишається закритим.

Публіцистична творчість для мудреця – це чи не єдиний релевантний шлях до публічної сфери. Це значно вужча ніша, яка ніколи не зможе досягнути рівня прайм-тайму на рейтингових телеканалах, проте вона дає змогу налагодити зв’язок із аудиторією, яка зможе адекватно сприйняти ціннісно-смисловий етос мудреця.

Висновки до Розділу 1

Адекватне розуміння феномену публіцистики потребує відходу від хибного упередження про те, що публіцистика за своїм характером є формою «легкого» знання, поверховим видом творчості. Негативні уявлення про публіцистику пов’язані із радянською спадщиною, яка відводила їй пропагандистську роль. Теоретики трактують публіцистику як сукупність текстів на актуальні суспільно-політичні теми або як різновид творчості, який інкорпорує образні й аналітичні елементи і метою якого є вплив на громадську думку. Такі визначення публіцистики домінують в працях українських та російських журналістикознавців. Інший підхід до розуміння публіцистики, який не заперечує, а доповнює попередні, полягає в

тому, що публіцистичну взаємодію не варто трактувати односторонньо, як вплив автора на аудиторію. Автор публіцистичного тексту також зазнає впливу з боку суспільства, а інколи саме аудиторія визначає тематику і порядок денний. Тому публіцистика – це дискурс, в якому відбувається взаємодія автора і публіки, творення і сприймання публіцистичних текстів.

Серйозність і значущість тем, які порушують публіцисти, дозволяє говорити про особливий різновид публіцистики, який межує із наукою та філософією. Микола Шлемкевич в середині минулого сторіччя, пишучи про публіцистику як «новочасну потугу», запропонував називати її світоглядною публіцистикою. Одним із найбільш відомих і яскравих втілень інтуїції М. Шлемкевича сьогодні можна назвати рух «нових філософів» у Франції (найвідоміші представники – Б.-А. Леві, А. Ґлюксман, П. Брюкнер), праці яких присвячені актуальним проблемам, але написані із філософською глибиною.

Роль публіцистики у формуванні етосу особистості специфічна, зважаючи на те, що серед усієї медіапродукції публіцистика, а особливо світоглядна публіцистика, вимагає від читача не простого сприймання і споживання, а рефлексії. Публічна сфера – це простір формування і випробування ціннісних орієнтирів особистості. Публіцистика концентрує у собі обговорення цінностей і моделей поведінки. Автор-публіцист є не лише носієм ідей, а й ретранслятором цінностей. Його публічна постава, авторитет, репутація і харизма дають йому змогу звертатись до суспільства, коментуючи поточні події і нагадуючи про вічні цінності. Публіцисти рівня С. Аверинцева і С. Кримського, які більшу частину свого життя присвятили академічній науці, виступають не як коментатори чи експерти, а радше як мудреці. Таким чином поточність і злободенність публіцистики поєднуються в їхніх особах із позачасовістю мудрості і філософії. Це надає їхній публіцистиці особливої аури, а також вимагає для її дослідження особливих підходів.

РОЗДІЛ 2. СПЕЦИФІКА ПУБЛІЦИСТИЧНИХ ДИСКУРСІВ СЕРГІЯ АВЕРИНЦЕВА ТА СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО

Характеризуючи публіцистичну творчість певних особистостей, варто звертати увагу не лише на їхні тексти, але й на те, з якими виданнями вони співпрацювали, до яких угруповань чи рухів належали, які жанри домінували у їхньому доробку, як вони самі оцінювали своє становище. Переважна більшість публіцистики С. Аверинцева побачила світ на сторінках т. зв. «товстих» журналів «Новый мир» та «Континент», деяких релігійних видань, а також «Литературной газеты», С. Кримського – у газеті «День», хоча окремі матеріали, інтерв'ю з ним з'являлись також в інших українських друкованих виданнях. Чимало із статей С. Аверинцева переклали українською мовою, опублікувавши їх у часописі «Дух і літера» і у збірнику «Софія-Логос. Словник». Щодо жанрової палітри текстів С. Аверинцева, то маємо справу в основному із есеями, публічними лекціями та виступами на конференціях, що зумовлено переважно журнальним форматом співпраці. У С. Кримського значно переважають інтерв'ю, які, щоправда, мало нагадують розмовний жанр у буденному журналістському розумінні, тому редакція «Дня» справедливо кваліфікувала їх як «актуалізовані монологи», у яких збережено особливості розмовної інтонації філософа, а також невеликі есеї, в яких мислитель коментує певну, найчастіше обрану редакцією подію.

С. Кримський чи не основним аргументом на користь кооперації із газетою «День» назвав той факт, що у ній «практично відсутні екстремальні заклики і вимоги», а «критичний матеріал не заперечує можливості консенсусу і солідарності» [220], а також те, що газету цікавлять не лише поточні проблеми, але й висвітлення питань духовності. Мабуть, ця проблематика зацікавила редакцію не в останню чергу завдяки співпраці із філософом, якого колектив неодноразово називав «духовним наставником газети».

Публікацію статей С. Аверинцева в «Литературной газете» та «Новом мире» можна пояснити насамперед тим, що на зламі 80–90-х років минулого сторіччя – саме тоді, коли розпочиналась публіцистична діяльність вже широко відомого на той час вченого – ці видання були одними із чільних трибун культурного

відродження і демократичного світогляду. Із «Новым миром» пов'язана публікація багатьох опальних творів, серед яких найвідомішим була повість О. Солженіцина «Один день Івана Денисовича». Однак, незважаючи на репутацію демократичного часопису, на його сторінках траплялись шовіністичні випади, зокрема й щодо України, що продемонстрував переконливими прикладами Іван Дзюба [120]. «Литературная газета» впродовж 1990-х років як незалежне видання дотримувалась демократичної лінії, яка різко змінилась 2001 року, коли головним редактором став Ю. Поляков. З того часу ідеологію видання можна розглядати як «доволі кумедний конгломерат радянських уявлень про культурний канон та імперських державних амбіцій з нахилом в російський націоналізм» [100]. Цей перехід позначився й візуально: 2004 року на логотип газети повернули профіль Максима Горького, який усунули на початку 1990-х, залишивши лише зображення Пушкіна, щоб таким чином символічно відмежуватись від радянської псевдокритики та пропаганди. З початку 2000-х, після стрімкого ідеологічного повороту С. Аверинцев з «Литературной газетой» не співпрацював, і залишається лише здогадуватись, чи тривала б ця співпраця, якби публіцист прожив довше. Одне можна сказати впевнено: про схожі тенденції відродження нетерпимості до інакомислення та «нового ізоляціонізму» Аверинцев писав у своїх есеях ще на межі 1980–1990-х років.

Чи не найближчим ідеологічно для С. Аверинцева був журнал «Континент», який було започатковано у 1970-х роках в еміґрації, в Парижі, а 1992 року перенесено до Росії. Це один з небагатьох російських «товстих» журналів, який відкрито декларує свою релігійність, називаючи себе «виданням російської християнської демократії». Редакція визначає для себе такі пріоритети: «вірність традиціям православної релігійної культури в загальних рамках релігійного християнського універсалізму (екуменізму), християнство вільного вибору і особистісної віри, персоналізм, російський патріотизм із західним вектором, який виходить із того, що в Росії та Європи спільний духовний простір, прихильність до традицій класичної російської культури відповідального духовного пошуку» [247]

та ін. Усі вказані цінності презентують «інший бік» російського православ'я. Без їхнього врахування неможливе адекватне розуміння публіцистики С. Аверинцева.

2.1. Публіцистика Сергія Аверинцева та Сергія Кримського у контексті дихотомії «інтелігенція vs інтелектуали»

Якщо поняття «публіцист» окреслює автора публіцистичного тексту суто з технічного боку, то коли мова йде про змістовні, етичні аспекти діяльності, про відповідальність, то ми найчастіше використовуємо терміни «інтелігент» чи «інтелектуал», додаючи до останнього прикметник «публічний». С. Аверинцева та С. Кримського інколи називають інтелектуалами [Див.: 331]. Проте набагато частіше їх зараховують до представників інтелігенції. Деякі автори бачать справжню прірву між цими поняттями [154], вважаючи, що інтелігент та інтелектуал виконують діаметрально протилежні завдання. Посутню різницю між ними висловила Ольга Седакова, учениця С. Аверинцева, яка виводить історію європейського інтелектуала від фігур церковного ученого, клірика, згодом – гуманіста. «Це певна вільна «розумова» частина суспільства, яка завжди залишала за собою право дивитись на нього трохи з боку. Але є інше поняття – моральний авторитет. Теперішній інтелектуал – він зовсім не моральний авторитет. Епоха таких авторитетів у Європі, я боюсь, закінчилась. Для багатьох моїх друзів, європейських людей культури, ні [Умберто] Еко, ні [Ґюнтер] Ґрасс не є моральними авторитетами. Я не знаю, для кого вони такими є. Моральний авторитет – це зовсім інша фігура. Сучасні західні інтелектуали не такі», – зауважила поетка в одному інтерв'ю [54].

Деякі дослідники протиставляють ці поняття ще радикальніше, приписуючи інтелектуалам усі можливі моральні вади. Наприклад, російський автор А. Соколов зауважує, що інтелектуалам, які керуються своїм «пречудовим» розумом, чужі моральні емоції співчуття, прив'язаності, благоговіння, почуття совісті і сорому» [312, с. 76]. Науковець створює кілька рольових рамок для інтелігента (гуманіст, скептик, сноб, конформіст) та інтелектуала (цинік, деспот, квазігуманіст, нігіліст).

Наприклад, серед інтелігентів-гуманістів опиняються Л. Толстой, Ф. Достоєвський, А. Сахаров; серед інтелектуалів-деспотів – Петро І, Й. Сталін, Б. Єльцин. Інший російський автор, публіцист лівого спрямування О. Тарасов зауважує, що інтелектуалом варто вважати клерка, чиновника, вузькопрофільного спеціаліста, який хоча й працює у сфері розумової діяльності, проте не виходить за усталені рамки, тобто гласно чи негласно підтримує чинний порядок речей, не бажає докорінних змін, дбає про стабільний рівень доходів і кар'єрне зростання, яке, як правило, пов'язане із підтриманням влади. Інтелігенти, на відміну від інтелектуалів, які прислуговують владі, шукають об'єктивну істину, дивляться на дійсність критично і відступають у ролі просвітників суспільства. Як пише О. Тарасов, «інтелігент – це агент майбутнього у теперішньому» [326]. Майбутнє, провісником якого є інтелігент, має настати внаслідок революції, тому інтелігентами публіцист схильний вважати насамперед революціонерів або усіх тих, кого можна назвати нонконформістами.

Згідно з іншим поглядом, етичну перевагу має саме інтелектуал. Український публіцист Микола Рябчук вважає, що на статус інтелектуала може претендувати людина, яка не залежить від державного утримання; а тих, хто перебуває у фінансовій залежності від держави, він називає представниками інтелігенції [288]. Співпрацю із владою прихильники такого погляду трактують як «зраду» [103]. Ця традиція базується на відомій полемічній книзі Жюльєна Бенда «Зрада кліриків» («La trahison des clercs»), яка вперше побачила світ 1927 року. У ній автор критикував тогочасних відомих письменників і філософів – Ш. Морраса, М. Барреса, Р. Кіплінга, Г. Д'Анунціо, В. Джеймса, А. Берґсона – за пряме чи опосередкована втручання у політичний процес і підтримку репресивних режимів[68, с. 87]. Оксана Пахльовська, дотримуючись думки про те, що інтелектуал завжди має бути критично налаштованим до будь-якої влади, метафорично описує його роль за допомогою образу лікаря Ріє із роману Альбера Камю «Чума»: «Він лікує хворих. І карбує позицію інтелектуала в безсмертній думці: головне – не стати на бік чуми» [260].

Критика влади, опозиційність залучає інтелектуала в політичну боротьбу. Тому фігура «аполітичного інтелектуала» Ж. Бенда виглядає утопічно. Слід згадати, що сам автор «Зради кліриків» брав участь у деяких суспільних ініціативах і не розглядав як зраду знаменитий памфлет Еміля Золя «Я звинувачую», який, безперечно, залучав письменника у вир політичних подій. Тому варто наголосити, що категоричність, з якою стверджується імператив участі чи неучасті інтелектуала в політиці, співпраці з владою дуже часто залежить від конкретних історичних обставин. Італійський філософ Н. Боббіо сформулював це протиріччя так: «Участь (у політиці – Авт.) – це не зрада, якщо бік, до якого я долучаюсь, краще за інші втілює принципи моєї віри; неучасть – це не дезертирство, якщо жодна зі сторін їх не втілює» [75].

Якщо інтелектуал дотримується певних принципів, він має бути зацікавлений у їхньому втіленні у життя. На цьому наголошував Вацлав Гавел, який є прикладом інтелектуала в політиці. Інтелектуал, відповідно до його розуміння, це той, хто присвячує своє життя розв’язанню проблем світу. Для такої особи питання про втручання якщо й постає, то він вирішує його однозначно на користь активної позиції, ангажування. Колишній президент Чехії формулює своє кредо цілком однозначно: «Моя позиція дуже проста – коли ми маємо справу із інтелектуалами-утопістами, то зобов’язані протистояти їхнім сиренячим співам. Якщо ж вони починають займатися політикою, ми повинні вірити їм менше, аніж усім іншим. Інший тип інтелектуалів, тих, котрі пам’ятають про існування взаємозв’язків усього сущого, котрі підходять до світу з покорою, а водночас із підвищеним почуттям відповідальності, котрі відстоюють усяку добру справу, – до таких інтелектуалів треба прислухатися якнайуважніше, без огляду на те, чи працюють вони як незалежні критики, тим самим творячи таке потрібне для політиків і владоможців дзеркало, чи безпосередньо займаються політикою» [91].

Різницю між інтелігенцією та інтелектуалами можна звести до парадигми, яку пропонує цитований вище А. Соколов: інтелектуал – той, хто надає перевагу раціональному началу над етичним, інтелігент – навпаки – етик, який може знехтувати доводами розуму. Однак таке протиставлення виглядає надто

схематичним і зручним для ідеологічних маніпуляцій, чи, як висловився відомий російський літературознавець Михайло Гаспаров, «гри в термінологію» [95]. На його думку, інтелігентність не може базуватись винятково на моральній інтуїції. Усім тим, хто вважає раціональну рефлексію зайвою для того, щоб вважатись інтелігентним, слід пам'ятати слова Сократа: «Якщо хтось знає, що таке чеснота, то він і чинить чеснотливо; а якщо він чинить інакше, чи з вигоди, чи зі страху, то він просто недостатньо добре знає, що таке чеснота». Якщо виходити із цього розрізнення, інтелігентові, для того, щоб бути інтелігентом, треба бути також інтелектуалом. Ця теза надзвичайно актуальна для публіцистики С. Аверинцева. «Культивувати совість, моральність, яка не опирається на розум, а керує людиною мимоволі, – небезпечне прагнення. (…) Інтелігенції варто пам'ятати про етимологію власної назви», – підсумовує Гаспаров [95]. (Слово «інтелігенція» має латинське походження, у часи Цицерона воно позначало людей, які здатні мислити і розуміти.) Один із чільних представників радянської інтелігенції, Дмитро Ліхачов, у цьому контексті визначив інтелігентність як свободу думки й несвободу совісті.

Якщо розглянути поняття «інтелектуал» та «інтелігент» як нейтральні, позбавлені оцінних навантажень концепти, то виявиться, що вони позначають людей розумової праці, тобто тих, хто отримує дохід, користуючись власним інтелектом. С. Аверинцев прямо заявляв, що інтелігентові платять за те, що він займається роботою думки [145]. У Великому тлумачному словнику української мови поняття «інтелектуал» та «інтелігент» відрізняються лише тим, що останньому притаманна «велика внутрішня культура» [86, с. 508]. Із соціологічного погляду, інтелектуали чи інтелігенція позначають соціальний прошарок (клас, групу) людей інтелектуальної праці [139].

Сьогодні можна спостерігати зближення значень понять «інтелігент» та «інтелектуал», а то й стирання різниці. Це відбувається через зникнення колишніх культурних бар'єрів, гуманітарний обмін. У нашій роботі ми користуватимемось цими словами як описовими категоріями, пам'ятаючи про історико-культурну специфіку їхнього застосування. На наш погляд, ідеологізація понять – хибний крок

для наукової роботи, така стратегія видається виправданою у публіцистичному тексті.

Якщо взяти до уваги історію застосування понять і культурну специфіку, то С. Аверинцев і С. Кримський як представники пострадянського простору належатимуть до парадигми інтелігенції, тим більше вони самі себе так називали. З погляду демографії, вони належать до покоління шістдесятників. Згідно із дослідженнями російського соціолога А. Соколова, час народження цієї демографічної когорти – 1926–1945 рр., а фаза особистісного формування припадає на 1956–1968 рр. – від ХХ з'їзду КПРС до «празької весни», і далі – до періоду «застою», на який припадає зрілість покоління [312, с. 79]. Ми зосереджуватимемо увагу на текстах, створених після 1990 року – періоді, на який, за твердженням Соколова, припадає занепад цього покоління, і у який на сцену як активний гравець виходить когорта вісімдесятників з іншими цінностями та етосом. Для Аверинцева та Кримського цей період видався найбільш продуктивним у сфері публіцистики. Їхню активність саме у цій царині можна розглядати як дещо запізнілий публічний жест шістдесятників у дискурсі, який перейшов уже на інший словник і набір пріоритетів.

Наступне після шістдесятників покоління вісімдесятників, на думку А. Соколова, характеризує «дегуманізація, етичний вакуум, іронія як форма світосприйняття та утилітаризм як принцип життєдіяльності» [312, с. 102]. На фоні цих пріоритетів етоси Аверинцева і Кримського виглядають як еталонне втілення інтелігентської публіцистики 60-х років минулого сторіччя. Це легко простежити також на стилістичному рівні: ми не знайдемо у текстах обох авторів характерного постмодерністського іронізму, гри словами, а подеколи й негативізму. Обидва автори надзвичайно серйозно ставляться до минулого, яке важливе для них як ключовий аргумент у ставленні до сучасності. Якщо розумітимемо постмодернізм як стан, при якому неможливі будь-які розрізнення, будь-яке сприйняття цінностей і відсутність будь-яких ієрархій [297, с. 163], то саме проти такого стану речей, навіть не називаючи його постмодерністським, виступають досліджувані публіцисти. Читаючи тексти Аверинцева й Кримського, ми не знайдемо у них полум'яної

риторики, спрямованої проти постмодернізму. Проте немає сумніву у тому, що обох мислителів можна зарахувати до опонентів постмодернізму, адже для них надзвичайно важливий пафос «великих наративів», занепад яких проголосили теоретики постновочасності. Це яскраво помітно на прикладі їхнього ставлення до цінностей.

Наша теза про те, що публіцистична творчість Аверинцева й Кримського є дещо запізнілим відлунням шістдесятництва, доволі дискусійна. Цілком резонний контраргумент звучатиме так: обидва автори не брали участі у дисидентському русі і вийшли на трибуну тоді, коли це не могло зашкодити їхній науковій кар'єрі і особистій безпеці. Спробуймо відповісти на цей закид.

О. Тарасов в одній із статей у полемічному запалі і зарозумілому тоні звинуватив Аверинцева у подвійних стандартах: «Якщо б Аверинцев тихо сидів і продовжував займатись своєю візантійською літературою, античною риторикою і подібними темами – і не висловлювався на теми суспільно-політичні, я би про нього і не згадав» [325]. На його погляд, Аверинцев не дотримувався тих принципів, які публічно декларував у статтях, і обрав натомість конформістський шлях інтелектуала, а не жертовний спосіб життя інтелігента. Його наукові інтереси стосувались переважно маргінальних тем, праця над якими була відносно безпечною з погляду розходження із лінією партії, що є свідченням «міщанського боягузтва». Звинувачення Тарасова щодо Аверинцева можна адресувати і Кримському, який у роки «застою» працював в Інституті філософії, займаючись логікою. Закиди такого ґатунку будуть справедливі лише у випадку прийняття як норми системи координат, згідно із якою радянський інтелігент мав завжди перебувати у відкритій опозиції до влади і жертвувати кар'єрою і свободою заради втілення проголошуваних принципів. Висловлюючись у термінах, що мають глибоку культурну тяглість, – він мав бути героєм. Він мав знехтувати щоденними чеснотами, зробивши вибір на користь героїчних. Протистояння між цими двома видами доблестей в екстремальних умовах описав французький есеїст Цвєтан Тодоров, який намагався показати на прикладі конкретних життєвих історій, що навіть під час війни чи у стінах концтабору існують інші моделі поведінки, крім

класичного героїзму, який часто ставить смерть вище за життя. «Буття вимагає щоденної, навіть що миттєвої відваги. Воно теж само по собі може бути жертвою, але не такою полум'яною. Щоб скласти на вівтар свої дні та силу, я мушу залишатися живим. У цьому сенсі життя – важче за смерть», – підкреслює автор [330, с. 19]. Тут бачимо інший образ героїзму – щоденного, навіть буденного, непримітного і дуже часто мовчазного. У кожного є вибір способу бути людиною «за темних часів» (метафора Ганни Арендт [57, с. 9]). Оцінка інтенсивності світла, яке випромінював той чи інший діяч в епоху мороку, не може бути важливішою, ніж з'ясування природи цього світла. Ймовірно, у звинуваченнях О. Тарасова немає і натяку на таке розрізнення.

Цілковитим дисонансом щодо наведених вище звинувачень звучать відгуки тих, хто читав наукові тексти Аверинцева, опубліковані у радянську епоху. Літературознавець Ірина Роднянська пригадувала, як один відомий історик казав їй, що стаття Аверинцева у журналі «Вопросы литературы» про Афіни і Єрусалим вплинула на нього не менше, ніж «Один день Івана Денисовича» Солженіцина [76]. Феномен сприйняття наукових текстів Аверинцева як публіцистики ми розглянемо нижче, а зараз проілюструємо його словами відомого письменника Андрія Бітова, які побіжно, проте досить точно його описують: «Аверинцев був вельми знаменитий. Своєю відчуженістю, вченістю і тихим голосом. Ця слава вразила мене. Вона не забезпечувалась навколишнім. Ні ракетами, ні ідеологією. А проте була. Ні сіло, ні впало. З півоберту. В античника. Розповідали, що говорив він пошепки нікому незрозумілі речі і збирав аудиторії, які не снились уже поетам» [74]. Позанаукова слава Сергія Кримського не була такою гучною, однак те, що він розпочав із вивчення логіки – науки досить ризикованої у нелогічній політичній і суспільній системі – було якщо не викликом, то принаймні кроком, який давав можливість, за спостереженням Івана Дзюби, працювати у менш політизованій та ідеологізованій сфері, яка «давала можливість заглиблюватись в суто філософські категорії» [118, с. 196]. Як публіцист, Кримський заговорив пізніше, у дещо іншій формі і з меншим відривом від своїх наукових зацікавлень, але про речі, які були близькими як Аверинцеву, так і усьому поколінню шістдесятників.

Той факт, що Аверинцева з Кримським важко зарахувати до лав homo dissidens (принаймні у тому розумінні, яке вкладає у це поняття історик Георгій Касьянов у своїй праці про українських дисидентів [153, с. 177–195]), не означає, що їх не варто вважати шістдесятниками. Дисидентство було, безумовно, найбільш яскравим проявом суті шістдесятників, однак, ясна річ, не усі шістдесятники відкрито конфронтували із владою, чимало із них, якщо не більшість, жили як «внутрішні емігранти» чи практикували орвелівський doublethink. На думку російського історика Юрія Афанасьєва, «шістдесятництво ні світоглядно, ні інтелектуально, ні ідейно ні, тим більше, політично не було чимось схожим на моноліт. Щось на кшталт непевної єдності проглядається тут у чомусь такому, що важко навіть висловити раціонально: душевний порив, моральне устремління, розкутість духу, бажання «обійняти небо» і поїхати в тайгу «за туманом…» [61] До речі, Сергія Аверинцева, разом з такими фігурами, як, наприклад, Олександр Мень, Афанасьєв зараховув до віруючих шістдесятників. Культуроцентричність способу життя шістдесятників, їхня увага до неутилітарних цінностей, турбота про майбутнє країни, альтруїзм – усі ці риси, які соціологи виокремлюють як домінатні для усього покоління [312, с. 83] виразніше проявлялись у діяльності тих, хто був готовий відстоювати свої переконання ціною втрати статусу і свободи, але й для т. зв. «конформістів» вони не були порожнім звуком.

Якщо для багатьох колишніх дисидентів виправданням їхньої публічної діяльності під час і після розпаду СРСР стали репресії з боку радянської влади і тривалі терміни перебування в ув’язненні, то Аверинцев і Кримський заговорили публічно, базуючись на інших підставах. У їхньому випадку це були досягнення в академічній сфері, тому їхній вихід до широкої аудиторії можна назвати звичним кроком класичного публічного інтелектуала, компетентність якого у певній галузі знання дає йому можливість ангажуватись в актуальні суспільно-політичні справи, висловлюватись з приводу питань моралі [336]. На відміну від своїх західноєвропейських чи американських колег-професорів, які часто поєднували університетську спеціалізацію із прихильністю до політичної ідеології, переважно лівого спектру, Аверинцев та Кримський як публіцисти ніколи не маркували себе

ідеологічно. У цьому контексті для них справді не підходить найменування «публічний інтелектуал», яке стереотипно прив'язують до лівиці. Їхню належність до інтелігенції зумовлює відданість надпартійним цінностям. Інакше кажучи, політично-ідеологічна заангажованість не є для них передумовою публіцистичних висловлювань. На їхньому прикладі бачимо, що актуальні проблеми можна розглядати, керуючись чимось іншим, ніж вузькополітична перспектива. Для С. Аверинцева така перспектива – християнство, для С. Кримського – філософія, але не як академічна дисципліна, а радше як стиль життя, тому саме їх варто брати до уваги насамперед, щоб адекватно розглянути публічні ролі обох мислителів.

С. Аверинцева та С. Кримського можна назвати захисниками інтелігенції, особливо перед нападами тих, хто підважував її роль або називав саме поняття застарілим. С. Кримський у своїх інтерв'ю нагадував про досвід нігілістичного ставлення до інтелігенції і неодноразово повторював, що нещасною є та нація, яка вигадала формулу «гнила інтелігенція» [222]. А С. Аверинцев зауважував, що «антиінтелігентські афекти» – це характерна риса «інтелігентщини» [31], тобто тієї частини освіченої верстви, яка не визнає обмеженості власного досвіду і засліплена зверхністю щодо інших. Незважаючи на те, що діяльність обох мислителів цілковито вписується у парадигму інтелігенції з притаманною для неї увагою до цінностей та особливим поняттєвим апаратом, ми вважаємо правомірним застосовування щодо них також поняття «інтелектуал» у соціологічному значенні, щоб описати їхню «цехову» приналежність.

Вважаючи російську інтелігенцію особливим, порівняно із їхніми західними колегами, видом, С. Аверинцев вбачає її завдання у збереженні й підтриманні інтелектуальної свободи, тобто не відокремлює її місії від загального контексту призначення західних публічних інтелектуалів. Інтелігент зобов'язаний мислити, «невпинно шукаючи заперечення самому собі і борючись за можливо більший рівень свободи своєї думки від своїх власних особистих і групових упереджень, травм, афектів, не кажучи вже про соціальне замовлення. Такої свободи у чистому вигляді не існує, але є велика різниця між зусиллям прагнення до неї і відмовою від прагнення, коли ідеалом стає мислення «національне», «класове», «расове».

Дурниця, людина має національні і соціально-групові почуття, це інше, але думка – це думка лише тому, що схожі епітети для неї все-таки недоречні. Тому той, хто мислить, має хоча б у моменти мислення відчувати себе поза грою. Йому не можна бути конформістом і краще, якщо можливо, не бути і бунтівником, бо амплуа бунтівника потребує надто багато так званої ангажованості, тобто упередженості, мисленнєвої несвободи…» [145]. Публіцист закликає розрізняти власні емоції і думки, не впадаючи у крайнощі замилування своєю приналежністю до інтелігенції чи неґаційної, патологічної критики останньої. А у питаннях християнської духовності він узагалі не вважав інтелігентський «книжний» досвід винятковим. С. Кримський, визначаючи роль української інтелігенції, вдається натомість до колективного опису: «Інтелігенція – це духовна еліта нації, це суб'єкт національної самосвідомості етнічних об'єднань. Свого часу існував нацистський «план Розенберга» щодо знищення польської нації. Він виходив з такого положення: для знищення нації досить «викосити» аристократію, інтелігенцію і священиків. Все інше населення перетворюється на бидло. Тобто нація не може існувати без національної самосвідомості, без тієї національної ідеї, яку генерує, підтримує і підживлює саме інтелігенція. Тим більше, що проблема інтелігенції отримує нове наповнення: в епоху загальної комп'ютерної мережі (до яких кожна людина, у тому числі й школяр, може бути підключена, отримуючи всю систему знань, вироблених людством), особливого значення набувають інтелектуалізм, евристика (наука про закони творчої діяльності), знаходження певних духовних цінностей» [222]. В одному із своїх інтерв'ю мислитель зізнався, що для нього «прикладом інтелігентності був і залишається Сергій Аверинцев» [128], тому, очевидно, погляди останнього щодо головного обов'язку інтелігента можна назвати близькими і для С. Кримського.

Співпраця С. Аверинцева та С. Кримського із мас-медіа – це крок, який завжди був викликом для академічних інтелектуалів, адже він міг загрожувати їхній незалежності чи неупередженості, спричинити втрату інтелігентського етосу. Їхні побоювання зводилися не тільки до загроз стати інструментом чиїхось політичних інтересів, але й до того, що сама структура медіаформату може спотворювати їхнє

повідомлення. На наш погляд, і С. Аверинцеву, і С. Кримському вдалось досить успішно уникнути цієї загрози завдяки тому, що вони обрали помірний рівень залучення у публічну сферу. Звертаючись до «всього світу», вони водночас адресували свої повідомлення конкретним читачам, своєрідним чином «програмуючи» їх. Для кабінетних учених – філолога-візантолога та філософа-логіка – публіцистика була чи не єдиним способом міркувати про вічні цінності у контексті актуальної суспільної дискусії.

С. Аверинцев розпочав свою публіцистичну діяльність в умовах існування принаймні формально єдиного публічного простору часів Перебудови, коли «мова, якою говорив умовний Олександр Яковлєв або Дмитро Ліхачов, або Андрій Сахаров – будь-який інший володар думок Перебудови, – ставала есперанто суспільної дискусії», коли існувала «універсальна інтелігентська мова» (К. Кобрин [353]), якою тогочасні публіцисти звертались до аудиторії і дискутували між собою на сторінках преси, що виходила масовими тиражами. З розпадом СРСР закономірно зникли і публічний простір, і єдина мова. Цим можна пояснити спостереження Гасана Гусейнова, який на початку 2015 року писав, що «нині в Росії у Аверинцева набагато менше читачів, ніж на початку 1990-х було шанувальників» [104]. С. Кримський заговорив як публіцист наприкінці 1990-х років, в умовах фрагментованої «неповної комунікації» (Г. Гусейнов), коли «універсальна інтелігентська мова» виглядала якщо не архаїзмом, то принаймні була витіснена на узбіччя розважальним дискурсом. Тому С. Кримський-публіцист не міг зрівнятися за популярністю із С. Аверинцевим в таких умовах. Однак це не зумовило відходу українського філософа від «інтелігентського етосу».

2.2. Публічні ролі Сергія Аверинцева та Сергія Кримського

Термін «публічна роль», винесений у заголовок цієї частини дослідження, означає у нашому випадку сприйняття автора поза межами його фахової компетенції, а також уявлення самого автора про особливості такого сприйняття. У схожому значенні його застосовує Ричард Сеннет, називаючи публічною роллю

спосіб вираження (expression) у публічному житті. У такому випадку поняття ролі матиме очевидну театральну конотацію, і слід визнати, що публічна сфера будується за принципами, які нагадують театральну сцену і публіку, яка спостерігає за дійством. Платонівсько-шекспірівська метафора життя-як-театру спрацьовує повною мірою, проте це не означає, що ми маємо ставитися до публічних ролей легковажно. Р. Сеннет наголошує на тому, що «ролі не є простою пантомімою або мовчазною виставою, де люди механічно висловлюють правильні емоційні знаки у правильному місці і у правильний час. Ролі передбачають також і систему переконань, наскільки люди серйозно ставляться до своєї поведінки, поведінки інших, до ситуацій, в котрі їх залучено, в яких категоріях вони описують ці ситуації» [300, с. 43]. Таким чином, з'ясування ціннісних орієнтирів (за термінологією Сеннета – переконань) публіциста цілком логічне.

Постаті С. Аверинцева та С. Кримського відповідають окресленій у попередньому розділі ролі мудреця не тільки тому, що вони почали виступати як публіцисти у досить пізньому віці, попередньо досягнувши успіхів і отримавши статус фахівців у філології та філософії відповідно. Їхня галузева компетентність, зацікавленість тематикою софійності (із релігійним нахилом у С. Аверинцева і з філософським та культурологічним – у С. Кримського), а також певний «культ» цих особистостей, витворений у середовищі їхніх друзів, учнів, слухачів, читачів і послідовників, дозволяють говорити про єдність і взаємопроникнення теоретичних пошуків і практичних вчинків, етосу, що характерно саме для фігури мудреця. Слід зауважити, що адміністративна заангажованість, офіційні посади обох публіцистів у наукових інституціях і їхній статус академічних інтелектуалів певним чином дисонують із паскалівським чи сковородинівським образом мудреця як людини, вільної від будь-яких кар'єрних амбіцій. Проте нам йдеться про публічну роль мудреця з усіма її історичними варіаціями. Це своєрідний ідеальний тип (у веберівському сенсі), за допомогою якого можна продемонструвати самобутність С. Аверинцева та С. Кримського як публіцистів, протиставивши їх типові експерта.

2.2.1. Сергій Аверинцев як християнський публіцист

Невдовзі після початку академічної кар'єри наукова діяльність С. Аверинцева почала викликати значно ширший резонанс, ніж можна було очікувати від далеких від широкого зацікавлення тем. Чи не найкраще це підтверджує його участь як співавтора п'ятого тому «Філософської енциклопедії». У СРСР, як і в будь-якій іншій ідеологізованій державі, «Філософська енциклопедія» трактувалась не просто як компендіум знань, але насамперед як партійний маніфест, в якому висловлювалось «ідеологічно правильне» розуміння класичних філософських понять. Будь-який відхід від партійної лінії вважався небезпечним хоча б тому, що міг похитнути віру у науковість комунізму. Статті Аверинцева у п'ятому томі енциклопедії стосувались в основному біблійних тем, таких як Софія, спасіння, теологія, есхатологія, християнство. Їх було написано без звичної пропагандистської риторики. Для вдумливого читача їх зміст і стиль не могли не стати несподіванкою на фоні науково-атеїстичного підходу до релігійних тем. Один із авторів енциклопедії, Юрій Попов, назвав статтю Аверинцева «Християнство», створену у співавторстві із соціологом Юрієм Левадою, «натхненною проповіддю, написаною у канонічному жанрі енциклопедичної статті» [267, с. 245]. Інший радянський інтелектуал, літературознавець Наум Берковський, у телефонній розмові із Аверенцевим сказав, що «в ідеологічному житті країни відбувся поворот: вийшов 5-й том Філософської енциклопедії!», а науковий редактор Великої Радянської енциклопедії, основним завданням якого було викорінення будь-яких проявів інакодумства, твердив: «Статтю «Християнство» написала глибоко віруюча людина» [267, с. 245]. Сам автор статті в одному із інтерв'ю кінця 1990-х років пояснював цей ідеологічний недогляд збігом певних обставин, а також, напівгумористично, словами своєї німецької знайомої: «У вас скрізь мур, але в мурі завжди є дірка». Однак цей «збій системи» не залишився непоміченим і на Заході. Аверинцев згадував, що «коли том вийшов і скандали навколо нього досягли ідеологічної комісії ЦК, необхідним додатком до доносів став перекладач рецензії, написаної мюнхенським єзуїтом. (…) Уявіть собі: навіщо людині в Мюнхені читати радянську «Філософську енциклопедію»? Щоб зрозуміти радянську політику, для

чого ж мовляв, і так, ніхто нічого не помічає, а тим часом в установках радянської влади намітився корінний поворот щодо релігії та філософського ідеалізму, – і закликає звернути увагу на п’ятий том. Ну, я мушу зізнатися, ми довго не могли зрозуміти, як це він там усе помітив. І лише згодом, набагато пізніше я збагнув, що він не міг по-іншому все це побачити» [43, с. 576–577].

На думку Ю. Попова, історія із п’ятим томом енциклопедії нагадує ситуацію навколо іншого відомого філософського словника – енциклопедії просвітників, автори якої – Дідро і Д’Аламбер – щоправда, цілком свідомо і відкрито ставили перед собою конкретні ідеологічні, переважно антиклерикальні завдання. У випадку Аверинцева мотивація була іншою, проте резонанс, який здобула цілковито наукова праця, дозволяє визнати цю паралель доречною. Радянська інтелігенція, яка звикла до езопової мови і читання між рядків, розгледіла у підході Аверинцева щось інше, ніж некритичне слідування комуністичній псевдонауковій догмі, і щось більше, ніж сумлінне наукове письмо. Продовжуючи завуальований мотив енциклопедичної статті «Есхатологія», однієї із статей Авернцева у п’ятому томі енциклопедії, Костянтин Сігов бачить у ній «знак кінця цілої епохи «комуністичної філософії історії», а силу аверинцевського слова порівнює із ударом дзвону, який «прозвучав посеред столиці атеїстичної імперії, в її підцензурно безмовному, порожньому небі» [304, с. 255–256].

Для сучасного читача статті Аверинцева навряд чи видаватимуться чимось винятковим. Для того, щоб адекватно зрозуміти їхню значущість, слід враховувати контекст, у якому ці тексти творились і сприймались. За словами Ю. Попова, «в умовах застійної радянської ідеократії 60-70-х років енциклопедія стала для гуманітарних наук своєрідною екологічною нішею, де в силу особливостей жанру можна було публікувати речі, неможливі у виданнях іншого роду» [267, с. 245]. Таким чином, енциклопедію можна розглядати як щось на кшталт завуальованої публіцистичної трибуни, у якій заборонені ідеї можна було висловлювати в інакомовній формі завдяки тому, що цензори від науки просто цього не чекали. Щоправда, така публіцистика потребує активної співучасті реципієнта, його здатності бути співавтором. У результаті цієї співпраці енциклопедична стаття про

християнство перетворюється на проповідь. Атмосфера такої співпраці призвела до того, що постать Аверинцева вийшла за рамки лише науковця, коментатора давніх текстів та ідей і перетворилась, за словами російського церковного діяча, архімандрита Іаннуарія, на «яскравий культурний спалах, який освітив просторово-часовий об'єм навколо себе, тобто простір колишнього СРСР і час останніх тридцяти-сорока років» [137, с. 215]. Красномовною ілюстрацією цих слів може бути спогад журналіста К. Крилова: одну із найпопулярніших монографій Аверинцева «Поетика ранньовізантійської літератури» читали приблизно так само, як і «Майстра і Маргариту» Булгакова – передавали із рук у руки, робили копії або купували в перекупників за великі гроші [179].

Важливо зрозуміти природу впливу Аверинцева на представників радянської інтелігенції, яка виходила далеко за рамки суто наукового етосу. На прикладі спогадів Ольги Сєдакової, тоді – молодої студентки, читачки текстів Аверинцева і слухачки його публічних лекцій, можна побачити, як він стає моральним авторитетом для тих, хто шукає голос правди серед «брехні в алфавітному порядку». Перше знайомство поетки із Аверинцевим відбулось за посередництва уривку із його есею «Хвалебне слово філології», який вона, студентка філологічного факультету, прочитала у стінгазеті. Після цього, зазначає Сєдакова, «я зрозуміла: ось людина, в якої треба вчитися – всього: тем, знання, мови – всього, всього. Навіть серед «великих» (для мене це були Лев Толстой, Платон ранніх діалогів) я не знала такого, з ким була б наперед абсолютно згодна (чиї слова були б моїми)…» [296, с. 39] Трохи далі вона описує свої враження від листа Аверинцева, якого той написав після ознайомлення із поетичними спробами Сєдакової: «У тих десяти рядках цього церемонного листа ні про що мене покликало зовсім інше, бадьоре, розумне життя. Тут, на березі тліну (тобто в ситуації духовної дезорієнтації, богемного ескапізму, інспірованого Венедиктом Єрофєєвим – Авт.), мені більше нічого було робити. Можливо Аверинцев просто ненароком врятував мене, хтозна» [296, с. 41].

Есей Аверинцева «Хвалебне слово філології», який вплинув на молоду Ольгу Сєдакову, було опубліковано 1969 року у журналі для молодих літераторів

«Юность». Панегіричний жанр, обраний автором, дозволяє йому не лише окреслити суть філології як «служби розуміння», але й досить відкрито висловити своє етичне кредо, котрого він дотримуватиметься упродовж усієї своєї діяльності і як «кабінетний чоловік» (автохарактеристика самого Аверинцева), і як публічний інтелектуал. «Обов'язок філології полягає у кінцевому підсумку у тому, щоб допомогти сучасності пізнати себе і опинитись на рівні власних завдань; але справа самопізнання не така проста навіть у житті окремої людини. Кожен із нас не зможе знайти себе, якщо він буде шукати себе і тільки себе в кожному із своїх співрозмовників і співтоваришів по життю, якщо він перетворить своє буття в монолог» [35, с. 100], – зауважує Аверинцев, відводячи філологію від суто гносеологічних пріоритетів у бік етики. У світлі цієї думки наступна констатація ученого виглядає цілком закономірно: «Одне із головних завдань людини на землі – зрозуміти іншу людину, не перетворюючи її думкою ні на піддатливу до «вичислення» річ, ні у відображення власних емоцій. Це завдання стоїть перед кожною окремою людиною, але також і перед усією епохою, перед усім людством. Що вищою буде строгість науки філології, то вірніше вона зможе допомогти виконанню цього завдання» [35, с. 101].

Ця стаття виходить за рамки сухого науково-методологічного «причинку» і демонструє читачеві не лише Аверинцева-філолога, але й Аверинцева-мислителя, у якому вгадується Аверинцев-публіцист кінця 1980-х–1990-х – початку 2000-х. Розуміння Іншого як мотив і мотивація виникатиме у текстах автора ще не раз. У радянські часи ця тема розроблялась у контексті філології, проте Аверинцев доповнив розуміння філології етичним орієнтиром, звільнивши її від тягарю «книжності». А це був крок не тільки і не стільки науковий, скільки культурно-політичний. Це швидко зрозуміли уважні читачі, які побачили у текстах Аверинцева когось більшого, ніж талановитий учений-ерудит. З цього приводу вдало, хоча й досить ризиковано висловилась історик Ніна Брагінська: «Лише у його голосі було більше антирадянського, ніж у всьому дисидентстві. Роки застою виявились багатшими, ніж 60-ті, переломним став 1968-й, і Аверинцев був тим, хто приніс цю зміну» [71, с. 412]. З української перспективи приблизно те ж саме сказав В'ячеслав

Брюховецький уже після смерті Аверинцева: «Аверинцевим моє покоління почало захоплюватися в сутужних 70-х. Він, мов атлант, тримав для нас віру у гойність краси, у чистоплотність людського призначення й у можуть духовних поривань. Здавалося, його не торкався своєю гнилизною той підлий час» [77, с. 6].

У «Хвалебному слові…» Аверинцев говорить як учений-філолог, проте водночас каже більше, ніж звичайний науковець. У цьому контексті він нагадує іншого знаменитого російського науковця, який має славу мислителя – Михайла Бахтіна, котрий, як зазначають дослідники його творчості, писав філософські трактати у вигляді літературознавчих досліджень. Система тотального контролю за ідеологічною «правильністю» людей думки витворила особливий тип інакомовного автора, який потребував інакосприйнятливого читача. В одному з інтерв'ю першої половини 1980-х років С. Аверинцев недвозначно вказує на особливу роль читача у його роботі: «Я не можу ні говорити, писати у порожній простір. Мені допомагає те, що я бачу предмет ніби одночасно моїми власними очима і очима моїх читачів і слухачів; від зіткнення того й іншого приходять думки, які у внутрішній ізоляції від співрозмовника не з'явилися б. Я знаю, наскільки залежу від приналежності до мого покоління, від досвіду мого покоління. Звичайно, в акті думки намагаєшся звільнитись від такої залежності, проте лише остільки, оскільки у ньому намагаєшся звільнитись від себе самого – інакше думка не була б думкою» [34].

Взаємодію автора з читачем у випадку Аверинцева ускладнювала не лише загальна атмосфера ідеологічного диктату, але й робота радянських редакторів, які принагідно виконували функції цензорів. Наталія Аверинцева, дружина Сергія Сергійовича, в одному із радіоінтерв'ю згадувала, як кілька разів у його тексти редактори вставляли канонічні марксистські чи вірнопідданські цитати, а автор побачив їх у вже опублікованих статтях. Літературознавець Маріетта Чудакова на вечері пам'яті Аверинцева, пригадуючи ці випадки, зауважила: «Якщо щось позначилось фатальним чином на його здоров'ї, то це боротьба з керівництвом у його інституті і з редакторами, які люто редагували його тексти» [303]. Проте ці та інші перешкоди не позначились на тому, щоб тексти Аверинцева знайшли свого читача, а його лекції – вдячну аудиторію. В одному із інтерв'ю він зауважив, що

«неприродно мало для радянської знає про радянське» [43, с. 588]. Можливо, брак цього знання (чи його віртуозне вдавання, для розпізнавання котрого варто було докласти певних зусиль) став для радянського читача тим фактором, який дозволив маркувати тексти Аверинцева як «інші», не такі, як переважна більшість «правильної» книжкової продукції. Цілком очевидно, що спільнота, витворена науковим дискурсом Аверинцева у 1970-ті роки, – це носії іншої культури, альтернативної щодо панівного канону, і якщо вона не проявлялась завжди відкрито у політичних виступах, то принаймні на рівні мислення витворювала цілковито відмінний тип сприйняття реальності, який уможливив ідеологічний і моральний злам у другій половині 1980-х років.

Услід за суспільно-політичними змінами кінця 1980-х Аверинцев здійснює, як він сам зазначає, «невластиву для себе суспільну активність». Однак діяльність публічного інтелектуала у цей час була лише офіційним оформленням його публічної значущості як науковця. Справді, якщо в умовах закритої системи і підпорядкування наукового дискурсу ідеології (Сергій Кримський згадує, як на філософському диспуті у Москві було поставлено питання «Що таке істина?», і поки усі сперечались, завідувач кафедри простягнув руки до вікна, крізь яке було видно Кремль, і промовив, вказавши на нього: «Ось істина» [180, с. 67]) науковець сповідує справжні професійні стандарти, його діяльність автоматично набуває публіцистичного потенціалу, адже його етос кидає виклик етосові радянського ученого. Суспільно активна позиція Аверинцева проявляється у його згоді взяти участь у виборах до Верховної Ради СРСР. Діяльність «народного депутата» (sic!, Аверинцев у «Автобіографічній довідці» бере це слово у лапки, що можна розцінювати як певну іронію щодо своєї тодішньої політичної активності, хоча в інтерв'ю газеті «Известия» він сказав, що «вважав це своїм обов'язком саме в той момент – момент винятковий, коли приймались дуже важливі рішення» [259]) Сергія Аверинцева зводиться в основному до роботи над законом про свободу совісті. Крім основної роботи, був також резонансний вчинок, коли Аверинцев і його колега-депутат, штангіст Юрій Власов, сидячи у першому ряді, не встали під час того, як «афганець» Червонописький вигукнув: «Держава, Родина,

Коммунизм!». Після цих слів, які були реакцією на позицію А. Сахарова щодо війни в Афганістані – а він кваліфікував її як державний злочин, – зал піднявся, а «хворобливий і вразливий філолог і могутній штангіст», як висловився Сергій Бочаров [76], залишились сидіти, і, як згадував пізніше Аверинцев, цей вчинок дався йому нелегко. За свідченням В. Бібіхіна, депутатство було для Аверинцева хоча й не психічною, але нервовою травмою: «Він бачив персонажів з'їзду кожної ночі уві сні або не міг спати. Він робив чимало, наприклад по лінії депутатських запитів, але мав відчуття, що результати його дій, хоч вони і очевидно є, проявляться не там, де їх слід було чекати» [71, с. 414].

Зважаючи на цей досвід, у тій-таки «Автобіографічній довідці» Аверинцев формулює свою політичну позицію – вибір на користь політичної демократії «саме в силу її відверто секулярного характеру, який протистоїть тоталітарним підробкам теократії» [2, с. 336]. Крім того, С. Аверинцев висловлюється і щодо лібералізму, значущість якого не має виходити за межі соціально-політичної сфери, інакше він перетворюється в ідеологію релятивізму. Описуючи свою публічну поставу, «ангажованість» (NB!, Аверинцев тут знову застосовує лапки), публіцист зауважує, що його мотивація протистояння усім видам ксенофобії базується не на вимогах політичної коректності, а на прагненні «кожного разу переживати іншість «іншого» як цінність, таємницю, можливість зустріти в «іншому» Бога» [2, с. 337]. Звідси ж його критика неослов'янофільства як «етно-географічного провінціалізму», неозахідництва – як «хронологічного провінціалізму», а російської русофобії – як особливо провінційного явища.

Викладаючи в університеті, Аверинцев не припиняє друкуватись як у спеціалозованих наукових, так і загальнополітичних виданнях – з особливою регулярністю – у журналі «Новый мир» та «Литературной газете». За влучним спостереженням Андрія Дахнія, статті Аверинцева у «Новом мире» з'являлись переважно у перших числах журналу, що могло свідчити про те, що «редактори в такий спосіб намагалися ніби «задати тон» журналові на весь рік чи, радше, «підняти планку» [110, с. 32].

За словами В. Бібіхіна, «з 1990-х років Аверинцев пішов у публіцистику; видається дивним, але це було його служіння. Його попередня діяльність ослабла, і це була жертва…» [71, с. 411] Така характеристика звучить надто категорично, наукові пошуки Аверинцева не припиняються, хоча й отримують більш есеїстичне забарвлення. Хоча, якщо узяти до уваги його енциклопедичні статті, які б мали бути взірцем рафінованої науковості, то і їх, на думку Ю. Попова можна кваліфікувати як «статті-есеї» [267, с. 248]. Зрештою, сам С. Аверинцев у своїх інтерв'ю із збірника «Спроби порозумітись» визнавав, що стиль його робіт тяжіє до літератури, переважно до поезії, яку він особливо цінував. Саме тому перехід Аверинцева до публіцистики, який В. Бібіхін вважав «дивним», був доволі органічним, зокрема й на стилістичному рівні. У 1990-х роках було опубліковано левову частку публіцистики Аверинцева, яку ми аналізуватимемо у наступному розділі.

Незважаючи на багату палітру зацікавлень, магістральна тема і контекст наукових і публіцистичних спроб Аверинцева пострадянського періоду – християнство. Щоправда, сам Аверинцев відмовляється називати себе «богословом», натомість приймає номінацію «історика християнської культури». Однак його цікавить не лише історія християнства. Християнство стає для Аверинцева тією оптикою, крізь яку він дивиться на проблеми сучасності (див. есей «Сучасна ситуація у християнській перспективі» [45, с. 549–558]). Іпостась «історика християнської культури» – якщо у її ролі виступає С. Аверинцев – означає не просто інтерпретатора давнини, а насамперед тлумача сучасності. Чи не найкраще це можна продемонструвати на прикладі статті «Християнський аристотелізм як внутрішня форма західної традиції і проблеми сучасної Росії». За науковим заголовком цього есею приховано цілком публіцистичний мотив – відповісти на орієнтаційний запит постсовєтської Росії. Після краху комуністичної держави проблема імплементації західних цінностей постала як виклик, на який слід було відповісти не політичними гаслами, а глибоким і комплексним розумінням. За Аверинцевим, звільнення від ідеологічного рабства мало б посприяти адекватному сприйняттю раціоналістичного і технологічного Заходу як історичного феномену. Для цього варто відкинути стереотипи та упередження і зануритись в історію

західноєвропейської думки, в основі якої – «протистояння» Платона та Аристотеля, точніше їхньої інтерпретації та переосмислення, яке лягло в основу не лише інтелектуальних суперечок, а й західноєвропейського етосу. Західне християнство, на відміну від східного, поступово витісняло Платона у тінь, віддаючи перевагу Аристотелю, якого середньовічні схоласти іменували Філософом. Ідеалізм, утопічність, а подекуди й відверта репресивність першого (пригадаймо, що радив робити із поетами Платон у своїй ідеальній державі) програвали реалізмові, поміркованості і увазі до деталей другого. Однак, переконує С. Аверинцев, твердження про те, що Аристотель несумісний із східним християнством, православ'ям – хибне. Це доводить як уважне студіювання праць східнохристиянських богословів, так і той факт, що «аристотелівська техніка думки більш нейтральна щодо релігії, ніж платонівський екстаз» [48, с. 323]. Відтак, Аверинцев м'яко і ненав'язливо, послуговуючись винятково аргументами, полемізує із російською публіцистичною традицією, головно представленою постатями слов'янофілів, зокрема І. Кірієвського та Ф. Достоєвського, для яких католицизм і Аристотель, як одне із його внутрішніх джерел, є уособленням міщанства і «моралі розрахунку».

За Аверинцевим, рецепція Аристотеля у західноєвропейській теології важлива не лише для історії християнства, але й для адекватного розуміння європейської інтелектуальної історії і сучасного стану Заходу. Імплементація Аристотелевої етики разом із римським правом посприяли чи не основному досягненню Заходу – «побудові відміряної дистанції між індивідами у просторі позаособистісного закону». «Тобто, зрозуміло, – пояснює Аверинцев, – для християнина джерелом закону є особистий Бог, але сам по собі закон позаособистісний, нейтральний щодо індивідів, який обіймає їх, як нейтральний щодо тіл простір Ньютона. Індивіди – грішні, і тому їх треба захищати один від одного; довкола кожного має бути зона дистанції, витворена соціальною конвенцією, а їхні відносини регулюються договором» [48, с. 326–327]. Логічна коректність Аристотеля стала плідним ґрунтом, на якому виросла юридична коректність західноєвропейського етосу. С. Аверинцев арґументовано твердить, що генеалогічно ідею суспільного договору,

яку розробляв Руссо і яку намагалися втілювати діячі Великої Французької революції, неможливо уявити без політичних трактатів єзуїтських мислителів, які у свою чергу посилались на схоластичне переосмислення Філософа. Православна традиція не здійснила такого широкого залучення Аристотеля, а окремі фігури, такі як, наприклад, Федір Достоєвський, нещадно критикували «мораль контракту» за відсутність справжнього християнського духу.

Таким чином, за Авериенцевим, в основі західної поваги до права лежить середньовічне переосмислення Аристотеля. «Людина Заходу може ніколи не читати Аристотеля; може ніколи не чути цього ім'я; може вважати себе переконаним противником усього, що пов'язане з цим ім'ям; і все ж вона у певному розумінні є «аристотеліанцем», бо вплив аристотеліанської схоластики зумовив надто багато усього – аж до неусвідомлено уживаних лексичних зворотів. Тому людина сучасності добре зробить, якщо частіше думатиме про аристотелізм як внутрішню форму західної цивілізації» [48, с. 329].

На прикладі цієї статті можна простежити метод Аверинцева, яким він послуговувався чи не у всіх своїх публіцистичних спробах. Незважаючи на те, що заголовок есею обіцяє читачеві дізнатись, крім усього іншого, про сучасні проблеми Росії, автор у ньому переважно оповідає про особливості західної і східної рецепції Аристотеля – і саме ними пояснює неадекватні трактування окцидентальних цінностей. Автор бачить сучасні труднощі у далекому минулому, однак із його оповіді випливає, що «давнє минуле» – це досить умовна хронологічна категорія, яка прямим чином впливає, а то й зумовлює сучасне.

Християнська парадигма важлива для Аверинцева-мислителя не із суто конфесійних міркувань, а насамперед як точка відліку для розгляду різноманітних проблем в історичному контексті. Вона також зумовлює, як висловився сам автор, його «принциповий консерватизм у моральних і, ширше, аксіологічних питаннях» [2, с. 338]. За Аверинцевим, у найближчому майбутньому християнство залишатиметься у меншості, і його носії мають усвідомити свій статус меншини, водночас мирно чинячи спротив усьому, що несумісне із християнською совістю. На понятті «мирний спротив» варто наголосити, адже Аверинцеву чужий будь-який

натяк на фанатизм, а поєднання конфесіоналізму та націоналізму він вважав згубним для віри. Православний християнин Аверинцев закликав вірян не замикатись у межах своєї конфесії, трактуючи інших як «ворогів правдивої віри», але, з іншого боку, не маскувати байдужість під терпимість, заявляючи, що відмінності не мають жодного значення. Пишучи про свій вибір у «Автобіографічній довідці» у третій особі, він свідомо прогнозує реакцію з обох ідеологічних таборів: «Аверинцев неодмінно має викликати нарікання в одних – як ліберал і модерніст, в інших, навпаки, – як рафінований обскурант, який не бажає зрозуміти запитів часу» [2, с. 339]. Очевидно, ці слова варто сприймати не лише як здогад: Аверинцев був свідком подібних закидів. Його поміркованість у цьому та багатьох інших питаннях, з одного боку, можна вважати свідомим уникненням гострих ситуацій; з іншого – у ситуації радикалізації і загострення політичних та релігійних протистоянь вона стає справжнім викликом. На це звертає увагу філософ Андрій Баумейстер, характеризуючи ситуацію, у якій перебуває думка Аверинцева, як не зовсім «затишну»: «Вона (думка – Авт.) ніколи не стане «своєю» для нарочито ортодоксальних інтелектуалів. У бажанні зберегти вірність європейській культурі і залишитись при цьому традиційно православною, вона вразлива і беззахисна. Але можливо саме у цій вразливості і беззахисності її сила?» [65, с. 324]

Тяжіння до європейськості – характерна риса усієї творчої спадщини Аверинцева, а цитований вище есей про християнський аристотелізм і негаразди сучасної Росії красномовно це підтверджує. Однак цей факт не означає, що у традиційних російських суперечках «западников» і «почвенников» він віддає перевагу прозахідному вектору. Навпаки, у кількох своїх статтях він аргументовано показує хибність такого протистояння сьогодні. У невеликому есеї «Стара суперечка і нові суперники» [34] Аверинцев доводить, що класична російська полеміка XIX століття між слов’янофілами і західниками має бути прикладом для сучасних суперників у дебатуванні про орієнтири, зокрема, взірцем того, як слід вести полеміку, проте не варто штучно переносити її на реалії сьогодення. Називаючи сучасне слов’янофільство «етногеографічним провінціалізмом», а неозахідництво – «хронологічним провінціалізмом» (К. С. Льюїс), він водночас називає себе

(очевидно, не без гумору) «средиземноморским почвенником», підкреслюючи, з одного боку, свою пошану до традиції, з іншого – акцентуючи на тому, що абсолютизація національних рамок може обернутись нетерпимістю.

Християнство, яке лежить в основі навіть наукового методу Аверинцева, було його свідомим вибором. Як пригадує Н. Аверинцева, вони разом із Сергієм Сергійовичем охрестились 1973 року у приватному помешканні – насамперед із міркувань безпеки, адже якби ця процедура відбулася публічно у церкві, це неодмінно призвело б до переслідувань і втрати роботи. Аверинцев був віруючою людиною задовго до хрещення. Його служіння церкві у той час проявлялось у писанні наукових статей на християнську тематику. Уважний читач крізь складні назви та езопову мову пробирався до чистого і незаідеологізованого біблійного слова. Серед таких текстів найбільшу славу здобули статті «Грецька література та близькосхідна словесність» [Див.: 13] (архімандрит Іаннуарій, описуючи її рецепцію у радянський час, зауважив: «Близькосхідна – це означає біблійна. Кого це могло обманути – важко уявити, але комуністи, звичайно, не могли б допустити навіть натяку на щось «біблійне» [137, с. 213–214]) та «До з’ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської» [18]. Остання стаття – це приклад того, як за важкостравними термінами та скрупульозною філологічною експертизою можна приховати кількасотлітній спадок християнської філософії і відкрити для читача, неіндоктринованого науковим атеїзмом, дорогу до справжньої Софії-Премудрості. Реакція читачів на такі тексти інколи була приголомшливою: наприклад, А. Буров пригадує, що після виходу енциклопедичної статті про християнство, один церковний діяч пропонував канонізувати С. Аверинцева [140]. Релігійність Аверинцева проявлялась не лише у інакомовних наукових публікаціях, але також у віршах, які почали друкуватись у періодиці з кінця 80-х років минулого сторіччя, а згодом були зібрані у книжку «Духовні вірші» [46]. Крім цього, Аверинцев був практикуючим православним християнином, намагався регулярно відвідувати храм, і у 1990-х – 2000-х роках навіть виступав у ролі проповідника. Його проповіді було видано окремою книжкою «Духовні слова» [17]. На думку Олександра Маркова, Аверинцев створив унікальний тип проповіді, базований на

його попередніх наукових пошуках. За Марковим, Аверинцев втілював свій «проповідницький метод» у «вимушені форми наукових робіт» [216].

Своїм духовним наставником Аверинцев називав отця Георгія Кочеткова, священика, який не вписується у стереотипний образ православного церковнослужителя. Його, засновника Свято-Філаретовського православно-християнського інституту, організатора Преображенського братства, неодноразово звинувачували у відхиленнях від офіційного учення Православної церкви, однак Аверинцев усіляко захищав отця від нападок з боку, як висловився автор «Литературной газеты», «і окремих представників церковного офіціозу, і чорно-червоно-коричневих «ревнителів чистоти віри» [164]. Свого часу французький славіст Жорж Ніва писав, що «Аверинцев нам показав зовсім інше обличчя православ'я» [244].

Починаючи із 1990-х років, християнська тематика домінує у текстах С. Аверинцева, але це не означає, що його цікавлять суто церковні проблеми. У статтях і виступах на різноманітні теми вірність християнським принципам виконує роль своєрідного «дедуктивного методу», який допомагає йому знаходити відповіді на амбівалентні питання. Автор більше не має справи з ідеологічним тиском і цензурою, відтак він може відкрито заявити, що «мене не переконує жоден світогляд, опріч віри» [45, с. 452]. У радянський час потрібно було докладати значних зусиль і нерідко вдаватись до вигадливості, щоб не зрадити своїм переконанням: коли одна вірянка поскаржилась Сергієві Сергійовичу на те, що норми тодішнього правопису вимагають писати слово «Бог» з маленької літери, той відповів їй: «А Ви завжди ставте це слово на початку речення» [224, с. 221].

Перебуваючи у межах християнської парадигми, Аверинцев ніколи не переходить до екзальтованого містицизму або до нав'язливого проповідництва, обидві крайнощі йому абсолютно чужі, адже за ними ховається зовсім невластива для нього річ – неповага до аудиторії. Аверинцевська думка, навіть коли вона перебуває у межах есею чи проповіді, ніколи не перестає бути раціональною. Щоправда, це особливий вид раціональності, який О. Седакова називає «вихованням розуму». Сила розуму, що відомо принаймні з часів Блеза Паскаля, полягає у тому,

що він здатний визнавати свої межі, за якими розташовується непізнаване. Бездумний раціоналізм та фашизоїдний ірраціоналізм – це ті речі, які, незважаючи на свою позірну протилежність, насправді належать до однієї площини фанатизму і нетерпимості. За Седаковою, Аверинцев-проповідник, якого ще у радянські часи цілком обґрунтовано підозрювали у «релігійній пропаганді», пропонує новий тип проповіді, а «новим (або забутим із святоотчих часів) у ній була концентрація не на волі людини (з якою найчастіше прагнуть працювати церковні проповідники), а на його розумі, на обробітку розуму, ментальності людини, культурі розрізнень в дусі «розуму Христового» [299]. Раціоналізм Аверинцева найменше нагадує холодний аналіз, який має за мету фрагментувати явище і пояснювати кожну зі складових частин. Основа його пізнавального методу – не тлумачення, а розуміння, яке передбачає обов'язкову залученість реципієнта. Якщо роботу науковця в академічній і публічній сферах і можна розглядати як просвітництво, то це особливий вид просвітництва, який О. Седакова називає «просвітництвом Просвітництва», зауважуючи, що назва відомої культурно-історичної епохи також є другим традиційним найменуванням Святого Хрещення. Висловлюючись у дусі християнської метафорики, світло Бога осяює розум і таким чином робить його повноцінним. Непізнаване не обов'язково перебуває у темряві, хоча метафора темноти була надзвичайно популярною у радянському псевдонауковому атеїстичному дискурсі. На наш погляд, раціональність у текстах Аверинцева, особливо після 1990 року, виконує функцію обрамлення, натомість «внутрішньою пружиною» (концепт самого Аверинцева [45, с. 520–526]) є відданість християнській правді. Таким чином, істина, у випадку Аверинцева, – це не категорія, яка підпадає під механістичні вимоги верифікації. Для нього як людини релігійної залишається одна Істина, яка є непохитною. Варто погодитись із О. Седаковою, яка вважає, що думка Аверинцева дедуктивна за своєю суттю, позаяк виходить із певних передумов і засновків, які мають першорядне гносеологічне значення. Науковець і публіцист завжди бачить перед собою горизонт, його пошуки мають чітку траєкторію, яка протистоїть постмодерністській ризомі, блуканню децентрованою мережею. Для прихильників «переоцінки всіх цінностей» метод і

стиль Аверинцева завжди видаватиметься консервативним. Однак наголос на раціональності дозволяє йому уникати пафосу, надмірного моралізаторства. Ба більше, траєкторія його думки передбачає сумнів у власній правоті, перепитування, акцентування на нюансах (що блискуче зауважив Віктор Малахов [213]), міркування у руслі опозиційних понять, жодному із яких не надається перевага і таким чином актуалізується ідея синтезу і аристотелівської «золотої середини». Цю останню рису можна було б назвати розсудливістю або здоровим глуздом, який, однак, не варто розглядати у контексті побутової сфери. Для самого Аверинцева ця риса була надзвичайно важливою, і, як це часто бувало, він артикулював її, пишучи про інших авторів [Див.: 11]. Недоліком просвітницького розуму, за Аверинцевим, є нехтування етичним виміром. Як сформулювала це О. Седакова, «цей розум перестав розуміти сенс страждання, осмисленість страждання, сприймаючи його як прикру перешкоду, порушення ладу речей, що його і можна, і слід розумно виправити» [294, с. 52]. «Культ Науки руйнує науковий розум», – це слова самого Аверинцева, промовлені ще у 1980-х роках. Тоді й тепер вони мають велике пізнавальне значення, яке, зокрема, проявляється і в політичній сфері. С. Аверинцев як публічна постать протистоїть будь-яким спробам представити політику як містичну практику, суспільство – як єдиний організм (у псевдобіологічному сенсі) і шаманський екстаз – як елемент «харизми» політичного діяча.

Раціональність Аверинцева – це «раціональність, невіддільна від сумління та серця» (О. Седакова). Вона дозволяє своєму носієві зберегти здатність дивуватися – а саме такою здатністю неодмінно має володіти мудрець. Аверинцев – уважний дослідник мудрості, софійності – переконливо показує, що межі розуму окреслює мудрість. У ефірі телевізійної передачі «Наблюдатель» («Спостерігач») (10.12.2012 р.), що виходить на російському ТК «Культура», йшлося про Аверинцева саме як мудреця. Учасники обговорення (згадувані вище О. Седакова, Г. Кочетков, Ю. Попов) послідовно спростовували міф про Аверинцева як кабінетного ученого, незрозумілого для публіки і далекого від її інтересів. Навпаки, гості програми змалювали Аверинцева як відкриту людину, яка вступає у розмови навіть із незнайомцями на вулиці і проповідує незвиклим до учених дискурсів

парафіянам. Ця передача, як і уся рецепція спадщини Авринцева показує нам когось більшого, ніж учений. Номінація «мудреця», яку застосовували учасники програми, видається нам найбільш адекватною, хоча сам Аверинцев навряд чи її прийняв би. Таку своєрідну «агіографію» Аверинцева можна пояснити тим, що про нього писали його близькі друзі, колеги і учні. Негативну характеристику Олександра Тарасова, яку ми наводили вище, можна назвати радше винятком. Проте це лише часткове пояснення. О. Седакова, яка чи не найглибше серед інших авторів описала феномен Аверинцева, аргументовано довела некласичність, унікальність цієї постаті на радянському і пострадянському інтелектуальному тлі. Людина, вписати яку в одну із чітко визначених сфер наукового знання надзвичайно важко, виявилась актуальною саме своєю міждисциплінарністю, з позиції якої висловила найбільш адекватні характеристики часу, часу так званого метафізичного ізоляціонізму, «що бажає відокремити Творця від творіння, творіння від Творця, а нас – від Творця, від космосу та одне від одного…» [306, с. 13] Марина Новикова, описуючи Аверинцева як «людину місії», зауважила, що для рафінованих учених-гуманітаріїв позиція Сергія Сергійовича видавалась надто особистісною, тоді як для «конфесіоналів» та «націоналів» (очевидно, авторка мала на увазі представників радикального політичного спектру – Авт.) – надто безособовою. Цій позиції у їхніх очах «бракувало пристрасті єдиновірця і чіткості національної самоідентифікації…» [246, с. 271].

Характеризуючи С. Аверинцева як християнського публіциста, не можна не згадати про його особливі відносини з Україною. За спогадами друзів і колег, він особливо любив Київ із його «найсвятішим Палладіумом» – собором Святої Софії, який був об’єктом його наукових зацікавлень і духовних пошуків ще з 1960-х років. 1 вересня 1998 р. Аверинцев прочитав лекцію у Києво-Могилянській академії з нагоди присвоєння звання професора honoris causa, розпочавши виступ досить несподіваними, але водночас дуже характерними для себе словами: «Саме як поважний гість північної Москви, можна навіть сказати москаль, я звертаюсь до вас. Прошу мені вибачити за неволодіння українською мовою. Хоча не можна сказати, що мова ця мені зовсім чужа й невідома: мати моя, – фактично, наполовину

українського походження, – бувало, співала мені українські пісні, здебільшого на вірші Тараса Шевченка, і я познайомився із цими великими поемами у такий дуже приватний та сентиментальний спосіб» [45, с. 267]. У цих словах, як і в інших згадках про Україну, в Аверинцева не знайдемо того, що зазвичай чекають від російських публіцистів – великодержавного пафосу і шовінізму. У цьому контексті Аверинцев як представник російської інтелігенції перебував у явній меншості. Тому його можна із певними застереженнями назвати представником т.зв. «іншої Росії» (не плутаймо, однак, із відомим політичним рухом).

Коли у вересні 2001 року С. Аверинцев приїхав до Києва, щоб взяти участь у конференції «Сім'я в постатеїстичних суспільствах», газета «Дзеркало тижня» назвала його «більше, ніж філологом і культурологом, він – володар дум і сердець, і тому його нинішній приїзд до Києва багатьма трактується як доброзичливий візит духовного лідера й вождя інтелігенції, причому не лише російської» [276]. З цієї невеликої за обсягом статті Аверинцев постає як духовний борець із тоталітаризмом – ясна річ, не лише із радянським, формально подоланим за допомогою розпаду СРСР, але й неоімперським, який спровокував Чеченські війни. Така кваліфікація може спантеличувати, адже Аверинцеву завжди були чужі прямі політичні лозунги і звинувачення, однак, у його випадку, поєднання глибокої філологічної компетенції із християнськими цінностями роблять позицію Аверинцева антитоталітарною par excellence. Це підтверджує оглядач газети «День» Клара Ґудзик: «Про що б не казав п. Аверінцев у своєму виступі, в його словах постійно лунав один мотив – неприйняття будь-якої форми тоталітаризму та відданість демократії». Авторка зробила при цьому ще одне гідне згадки уточнення, яке допомагає зрозуміти суть української рецепції Аверинцева: «Що було особливо важливо у контексті конференції, організованої Українською православною церквою Московського патріархату. Церквою, деякі ієрархи та мирянські організації якої публічно сповідують ностальгію за сталінськими часами і навіть – забуваючи уроки історії – вступають у політичні «блоки» з комуністами України» [108]. Важливість цього акценту – у тому, що росіянин і православний християнин недвозначно відкидає імперськість, тоталітарність та інші стереотипи, які асоціюються із представниками

цієї нації і релігійної конфесії. Саме тому Аверинцев, який уже давно не був депутатом і політиком, сприймався і далі сприймається як носій цінностей, які актуалізуються у сфері політики. В одній із статей, присвяченій становищу православної церкви у СРСР та пострадянській Росії , «Ми і наші ієрархи – вчора й сьогодні», публіцист заявляє: «Потрібно, щоб повнота церковного народу зберегла право ефективно висловлювати вимоги до чистоти життя й учительства своїх єпископів, а в найсерйозніших випадках ставити перед церковним судом питання про недостойність тієї або тієї особи» [45, с. 441]. Ясна річ, такі слова в умовах одностороннього впливу церкви на суспільство, прикладом якого в переважній більшості є російське православ'я, звучатимуть крамольно. Проте Аверинцев і у цьому питанні залишається вірним своєму методу: він протистоїть крайнощам, визнаючи заздалегідь непопулярність подібної позиції, але закликає не вдаватись до екстремальної критики церкви за те, що її провідники заплямовані співпрацею з КДБ. Натомість він радить звертати увагу не лише на «попів», але й на «приход», і усвідомити просту річ, що не єдині священики колаборували із режимом. Щоправда, відповідаючи на запитання польського видання «Tygodnik Powszechny» про основні небезпеки для віри в сучасній Росії, Аверинцев вказав на загрозу, яка полягає «у намірах старої номенклатури, що всупереч усім змінам зберігає владу, – як це називається по-радянському, «взяти на озброєння» релігію, насамперед православну, для побудови нового офіціозного ізоляціонізму» [45, с. 451]. В іншому тексті він сформулював цю загрозу як «невмілу пародію на православний істеблішмент у пізньоцаристському стилі» [45, с. 504]. Незважаючи на те, що автор ніде не звинувачує конкретних ієрархів у зловживаннях, його «м'яка» критика і його діалогічна відкритість до інших християнських конфесій може спантеличувати тих, хто звик до стереотипного образу догматичного православ'я.

Українську рецепцію С. Аверинцева важко уявити без зусиль видавництва «Дух і літера», яке видало чотиритомник його праць російською та книгу вибраних текстів, перекладених українською мовою. Переклад російського некомерційного автора в Україні – це подія, яка не може залишатись поза увагою з багатьох причин. Часто можна почути, що російська мова настільки близька українцям, що будь-які

спроби перекладати російськомовні тексти абсурдні. Однак, адаптація праць С. Аверинцева українською мовою доводить, що такі заяви не мають жодного ґрунту. Українська рецепція творчої спадщини С. Аверинцева завдяки цим перекладам буде глибшою.

2.2.2. Сергій Кримський як філософ-публіцист

Загальне становище філософії та інтелектуального життя загалом у радянський час можна проілюструвати словами першого секретаря ЦК Компартії України Петра Шелеста, який критикував філософів за «гімнастику розуму»: «Ви думаєте, що ви філософію розвиваєте? Це ми, партія, розвиваємо філософію!» [180, с. 79] Зважаючи на такі обставини, майбутні філософи ще із студентських років, якщо вони не хотіли зрадити високого призначення філософа, але водночас не піти дорогою відкритого протистояння, – змушені були «завдяки еквілібристиці марксистськими цитатами будь-яку, навіть антисовєтську думку висловити так, що жоден цензор не придереться» [180, с. 49]. Хоча не усі радянські філософи йшли цим шляхом. Наприклад, на одному із неформальних зібрань філософів Мераб Мамардашвілі дозволив собі не згадати у своєму виступи «обов’язкових» Маркса й Енгельса. Один із слухачів звернув на це увагу, на що грузинський філософ відповів: «А чому Ви не питаєте, чому я не посилаюся на своїх батьків, вони ж мені ближчі?» [88, с. 140] В умовах, коли «філософію розвиває партія», самостійне мислення можна розглядати як виклик системі, як втілення переосмисленого Кантом Горацієвого «Sapere aude!», який виводить мислителя у сферу справжньої інтелектуальної свободи. Таке мислення може маскуватись цитатами марксизму-ленінізму чи «високим» науковим стилем, залишаючись при цьому вільним, що демонстрували наукові тексти Сергія Аверинцева.

Філософська кар’єра Сергія Кримського розпочалась із логіки і методології науки. 1957 року він розпочинає працювати в Інституті філософії АН України, який стає його основним місцем роботи аж до смерті 2010 р. Наукова діяльність С. Кримського у радянський період не мала такого публічного резонансу, як у С. Аверинцева. Можливо, цьому сприяла обрана наукова сфера, проблематика і

мова якої просто не могли a priori зацікавити широку аудиторію. С. Кримський у розмовах із Т. Чайкою неодноразово наголошував, що замолоду був абсолютно байдужий до політики і став займатись філософією саме тому, що розглядав її як «чисту науку». Як ми побачимо далі, погляди зрілого Кримського на філософію суттєво зміняться.

У радянський період філософське життя у Києві значно пожвавилось після приїзду росіянина Павла Копніна, який 1962 року очолив Інститут філософії. Саме із ним пов'язують виникнення Київської філософської школи, до назви якої пізніше додали означення «світоглядно-антропологічна». Варто зазначити, що питання про існування школи доволі дискусійне: деякі дослідники цілком переконливо доводили самодостатність школи [Див.: 323], інші, наприклад, Василь Лісовий, говорили про штучність її конструювання [196].

Дослідники визнають той факт, що на початку 1960-х років київські філософи справді почали філософувати по-іншому. Основною їхньою заслугою було переосмислення раціональності на противагу «квазіраціональності» і загострення уваги на проблемах особистості [126]. Як висловився з цього приводу український філософ і перекладач Олег Хома, київські філософи «попри безперечну марксистську заанґажованість, починають ревізію офіційного марксизму. Вони аж ніяк не дисиденти, вони саме ревізіоністи. Ревізіоністи доби, коли за «ревізіонізм» не лише не розстрілюють, але й навіть не саджають, ба, інколи дають державні премії. Цим філософам судилося розпочати рух думки там, де його раніше не було…» [346]. Щоправда, як і у випадку із науковими працями С. Аверинцева радянського періоду, аби розпізнати цей новий «рух думки», аудиторія мусила докладати значних зусиль. Як зауважив у цьому контексті інший дослідник, Володимир Верлока, з-під пера київських філософів «виходили багатошарові, іноді переускладнені тексти, які, звісно, треба було вміти прочитати. (…) Читати й розуміти їх могли лише ті, хто знав чи вмів угадувати ці коди, тож і виходило, що чим складніші й насиченіші були наукові праці, тим менше коло «втаємничених» могло їх збагнути» [87].

У Сергія Кримського як представника Київської філософської школи – особливий погляд, який можна назвати інсайдерським. Деякі автори пов'язують виникнення школи із наступником Копніна на директорській посаді в Інституті філософії – Володимиром Шинкаруком [102] Однак С. Кримський саме Копніна вважає тією фігурою, яка сприяла розвитку логіки як основної наукової галузі, що принесла київським філософам не лише загальнорадянське, але й міжнародне визнання. Без останнього, стверджував С. Кримський, не можна говорити про якусь унікальну школу, а праці В. Шинкарука такого визнання не мали.

Логіко-методологічний напрямок філософії С. Кримського найповніше відображено у його книжках «Генезис форм і законів мислення» та «Научное знание и принцип его трансформации». Це праці, розраховані винятково на вузьке коло зацікавлених фахівців, однак уже в них, за спостереженням Івана Дзюби, проявились такі ознаки, які притаманні пізньому Кримському і визначають його особливий стиль – широка ерудованість, залучення аргументів із різноманітних сфер – літератури, музики, історії та природничих наук. На фоні доволі важкостравного наукового стилю цей аргументаційний арсенал відкривав шлях до набагато ширшої публіки. Як зізнавався сам автор, академічність стилю зумовлена насамперед впливом Геґеля. Філософ упродовж своєї наукової кар'єри боровся як із цим впливом, так і з «важким» стилем. «Мені здається, я тільки зараз його переміг», – так висловився С. Кримський про свій поєдинок зі стилем у розмовах із Т. Чайкою, які відбувались у другій половині 2000-х років, тобто наприкінці творчого шляху. Ясна річ, співпраця із масовими виданнями і кроки назустріч публіцистиці сприяли цій боротьбі.

Незважаючи на те, що дослідження київських філософів у сфері логіки і методології науки принесли їм визнання закордонних колег, С. Кримський з перспективи досвіду оцінив їх доволі критично: «Ми у своєму пошуку позаособистісного знання справді загубили людину» [180, с. 145]. «Світоглядно-антропологічною» київська філософська школа стала дещо пізніше, коли такі мислителі, як Вадим Іванов, зробили спробу запровадити людиноцентричний напрям у теоретизуванні київських неомарксистів. На думку С. Кримського,

В. Іванов заслуговує на звання найбільшого мислителя, який працював в Інституті філософії, і, незважаючи на загальнопоширену тепер тезу, що фундатором філософської школи був Володимир Шинкарук, її справжнім творцем є саме Іванов. Сьогодні цього засновника «антропологічної онтології» (вислів С. Кримського) пам'ятають значно менше, ніж В. Шинкарука, проте його філософська спадщина, попри очевидну ідеологічну заангажованість, досі обговорюється у середовищі фахівців [339].

Для самого С. Кримського відхід від «позаособистісного знання» був доволі тривалим, і фактично лише його останні книжки можуть претендувати на статус есеїстичних, а не наукових. Звичайно, до цього були численні публікації у «Дні» та інших виданнях, які поступово наближали академічного інтелектуала до широкої аудиторії. Проте ще у радянський час Кримський писав не лише на теми логіки. У його доробку є написана у співавторстві із Мирославом Поповичем та Іваном Драчем книжка «Григорій Сковорода», яку підготували до друку у 1970-х роках, але через «ідейні та фактичні» помилки вилучили із плану видавництва [153, с. 137]. Відтак, вона змогла побачити світ лише 1984 року, витримавши, як згадував М. Попович, чотири верстки і спеціальну постанову ЦК Компартії України. Для Кримського постать Сковороди була одним із джерел натхнення, а, можливо, і наслідування, що особливо помітно у пізній період його творчості. В одній із публікацій для газети «День» С. Кримський так охарактеризував роль Сковороди в українській традиції: «Він один із перших у новоєвропейській цивілізації утвердив феномен мудрості, якого після античних часів заступив усеохопний проект розсудливо-механічного тлумачення всього сущого, розгляду істини в її відриві від добра і краси. У проповіді філософа на перший план висувається ідея смислонаповненості самого буття, того софійного початку життя в її просвітленості надією та гармонією, який в українському менталітеті був ідейним мотивом протистояння хаосові, «пітьмі зовнішній» ворожих сил зла, іноземного гніту і навал» [176]. Для самого С. Кримського приклад Г. Сковороди був надзвичайно важливий, особливо у контексті опрацювання тем духовності і софійності, які мислитель розглядав як поєднання мисленнєвої і практичної діяльності.

Бібліографія наукових праць С. Кримського [168] свідчить про те, що розширення тематики його публікацій припадає на кінець 80-х років минулого сторіччя. Йдеться, зокрема, про проблеми культури: вченого цікавить широкий спектр питань – архетипи української культури, українське бароко, українська ментальність, культурні архетипи Києва та інші. Деякі з публікацій на ці теми колеги філософа сприйняли неоднозначно, звинувативши його у фантазерстві. Віктор Малахов у спогадах про С. Кримського так описав цю реакцію: «Звідки у логіка така пристрасть не до фантазування, це якраз зрозуміло, а до стану нерозрізнення фантастичного і реального? Ну, фантазер, гуморист, оповідач. Що за примха у цього фантазера – ставитись до власних вигадок з такою незламною серйозністю?» [214, с. 363] Очевидно, це була нова публічна роль С. Кримського, роль візіонера і мудреця, яка перетворила його із кабінетного на публічного філософа.

Термін «публічна філософія», який ми застосовуємо, характеризуючи Сергія Кримського, може викликати певні застереження і, очевидно, потребує уточнення. Сучасний американський філософ, професор Гарварду, Майкл Сендел описує публічну філософію у двох вимірах: перший полягає у тому, щоб «знайти у сучасних політичних і правових дискусіях місце для філософії», другий – у тому, щоб «залучити моральну та політичну філософію для підтримання сучасного публічного дискурсу» [403, p. 5]. Приблизно у такому ж значенні термін «публічна філософія» застосовують інші американські науковці – Джеймс Таллі та Ричард Познер [Див.: 398, 407]. Неважко помітити, що таке трактування діяльності публічного філософа відсилає нас до поняття «публічний інтелектуал», яке є ширшим. Також очевидно, що публічну філософію легко зіставити із концептами «світоглядна публіцистика» та «філософська журналістика», які ми розглядали у попередньому розділі. Усі три терміни, на наш погляд, описують якщо не ідентичні, то принаймні суміжні явища, суть яких полягає у розмиванні кордонів між сферами, у цьому випадку – між академічною і публічною.

Публічним філософом Сергія Кримського можна назвати і з огляду на його розуміння сучасної ролі філософії. З цього питання він висловлювався досить часто,

але ми виберемо ті фрагменти, в яких Кримський описує відносини філософії і соціуму. «Філософія – це не абстрактна річ. Це вирішення саме тих проблем, що виникають у реальному житті», – зауважив він в одному інтерв'ю, а на уточнювальне запитання, чи не зводиться у такому випадку філософія винятково до прикладних проблем і вказівок à la Дейл Карнегі, він заперечив: «Йдеться не просто про практичні проблеми, а про проблеми фундаментальні, які ми мимоволі, підсвідомо вирішуємо» [88, с. 138, 141]. Цікаво, що Кримський не обмежувався заявами схожого спрямування, але й намагався втілювати їх у реальність. Читаючи авторський курс із філософії у Києво-Могилянській академії, він вдався до експерименту – відмовився читати винятково «абстрактну» філософію, замінивши її такою, яка впливатиме на екзистенційний досвід студентів. Лектор викладав лише ту філософію, котра, як і байка, закінчується мораллю, таким чином майже кожна лекція перетворювалась на притчу. Підсумовуючи результати цієї спроби, Кримський визнав певні втрати: «У нас вийшло приблизно на три чверті; вочевидь, не можна читати філософію лише в екзистенціальному ключі. Філософія почасти все ж є наукою, а я уникав тієї частини, тобто я уникав того у філософії, чого не зміг перекласти на особистий досвід кожного» [180, с. 310].

На цьому лекторському експерименті С. Кримського варто зупинитись детальніше, бо на його прикладі можна зрозуміти надзвичайно важливий феномен, який суттєво доповнює образ саме публічного філософа. Йдеться насамперед про стилістичну різницю між Кримським-оратором, Кримським-співрозмовником і Кримським-творцем текстів. Відмінність між «усною» і «писемною» філософією С. Кримського простежується доволі явно. Це помічали як його учні й студенти, так і його приятелі. Наприклад, композитор Валентин Сильвестров так підсумував різницю: «Кримський, який говорить – творчо відкритий, непередбачуваний. Тексти Кримського нормативні і академічні. Мене просто зворушують ці нормативні деталі, скажімо, посилання на добірку матеріалів, короткі висновки, ключові слова і т. д., і всіляка така технічна або дидактична документація. У вільній усній бесіді усього цього баласту немає» [349, с. 402]. З цією оцінкою можна погодитись – переважна більшість текстів Кримського справді витримана в академічному стилі, лише дві

останні його книжки – «Ранкові роздуми» та «Про софійність, правду, смисли людського буття» – побудовані як есеїстичні збірки. А левову частку публічних виступів філософа складають інтерв'ю, які найкраще розкривають «усний» потенціал С. Кримського. Залишається лише жалкувати, як це робив, наприклад, І. Дзюба, що впродовж творчої кар'єри С. Кримський залишався практично невідомим «нашому недоукраїнському телебаченню» [118, с. 235]. Тому широка українська телеаудиторія не змогла відкрити для себе цього непересічного промовця і співрозмовника.

Характеризуючи свою філософію (принаймні пізнього періоду), С. Кримський інколи вдавався до достатньо ризикованих, як для професійного філософа, образів: «Я часто кажу своїм колегам з Інституту філософії: от ми перебуваємо на Володимирській гірці, де гуляє багато людей. Вийдіть до них та почніть читати лекцію про свої категорії, про процеси пізнання. Та люди матимуть вас за ідіота. А якщо я вийду читати, то я почну розповідати про сенс життя, про людську долю, про любов, про драматизм боротьби добра і зла. Як ви думаєте, мене будуть слухати? Та збереться повно людей – я це знаю напевне! І це навіть не так питання мови, як питання тематики, а вже тематика підкаже мову, стиль викладу» [88, с. 140]. Можливо, у цих словах – суть тієї трансформації, яку пережила філософія С. Кримського, – від логіки та методології науки до «своєрідного персоналізму» (саме так схарактеризував філософію Кримського М. Попович, виступаючи із доповіддю з нагоди 75-річчя вченого.) Однак цей «своєрідний персоналізм» розрахований на набагато ширшого читача (і, слід додати, – слухача), ніж його логіко-методологічні праці. Крок назустріч широкій публіці може обертатися для філософа втратою академічної глибини, і такі критики у Кримського були. Згадаймо, що Жюльєн Бенда називав такі дії «зрадою клерків», хоча у випадку Кримського не ішлося про пряме втручання у політичну сферу. Активна співпраця С. Кримського із газетою «День» та деякими іншими друкованими ЗМІ дає підставу І. Дзюбі називати його «філософом-публіцистом чи публіцистом-філософом», а його численні газетні публікації – «особливим жанром, який та ж таки газета «День» дуже слушно пов'язала з образом іншого українського філософа Миколи Шлемкевича» [118,

с. 236]. Цей зв'язок І. Дзюба простежує як на тематичному рівні (зокрема, у питаннях етики), так і у застосуванні терміна «світоглядна публіцистика», яким, на думку ученого, можна означити газетні тексти С. Кримського. Відповідаючи на запитання журналіста «Дня», С. Кримський розтлумачує на власний лад суть поняття «світоглядна публіцистика», вбачаючи у ній засіб для того, щоб піднятися над буденністю і звернутись «до вічних цінностей чи духу, чи культури, чи національного розвитку» [101]. Хоча при цьому філософ додає, що не варто протиставляти кон'юнктурну журналістику світоглядній, варто радше навчитись «в подіях сьогоднішнього дня знаходити вічне та плинне, взаємозв'язок і перехід із плинного у вічне й навпаки». Баланс між вічним і буденним передбачає особливе позиціонування ЗМІ. Позаяк С. Кримський дуже рідко з'являвся на ТБ, його думки переважно зосереджені на газеті, основну місію якої він визначає у досить незвичній термінології – як вісництво. «Газета як інтелектуальний орган комунікації і соціальної активності не повинна зводитися тільки до простого інформування. Ми починаємо відчувати, що її місією є вісництво. Це означає, що газета транслює не тільки факти, але й думки, не тільки інформацію, але й позиції її оцінки, виступає аналітикою поставлення і розкриття проблемних ситуацій. Якщо газета слугує вісництву, то вона причетна до трансляції інформації зі світу сущого до світу належного», – зауважує філософ [220]. Ясна річ, йдеться не про усі газети, С. Кримський цілком адекватно оцінює інформаційні потреби сучасного реципієнта. «Вісництво як місія» стосується нечисленних інтелектуальних видань і, звичайно ж, газети «День». Таким чином, С. Кримський, визначаючи роль газети загалом, водночас на тлі власної співпраці із «Днем» окреслює власну роль як публіциста. Ставлячи філософські завдання перед газетою, він ставить їх перед собою. Це можна назвати і нав'язуванням, але, з іншого боку, це до певної міри нагадує крок, який зробив Іммануїл Кант, коли виступив із трактатом «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?» У ньому він, крім характеристики епохи, імпліцитно визначив власне місце публічного мислителя. Отож, вийти за межі буденності – це завдання публічного філософа, який виступає на сторінках щоденної газети. С. Кримський робить це найчастіше за посередництвом інтерв'ю або «актуалізованих монологів»,

як визначила цей жанр редакція «Дня». На наш погляд, це виграшні жанри для академічного інтелектуала, адже він не змушений пристосовувати свою філософію до формату газетних статей, хоча й змушений іти на певні поступки, відмовляючись від надміру термінології і наукового стилю. Проте серед інших завдань, які С. Кримський ставить перед газетою, є й таке, яке пояснює, чому він не став «чистим» публіцистом: «Як і театр, вона (газета – Авт.) повинна «створити» свою аудиторію, коло свого читача і сформувати його» [222]. Це означає, що мислитель на сторінках такого видання не має перетворюватись на шоумена чи коментатора поточних дрібних подій, натомість він має змогу сам визначати час і привід свого публічного звернення. І найголовніше – зміст його повідомлення не залежить від кон'юнктури, філософ сам визначає, що є актуальним. Тому С. Кримського не можна звинувачувати у повному відході від академічного стилю на користь есеїстичного. Якщо розглядати таке неконвенційне позиціонування у термінології, яку ми запропонували вище, – «мудрець vs. експерт», С. Кримський без сумніву найкраще відповідає ролі мудреця. На відміну від багатьох експертів, які оцінюють чи коментують запропоновані виданням теми, С. Кримський у своїх «актуалізованих монологах» виступає із власним порядком денним (agenda). Це можна розглядати як привілей, адже сьогодні зовсім не кожен публічний інтелектуал може дозволити собі звернутись до публіки із повідомленням, яке вважається неактуальним або неформатним. У цьому конкретному випадку бачимо руйнування монополії мас-медіа на визначення актуальних тем і медіагенічної поведінки. Однак такий випадок виглядає радше винятком. Назва одного із інтерв'ю С. Кримського ніби натякає на це: «Якщо у меншості мудрець?» У ньому філософ розмірковує про «темні боки» демократії, які проявляються у тому, що «рішення, прийняті за принципом більшості, можуть бути уражені ризикованими та крайніми висновками, що виникають внаслідок «анонімної безвідповідальності» суб'єктів прийняття рішень: я як усі й, мовляв, не винен у тих крайнощах, які можуть статися» [322]. Воля більшості не завжди є благом, особливо коли вона придушує заперечення мудреця, нагадує С. Кримський, посилаючись на приклад Платонового Сократа. У цьому контексті знову виникає запитання, чи не екстраполює С. Кримський цю ще античну

самотність мудреця на власну публічну роль? Ствердна відповідь не виглядатиме пересмикуванням, навіть якщо зважити на те, що С. Кримського важко уявити у ролі збурювача громадськості, ґедзя, яким був засуджений більшістю Сократ. Проте навіть згадане інтерв'ю, в якому філософ висловлює сумнів у безгрішності демократії, показує, що він не боявся мислити неконвенційно. Але українські медіареалії сприяють тому, щоб голос мудреця звучав самотньо.

Позиція С. Кримського щодо філософської компетентності може звучати сьогодні дещо архаїчно: «Я принципово заперечую поділ філософії на різні галузі. Я вважаю, що філософ – це той, хто працює на всьому полі, з усім масивом сучасної цивілізації. Іще Кант дав класичне визначення філософії як «знання про знання». Жодна інша наука не займається знанням про знання. Моє завдання – це творення світу із цього знання, тобто його систематизація у вигляді певного універсуму. (…) Філософ – це творець, він творить цілісний світ знання» [88, с. 143]. Однак ця позірна архаїчність прочитується лише на рівні галузевого погляду на сучасну науку. В амбіційних словах Кримського можна побачити рішучий протест проти спеціалізації знання, яка принаймні із часів Хосе Ортеги-і-Гассета та його «Бунту мас» розглядається як загроза цілісній освіченості. Сучасні мислителі висловлюють схожі побоювання. Ричард Познер саме спеціалізацію називає однією із головних причин занепаду американських публічних інтелектуалів: «Глибина знання, яку уможливлює спеціалізація, набувається за рахунок втрати широти, у той час, коли умови праці в сучасному університеті, зокрема принцип академічної свободи і вигідні умови контракту, роблять кар'єру інтелектуала безпечною, комфортною, що зрештою породжує замкнутість і самовдоволення» [398, p. 4]. Познер має на увазі насамперед сучасний зорієнтований на спеціалізацію американський університет і саме цим фактором пояснює, чому найвидатнішими публічними мислителями, активними у другій половині XX сторіччя були не американці – Реймон Арон, Ганна Арендт, Мішель Фуко, Юрґен Габермас, Фрідріх фон Гайєк, Лео Штраус, Амартія Сен. Звичайно, цей Познеровий перелік можна доповнити іменами відомих публіцистів, які є американцями – Ноам Хомський, Ричард Рорті, Марта Нусбаум – але йдеться не про переліки чи рейтинги. Спеціалізація є своєрідною спокусою для

інтелектуала, адже гарантує йому затишок, захищає від нав'язливої уваги мас-медіа і звільняє від обов'язку звертатись до широкої публіки. Хоча, як зауважував Ортега-і-Гассет, спеціалізація інколи засліплює науковця, і він починає поширювати свою вузькогалузеву компетентність на інші сфери, де його дилетантизм проявляється повною мірою.

У позиції американського дослідника і словах С. Кримського про негалузеве трактування філософії можна знайти розбіжності, але об'єднує їх значно більше – заперечення спеціалізації. Філософ-публіцист навряд чи може займати іншу позицію, адже звернення до широкої аудиторії вимагає універсального підходу.

Коли ми говоримо про методологію С. Кримського як публічного філософа, не варто забувати, що для нього філософія не обмежується правилами, аргументами і абстрактними проблемами. В одному інтерв'ю він заявляє: «Для мене філософія – це доля, це шлях спасіння, хоча і не в тому сенсі, як розуміє спасіння релігія. Я справді спасаю, рятую себе за допомогою філософії, наповнюю своє буття смислом.» І далі – у тому ж дусі: «Філософія для мене – це справді не доказ, хоча доказів вона не виключає, і навіть не мотивація, це свідчення» [88, с. 143–144]. Ці слова завдяки своїй афористичності додають яскравої барви до портрета С. Кримського як мудреця, а не фахівця-експерта. Водночас вони створюють дискурс, в якому марно вимагати дотримання принципу верифікації чи фальсифікації. Знання мудреця тримаються не на цьому, а радше на довірі та емпатії. Звичайно, це не означає, що повідомлення С. Кримського вимагає некритичного сприйняття, але саме довіра та емпатія, на наш погляд, допомагають його краще зрозуміти. При цьому наукова термінологія, притаманна журнальним статтям аргументація і навіть стилістика нікуди не зникають. С. Кримський не виголошує безальтернативних пророцтв, він лише доводить певну тезу.

Простежити ці особливості найкраще на прикладі чи не найвідомішого публічного виступу – лекції «Принципи духовності XXI століття», яку було прочитано 2002 року у Києво-Могилянській, а потім опубліковано у «Дні» [315]. Текст лекції також вийшов окремим виданням, щоправда, з іншою, дещо більш риторичною назвою [170]. Зміст лекції ми обговорюватимемо у наступному розділі,

зараз нам йдеться радше про формально-стилістичні особливості, які є своєрідним текстуальним портретом С. Кримського як філософа-публіциста.

Тему духовності у лекції поставлено у, здавалося б, суто науковій перспективі, проте аргументація, яку застосовує автор, розширює попередній погляд. С. Кримський розглядає поняття духовності, не обмежуючись ні філософським, ні психологічним підходом. Він міркує ілюстративно, підкріплюючи кожен із принципів численними прикладами з літератури, історії, соціальної психології – суто філософські аргументи аж ніяк не домінують. До прикладу, містична історія із «Майстра і Маргарити» Булгакова перетворюється у С. Кримського на принцип, згідно з яким Добро для своєї перемоги не повинне вступати у відкриту конфронтацію зі Злом, а репліка одного із персонажів «Ім'я троянди» Умберто Еко – підтвердженням тези про фатальну шкідливість фанатизму. Таким чином, чи не кожна абстрактна теза у Кримського має заземлення у цілком зрозумілому навіть для пересічного слухача образі. З одного боку, це можна назвати класичним монтенівським есеїстичним методом (якщо поняття «метод» узагалі доречне для есеїстики), з іншого – оповідна і аргументаційна стратегія С. Кримського тяжіє до притчевості. Зважаючи на те, що, як висловився у своїй енциклопедичній статті С. Аверинцев, притча «припускає відсутність розвинутої сюжетної дії та може бути редукована до простого порівняння, яке зберігає, однак, особливу символічну наповненість» [45, с. 169–170], наше твердження не виглядатиме надуманим. Крім того, дидактичне і моралістичне спрямування його публічних виступів доводить, що елемент притчевості виявився чи не найбільш релевантним для того, щоб наблизити філософію до широкої публіки. Звичайно, С. Кримський не виголошував парабол у класичному розумінні, адже відразу після прикладу подавав його узагальнене тлумачення. Це зближує газетні тексти С. Кримського ще із одним безпосередньо пов'язаним із релігійною сферою жанром – проповіддю. Якщо С. Аверинцев неодноразово виступав у ролі проповідника у храмах, то С. Кримський, використовуючи університетську кафедру чи газетну шпальту, інкорпорував у свою публічну поставу елементи цієї ролі, що можна розглядати як цілком логічний для публіциста крок [343].

Значна кількість літературних образів, які наводить С. Кримський у лекції, можливо, наштовхнула його на доволі «поетичну» термінологію. Коли автор говорить про духовність як «ціннісне домобудівництво особистості» або як про «всю повноту буття людини, яка орієнтована й націлена духом», або про те, що життя людини як вертикальної істоти «вимірюється не кількістю років, а ступенями ціннісного сходження» [175, с. 54, 55, 57] – ми бачимо, що літературна метафорика домінує над науковою прагматикою. Це та данина, яку академічна філософія сплачує публічному дискурсові для того, щоб ввійти у його межі. Але це виграшний крок для публічного філософа.

Тематика цієї лекції, як і багатьох інших публічних виступів філософа, придатна не тільки для наукового обговорення. Одне із його інтерв'ю має промовисту у цьому контексті назву – «Сергій Кримський про мистецтво жити» [319]. Вище ми навели слова філософа про те, що питання про сенс життя чи про боротьбу добра і зла цікавитимуть широку аудиторію набагато більше, ніж вузькоспеціальні філософські питання. Хоча проблемі сенсу життя важко відмовити у титулі філософського питання. Тому шлях С. Кримського як публічного філософа, його спосіб «виражати себе доступним для неспеціалістів чином» (Р. Познер [398, p. 321]) – це повернення до базових філософських проблем, актуальних принаймні з часів Сократа. Це проблеми, які сьогодні називають практичною філософією або навіть «житейською філософією». Саме поєднання таких «житейських питань» з науково-публіцистичним підходом і робить позицію С. Кримського особливою.

Публічний образ філософа сьогодні важко уявити без візуальної компоненти. Щоправда, з'яви С. Кримського, як і С. Аверинцева, на телебаченні мають радше епізодичний характер, тому говорити про цілісний телеобраз обох мислителів важко. Але все ж текстові публікації, проілюстровані світлинами, подають нехай і статичний, але все ж візуальний образ публіциста. Чимало публікацій С. Кримського у газеті «День» супроводжують фото філософа в інтер'єрі Собору св. Софії у Києві [219]. Символічна світлина яскраво уособлює публічну поставу Кримського-мудреця: він – служитель Софії у прямому й переносному значеннях, філософ, який натхненно розповідає про символіку собору, тлумачить її значення у

широкому культурному контексті, таким чином софійність ніби залишає межі церкви і стає підґрунтям чи не усіх його публічних виступів.

Проте публічний образ Сергія Кримського складається не лише із софійності. Інтерв'ю мислителя журналові «Країна» супроводжує фото Сергія Кримського в домашніх умовах [181]. У цьому випадку бачимо спробу максимально приземлити образ мудреця. Із сфер софійності він «опускається» на домашнє ліжко, обіймаючи улюбленого собаку. Мотивація, на наш погляд, проста, навіть якщо авторам інтерв'ю про це не йшлося: світлина наближає Кримського до пересічних людей, адже любити домашню тварину – набагато зрозуміліше, ніж абстрактну мудрість. І цей крок легко прочитується крізь призму логіки інфотейнменту: читач не докладає жодних зусиль, щоб розшифрувати символіку незрозумілого зображення; він просто бачить цілком звичну для себе картину, і тому закономірно може зробити висновок, що ця людина нічим не відрізняється від інших.

Звичайно, цей образ філософа у домашньому затишку перебуває у тіні Кримського-мудреця в інтер'єрі св. Софії. Очевидно, що ілюстрації допомагають сформувати для себе об'ємне уявлення про філософа, особливо тим, хто ніколи не бачив його на живо. Світлини з «Дня» демонструють нам досить огрядного, але водночас надзвичайно делікатного у своїх жестах харизматичного філософа, гострий і деколи навіть пристрасний погляд якого не здатні стримати шкельця окулярів. Таким чином, візуальний образ співмірний із текстом, і в епоху, коли homo legens часто відходить на другий план, поступаючись місцем homo videns, виконує не меншу роль, ніж саме повідомлення.

Переоцінювати роль жестів і зовнішнього вигляду у формуванні публічного образу такого філософа, як С. Кримський, ясна річ, не варто, особливо, якщо ми не хочемо підмінити емоційними й естетичними враженнями, суто віртуальним образом, його глибокої характеристики як публічного мислителя. В такому випадку варто навести слова самооцінки, сказані в розмові з Т. Чайкою наприкінці життя, після важкого інфаркту, тому ставити їх під сумнів, очевидно, не варто: «Я типовий філософ перехідного періоду, навряд чи можна знайти іншого такого філософа. Я весь час у своїй діяльності від чогось рішуче відмовлявся, – ну, крім самої цієї

діяльності, звичайно, я починав як правовірний геґельянець і жив цим Геґелем. Потім я став долати в собі гегельянство і оцінив Рассела, який сказав: коли читаєш Геґеля, здається, що розмовляєш з твариною з іншої планети. Я займався філософією і відмовився від неї з ідеологічних міркувань, почав займатись математикою. Займався логікою, потім математичною логікою, потім відмовився і від цього, захопився культурою і ще чимось, що ближче до релігії… В кінцевому рахунку, я прийшов до християнських цінностей» [180, с. 360–361]. Зваживши на останній акцент, варто все ж визнати, що С. Кримський міркував про релігію по-іншому, ніж С. Аверинцев. Незважаючи на своє зізнання Т. Чайці про те, що, коли б він жив в Середньовіччі, то був би богословом, С. Кримський писав про релігію як філософ і науковець, навіть у своїх есеїстичних текстах. Автохарактеристика інтелектуальної і духовної еволюції, однак, важлива з огляду на те, що засвідчує той факт, що пізня творчість українського філософа-публіциста зосереджується навколо ціннісної проблематики.

Висновки до Розділу 2

С. Аверинцев та С. Кримський розпочали свою публіцистичну діяльність, маючи за плечима чималий досвід праці в академічній сфері, що не могло не вплинути на специфіку їхніх публічних образів. Обидва публіцисти сприймались як носії втаємниченого знання, які розглядали актуальні суспільні питання з позиції мудрості, що витримала випробування часом. С. Аверинцев почав активно виступати як публіцист наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років, здобувши перед цим велику популярність своїми науковими публікаціями та відкритими лекціями. Публіцистична діяльність С. Кримського розпочалась трохи пізніше: з кінця 1990-х років філософ починає співпрацювати із всеукраїнською газетою «День», ставши її духовним наставником та постійним автором.

Окрім поняття «публіцист», автора публіцистичного тексту часто окреслюють словами «публічний інтелектуал» та «інтелігент». С. Аверинцева та С. Кримського називають представниками радянської і пострадянської інтелігенції, однак ми

вважаємо, що за умови відкидання ідеологічних навантажень, які зумовлюють напругу між «публічним інтелектуалом» та «інтелігентом», обидва поняття можна використовувати як описові категорії. Звичайно, увага обох публіцистів до етики та аксіологічної сфери зумовлює їхній інтелігентський статус, однак в рамках західної соціологічної традиції їхню діяльність можна схарактеризувати як роботу публічних інтелектуалів. Демографічно С. Аверинцев та С. Кримський належать до покоління шістдесятників, але змістове наповнення їхніх публіцистичних дискурсів дозволяє назвати їхню творчість дещо запізнілим і особливим відлунням шістдесятницького етосу.

Специфіку публічних ролей (за Р. Сеннетом) С. Аверинцева та С. Кримського зумовлює тематика та стилістика їхніх виступів, а також сприйняття їх постатей аудиторією. Обидва публіцисти презентують цілісний етос мудреця, який протистоїть у публічній сфері частковості, а інколи й кон’юнктурності етосу експерта. Для С. Аверинцева-публіциста точкою відліку є християнські цінності, крізь призму яких він розглядає актуальні на його погляд суспільні проблеми. Для С. Кримського такою оптикою є філософія, але не стільки як академічна наука, скільки як практична мудрість і стиль життя. Для публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського характерна насамперед актуалізація непопулярних серед широкої аудиторії проблем, не коментування поточних справ, а їх розгляд у широкому історичному та ціннісному контексті.

РОЗДІЛ 3. КОНСТЕЛЯЦІЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ У ПУБЛІЦИСТИЦІ СЕРГІЯ АВЕРИНЦЕВА ТА СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО

Досліджуючи ціннісні орієнтири публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського, варто наголосити на деяких передумовах нашого аналізу. Ми акцентуватимемо увагу на тих ціннісних орієнтирах, які автор не тільки експліцитно артикулює у назві чи у тексті (адже оминути їх ми просто не маємо права), але й тих, які можна ідентифікувати, лише вчитуючись у текст герменевтично і враховуючи контекст. Якщо б ішлося лише про калькулювання окремих понять, які означують певні ціннісні орієнтири, достатньо було б обмежитись проведенням контент-аналізу, однак навряд чи висновки з такого дослідження могли б повною мірою відобразити змістове наповнення цих понять. Справді, у публіцистичних текстах автор, на відміну від художньої літератури, декларує свої погляди, зокрема й ціннісні, як правило, відкрито, дозволяючи читачеві одразу сформулювати своє ставлення до них. Проте зовсім не кожен публіцистичний текст є ідеологічним маніфестом, в якому автор обмежується декларуванням своїх принципів. Публіцистика дає можливість своєрідного застосування декларованих принципів під час розгляду актуальних проблем, застосування насамперед дискурсивного, яке проявляється у виборі відповідної лексики, тону і етосу тексту. Простіше кажучи, якщо публіцист свідомо висловлює свою прихильність до духовності чи діалогу, то він навряд чи послуговуватиметься мовою ненависті. (Звичайно випадки стилізації чи цитування у цьому випадку до уваги не беруться.) Таким чином, ми трактуємо виокремлені ціннісні орієнтири публіцистики С. Аверинцева та С. Кримського – мудрість, духовність і діалог – також як дискурсивні утворення, що дасть нам змогу аналізувати з погляду дотримання задекларованих ціннісних орієнтирів ті тексти, у яких автори торкаються нібито інших тем.

Аналізуючи публіцистику С. Аверинцева та С. Кримського у контексті теорії дискурсу, варто також зауважити, що для адекватного розуміння їхніх текстів слід пам’ятати, що вони містять «сліди» різних дискурсів – наукового, науково-популярного і публіцистичного (поєднання академічної термінології із риторичними

зворотами, притаманними публіцистиці), релігійного і філософського (Біблійні ремінісценції та філософські узагальнення), усного й письмового (чимало з текстів обох публіцистів за жанром є лекціями чи інтерв'ю).

3.1. Мудрість: розсудливість і уникнення псевдоальтернатив

Досліджувати саме мудрість як ціннісний орієнтир насамперед нас змушує публічне позиціонування С. Аверинцева та С. Кримського, яке ми розглянули у попередньому розділі. Ролі «мудреців», які втілюють обидва автори, зумовлюють першочерговий розгляд мудрості, яку можна вважати не лише орієнтиром, але й своєрідним методом розгляду різноманітних проблем. Отож, мудрість у текстах С. Аверинцева та С. Кримського виконує подвійну роль, що викликає певні труднощі у її чіткому диференціюванні. З іншого боку, було б дивно, якщо б мудрість лише декларували, але не застосовували практично, адже етос мудреця передбачає поєднання теоретичного і практичного начал. Не варто також забувати, що для обох публіцистів мудрість (насамперед як біблійна софійність) була предметом наукового пошуку: і С. Аверинцев, і С. Кримський були інтерпретаторами символіки Храму св. Софії Київської. Це вагома частина їхньої «публічної софіології».

Розпочинаючи свою відкриту лекцію «Концепція Софії і значення ікони» у Києво-Могилянській академії, С. Аверинцев ділиться із слухачами зауваженням: «Мені особисто здається радше неможливим вимовити назву міста Києва, не розмірковуючи про його найсвятіший Палладіум, що зветься «Собором святої Софії» [45, с. 267]. А С. Кримський фактом відсутності сцени Страшного Суду у храмі пояснює тяглість ідеї світоглядного оптимізму в українській культурі: «Вона пронизує всю українську культуру, є архетиповою. У розвиненій українській культурі до І. Франка і Лесі Українки немає ліричного аспекту трагедії! Трагедія розумілася тільки епічно. Навіть трагедія Катерини у Т. Шевченка – це трагедія всієї України. І невільничі пісні козаків епічні («усі разом, якось подолаємо»). Відома київська пісня про Куперіяна XVII століття; у ній завсідники сидять у шинку і міркують про ті «негаразди», що бувають у житті – а цехмістер Куперіян рефреном

на кожен куплет відповідає – «якось воно буде». Це «якось воно буде» органічно увійшло в архетип українського менталітету – якось разом усе ж таки «випливемо» [219].

Містично забарвлена і малозрозуміла для пересічного читача концепція софійності відіграє для творчості С. Аверинцева та С. Кримського чи не визначальну роль. Для того, щоб з'ясувати, яким чином вона використовується у публіцистичній творчості, нам слід з'ясувати її основні значення. Ясна річ, йтиметься насамперед про релігійну сферу. У своїй словниковій статті, присвяченій Софії, С. Аверинцев називає нею «втілену мудрість Божества» [45, с. 184]. Першовитоки концепту Софії знаходимо у давньогрецьких міфах, де вона асоціюється із богинею мудрості Афіною. У старозавітних та християнських уявленнях Мудрість набуває персоналістичних рис, зливаючись з образами то Ісуса Христа, то Діви Марії, а то і давньоримської мучениці Софії, яку було замордовано разом із трьома дочками. Старозавітна Книга Приповідок приписує Мудрості деміургічні риси, адже Бог створив її «першою з його чинів споконвічних» (Прип. 8, 22), а далі вона була біля Нього під час створення світу: «Перед тим, як були засновані гори, раніше від пагорбів я народилась; тоді, як він не створив був ще ні землі, ні степу, ні первнів пилу світового. Як він укріпляв небо, я там була; як він рисував круг поверх безодні, як він згущав угорі хмари, як установляв бездонні джерела, як призначав край морю, щоб води з його берегів не виступали, як закладав підвалини землі, – я була при ньому, при роботі, я була його втіхою щоденно, усміхалась перед ним повсякчасно, гралась на його земному крузі, моя бо втіха: бути з людськими синами». (Прип. 25-31) Таким чином, зазначає С. Аверинцев, мудрість є Божою волею, яка облаштовує світ, натомість, щодо світу – це «будівельниця, що розбудовує світ, як тесля або зодчий будують дім як образ обжитого та впорядкованого світу, огородженого муром від безберегих просторів хаосу» [45, с. 185]. Тут ми маємо справу із Мудрістю як Божественним атрибутом, а отже – із Премудрістю. Але й у такому значенні вона набуває посередницьких рис між Творцем і творінням. Осягнення світу як Божественного творіння, тобто осягнення його софійності, зумовлює благоговійне ставлення до нього і до життя

(тут варто згадати як паралель етичне вчення Альберта Швайцера [355].) Це зумовлює олюднення Мудрості. «Початок мудрості – Страх Господній» (Прип. 9, 10), тобто мудрість є не лише Божественним атрибутом, але й може успадковуватись Його творінням, а ця відома настанова, яка згадується і в інших книгах Старого Завіту, вказує «рецепт» цього наслідування. Звичайно, ця настанова потребує вдумливого тлумачення. За С. Аверенцевим, «тонкощі розуму, які починаються і закорінюються у «страхові Божому», являють собою насамперед особливу чутливість до осягнення волі Божої і особливу здатність до її виконання» [42, с. 10]. Мислення згідно із страхом Божим можна назвати сакральним інтелектуалізмом, який передбачає, що «праведність – неодмінна умова тонкощів розуму, але й тонкощі розуму – неодмінна умова повноцінної праведності» [42, с. 11].

Такий ракурс розгляду мудрості надає їй значення смиренності перед Законом, наслідування традиції, шани перед минулим. Людська мудрість цілковито залежна від Божественної Мудрості. Якщо це трактування і можна назвати консервативним, то лише з погляду запеклого у своїй неґації антитрадиціоналізму. С. Аверинцев та С. Кримський якщо і дозволяють собі ставити під сумнів традиційні константи, то роблять це не виклично, а розсудливо й інтеліґентно. Як ми вже зазначали у попередньому розділі, ні С. Аверинцева, ні С. Кримського не можна зарахувати до категорії консерваторів і лібералів, які перманентно сперечаються, їхнє мислення опирається насильному втискуванню в ілюзорно взаємовиключні опозиції «або-або». Можливо, це і є найяскравішим проявом їхньої мудрості.

Про мудрість як вірність традиції С. Аверинцев метафорично висловився в есеї «Шлюб і сім’я. Несвоєчасний досвід християнського погляду на речі», який було також прочитано як публічну лекцію 1996 року, порівнявши традицію із годинником: «Християнин – це розсудливий зануда, якому поламаний годинник навіює тривіальну думку, що його треба віднести до майстра. Але ж можливі ідеї значно цікавіші і гостріші. Наприклад: ніякого правильного часу все одно немає, правильний час – догматична й авторитаристська вигадка. Те, що показує годинник, і є одна з можливих відповідей на запитання: «Котра година?». Або так: годинник є

предмет настільки мізерний (хоча б через свою орієнтацію не на вічність, а на час), що його треба не лагодити, а радше розтрощити» [45, с. 460]. Варто уточнити – йдеться про християнський годинник (образ Бога як Годинникаря давно відомий.) Автор недвозначно критикує постмодерністський релятивізм (правильний час – вигадка), протиставляючи йому банальний і старомодний похід до годинникаря. Це аж ніяк не означає, що С. Аверинцев нав'язує нехтування особистим досвідом на користь сліпій покорі християнській традиції. Навпаки, на початку есею він проголошує, що опорною точкою для міркувань про християнський погляд на шлюб та сім'ю є його суб'єктивний досвід буття сином, чоловіком і батьком.

В есеях С. Аверинцева досить часто трапляється поняття, яке можна вважати своєрідним еквівалентом мудрості. І звучить воно несподівано просто – «здоровий глузд». Одразу в кількох текстах його винесено у заголовок: йдеться насамперед про есеї «Г. К. Честертон, або Несподіваність здорового глузду», який було опубліковано як післямову до збірки публіцистики англійського письменника ще 1984 року, та «Вірність здоровому глузду» – роздуми про книгу французького русиста Микити Струве. «Ми – люди остільки, оскільки наші батьки навчили нас певним заповідям, оцінкам, моральним навикам, якщо завгодно, затертим трюїзмам, якщо завгодно, прописним істинам, яких своєю чергою вчили їх їхні батьки, яких бозна як давно, з покоління в покоління, із тисячоліття в тисячоліття навчалась людина, яка вступала у спільноту собі подібних», – пише С. Аверинцев в есеї про Честертона [11, с. 329], підкреслюючи, що саме розсудливість, наснажена вірністю цим «прописним істинам», допомогла йому подолати юнацькі спокуси самовдоволеного естетизму, песимізму і декадентизму, і обрати правильний орієнтир. Численні есеї Честертона, в яких той апологізував «простих людей», віру в Бога, сімейні цінності – теми вкрай немодні як тоді, так і значною мірою тепер – просякнуті подеколи войовничим запалом, на думку С. Аверинцева, доводять, що трюїзм – це не завжди те, що є ознакою малоосвіченості чи поганого смаку, а те, що утверджується в запеклій боротьбі із удаваною і по-суті порожньою претензійною оригінальністю. Мудрість Честертона якраз полягала у тому, що він відмовився бути модним, відмовився плисти за течією, вливаючись водночас у широке русло

народної традиції. Ясна річ, С. Аверинцев у цьому тексті дуже побіжно згадує про глибоку релігійність Честертона (зважмо на рік публікації – 1984-ий), хоча для нього цей факт надважливий, що підтверджують його подальші публікації, хоча б уже згаданий есей «Шлюб і сім'я».

Міркуючи про брак здорового глузду серед сучасників, С. Аверинцев вдається до критики, яка, проте, далека від тотальних звинувачень чи персональних претензій. У випадку С. Аверинцева, як і С. Кримського, ця критика втілюється в узагальнене діагностування Zeitgeist. Це доволі поширений прийом публіциста-мораліста, який з висоти свого досвіду характеризує стан суспільних звичаїв. «Рідко зустрічаються нині не лише вірність спадковому переданню, але й сталість поглядів в рамках одного-єдиного життя, – підсумовує свої спостереження і особисті відчуття С. Аверинцев через два роки після розпаду СРСР. – Перехід номенклатури на антикомуністичні позиції, який відбувся на наших очах, – лише наймасовіший, найтривіальніший, але аж ніяк не єдиний випадок легкості, з якою змінюються позиції. Легкість ця всуціль свідчить зовсім не про корисливе ренегатство, а про набагато витонченіше зло: про відсутність коріння. Для сучасної людини на руку будь-які різкі зміни, бо у неї втрачене відчуття присяги. (…) Справжня сталість можлива лише для того, хто знає своє місце у світі, пам'ятає свою присягу, має коріння» [9]. У світлі цих роздумів мудрість набуває додаткового значення і стає метафорою укорінення. Як змістову паралель тут варто навести книжку відомої французької мислительки Симони Вейль із однойменною назвою [85]. С. Аверинцев був добре знайомий із її творчістю, і присвятив їй невеличкий есей, опублікований у «Новом мире», в якому підсумував значення її текстів і життєвого чину такими словами: «Якщо XXI сторіччя – буде, тобто якщо людство не втратить свого фізичного або морального, або інтелектуального буття, не розівчиться шанувати розум і благородство, я б наважився припустити, що це сторіччя буде у певному суттєвому сенсі також і сторіччям Симони Вейль» [30, с. 249]. Трагічна життєва траєкторія С.Вейль може бути суттєвим доповненням і навіть уособленням тієї мудрості, про яку писав публіцист. У постаті французької мислительки і активістки є важливі риси мудрості: духовна наснаженість Біблією (насамперед Новим

Завітом), єдність мисленнєвої і практичної діяльності, жертовність і відданість обраній справі.

Знекорінення і спровокована ним легкість, які С. Аверинцев розгледів у сучасному стані справ, ведуть його до поглиблення опису Zeitgeist. Такі явища, як втрата відчуття присяги, зумовлюють той факт, що публіцист обирає із своєї палітри досить похмурі фарби. Проте до тотальної неґації не доходить. Не зустрінемо ми також ні меланхолії, ні ескапізму. Якщо серед різноманітних «сутінкових» психологічних станів обирати той, за допомогою якого можна найбільш адекватно висловити своє ставлення до «занепаду звичаїв», то С. Аверинцев зупиняється на ностальгуванні. В есеї «Моя ностальгія», опублікованому в тому-таки «Новом мире» у середині 90-х років, автор одразу попереджає, що йому йдеться не про тугу за дитинством, яке було позначене розквітом тоталітарних репресій і воєнним лихоліттям, коли «я, підліток, сприймав двері тієї єдиної кімнати в багатосімейній комуналці, де зі мною жили батьки, як кордон моєї батьківщини, останню межу гідного, людяного, обжитого і зрозумілого світу, за яким хаос, «пітьма зовнішня» [42, с. 398]. Об’єкт його ностальгії по-платонівськи широкий – це той стан «людини як типу, коли все у людському світі щось значило або, в гіршому випадку, хоча б хотіло, намагалось значити; коли було можливе значне». Ми не дарма згадали Платона, адже ностальгія С. Аверинцева за значущістю має виразну ідеалістичну природу. В принципі, будь-яка ностальгія схильна ідеалізувати свій об’єкт – найчастіше це минуле. Так і у С. Аверинцева: сучасність постає вихолощеною, натомість минуле, незважаючи на трагічні й криваві сторінки, несе у собі ту рису, яку сучасність всіляко заперечує, – віру в серйозність власних переконань. Автор намагається переконати читача прикладами із різноманітних сфер – політики (жоден із сучасних діячів не може дорівнятися до таких постатей, багато у чому суперечливих, до речі, як В. Черчиль чи Ш. Де Ґоль), мистецтва (аванґардні митці початку XX сторіччя розглядали свій бунт проти традиції цілком серйозно), міжстатевих стосунків (ідеологи руху, який згодом вилився у «сексуальну революцію», – наприклад, В. Розанов та Д. Ґ. Лоуренс – мали на увазі «інтенсифікацію значущості і значимості плотського спілкування чоловіка і жінки,

його нове піднесення до рівня язичницької містерії» [42, с. 401]), контркультурних рухів (навіть гіпі «жили трепетністю квазіесхатологічних сподівань і претензій на значення, яке перевершує їх самих» [42, с. 401]) та інших. Таким чином, констатує публіцист, навіть якщо в минулому люди помилялись, вони були серйозні і до кінця послідовні у своїх помилках, які подеколи призводили до інфернальних наслідків. Сьогодні ж «ввижається, що всі навколо сплять» [42, с. 405]. Приклади цього «сну значущості» публіцист знаходить у своєму віденському побутуванні, згадуючи невдалу постановку опери Р. Ваґнера «Трістан та Ізольда», оголошення з австрійських газет, які пропонують поміняти релігію на психотерапію, і навіть досвід перегляду теленовин на віденському ТБ, тобто чинить як справжній есеїст, переплавляючи досвід щоденних спостережень у широкі узагальнення. Джерелом цих узагальнень є позиція мудреця, недвозначно присутня чи не за кожною констатацією. Однак мудреця смиренного, який мислить згідно із страхом Божим, протиставляючи зниклій значущості позицію віруючого християнина. Сучасну людину, на думку С. Аверинцева, набагато важче переконати у рятівному потенціалі віри і набагато легше вмовити бути фанатиком. Справді, фанатизм не терпить мудрості, і пробуджена від філістерського сну людина хапається за найбільш привабливий і крикливий «орієнтир», за яким, як правило, немає нічого. Автор постійно залучає до своєї аргументації поетичні рядки, і у цьому випадку одразу два знамениті поети – Томас Стернз Еліот із кінцівкою поеми «Порожні люди» – «так і кінчається світ, не бабах, а лиш схлип» – і Йосиф Бродський з уривком із «Строф» – «…Это хуже, чем грохот и знаменитый всхлип. Это хуже, чем детям сделанное бо-бо, Потому что за этим не следует ничего» – допомагають йому афористично пояснити втрату значущості. Тема кінця світу тут виникає не випадково, адже, перетворена сучасними ЗМІ на медіаподію, вона справді стає порожнім символом, і якщо у ній ще можна знайти якісь біблійні конотації, то хіба такі, які вкладаються у логіку розважальних медіаформатів. До речі, ця тема особливо широко обговорювалась наприкінці 1990-х років, напередодні нового тисячоліття. Наприклад, у відомому діалозі про віру і безвір’я між Умберто Еко та кардиналом Мартіні обоє співрозмовників дійшли висновку, що про кінець світу варто говорити

не в термінах есхатології і, ясна річ, не в образах масової культури, а саме мовою цінностей [371, с. 27–47]. Це ж саме має на увазі С. Аверинцев. Проте, на його думку, така розмова можлива сьогодні лише серед тих, хто здатний вийти за рамки тимчасової актуальності і відчути усю історичну тяглість обговорюваного питання. Для цього й потрібне відчуття значущості, саме воно закорінює людину, даючи їй орієнтир для мислення і діяльності.

Той факт, що занепад значущості сьогодні викликає у С. Аверинцева ностальгію, аж ніяк не означає, що він закликає читача жити минулим. Що не характерно для мудреця, то це впадати у крайнощі або нав'язувати прості, однак привабливі, рецепти для розв'язання комплексних і болісних питань. В опублікованому на початку 2000-х років у «Новом мире» есеї «Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації» С. Аверинцев ставить проблему розквитання із минулим. Звичайно, поставлена таким чином, це не проблема минулого. Це проблема теперішнього, в якому здійснюється історична рефлексія. Саме тому автор зосереджується на сучасності, ніби вкотре повторюючи знамениту фразу із «Реквієму за черницею» Вільяма Фолкнера: «Минуле ніколи не минає. Воно навіть не є минулим». Відтак, минуле не розглядається як тягар, радше як виклик, який потребує моральних та інтелектуальних зусиль.

Незважаючи на те, що тоталітаризм нібито залишився в історії, на думку С. Аверинцева, він досі кидає виклик сучасності, адже, образно кажучи, опирається осмисленню. Цей опір існує завдяки двом головним тенденціям: «З одного боку, це реліктові, але живучі войовничі антиліберальні тенденції націоналістичного й ізоляціоністського характеру. З другого боку, це схильність сучасного лібералізму, що взяв на себе перевиховання народів, функціонувати подібно до будь-якої іншої ідеології, редукуючи себе до гасла, до примітивного жесту, нав'язуючи ці гасла і жести як єдину можливість: це вже не стільки захист свободи особистого вибору, скільки позбавлення такого вибору сенсу» [45, с. 566]. Тоталітаризм підживлюється цими двома крайнощами, які, доходячи до своєї межі, перетворюються на абстракції. Саме дух абстракції можна назвати одним із головних живильних джерел тоталітаризму. Йому, за словами С. Аверинцева, треба протиставити відчуття

особистої відповідальності. І не лише за власні слова і вчинки, що зрозуміло, але й за дії спільноти, до якої належиш. О. Солженіцин, незважаючи на патріотичні почуття, викривав злочини своєї батьківщини, наражаючись на критику і шельмування з боку більшості. А, наприклад, в Туреччини не знайшлось голосу совісті, який би перед своїми співвітчизниками і перед світом на повен голос заявив про геноцид вірмен 1915 року, так, як це зробив ще 1946 року Карл Ясперс у своїй відомій книзі «Питання про провину». Заради справедливості, варто сказати, що у час публікації есею Аверинцева турецький романіст Орхан Памук, лауреат Нобелівської премії з літератури 2006 року, ще не оприлюднив своєї громадянської позиції з цього питання, за що 2005 року здобувся на судовий позов з боку турецької влади і був змушений мешкати за межами батьківщини. Але, безперечно, С. Аверинцев має рацію, коли говорить про унікальність і непопулярність такої позиції. У цьому випадку мудрість веде свого служителя сократівською стежкою протистояння із загалом. Відтак, мудрець опиняється у меншості, тобто один на один із агресивною більшістю, яка звинувачує того у ренегатстві. Публіцист запозичує розрізнення між культурою сорому та культурою сумління, яке запровадила американський антрополог Рут Бенедикт. Якщо перша, особливо притаманна цивілізації Сходу, змушує свого носія заради збереження обличчя приховувати «незручну правду», то культура сумління абсолютно виключає лицемірство. Неважко помітити, що культуру сумління можна вважати своєрідним світським відповідником мислення згідно із страхом Божим.

Вибір на користь культури совісті зумовлює визнання незручних істин, які можуть викликати як неприйняття і обурення, так і витверезливий і терепаветичний ефект. На думку Аверинцева, факт розпаду СРСР 1991 року не означає автоматичного подолання тоталітаризму. Тоталітарний спосіб правління «не було переможено ні зовнішньою силою, ні повстанням знизу, його було демонтовано представниками самої партійної еліти» [45, с. 561]. Усе це робить процес декомунізації (за аналогією з денацифікацією) надзвичайно складним, що доводить пострадянська історія Росії, Білорусі і частково України. «Ми прийняли цей компроміс; я досі не бачу йому ніякої альтернативи, крім серії кривавих катастроф»,

– констатує С. Аверинцев [45, с. 561]. Позбавлений максималізму й ейфорії, цей висновок виводить читача за межі максималістичних рамок і чорно-білого мислення. Дискурс мудрості не приймає екстремальних суджень і ніколи не зривається на крик.

Коли С. Аверинцев говорить про те, що не кожній культурі притаманно розмірковувати про гріхи минулого, про каяття і колективну відповідальність, то не особливо акцентує на поточній російський ситуації, хоча врахування цих реалій прочитується контекстуально. Аверинцев не належав до таких красномовних і риторично винахідливих критиків сучасної політики Росії, як, наприклад, В. Новодворська. Однак у деяких його виступах натрапляємо на слова, які можна назвати більше, ніж критикою конкретних вчинків. Для есеїста характерні радше проникливі і болючі узагальнення. До прикладу, коментуючи у середині 1990-х для «Литературной газеты» воєнні події у Чечні, він заявляв: «Скільки у нас накоїли як проти принципів моральних, наприклад, проти простої правдивості, так і проти цілком прагматичних інтересів Росії» [Цит. за: 110, с. 33]. За кілька років до цього, в есеї, присвяченому стану російського православ'я, він висловлювався у такому ж стилі: «Дуже важко, допускаючись численних, гідних сліз і сміху помилок, Росія шукає сьогодні шлях від самообману до дійсності» [45, с. 424].

Узагальнення характерні для дискурсу мудрості. В риторичному арсеналі мудреця вони відіграють першорядну роль: у них є щось схоже на передбачення пророка, і водночас явна недосказаність може спантеличити некритичного читача. Очевидно, це не ті узагальнення, які варто приймати на віру. Навпаки, вони розраховані на співучасть і уважну інтерпретацію. Дотримання умов дискурсу мудрості не означає, що публіцист не може виголошувати однозначних тверджень. Якщо спробувати узагальнити висновки про основні небезпеки для посттоталітарної Росії, то ми отримуємо два радикальні ідеологічні полюси, які С. Аверинцев вважає однаково небезпечними: національний «тріумфалізм» [33, с. 174–178] та «новий офіціозний ізоляціонізм», побудований за допомогою православної релігії [45, с. 451]. Якщо простежити за політичним і журналістським життям Росії, починаючи з 2000-х років, побачимо, що останнє застереження виявилось похмурим

пророцтвом. В опублікованому наприкінці 1980-х років у журналі «Наше наследие» есеї «Надії і тривоги» С. Аверинцев спробував передбачити головні виклики розкріпачення і приходу давно очікуваної свободи. У цьому тексті автор використовує метафору, яка згодом мандруватиме іншими його публіцистичними матеріалами, – «випростання на повен зріст». Але цей, здавалося б, цілком однозначний образ звільненого від радянської неволі громадянина С. Аверинцев трактує не лише як символ свободи, але й як втілення перестороги. Випростання означає не лише зручну і, що більше, природну позицію, але й вказує на реальний зріст. Тому звільнення приносить не лише відсутність примусу, але й втрату ілюзій: «Розігнувся – і вже тут скільки є, стільки є, а поверх цього не додаси, як сказано, ні на лікоть, і звинувачувати нікого…» [24, с. 194] Який шлях обере ця «розігнута» людина – саме це викликає в есеїста найбільшу тривогу. Перший – вчитися користуватись «зовнішньою» свободою і усвідомлювати відповідальність за свої вчинки і слова. Другий – продовжувати жити фантазіями про свій справжній зріст і послуговуватись свободою як пірат (С. Аверинцев використовує запозичене із «Бісів» Достоєвського слово «флібустьєр».) Другий шлях, ясна річ, набагато небезпечніший і безвідповідальніший, адже, зауважує публіцист, «удавана дурість безнадійніша за натуральну: сплячого збудити можна, а того, хто вдає сплячого, не добудишся» [24, с. 195].

Пишучи цей текст наприкінці 1980-х років, коли виринали із забуття заборонені імена, коли говорили про ліквідацію «білих плям» і коли жили у передчутті звільнення, С. Аверинцев наважився заговорити про небезпеки свободи. Поміркований тон, інакомовний стиль і глибокі узагальнення, завдяки яким тексти Аверинцева не втрачають актуальності, дозволяють авторові, пишучи про конкретні історичні реалії, охоплювати водночас широкі історичні періоди. Написаний майже 30 років тому есей «Надії і тривоги» прочитується сьогодні, як доволі адекватний опис постколоніальної ситуації і як пересторога нового імперіалізму. На наш погляд, політичні мотиви в публіцистиці С. Аверинцева, навіть, якщо зважати на те, що він дуже часто говорить нібито не про політику, а про релігію, і якщо взяти до уваги його «серединність» і поміркованість, усе ж належать до антиімперіалістичного

дискурсу. Їх важко вписати у рамки послідовної деконструкції імперського міфу Росії, але вони натомість містять серйозні сумніви у монолітності та моральній виправданості «імперського знання» (imperial knowledge [331]). Виявляються ці сумніви не як привабливі політичні заклики, а як вдумливий культурологічний аналіз, непомітний для масового читача.

Американська дослідниця Ева Томпсон, аналізуючи дискурсивне облаштування російського імперіалізму, переконливо довела, що чимало академічних інтелектуалів пізньорадянського періоду, навіть тих, які мали опозиційну репутацію, співпрацювали з державою задля зміцнення образу «російської слави». Як один із прикладів, вона наводить наукові публікації відомого літературознавця і публіциста Дмитра Ліхачова, в яких той намагався довести не вищість і винятковість російської культури, як деякі тодішні псевдонауковці, а лише той факт, що культура Росії і культура Заходу рівноцінні, і перша нічим не поступалась другій. Е. Томпсон звертає увагу на дослідження, присвячені давньоруській гумористичній літературі, у яких Д. Ліхачов намагався довести, що сміхова культура Давньої Русі (звичайно, йшлося насамперед про Росію) нічим не відрізнялась від середньовічної європейської. Однак, зауважує американська дослідниця, такий компетентний вчений, як Д. Ліхачов, не міг не помітити суттєвих відмінностей, тому, на її думку, він пожертвував науковою чесністю на користь політичній доцільності. Е. Томпсон описує цю різницю так: «Література Заходу, сміючись над правилами, щоразу їх підтверджувала, тоді як московська література очорнювала правила і звертала на них увагу тільки для того, щоб посміятися з них» [331, с. 257]. Відтак, на просторах колишньої Російської імперії вкоренилась сумнозвісна неповага до закону, асоціація закону із володарем і пошана тому, хто закон порушує.

Академік Д. Ліхачов, очевидно, був для С. Аверинцева важливою постаттю, і не лише тому, що вони були особисто знайомі (одна з головних наукових праць Аверинцева «Поетика ранньовізантійської літератури» номінально перегукується із книгою Ліхачова «Поетика давньоруської літератури»). Проте у невеликому есеї «Бахтін і російське ставлення до сміху», опублікованому на початку 1990-х років у

не надто доступному для широкого читача науковому збірнику [4, с. 341–345], Аверинцев цілком однозначно говорить про «глибоко вкорінену російську недовіру до сміху», позаяк сміх – це стихія, яку важко контролювати як церковній, так і світській владі, про «надзвичайно російську проблему – конфлікт між комічним генієм і православною совістю, який буквально звів у могилу Гоголя» [42, с. 362] і т. ін., тобто фактично відтворює контраргументи, які наводить у своєму дослідженні Ева Томпсон. Про іншу «типово російську проблему» – зневагу до абстрактного закону, який висміюється у давній московській літературі, публіцист говорив в есеї «Християнський аристотелізм…», який ми розглядали у попередньому розділі. Читаючи відоміші і популярніші есеї С. Аверинцева, ми маємо пам'ятати про ці, здавалося б, суто наукові зауваги, адже вони суттєво прояснюють його політичну позицію, яка може видаватись надто невиразною чи навіть несміливою. Слово мудреця потребує постійного запитування і вслуховування, інакше його повідомлення ризикує залишитись непочутим.

Для Сергія Кримського минуле і майбутнє України постає у дещо іншому світлі. Його інтерпретації і передбачення спрямовані на подолання іншого комплексу, відмінного від імперської зверхності. Йдеться про перманентну віктимізацію української історії або те, що у масовій свідомості фігурує як «комплекс меншовартості». Намагаючись спростувати відому формулу, відповідно до якої української історії неможливо читати без брому, С. Кримський пропонує чимало неконвенційних трактувань відомих історичних подій. До прикладу, пояснюючи фінал «Слова о полку Ігоревім», в якому усі слов'янські землі вітають повернення новгород-сіверського князя, який «здійснив воєнну авантюру в боротьбі з половцями, зазнав нищівної поразки, був взятий у полон і спровокував розбійний напад степовиків на Русь» [128]. Чому ж відбувається святкування, а не оплакування? На думку філософа, князь здійснив не лише відчайдушний військовий, але й духовний подвиг, не піддавшись спокусі великих дарів і залишившись вірним присязі іконі Богородиці. Російський мандрівник Афанасій Нікітін, здійснюючи своє «хождение за три моря», змінив віру і тому не повернувся до рідної Твері. З останньою інтерпретацією, звісно, можна сперечатись, однак

С. Кримський не боїться робити досить сміливе узагальнення: «Для оцінки української історії важливим є те, що при виникненні греко-слов'янської православної цивілізації Україна-Русь сприймає у Візантії не ідею «третього Риму» (тобто імперської державності), а парадигму «другого Єрусалиму», тобто ідею «святої землі», софійного (сповненого буттєвої мудрості) життя етносу» [128]. Тому, зауважує С. Кримський, історія України виглядає трагічною, якщо оцінювати її винятково із військово-політичного погляду, але якщо ми поглянемо на неї крізь призму ключових для української ментальності архетипів свободи, духовності, бойової доблесті, вона, можливо, не виглядатиме менш трагічною, однак зміниться оцінка цієї трагічності, і ми знайдемо у ній чимало оптимістичних мотивів. Зрештою, не варто забувати, що з християнського погляду, який недвозначно проглядається у цих міркуваннях, страждання підносять жертву над катом.

В іншому матеріалі філософ наголошує, що для української культури характерна проблема софійності, тобто «мудрості буття», яка, на його погляд, не притаманна російській культурі: «Не прагнення стати над буттям, що є характерним для ментальності російської нації, як на це було вказано ще М. В. Гоголем; росіянин прагне стати над буттям, піднімати якісь суперпроблеми, надідеї, а українець прагне ввійти до складу, всередину буття, а не бути над ним. Звідси особливий інтерес до практичної моралі, до практичних питань життя в духовному вимірі. Це ще одна проблема, знову ж таки є характерною тільки для української ментальності – в Україні ніколи не було колізії (дуже драматичної для західної культури) між інтелектом та почуттям» [222]. У цьому фрагменті стверджено унікальність української культури порівняно із одразу двома полюсами – західним і російським. Однак в інших публікаціях С. Кримський говорить про «європейський контекст формування української нації» і про те, що «впродовж століть Україна завжди була невід'ємною частиною Європи» [316]. Водночас філософ закликає не забувати, що Україна все ж була «суб'єктом греко-слов'янської православної цивілізації» [321]. І разом із тим у С. Кримського можна знайти твердження, які претендують на статус месіаністичних: «Наша країна має у своєму розпорядженні один із наймогутніших культурних потенціалів. У сучасному глобалізованому світі Україна має всі

можливості для того, щоб зіграти роль цивілізаційного центру» [321]. Проте називати філософа ідеологом українського месіанізму, нехай лише культурологічного, було б великим перебільшенням. Зауважмо, що в доробку пізнього Кримського є чимало ідей, переважно культурологічного спрямування, які викликали застереження в колег. На наш погляд, роздуми С. Кримського про унікальність української культури і особливості української ментальності, втілені не лише в газетні, але й книжкові публікації [174], мають терапевтичний ефект, спрямований на лікування постколоніальної свідомості. Замість того, щоб вдаватись до антиімперського ресентименту, С. Кримський, наводячи маловідомі факти і пропонуючи неконвенційні інтерпретації добре відомих подій, пропонує розглядати українську історію не як мілітарну і політичну невдачу, а як культурну й духовну звитягу. Можливо, для науковця це досить ризикований крок, зважаючи хоча б на брак простору для повноцінної аргументації, але, вочевидь, це правильний шлях саме для публіциста. Крім того, він вписується у модус «загального ставлення до дійсності», а фактично – ідеологію газети «День» – україноцентризм [167].

Разом із постійною актуалізацією українського духовного спадку – наприклад, сковородинівської «республіки духу» чи зусиль Києво-Моглянської академії із синтезу західноєвропейської та східнослов'янської культур – С. Кримський не забуває чинити як справжній мудрець – вносити неоднозначність у власні висловлювання. Він не підважує власних інтерпретацій, але паралельно висловлює сумнів у непомильності мудреця. Розмірковуючи про недоліки демократичного врядування, про те, що «рішення, прийняті за принципом більшості, можуть бути уражені ризикованими та крайніми висновками, що виникають внаслідок «анонімної безвідповідальності» суб'єктів прийняття рішень: я як усі й, мовляв, не винен у тих крайнощах, які можуть статися» [322], філософ, услід за Платоном, запитує: «А якщо у меншості мудрець?» У цьому повторенні запитання давньогрецького мислителя відчувається не стільки аргументаційна стратегія, скільки досить свідома автохарактеристика. Водночас С. Кримський визнає, що платонівська мрія про мудреця як найдосконалішого правителя може бути небезпечною, адже «мудрець – це людина, яка живе в істині, отже, явно претендує

на відсутність у неї помилок, на безапеляційність. А це в сучасному надскладному, надкомпонентному та багатокритеріальному за своїми оцінками світі, можливо, найнебезпечніше» [322]. За С. Кримським, справжня мудрість має уникати «сили правоти». Цю думку він повторює досить часто. На її підтвердження філософ не раз цитує вигук Олівера Кромвеля: «Брати мої! Нутром Христа заклинаю вас – пам'ятайте, що ви можете помилятися!». Звичайно, цей заклик здебільшого стосується тих, хто приймає рішення – політиків, управлінців. Однак висловлення думки не менше претендує на статус вчинку, ніж практична дія, особливо у контексті нагадування С. Кримського, що для української культури характерна універсалія слова як «меча духовного». Тому, читаючи репліки С. Кримського про виняткову цивілізаційну роль України, ми маємо сприймати їх як у контексті постколоніальної ситуації, так і ідеї «мудрості-що-може-помилятись». Такий антиабсолютизаційний пафос принаймні не дозволяє перетворювати їх на політичні гасла.

С. Кримський міркує про мудрість у філософській перспективі. В одному із інтерв'ю він актуалізує Аристотелів концепт фронезису – «практичної мудрості, що передбачає наявність багаторічного досвіду й розуму, настояного на совісті» [128]. Цю практичну мудрість варто застосовувати у політичній діяльності. Щобільше, політику й варто розглядати з точки зору фронезису, а не як змагання за владу чи просування кар'єрних амбіцій. Філософ недвозначно опонує масовому уявленню про політику (нав'язаному не в останню чергу саме за допомогою ЗМІ) як боротьбу партій і персоналій. Політик, за словами Кримського, – це людина, яка володіє «мистецтвом руху в коридорі різних голосів і думок», яка «заручена з небезпекою, яка зондує пограничні, часто ризиковані ситуації» [128]. Практична мудрість допомагає такому політикові виробити стійкість до екстремальних позицій, але й водночас бути готовим до справжніх викликів. Важко сказати, чи мудрість можна прив'язувати до вікового цензу, проте філософ не боїться висловлювати непопулярних думок з цього приводу, і доволі категорично заявляє, що він проти залучення молоді до професійної політики [208]. Незважаючи на несподіваність цієї фрази, вона все ж вписується у послідовну логіку міркувань: якщо аристотелівська

політична майстерність вимагає мудрості, базованої на життєвому досвіді, то життєвий досвід вимагає не одного десятка прожитих років.

Портрет мудрого політика за Кримським явно дисонує із представниками сучасного політикуму. Ясна річ, коли міркування про політичні якості з'являються на газетній шпальті, вони мимоволі сприймаються паралельно із вчинками і узагальненим образом сучасних політичних діячів. Філософ не часто згадує конкретні прізвища (окрім хіба емблематичних постатей Черчилля та Де Ґолля), однак говорить про загальні риси радянської і пострадянської еліти, головні з яких – брак ініціативності і відсутність відповідальності. Загалом, це стосується текстів як С. Кримського, так і С. Аверинцева – вони рідко вдаються до персональних звинувачень, адже їхня публіцистика спрямована на критику й актуалізацію певних цінностей. Тому для читача газети «День», який наприкінці 2003 року читав розмову із С. Кримським, залишався простір для роздумів, кого мав на увазі філософ, коли твердив: «Якщо ти зайняв пост «першого», то можеш практично нічого не робити, і твої особисті якості, як правило, мають десятирядний характер» [208].

Політична тематика відіграє в публіцистиці С. Кримського зовсім не першорядну роль, однак час до часу філософ звертався до питань політики – не лише з власної ініціативи, але й через питання інтерв'юерів. В одному із своїх перших інтерв'ю для «Дня», котре вийшло напередодні президентських виборів 1999 року, Кримський висловився про політику як про «передусім мудрість, що вимагає величезного життєвого досвіду, того фронезису, або практичного розуму, без якого, як це чудово розуміли ще древні, неможлива ніяка успішна суспільна діяльність» [254]. Як бачимо, тема фронезису виникла ще до однойменного матеріалу 2003 року, і також, до речі, напередодні доленосних політичних подій. Повторення думок і мотивів, яке, на перший погляд, виглядає недоліком чи недоглядом, легко пояснити принципом актуалізації – філософ тим самим демонструє незалежну від політичних чи економічних змін сталість переконань. Не те щоб мислитель не був схильний еволюціонувати у своїх поглядах, адже зміни в пріоритетах таки відбувались, про що йшлося в попередньому розділі, проте сьогочасне технічне і темпоральне прискорення не повинне зумовлювати такого ж

темпу зміни ціннісних орієнтирів. Власне, повторення ідей у текстах Кримського впродовж багаторічної співпраці із «Днем» переконливо це демонструє.

У світлі практичної мудрості змагальність і виборчий процес, рейтинги і соціологічні опитування не повинні визначати обличчя політики. Тому С. Кримський запевняє, що про реформи можна говорити лише як про «духовне явище, трансформацію розуму і його цінностей» [254]. Поняття «політична реформа» було одним із визначальних у політичному лексиконі того часу, приблизно до президентських виборів 2004 р. і Помаранчевої революції. Він заперечує абсолютизацію даних соціологічних досліджень (зокрема, згадує невиправдано високі рейтинги одіозного політика Н. Вітренко), а також застерігає проти надмірної політизації усіх сфер життя, адже інфільтрація політики у вульгарному розумінні цього слова, наприклад, у приватну сферу, загрожує збільшенням соціальної напруги, нетерпимості і дефіцитом уваги до вирішення галузевих проблем. Ці тези С. Кримський повторюватиме і у своїх пізніших інтерв'ю для «Дня», підтверджуючим цим лиш те, що зі зміною політичних гравців вимоги до них залишаються незмінними.

Загальні особливості філософського коментування політичних подій можна простежити на прикладі кількох матеріалів С. Кримського. Свою статтю, присвячену початку воєнної операції США та їх союзників в Іраку у березні 2003 року, автор називає «Вавилон-XXI. Розлом ілюзій III тисячоліття», підкреслюючи таким чином, що йтиметься не стільки про саме вторгнення, скільки про світові і навіть цивілізаційні тенденції. «Воєнні дії в Іраку, попри всю їхню географічну локалізацію, мають епохальні обертони та глобальні наслідки», – заявляє він на початку статті [169]. І назва, і обраний тон свідчать про те, що автор використовуватиме біблійні аргументи. С. Кримський нагадує, що саме у просторі між Тигром і Євфратом перші люди спокусились забороненим плодом пізнання добра і зла, за що людину було покарано смертністю. Базуючись на цій метафорі, філософ оцінює воєнні дії як такі, що містять у собі цю старозавітну «диявольську спокусу». США, незважаючи на свій статус захисника свободи і ліберальних цінностей, ризикують повернути світ до кривавих конфліктів XX сторіччя: «Замість

нового суспільства затвердження прав людини, плюралізму й толерантності нам знову погрожують поверненням до історії, сповненої крові, бруду, брязкоту сталі та сліз потерпілих» [169]. Варто розуміти, що основний акцент цієї статті – не стільки засудження дій США, адже філософ акцентує на неправоті обох сторін, і в інтерв'ю, опублікованому через півроку після початку кампанії, називає Ірак «злочинною державою» [221]. Авторові йдеться радше про небезпеку відновлення статусу війни як засобу розв'язання конфліктів і засудження війни як такої, адже вона призводить до ще більшої нестабільності і непрогнозованості. І це в той час, коли, за словами С. Кримського, людство не має права на помилку. Розглядаючи війну в Іраку з погляду засудження війни як явища, філософ таким чином долучається до великої традиції «миротворчої публіцистики», представниками якої були знамениті мислителі, на кшталт Еразма Роттердамського, Іммануїла Канта, Жан-Жака Руссо. С. Кримський цілком у руслі цієї традиції розглядає поточні історичні події як частину Історії (саме з великої літери). Відтак, його коментар стосується не подій березня 2003 року – вони є радше приводом. Коментарі мудреця стосуються набагато довших хронологічних періодів – таких, як «XXI сторіччя», «нове тисячоліття» або й взагалі часових відтинків із невизначеною тривалістю – «сучасніть», «майбутнє». Питання верифікації таких «діагнозів» – досить неоднозначне саме через всеохопність, яку дозволяє собі мудрець. Хоча варто також зауважити, що мудрець стає заручником своє ролі – від нього чекають не короткострокових прогнозів, а довготривалих передбачень чи навіть пророцтв.

Інший політичний коментар також позиціонує С. Кримського у ролі миротворця. Розмірковуючи про питання моральної політики, філософ принагідно звертається до актуальних подій – масових політичних протестів проти тодішнього Президента України Леоніда Кучми, які отримали загальну назву «Україна без Кучми». Зазначмо, що йдеться не про окремий матеріал, присвячений цим подіям. У рамках інтерв'ю, традиційного для С. Кримського жанру у газеті «День», в якому, як правило, порушується не одна проблема, – філософ вирішив згадати протести проти Л. Кучми як ілюстрацію своєї тези про потребу моральної паузи у тодішніх подіях і в політиці загалом. Його логіка базується насамперед на вимозі виключити будь-які

прояви сили: «Спробуймо подивитися на те, що відбувається зараз в Україні не з політичної, а з морально-культурної позиції. Давайте повіримо Президенту (який готовий заприсягтися на Біблії, що він не має відношення до тих негативних явищ, у яких його зараз звинувачують). Давайте повіримо Юлії Тимошенко, що вона не винна в кримінальних справах, а переслідування має політичний характер. І давайте тоді подивимося з іншої позиції на події, скажімо, влада вибачиться за те, що культурну святиню оточили військами (йшлося про інцидент біля пам'ятника Т. Шевченку 9 березня 2001 року, коли міліція оточила його, щоб не дозволити протестувальникам завадити Л. Кучмі покласти квіти – Авт.), а опозиція вибачиться за неадекватне застосування сили в таких умовах. Давайте просто зробимо моральну паузу, відкинемо на якийсь час політичний аспект, тоді нам відкриються зовсім інші лінії поведінки, нашого бачення цих подій» [223]. Як на той час, так і тепер, такі заклики можна назвати утопічними. Це стосується поглядів не лише С. Кримського: усю згадувану вище традицію «миротворчої публіцистики» неодноразово звинувачували у відсутності тих «чеснот», які має Realpolitik і уся макіавеллістська школа. Однак те, що виглядає як політична наївність чи як відірваність теоретика від практичних умов, насправді є послідовною позицією, згідно з якою політику не можна відокремлювати від сфери цінностей.

Слово мудреця важливе не лише у питаннях виборів, але й у проблемах, які можуть стати для суспільства справжнім випробуванням. 13 жовтня 1999 року у газеті «День» було опубліковано лист читача В. Сосніна. У ньому той наводить факт із листів поета часів Розстріляного Відродження Михайла Драй-Хмари з ГУЛАГу, який звинувачує у своєму засудженні інших репресованих письменників – М. Зерова, П. Филиповича, М. Вороного та інших [70]. Відтак, постає етична дилема: чи можна ставитись до усіх жертв тоталітарної системи як до мучеників? Як бути з такими фактами, які наводить у своєму листі читач? С. Кримський, якого редакція попросила відповісти на запитання читача, у своєму невеликому за обсягом тексті «…І не судимі будете» пише про те, що «суб'єкти підслідних лжесвідчень винні, хоч ця провина і входить у їхню мученицьку долю» [172]. Однак публіцист не обмежується однозначною констатацією і запитує, чи маємо ми право сьогодні

визначати міру їхньої вини? Простіше кажучи, чи можемо ми бути їхніми суддями? Кримський відповідає на власне запитання в дусі поміркованості й уникнення категоричних суджень: «Тут потрібні етичні «терези Іова», а не азбучна моралістика. Або, як мінімум, треба знайти етичну стійкість, щоб самому не транслювати дух тоталітаризму з його садистичною викривальністю усякого інакомислення. Адже тоталітаризм тому і називається тоталітаризмом, що робив усіх співучасниками своїх діянь. Тому за зовнішнім одноголоссям тоталітарних кампаній приховуються різні підтексти і складні процеси, що вимагають тонкого дослідницького аналізу і моральної вивіреності» [172]. Тонкий аналіз несумісний із огульним засудженням, базованим на знанні одиничного факту. Поняття «сталінське правосуддя» неможливо писати без лапок, і в тому, що режим вибивав зі своїх жертв шляхом слідства, нічних допитів і тортур особисті зізнання у вигаданих злочинах, криється особлива логіка тоталітарного ставлення до людини, адже, як правило, чи не усі судові процеси були зрежисованими, а вироки – наперед прийнятими. На думку філософа, тоталітаризм прагнув не лише фізично ліквідувати людину, але й знищити її морально й «етично заплямувати її ім'я, втягуючи таким чином і нащадків у вже моральні репресії проти невинно засуджених» [172]. Коли ми засуджуємо тих, хто під неймовірним тиском свідчив проти Драй-Хмари, ми таким чином продовжуємо цей суд, приймаючи логіку тоталітарних обвинувачів. С. Кримський нагадує, що тоталітаризм тримався на взаємній підозрі і звинуваченні інших, тому продовження звинувачень – навіть коли йдеться про реальні людські вади – щоразу відсуває у майбутнє розквитання з тоталітаризмом.

Міркування С. Кримського суголосні із висновками С. Аверинцева про те, що тоталітарне минуле потребує нашої активності з його подолання сьогодні. Ця активність має базуватись на уважному вивченні фактів, аналізуванні і, зрештою, співчутті, але аж ніяк не на звинуваченнях чи непродуманих узагальненнях, особливо коли йдеться про «гвинтиків» системи. С. Аверинцев підтвердив ці принципи у вже згадуваному есеї «Ми і наші ієрархи – вчора і сьогодні», опублікованому 1992 року у журналі «Новая Европа» – виданні, яке на той час було покликане провадити діалог між католицьким та православним християнством. Есей

був реакцією на широке оприлюднення документів, які свідчили про співпрацю керівників Російської православної церкви із комуністичним режимом і, зокрема, з КДБ. Ясна річ, С. Аверинцев не заперечує фактів співпраці, адже деякі з них були відомими давно, ще до початку Перебудови. Проте він відмовляється переймати таврувальний тон і викривальний пафос, і недвозначно закликає читача зрозуміти моральний та історичний контекст відступництва і зрад тодішньої ієрархії РПЦ. Крім того, зосереджуватись винятково на гріхах провідників, водночас не визнаючи того факту, що усі компроміси ієрархії розпочалися після того, «як більшість нації – називаймо речі своїми іменами! – зрадила саму цю ієрархію» [45, с. 433], було б неправильно. І вважати Священний Синод «філією КДБ» – це дитячість, адже такий крок нагадує підліткове захоплення своїм кумиром і розчарування у ньому, яке виливається у таврування і звинувачення у всіх можливих гріхах. Розсудливість, або, як називає це С. Аверинцев, позиція «християнської духовної тверезості» вимагає прийняття фактів співпраці із режимом і хвалебних слів на його адресу не як «цілковито чужорідний наріст на тілі повноти російського Православ'я, наріст, який можна видалити, і тоді зримо для всіх засяє у білих ризах Церква мучеників і сповідників» [45, с. 433]. Якщо б це було так, тоді справа очищення церкви виглядала б доволі просто. Але церква – це не лише ієрархи. Саме це намагається довести С. Аверинцев, обираючи традиційний для своєї есеїстки доволі барвистий і виважений стиль, крізь який, проте, проглядається емоційність як свідчення того, що для самого автора – парафіянина РПЦ – ця проблема має особистий вимір. Публіцист характеризує свою позицію як таку, що «заздалегідь приречена на непопулярність; вона серединна» [45, с. 435]. Далі він додає, що для нього неприйнятні «захопливі крайні судження». Справді, таку позицію дуже важко конвертувати у популярність. Попри свою «серединність», вона не згладжує гострих кутів, а навпаки, викликає звинувачення з боку прихильників радикальних суджень.

Крім характеристики власної позиції, С. Аверинцев оприлюднює методологічний принцип, якого він дотримується як вчений і публіцист: «Якщо критика всерйоз має на меті допомогти критикованій особі або корпорації поводити себе в майбутньому краще і завадити поводитися гірше, вона має давати реальний

шанс почути і прийняти себе, для чого в свою чергу прийняти права цієї особи або цієї корпорації, таким чином зробивши себе, хоч і не зовсім приємною, але принципово прийнятною. В такому випадку критиковані повинні знати, що не тільки будь-який їхній одіозний вчинок, а будь-який доброякісний порух буде помічений, і викличе адекватну реакцію. Зовсім інша річ – критика, спрямована на беззастережне моральне знищення свого об'єкта» [45, с. 442].

С. Кримський свої «серединні» погляди також обґрунтовує теоретично. Як у газетних, так і в книжкових публікаціях, щоразу, коли йдеться про палкі суперечки чи непримиренні позиції, філософ нагадує про потребу панорамного бачення ситуацій, називаючи такий спосіб «принципом третьої правди». Навряд чи його можна назвати повноцінною науковою концепцією, хоча саме таку кваліфікацію він дає йому у книжці «Запити філософських смислів» [171, с. 231]. Йдеться усього про кілька абзаців, у яких він називає першим історичним прикладом втілення цього принципу Сократа. Саме йому вдалося з допомогою іронії поглянути на суперечку певних ідей «так би мовити «зверху», тобто критично» [171, с. 231], піднятися над одвічною дихотомією «або-або». Із власної інтерпретації методу Сократа С. Кримський робить такий висновок: «Людям потрібно враховувати можливість такої висоти думок, якщо не з погляду віри, то, либонь, з потреби ідеалу, припущення верхньої інстанції. Тим більш, що «верхня інстанція» приймається не догматично, як безумовний абсолют, а – іронічно, тобто через пошук, сумніви» [171; 231]. А в одному із газетних матеріалів він намагається продемонструвати значущість принципу: «Світ сьогодні настільки складний, що не вичерпується дилемою: «добро» чи «зло». Є широкий спектр переходів від одного до іншого в сучасній соціальній діяльності. Ми не можемо, скажімо, в термінах «добро» і «зло» оцінити діяльність Хрущова. Тут і добро, і зло, але тут є імператив епохи, коли людина піднялася над протистоянням гуманізму і комунізму до вимог сучасності. Тобто те, що нині необхідне, – це подолати одностороннє протиставлення добра і зла. Якби все зводилося тільки до протиставлення добра і зла, то поема «Квіти зла» Шарля Бодлера не була б написана» [220].

Неважко помітити, що в цих роздумах С. Кримського можна знайти відлуння аристотелівської «золотої середини» (згадаймо принагідно ще раз про роль християнського аристотелізму для світогляду і творчого методу С. Аверинцева) та етичних і гносеологічних ідей Б. Спінози («Мудра людина, допоки їй дозволяє її людська обмеженість, намагається побачити світ так, як бачить його Бог, sub specie aeternitatis, з погляду вічності» [277].) Однак С. Кримському, як це видно із його публічних виступів, йдеться не стільки про філософські відкриття чи оригінальність ідей, скільки про актуалізацію філософського спадку в публічній сфері. Його заслуга – у тому, що він намагався продемонструвати, як цей тисячолітній спадок може працювати сьогодні.

Одне з важливих питань, яке виникає під час розгляду «серединної» позиції С. Аверинцева та принципу «третьої правди» С. Кримського, – чи були послідовними обидва публіцисти у дотриманні своєї позиції, чи застосовували вони її завжди? Тобто чи може «подолання одностороннього протиставлення добра і зла» бути універсальним принципом? Логіка здорового глузду, яку неабияк шанували обидва мислителі, підказує, що така абсолютизація є недоречною, навіть якщо це виглядає як непослідовність з точки зору теоретичного розуму. Але така непослідовність цілком виправдана у ситуаціях, які вже згадуваний Лєшек Колаковський називав елементарними. «Елементарні ситуації, – писав він в есеї із напівжартівливою назвою «Похвала непослідовності» – це ті ситуації, в яких тактика завмирає, це такі людські ситуації, до яких наш моральний стосунок не змінюється, з огляду на обставини, в яких ці ситуації відбуваються» [161, с. 57]. Такими ситуаціями є війна, геноцид, тортури, знущання над беззахисними, коли ми «раптом опиняємось у двовалентному світі», коли дихотомія «або-або» є справді безальтернативною. Ясна річ, С. Аверинцев і С. Кримський чудово усвідомлювали, що їхню розсудливість не можна абсолютизувати, адже, зрештою, будь-яка абсолютизація суперечить цій розсудливості. Універсалізувати позицію «третьої правди» можна хіба в тому випадку, якщо відсутні точки відліку, константи, місце яких займає плинний релятивізм. Обидва публіцисти не раз нагадували своїм

читачам і слухачам, що такими константами для них є християнські цінності, щодо яких «серединних» позицій бути не може.

Беручи до уваги це важливе застереження, варто все ж визнати, що бажання публіцистів уникати хибних альтернатив викликало нерозуміння і підозри. Чому і С. Аверинцев, і С. Кримський відмовились однозначно засуджувати тих, хто згрішив співпрацею із тоталітарним режимом? Чи не тому, що таке засудження було б певною мірою самозасудженням, адже вони теж йшли на певні компроміси, дбаючи про інтелектуальну кар'єру в той час, коли їхні колеги мордувались у застінках ГУЛАГу? Якщо така версія і має право на існування, то чи може вона повною мірою пояснити вибір певної етичної позиції? Логіка підказує, що справжні мотиви легше приховати за якоюсь екстремальною позицією – наприклад, тотальним засудженням чи підтримкою насильства. Але, очевидно, подібний спосіб думання змушував деяких опонентів поміркованої позиції сумніватись у її щирості в устах таких, як С. Аверинцев. Відомий публіцист отець Яків Кротов відреагував на есей Аверинцева «Ми і наші ієрархи…» текстом, в самому заголовку якого можна побачити звинувачення – «Апологети Луб'янки: 1991 рік, Сергій Аверинцев» [177]. У ньому автор, не вдаючись до детальної аргументації, недвозначно натякає на нещирість Аверинцева і звинувачує його у тому, що він виявляє смиренність і лояльність щодо сильного, натомість нехтує цими чеснотами щодо слабкого. На наш погляд, Я. Кротов спрощує позицію С. Аверинцева, і це дає йому змогу однозначно її засудити. Ми не намагаємось встановити, хто з опонентів правий, а хто – ні. Йдеться лише проте, що уникнення крайніх суджень викликає ідіосинкразію прихильників чорно-білої картини світу. Неоднозначність мудреця дуже часто зумовлює цілком однозначний осуд – це відомо принаймні із часів суду над Сократом. Це не означає, що людина, яка приймає публічну роль мудреця, має готуватись до долі Сократа. В епоху мас-медіа це радше означає, що мудрець отримуватиме дуже обмежений доступ до широкої публіки.

Неоднозначність мудрості виявляється не лише у дискусіях на морально чутливі теми, але й у сферах, на перший погляд, абсолютно легковажних – таких, як гумор. Іронія Сократа або маска Глупоти, яку вдягає мудрість у памфлеті Еразма

Роттердамського – це відомі приклади того, що мудрість не цурається сміху й несерйозності. В одному із перших інтерв'ю газеті «День» (хоча радше йдеться про застільну бесіду), яке має назву «Енциклопедія гумору від академіка Кримського», філософ під час досить невимушеної розмови, збагаченої жартами, анекдотами і тостами, згадує застереження Жан-Поля Сартра: бійтеся серйозних людей. І далі наводить кілька ілюстрацій для цієї тези: Фройдовий діагноз про те, що серйозність є першою ознакою неповноцінності, і випадок з історії науки: «Багато видатних вчених не залишили після себе ніяких шкіл, вони дуже тиснули своїм авторитетом, окрім Нільса Бора. Коли його запитали, як йому це вдалося, він відповів: «Я приймав на роботу людей тільки з почуттям гумору». Гумор зрівнює людей. Аспіранта й академіка він ставить на одну дошку. І це необхідно для творчої роботи. А щодо філософів, то скульптурне втілення філософа – це Геракліт, який сміється. Або іронічний Сократ» [282]. Розмірковуючи на цю ж тему в іншому інтерв'ю наприкінці 2003 року, С. Кримський зауважив, що в тодішніх народних депутатів відсутнє почуття гумору, адже вони не схильні ні до самоіронії, ні до самокритики [221]. Для нього ці риси були ознаками не лише здорового глузду, але й того, що людина крокує шляхом, який веде до принципу «третьої правди». Спостереження С. Кримського про відсутність гумору в українському парламенті можна сприймати з усмішкою, але для більш адекватної реакції варто пригадати, що відбувалось в Україні згодом, наприкінці 2004 року. Очевидно, почуття гумору також виконує функцію подолання ідеологічної зацикленості та одновимірного бачення світу і, зрештою, сприяє елементарному самозбереженню – як фізичному, так і духовному.

С. Аверинцев продемонстрував свою здатність до самоіронії на публічному святкуванні свого 60-річчя в Будинку журналіста у Москві, коли прочитав жартівливого вірша, присвяченого операції на власному серці. При цьому він пригадав, що в історії російської культури вже було «собаче серце» (маючи на увазі повість Булгакова), а от свинячого ще, здається, не було (під час операції Аверинцеву замінили серцевий клапан, взявши його у свині.) Свій погляд на ґенезу гумору Аверинцев виклав у есеї «Про дух доби та почуття гумору», виголошеному спочатку як виступ на науковій конференції у Відні. Він сповнений ностальгійного

настрою, про який ми вже говорили вище, і пов'язаний насамперед із тим, що дух сучасності ставить під загрозу справжній гумор. Публіцист кількома аргументами роз'яснює свою позицію. Гумор, як і електричний струм, народжується із двох протилежних полюсів – у проміжку «між консервативними цінностями – і заколотом, між правилом – та виключенням, між нормою – та прагматикою, між стабільним табу успадкованої етики – і правами конкретного, одиничного, дійсного» [39, с. 49]. Тобто справжній гумор неможливий без серйозності, і людина здатна сміятись тією мірою, якою здатна визнавати правила і заборони. Автор наводить кілька прикладів: Франсуа Рабле, який, як відомо, був духовною особою, бароковий німецький проповідник Абрагам а Санта-Клара, який зумів поєднати в одній особі проповідника і сатирика, англійський письменник і католицький апологет Ґілберт Честертон та російський філософ і містик, один із творців концепції софійності Володимир Соловйов, який «був здатний запально, захоплююче сміятися саме тому, що був здатний до абсолютної серйозності» [39, с. 50]. Цими прикладами С. Аверинцев ніби підкреслює свою симпатію до того гумору, який руйнує штучне і підкреслює силу справжнього. Не дарма тоталітаризм зі своєю «смертельною серйозністю» так боявся відчуття внутрішньої свободи, яке досягалося не в останню чергу завдяки гумору. Саме мистецтво політичного анекдоту, згадує С. Аверинцев, давало останній шанс не загинути від тоталітарної задухи. Сучасність поступово, а від 1968 року досить радикально, усуває заборони. Проте разом із несвободою зникає і серйозність, про що Аверинцев також говорить у вже згадуваному есеї «Моя ностальгія». Серед основних «ворогів» гумору – ідеологія політичної коректності, скасування табу у сексуальній сфері, вульгарний фемінізм, який «de facto намагається скасувати творче начало в жінці й руйнує традиційне ставлення до материнства» [39, с. 51] та інші ознаки ліберальної культури другої половини XX сторіччя. На переконання автора, сьогодні в цих нібито ліберальних нормах закладено чималий потенціал десакралізації, і це згубно для гумору, адже «відчуваючи себе у безпосередній близькості до найконсервативніших табу, часто занурюючись у хвилі густого запаху святині, людина нерідко набуває особливої схильності до гумору» [39, с. 49]. Саме тому можливий релігійний гумор (чи, як

називає його С. Аверинцев, клерикальний, і принагідно наводить кілька анекдотів), проте важко собі уявити гумор політкоректний. Сьогодні, однак, особливо абсурдні норми політкоректності активно висміюються, і тут також сміх виявляє свій антитоталітарний потенціал. Звичайно, є для С. Аверинцева сфера, в якій гумор неможливий, – це догматичне християнство. Що ж до всього іншого, то варто навести думку з іншого есею публіциста: «Безумством є будь-яка система розмірковувань, коли вона стає некритичною щодо себе» [45, с. 558]. Пригадаймо, що і С. Кримський говорить практично те ж саме, цитуючи Олівера Кромвеля і додаючи: «І релігія, і політичний тоталітаризм вийшли з ідеї безпомилкових позицій і безумовної констатації» [220]. В публіцистиці С. Аверинцева ми не зустрінемо такого очевидного зіставлення релігії і політичного тоталітаризму, однак, варто визнати, що обоє мислителів міркують про почуття гумору в розламі дихотомії «або-або». Для С. Кримського гумор є способом піднятися над цим розламом, С. Аверинцев підкреслює, що він живиться протилежностями, але обоє визнають, що без нього важко уявити розсудливий погляд на світ.

Визначення «духу доби», до якого вдається С. Аверинцев у цитованому есеї, – це, як ми зазначали, спосіб, яким мудрець оцінює поточні події. Для цього йому не потрібно використовувати індукцію, збираючи велику кількість фактів. Одного-двох цілком достатньо для того, щоб перейти до узагальнення, адже такий крок робиться дедуктивно – на основі чітко обраної системи цінностей та життєвого досвіду. Це яскраво помітно, наприклад, в есеї «Майбутнє християнства в Європі», в якому автор, маючи на увазі насамперед християн, говорить, що «наша душа, наш дух не повинні улесливо підлаштовуватись до духу часу, до теперішнього – і скороминучого – стану світу» [45, с. 505]. Очевидно, це не результат дослідження чи навіть спостереження. Йдеться про інший спосіб бачення, який можна назвати спогляданням, про важливість якого говорить в одному із своїх «актуалізованих монологів» С. Кримський: «Людина не тільки діяльна істота, їй ще необхідні певні паузи при вторгненні в це буття. Паузи споглядання, коли людина замислюється над сенсом того, що вона робить. І це «замислення» про вічне виявляється не менш важливим, ніж безпосередня практична дія, здатна конкурувати з прикладною

практичною діяльністю» [223]. Споглядання можливе лише в певній статичній позиції, коли існує точка відліку. Не дарма С. Аверинцев неодноразово наголошує на своєму «консервативному смаку» чи нагадує про свою прихильність до позиції «поміркованого консерватизму», а С. Кримський не раз міркує про «наскрізні структури». Для обох публіцистів «традиційні константи» (вислів, який часто використовував С. Аверинцев) є своєрідною оптикою, крізь яку вони сприймають сучасні події. І саме мудрість як антидот не дає цьому фундаментові стати основою фундаменталізму.

Незважаючи на очевидні релігійні корені, С. Аверинцев і С. Кримський схильні розглядати мудрість як ціннісний орієнтир також і у світській площині. Якщо російський публіцист всіляко підкреслює християнські джерела свого мислення, то український філософ здебільшого вдається до історико-філософських аргументів. Обох мислителів об’єднує зацікавлення концепцією Премудрості Божої і символікою храму св. Софії у Києві, обох їх можна назвати послідовними популяризаторами цих двох феноменів. Цілком очевидно, що проникнення у релігійні і філософські особливості концепції софійності, не могло не залишити відлуння не лише в науковій, але й публіцистичній спадщині обох авторів. Як С. Аверинцев, так і С. Кримський ризикнули прийти до масового читача з ідеями і поняттями, не характерними для повсякденної журналістики. Тому, з одного боку, вони відкрили двері для тих, хто не бажає обмежуватись популяризаторським рівнем і прагне пізнавати концепцію софійності ближче, з іншого – вони показали, що мудрість, незважаючи на статус божественного атрибута, може використовуватись як етичний орієнтир для щоденних справ і як гносеологічний засіб для оцінювання подій, які ще не мають статусу історичних.

3.2. Духовність: ціннісне становлення особистості

Поняття «духовність» було особливо популярним у журналістському та публіцистичному словнику на зламі 80–90-х років минулого сторіччя, коли навіть суспільна атмосфера зумовлювала дискусії на тему цінностей. Сьогодні від багатьох

авторів можна почути, що поняття девальвоване, особливо через те, що його використовувало чимало сумнівних політичних рухів і діячів популістського штибу. За спостереженням оглядачки «Радіо «Свобода», це слово міцно вкоренилось у лексиконі російського чиновництва, яке використовує його, як правило, із маніпулятивною метою [257]. На думку іншого спостерігача, словом «духовність» маскують нав'язування російського православ'я та інші форми релігійної нетерпимості [73]. З іншого боку, інколи поняття «духовність» стає об'єктом насмішок, і його застосування у публічному дискурсі ризикує наразитись щонайменше на іронічні коментарі. Прикладом останнього може бути репліка журналіста Валерія Панюшкіна, який, відповідаючи на абсурдне протиставлення заборонених у 2014 році в Росії європейських харчових продуктів і духовності, в іронічному, хоча подекуди й у цілком серйозному тоні намагався довести, що пармезан (як приклад заборонених харчів) – це і є духовність [258]. Відтак, будь-які розмірковування про духовність потребують попереднього уточнення значення слова, що інколи виглядає, як своєрідне виправдовування за використання скомпрометованого гасла.

Про заяложеність поняття «духовність» та зловживання ним говорив у інтерв'ю 1989 року відомий релігійний публіцист отець Олександр Мень. Характерно, що розмова із ним розпочалась із з'ясування значення слова. Духовність, яка, на його думку, вирізняє людину з тваринного й рослинного світу, є реалізацією духу – тобто мислення, свідомості, людської волі і «всього того континууму, складного й водночас єдиного цілісного потоку, який складає особливість людини» [236]. Душа є і в рослинного організму, натомість духом наділено лише людську особистість. За Менем, духовність є і благом, і тягарем людини, що робить із неї «трагічного царя Всесвіту», адже реалізація духу дозволяє проявляти як найкращі, так і найгірші людські здібності. Тому духовність і свобода пов'язані безпосередньо, свобода творчості – це одна з великих прерогатив Богоподібності. У міркуваннях отця Меня релігійне трактування домінує, він розцінює духовність як дар Творця, хоча саме зусилля людини уможливлюють або блокують розкриття цього дару. Водночас він готовий визнати, що можливий і

позарелігійний (чи точніше, позаконфесійний) шлях реалізації духовності, однак система чи просто набір цінностей кожної людини все одно базується на вірі. У цьому контексті публіцист навіть застосовує дещо парадоксальну словосполуку «атеїстична віра». Крім того, варто визнати, що навіть індивідуальні і нібито цілком незалежні набори цінностей базуються на етичних кодексах, запропонованих світовими релігіями. Отець Мень описує духовність, засновану на християнських принципах, як унікальну серед інших релігій, адже саме християнство запропонувало не лише перелік норм, але й спосіб реалізації духовності через «Боголюдську містерію, коли Вічність сама приходить до нас, сама перекидає міст, говорить з нами людською мовою, відкриває себе в Боголюдській особистості» [236].

Питання «Що таке духовність?» на зламі 80–90-х років минулого сторіччя, під час розпаду держави, яка оголосила атеїзм мало не державною релігією, було не менш важливим, ніж знамените запитання Іммануїла Канта «Що таке Просвітництво?» наприкінці XVIII ст. Отець Мень обґрунтовував важливість розмови про духовність саме цим спадком тоталітарного минулого, коли «людський фактор» виявився вторинним порівняно із виробництвом чавуну і сталі» [236]. Проте змістове наповнення слова «духовність» було актуальним не лише для початку 1990-х. Сучасний український філософ Сергій Дацюк опублікував свою статтю «Що таке духовність та навіщо вона потрібна?» 2009 року в одному з найпопулярніших інтернет-видань – «Українська правда». У стилі, близькому до філософського трактату чи словникової статті, він пояснює, що духовність – це здатність до позитивних перетворень фундаментального рівня [113]. Для С. Дацюка, як і для О. Меня, духовність означає діяльність і зміни, обоє мислителів протиставляють її стаґнації та загниванню. Духовність є основою духовного суверенітету держави, без якого вона, на думку С. Дацюка, просто не може відбутися. Цікаво, що український філософ достатньо песимістично висловився щодо ролі мас-медіа у підтриманні духовності. Що більше, духовний простір взагалі не може формуватись у сфері ЗМІ, адже останній зорієнтований на розваги і популярність, тоді як духовність пов’язана не із популярністю, а зі славою, тобто

«відомістю за славні діла, а не здобутою через часту присутність у публічному просторі популярність. Духовна слава жорстко протиставлена славі мирській» [113]. Автор також наголошує, що за духовність не можна голосувати на виборах, вона не може бути результатом демократичних процедур, навпаки, вона культивується у досить вузьких середовищах, але результати діяльності духовних людей сприймає або не сприймає уже все суспільство – залежно від своєї духовної зрілості.

Обидва тексти – і О. Меня, і С.Дацюка – можна схарактеризувати як «лікнеп із духовності». Автори обирають раціональний підхід, не впадаючи у містичну риторику, яку так часто застосовують ті, хто використовує це слово у своїх статтях і промовах, позбавляючи його реального змісту. Цей пояснювальний дискурс, на наш погляд, не варто вважати випадковим: він радше є свідомою стратегією і своєрідною відповіддю на інфляцію поняття «духовність» у публічній сфері. Саме він є чи не найадекватнішим способом боротьби із тим, що російський ліберальний журналіст Андрій Архангельський називає «грабіжницькою приватизацією і рейдерським захопленням символічних понять» [60]. Духовність, на його думку, стала жертвою такого захоплення, і це невід'ємна характеристика путінського часу як епохи симуляції смислів. Публіцист схильний розглядати віру і духовність не у релігійному контексті, на який кидає довгу тінь держава, а як «синоніми індивідуального руху, пошуку, запитування, внутрішньої боротьби – але ніяк не колективної «стабільності» [60]. Програма «відвоювання» духовності насамперед означає наповнення цього слова адекватним змістом і перенесення сфери його застосування із опису пасивного стану ураженого пропагандою колективу до характеристики інтелектуальних та етичних зусиль особистості.

Для традиції української публіцистики також притаманні розмірковування не тільки про фактичний стан духовності, але й про дилеми застосування цього слова у публічній сфері. Євген Сверстюк в одному із інтерв'ю наприкінці 90-х років минулого сторіччя виступав за те, «щоби це поняття (тобто духовність, хоча в розмові також ішлося про схожу за звучанням, проте дещо відмінну за значенням «духовість» – Авт.) обережно вживати і простежувати, чи має воно спільне з тим всетворящим і всезапліднюючим Духом – чи воно просто спекуляція словом» [190].

С. Кримський обирає для своєї інтерпретації духовності саме «пояснювальний дискурс», щоб позбавити її таким чином статусу «спорожнілого слова» (за Є. Сверстюком). Він розпочинає актуалізацію цієї теми із думки колишнього президента Чехії Вацлава Ґавела, який порівняв розпад радянської тоталітарної системи із виходом із зоопарку, у якому люди жили у клітках, у джунглі, де, де як відомо, скасовуються заборони і виживає найсильніший. Таким чином, стверджує філософ, «проблема й полягає зараз у тому, щоб протистояти цим «джунглям», а протистояти їм не можна тільки завдяки якимось матеріальним силам. Справа в тому, що «джунглі» є і всередині нас самих. І для того, щоб подолати їх, потрібні значні духовні зусилля» [315]. Публіцист пов'язує свої роздуми про духовність із пострадянською ситуацією, яку він розглядає насамперед як ціннісний пошук, а також із хронологічним переходом у третє тисячоліття. Духовність є потребою, яку зумовлюють обидва ці глобальні стани.

Після визначення актуальності своїх роздумів, С. Кримський відразу переходить до аргументів на її користь. Мислитель розпочинає свої міркування у персоналістичній перспективі, таким чином відразу даючи зрозуміти, що пов'язує значення поняття із особистістю, а не із колективом. Ілюстрацією для цього твердження, як завжди, у випадку доведення певної тези, є психологічний експеримент, під час якого піддослідні мали виконувати роль вчителів. «Учнями», які мали вивчити 50 слів, були актори. «Вчителі» контролювали «учнів», натискаючи спеціальні кнопки, після чого «учня» бив розряд електричного струму, сила якого збільшувалась – аж до летальної позначки – залежно від кількості помилок. Звісно, жодного струму не було, однак «вчителі» про це не знали, а актори майстерно імітували біль. Результати експерименту вразили: 60 % «вчителів» натискали червону кнопку, після чого «учні» нібито отримували смертельний удар. Дослідження вирішили припинити, а деяких піддослідних скерували до психіатрів. Підсумовуючи результати цього відомого експерименту американського психолога Стенлі Мілґрема, С. Кримський переходить до широкого узагальнення, заявляючи, що ми насправді не знаємо самих себе: «Психологія каже, що тільки 5% людей щось знають про самих себе. Тому духовність характеризує шлях до самого себе. Шлях,

який людина проходить все життя. (…) Духовність – це завжди ціннісне домобудівництво особистості. Це отой безкінечний шлях до формування свого внутрішнього світу, що дозволяє людині не залежати повністю від контексту, зовнішнього життя, тобто залишатися собі тотожним» [315]. Вислови «ціннісне домобудівництво особистості» або «залишатись собі тотожним» ніби узяті із поетичного філософського словника à la Мартін Гайдеґґер і вони явно не розраховані на масового читача. Однак вони створюють ефект причетності невтаємниченого читача до важко висловлюваної мудрості, а ілюстративний матеріал допомагає досить адекватно зрозуміти зміст езотеричних фраз. Як бачимо, С. Кримський не піддається спокусі і не переходить на буденний мас-медійний словник, однак численні ілюстративні приклади можна вважати своєрідним кроком назустріч публіці.

Духовність як характеристика особистості не означає, що це слово не можна використовувати щодо колективу – нації, суспільства, держави. С. Кримський попереджає, що усе, що він говоритиме про особистість, стосуватиметься також нації, адже, за його словами, «особистість – це не тільки неповторність індивіда, це й індивідуальна неповторність нації. Кожна нація – це теж історична особа» [315]. Незважаючи на цю заувагу, персоналістський акцент зумовлює роздуми С. Кримського про духовність. Зокрема, філософ говорить про потребу формування монадної особистості. Ця потреба пов’язана насамперед із завданням «не зводити усі проблеми до колективного способу вирішення, а доповнювати його здатністю особистісної репрезентації своєї епохи, нації, культури» [315]. Тягар колективізму, який залишила радянська епоха, пов’язаний із занепадом ініціативності, відповідальності та інших ознак активної особистості. Тому філософ наводить перелік осіб, яких можна назвати своєрідними орієнтирами для тих, хто хоче практикувати монадність, – Махатму Ґанді, Мартіна Лютера Кінґа, мати Марію Скобцову, Андрія Сахарова, Володимира Короленка, Михайла Грушевського. Їхніми прикладами філософ ілюструє тезу про те, що інколи особистість може відіграти не меншу роль, ніж масовий політичний рух. Незважаючи на позірну недосяжність такого ідеалу, С. Кримський переконаний, що для того, щоб стати

монадою особистістю, не обов'язково бути вождем, пророком чи святим. У міркуваннях С. Кримського про монадну особистість можна знайти відголоски інших концепцій, наприклад ідей «цілісної людини» (der ganze Mensch) Ф. Шиллера або «цілого чоловіка» І. Франка, але це не дає підстави звинувачувати його у неоригінальності. Мирослав Попович, характеризуючи думку С. Кримського, називає її «своєрідним персоналізмом» і зазначає, що вона «має слугувати обґрунтуванню такого підходу до культури і цивілізації, при якому за критерій і норму береться особа в її історичному розвитку» [269, с. 162]. Думка С. Кримського, однак, уникає крайнощів, тому його «своєрідний персоналізм» не варто плутати з індивідуалізмом. Філософія і практика ліберальної демократії, з якою зіставляє свої погляди С. Кримський, абсолютизує роль особистості, створюючи чимало трагічних колізій. Йдеться насамперед про суспільство рівних можливостей, в якому кожен нібито може зайняти найвищу посаду. Якщо цієї мети не вдається досягнути, особа звинувачує у цьому не себе, а усе суспільство, і це провокує терористичні акти, «коли людина озброюється гвинтівкою з оптичним прицілом, забирається на хмарочос і обстрілює невідомих їй перехожих» [315].

Монадна особистість, за Кримським, не протиставляє себе колективу. Залучаючи аргументи з психології К.-Ґ. Юнґа, філософ зауважує, що занурення у найбільш глибокі рівні особистості приводять нас до колективних структур. Таким чином, особистість не може бути вільною від колективу, натомість вона повинна шукати у собі внутрішню соціальність, яка, з одного боку, втримає її в межах колективу, з іншого – не дозволить у ньому розчинитись. Усі взірцеві особистості, яких згадує С. Кримський, присвятили своє життя, а то й пожертвували ним заради інших. Думка С. Кримського рухається у бік акцентування на людських якостях, а не конструювання нових «-ізмів». Філософ у кількох своїх публічних виступах протиставляє духовність ідеології, називаючи останню цілком у марксистському дусі класово перекрученою свідомістю. Зважаючи на інші, менш обтяжені трагічним минулим розуміння цього поняття, С. Кримського можна було б звинуватити у навмисному звуження значення слова «ідеологія», але суто з публіцистичної точки зору такий крок виводить його за межі дискусій про національну ідею чи ідеологію

для України, які розпочались одразу після розпаду СРСР [Див.: 98]. Філософ стверджує, що духовність – це не лише ідеї, а насамперед спосіб життя. Посилаючись на досвід літератури, він наводить репліку персонажа із роману Василя Ґроссмана «Життя і доля», який, перебуваючи у німецькому концтаборі, промовляє до свого товариша: «Я проти ідеї добра, тому що Гітлер може використовувати ідею добра для виправдання цього табору, для «покращення раси». Але я – за доброту. Адже доброту, тобто людську якість, не можна таким чином спотворювати» [315]. Акцентування на дефіциті людських якостей не означає, що духовність варто розглядати лише як практичну цінність. Зрештою, це були б крайнощі, які, відповідно до принципу «третьої правди», виходять за рамки методу С. Кримського. Пригадаймо слова філософа про роль споглядання як особливого ставлення до дійсності, про що йшлося у попередньому підрозділі. З точки зору філософа-теоретика, практика набуває амбівалентних рис, і цю амбівалентність С. Кримський пояснює, посилаючись на відносини Фауста і Мефістофеля. Останній спокушає Фауста вийти за межі своєї лабораторії і вдатись до практичної діяльності, за якою не стоять жодні теоретичні розрахунки – і це призводить до катастрофічних наслідків. До непередбачуваних результатів може призвести й розширення меж людської практики, про що писав Бертран Рассел у статті «Чому ми не повинні підкоряти зорі». С. Кримський посилається на його роздуми, щоб продемонструвати той факт, що безоглядна практика фактично скасовує благоговійне ставлення до життя. На зміну зоряному небу як орієнтиру (І. Кант) приходить бажання анексувати планети (Сесіл Родс). Практика таким чином виявляється сліпою і у тому випадку, якщо до уваги береться лише критерій розрахунку і успіху. Канадський філософ Чарльз Тейлор у відомій праці «Етика автентичності», у якій йдеться про головні моральні загрози сучасності, називає цей феномен «інструментальним мисленням», тобто різновидом раціональності, «який ми залучаємо, коли обчислюємо найекономніші засоби для досягнення певної мети. Мірою його успіху є максимум ефективності, найкраще співвідношення між витратами та результатом» [327, с. 8]. Інструментальний тип мислення не лише десакралізує реальність, зумовлюючи практичне ставлення до світу предметів, але й передбачає зміну ставлення до інших

суб'єктів, «коли істоти, які оточують нас, втрачають своє значення, відведене їм у ланцюгу буття, з ними можна поводитися як із сировиною або інструментами для наших проектів» [327, с. 8].

Думку С. Кримського досить легко вписати у контекст міркувань інших сучасних мислителів. Однак слід мати на увазі, що український філософ неодноразово наголошував на тому, що його спосіб міркувань не зводиться до традиційного коментування текстів західних мислителів, коли власна думка губиться у надмірі посилань і цитат. Спільність мотивів і думок може свідчити лише про цілком очевидний факт, що філософ перебуває на висоті свого часу. Не варто також забувати, що ми маємо справу із текстами, призначеними для широкої читацької публіки, тому С. Кримський говорить про проблеми, які здатні викликати загальний інтерес, водночас залишаючись специфічно філософськими проблемами.

Продовжуючи у «Принципах духовності XXI сторіччя» свої роздуми про амбівалентність практики і небезпеку інструменталізації людини, С. Кримський цілком логічно приходить до сфери, в якій неможливо не згадати Канта. Філософ бере на себе сміливість доповнити і певним чином осучаснити формулювання «категоричного імперативу»: «Особистість не може бути об'єктом, тобто тим, що протистоїть людині, а тільки суб'єктом. Так як і Бог не може бути об'єктом, це тільки суб'єкт. Це значить, що особистість треба зрозуміти, тобто включити в своє життя» [315]. Такий крок мислителя підкреслює персоналістський рівень міркувань про духовність, і, незважаючи на твердження про те, що його роздуми стосуються і «колективних особистостей», а формулювання імперативу претендує на універсальний статус, усе ж керуватись цим принципом має саме окрема особистість. Тобто йдеться про те, що поняття «духовність» має описувати вчинки, зусилля чи мотивації конкретних персоналій, з яких і складається справжній колектив, а не пасивний стан маси. Духовність має бути характеристикою активності, а не констатацією пасивності і застою.

Розгляд духовності різь призму активності може змінювати сприйняття таких фундаментальних категорій як час. С. Кримський ілюструє цю тезу черговими літературними прикладами, зокрема, наводячи фрагмент із щоденника

Ф. Достоєвського, в якому той описує 15 хвилин чекання смертної кари на ешафоті, якої не відбулось завдяки помилуванню. За словами письменника, це були найбільш змістовні 15 хвилин у його житті. Інший приклад базується не на реальному, а на фікційному досвіді літературного героя оповідання Борхеса «Таємне диво» Яромира Гладика (у тексті помилково вказане ім'я Ярослав – Авт.), письменника й науковця, засудженого нацистами до смертної кари. Озираючись перед смертю на свою літературну кар'єру, Гладик найбільшим своїм досягненням вважав п'єсу «Вороги», яка, проте, залишилась незакінченою. Приречений до розстрілу письменник просить в Бога відтермінувати страту, щоб закінчити твір. З волі Бога остання мить перед розстрілом перетворюється на один рік, впродовж якого Гладик завершує п'єсу, і лише тоді його розстрілюють. Звичайно, цю історію варто трактувати як метафору. Схожі мотиви досить часто стають джерелом для метафоричного осмислення співвідношення миті й вічності. Приклад кінематографічного міркування на цю тему можна назвати художній фільм відомого грецького режисера Тео Анґелопулоса «Вічність і один день», у якому розповідається про останній день смертельно хворого поета, у який відбуваються події, що змінюють його ставлення до всього його життя. Ця історія теж може бути хорошою ілюстрацією думки С. Кримського про те, що «час має таку чудову здатність – він розширюється від ціннісного, духовного наповнення» [315].

Зусилля окремих людей у духовній сфері можуть бути основою національних духовних проектів. Саме таким була, за означенням С. Кримського, «фортеця української духовності» – Києво-Могилянська академія. Описуючи її роль у культурному житті України XVII сторіччя, філософ акцентує на зусиллях київських інтелектуалів у впровадженні ідеї «несамодостатності гарматно-кіннотного вирішення національних проблем» [175, с. 48]. Орієнтація на козацьку військову потугу була, ясна річ, вимогою часу, однак без духовної і ціннісної компоненти адекватний розвиток державності навряд чи був би повноцінним. Відтак, Києво-Могилянська академія стає своєрідним «мечем духовним» (саме таку назву має книга проповідей Лазаря Барановича, ректора Могилянки) і середовищем синтезу західноєвропейської та східнослов'янської культур. На думку С. Кримського,

діяльність академії у контексті українського бароко «позначилось на усій системі українського менталітету» [175, с. 48]. Поряд із таким глобальним впливом, діяльність могилянців була одним із вагомих факторів подолання епохи Руїни у другій половині XVII ст. Тому цілком закономірним і символічним разом із відновленням незалежності України було й друге народження Києво-Могилянської академії.

Важливим елементом києво-могилянського проекту української духовності було поєднання ідей гуманізму й антропоцентризму – аж до того, що ректор академії Георгій Кониський називав людину центром усієї філософії. С. Кримський акцентує на людиноцентричному вимірі, згадуючи принагідно ідею «внутрішньої людини» Г. Сковороди, чи не найвидатнішого випускника Києво-Могилянки, адже для його власного трактування цей аспект надзвичайно важливий, якщо не визначальний. Саме тому його роздуми про духовність, навіть якщо їх висловлено з допомогою філософської термінології, зосереджено довкола питань людських вчинків і орієнтирів.

У контексті роздумів про духовність проблематика принципу «третьої правди» виходить на чільне місце. Щоправда, С. Кримський зазначає, що у проблемі «третьої правди» його насамперед цікавить життя людини «за зростаючою совістю», тобто такі життєві ситуації, які пов’язані із вибором та принципами, на яких цей вибір здійснюється. Філософ наводить дані дослідження, яке провів російсько-американський психолог Володимир Лефевр і яке доводить, що вихідці із країн, що пережили досвід тоталітаризму і геноциду, схильні використовувати зло заради добра. Звичайно, йшлося, зокрема, про вихідців із СРСР, а в контексті аргументації С. Кримського згадка про «алгебру совісті» В. Лефевра є недвозначним свідченням того, що його роздуми про духовність не лише базовані саме на українському пострадянському досвіді, але й спрямовані на його подолання.

Подолання парадигми «або-або» відповідно до принципу «третьої правди» означає, що в сучасних умовах вибір став мультикритеріальним. Вибір єдиної мети у житті ризикує вилитись у фанатизм, який нехтує життям як цінністю. С. Кримський арґументує цю тезу посиланням на Бертольта Брехта, який

проголошував нещасною ту країну, яка потребує героїв. Це, звичайно, не означає, що публіцист засуджував героїзм як такий, адже згадувані вище монадні особистості були героями. Він наголошує на тому, що героїзм не може бути нормою, а радше винятком. Цвєтан Тодоров висловився у цьому контексті досить гостро: «Світ героя – одновимірний. У цьому, мабуть, і полягає його слабкість. Наш світ складається лише з двох протилежностей: ми – вони, друг – ворог, відвага – страх, герой – зрадник, чорне – біле. Така система характеристик більше відповідає становищу, що орієнтується на смерть, а не на життя» [330, с. 20]. Чеснота героїзму реалізується в екстремальних умовах, практику яких не можна поширювати на повсякденне життя. Солідаризуючись із багатьма письменниками і мислителями минулого, які вважали фанатизм найбільшим лихом XX сторіччя, наприклад, із Ернестом Гемінґвеєм [345], С. Кримський підкреслює здатність фанатизму підважувати інші, цілком позитивні чесноти, такі, як чесність: «Ну, скажімо, такі безумовно чесні, безумовно видатні люди, як Ярослав Галан чи Микола Скрипник. Будучи чесними, вони фанатично вірили в класову боротьбу. А що таке класова боротьба? Це припущення конструктивності сил зла. І тому Галан виправдовував депортацію дітей з родин діячів УПА» [315]. Фанатизмові має протистояти принцип полісистемності, який реалізується у настанові про те, що жодна мета для людини не повинна бути єдиною і все має бути підсудним. Навіть якщо це звучить доволі несподівано і ризиковано, то у світлі наслідків того роду засліплення, під знаком якого минуло XX сторіччя, висновки С. Кримського не виглядатимуть прихованим релятивізмом. Думки українського філософа суголосні із поглядами англійського філософа й історика ідей Ісаї Берліна, які той висловив у своєму «короткому кредо» «Послання XXI сторіччю». Розмірковуючи про лихоліття минулого сторіччя, свідком і спостерігачем котрих він був, філософ називав їх причиною не звичні людські негативні почуття – страх, жадібність, племінну ненависть, заздрість, любов до влади, хоча, ясна річ, без них не обійшлося. Головною причиною того, чому XX сторіччя називають сплюндрованим (як це зробив, наприклад, Роберт Конквест [163]), стало домінування ідеї, згідно з якою на усі питання історії можна дати лише одну відповідь. І. Берлін пояснює: «Якщо ви насправді переконані, що нібито існує

вирішення для всіх людських проблем, що можна спланувати ідеальне суспільство, якого люди потім досягнуть, тільки якщо здійснять усе потрібне для досягнення цілей, тоді ви і ваші послідовники мають бути переконані, що немає надто високої ціни, якої не можна заплатити за вхід до раю такого штибу. Лише дурні і злодії чинитимуть опір, якщо деякі найпростіші істини доводитимуться до їхнього відома. Тих, які чинять опір, варто переконувати; якщо не вдається переконати, то слід їх обмежити законами; якщо і це не спрацьовує, тоді варто застосувати примус чи, якщо потрібно, насильство, а у разі крайньої потреби – терор і вбивство» [379]. Хибність цієї ідеї полягає у тому, що навіть найбільш універсальні цінності, які у різний час називають головними, не завжди гармонійно поєднуються між собою. І. Берлін на елементарних прикладах доводить, що свобода і рівність, свобода і безпека, справедливість і милосердя, знання, прагнення до істини і щастя не те що не завжди сумісні, але й часто взаємовиключні. Розв'язання вказаної дилеми мислитель бачить у зваженості, поміркованості і пошуку компромісів: «Я вважаю, що деякі цінності стикаються одна з одною: усі цілі, до яких прагнуть люди, породжені нашою спільною природою, але ці прагнення мають бути до певної міри контрольовані і зважені» [379]. Мислитель визнає, що його рецепт надто смиренний, розсудливий і неемоційний, і він не може бути стягом, під яким збиратимуться ідеалістично налаштовані молоді ентузіасти, проте закликає повірити йому: ніхто не може мати усього, чого захоче – не лише на практиці, але навіть у теорії.

Заперечення фанатизму навряд чи може бути фанатичним. Тому С. Кримський цілком послідовний, коли говорить про принципи духовності, а не якийсь єдиний універсальний Принцип. Духовність може реалізуватись по-різному, тому немає єдиного шляху її досягнення. Інколи один вчинок свідчитиме про духовність людини більше, ніж десятки публічних декларацій. Філософ наводить історію про польського священика, який приїхав до Парижа і випадково опинився біля мосту, який назвали «мостом самогубців». У поле його зору потрапив юнак, який очевидно хотів із нього стрибнути, щоб звести порахунки із життям. Священик підійшов і сказав, що не відмовлятиме його від цього кроку, але натомість запропонував йому віддати гроші, які є в нього в кишені і які, мабуть, йому більше не знадобляться,

жебракові, який стоїть на розі вулиць неподалік. Юнак так і зробив, і на міст не повернувся. С. Кримський називає вчинок священика і взагалі служіння людям справжньою духовністю. Таке практичне трактування духовності імпліцитно протистоїть уявленням, відповідно до яких духовність – не більше, ніж риторичний засіб для оздоби політичних промов. Також це чергова ілюстрація переконання С. Кримського, яке він повторює майже дослівно у кількох інтерв'ю, про те, що Україні потрібна не політична ідеологія, а духовність, базована на культурі. Водночас культуру у цьому контексті мислитель визначає не просто як «експлуатацію минулого, а як форму перебування адекватних цінностей, якими ми продовжуємо жити і в цей час» [223].

Остання цитата заслуговує на докладний розгляд, позаяк демонструє бачення історії з погляду духовності. С. Кримського мало цікавить історія як хронологічна послідовність подій чи нагромадження фактів. В есеї «Кінець історії» чи метаісторія?», який стилістично певною мірою вибивається із його публіцистичного спадку, адже надмірно насичений науковою термінологією, філософ пропонує розглядати історію не «горизонтально», тобто як лінійний процес зародження, зміни й занепаду певних історичних утворень (суспільний лад, держава), не як проґрес, а «вертикально», тобто аксіологічно, як пошук і осягнення в історичному спадку, і то не лише найближчому, «інваріантних параметрів людяності, моральності, величі, краси та добра» [175, с. 78]. С. Кримський називає такий підхід метаісторією. Метаісторичне бачення передбачає вивчення не того, що минає, а того, що залишається. Філософ не закликає в поетичному пориві, як це робив відомий літературний персонаж, зупинити час, хід історії, але натомість – бачити вічність у миті. На завжди актуальне запитання «Котра година?» творець культури, який дотримується метаісторичного бачення, має відповідати, услід за Осипом Мандельштамом, – «Вічність». Якщо, згідно з Геґелем, історія нічому не вчить, то метаісторія здатна пропонувати ідеї і зразки поведінки, залучаючи таким чином не лише практику найближчого минулого, але й досвід тисячоліть. Актуальність цієї ідеї для України сьогодні незаперечна, позаяк «національне відродження потребує

ціннісного засвоєння всього того, що зберігається в часі, пробудження сталих цінностей, інваріантного змісту досвіду нації» [175, с. 83].

Впроваджуючи ідею метаісторії, С. Кримський пропонує відмовитись від наївної лінійності, тому що «життя культури не є адекватним заміні старого на нове, минулого на прийдешнє, воно не підпадає взагалі під «стрілу часу», бо акумулює потенціал усіх часів» [175, с. 82]. Метаісторію не варто вважати інтелектуальною іграшкою, придатною лише для найосвіченіших. Усе ж не варто забувати, що йдеться про ціннісній бік історії, а історичні зразки можуть бути орієнтиром для щоденної діяльності. Слід також визнати слушність зауваги Ю. Іщенка, який побачив у роздумах С. Кримського про історію «прихований сум» [143, с. 178], адже поняття метаісторії виростає на ґрунті констатації ціннісної кризи, якої зазнає людство на початку ІІІ тисячоліття. Філософ вважає, що до цього часу уже було випробувано практично усі ідеї, проекти, утопії, відтак нам варто змиритись із тим, що ми маємо шукати нове в минулому. «Історія збагачується, ніби обертаючись назад» [175, с. 85], – зауважує мислитель, полемізуючи з ідеєю «кінця історії», яку висловив Френсис Фукуяма, і водночас поглиблюючи її зміст. Ідеологічна зацикленість на ліберальній демократії навряд чи може повною мірою пояснити, як розв’язувати проблему інфляції цінностей. Тому С. Кримський радить звернути увагу на питання лімітів людської діяльності, позаяк ігнорування практичного виміру людського буття ризикує обернутись планетарною катастрофою, на підтвердження чого філософ наводить переконливі статистичні дані. Споживацький підхід до дійсності, вичерпання природних ресурсів, термоядерна загроза – усі ці проблеми потребують панорамного метаісторичного бачення, бо, незважаючи на ілюзію, що всі практичні колізії потребують практичних рішень, лише духовний горизонт може визначити адекватний орієнтир людської діяльності. Як висловився свого часу Іван Лисяк-Рудницький, «треба б пояснювати й доводити, що «моральні» чи «інтелектуальні вартості», «ідеї» належать не до якогось невідомого «небесного простору», а таки до реального, «найреальнішого» світу, де вони мають першорядну практичну вагу» [202, с. 369].

Для розуміння духовності С. Кримському важливі і вчинок польського священика, про який ішлося вище, і всеосяжні роздуми про культуру та метаісторію. Філософ не пропонує однієї нормативної дефініції духовності. У деяких своїх публічних виступах він означує духовність просто як «наявність високої мети в житті» [318] або, дещо софістикованіше, як «створення внутрішнього світу людини, який перетворює її на самодостатню особистість» [319], або, суто в руслі практичної філософії, як «розвиток людського в людині, приборкання ненависті, усвідомлення ненормальності зла й необхідності партнерства, солідарності» [320]. Можна констатувати, що С. Кримський сповідує плюралістичний підхід до розуміння духовності, що духовність не може встановлюватись і нав'язуватись згори єдиним способом. Щоправда, варто додати, що однією з конечних умов плюралізму є ієрархія (серед інших – функціональна автономія, децентралізація і традиція [243, с. 334–336]), без якої він може вироджуватись у релятивізм. Незважаючи на поліаспектне трактування духовності, центральним елементом залишається етично-персоналістська перспектива, яка, на наш погляд, домінує не в останню чергу тому, що у публіцистичному дискурсі тема духовності підпорядковується вимогам доступності і актуальності. Залишаючись темою для філософського пошуку, у публіцистиці тема духовності набуває нового звучання, яке робить її ближчою для публіки, відтак кожен її член може актуалізувати важкостравний філософський концепт крізь призму власного досвіду. Очевидно, це одне із головних завдань філософської публіцистики.

Узагальнюючи, можна сказати, що для дискурсу духовності в публіцистиці С. Кримського притаманні широта узагальнень, базованих як на емпіричних даних (статистика, соціологічні дослідження), так і на метафоричних літературних образах та історіософських констатаціях, піднесений і подекуди підкреслено пафосний поетичний тон (до прикладу, пишучи про значущість Тараса Шевченка, філософ підкреслює, що його поеми «підняли українську духовність до зеніту загальнолюдських надбань» [175, с. 110]) і разом із цим філософсько-практична спрямованість – про духовність варто не лише говорити (і при цьому говорити

коректно, вказуючи значення цього поняття), а й керуватись нею у повсякденному житті.

Якщо для С. Кримського поняття «духовність» не вкладається у винятково релігійні рамки, на чому він неодноразово наголошував, то для С. Аверинцева існування духовності поза релігією важко уявити. Навіть у своїх наукових есеях, опублікованих у пізній радянський період, він розглядає духовність саме у релігійному вимірі, зосереджуючись не стільки на питаннях віровчення, скільки на культурі, звичаях та етичних особливостях релігійного життя. У циклі статей «Візантія і Русь: два типи духовності», опублікованому у «Новом мире» 1988 року і присвяченому тисячоліттю хрещення Руси, С. Аверинцев досліджує вияви православної духовності у сферах державної побудови, законотворення та втілення етичних норм. На початку циклу публіцист стверджує, що це свято має для нього неабияке значення як для росіянина, щоправда, в примітці додає, що рівні права на нього мають усі три нації, які вийшли з лона Київської Руси, – росіяни, українці і білоруси. Ця нібито необов'язкова репліка або, як висловився С. Аверинцев, «самоочевидна річ, про яку дивно нагадувати, але, мабуть, таки варто» [10, с. 210] є не просто реверансом чи, за тодішньою термінологією, даниною інтернаціональній риториці. Ця обмовка передує і певною мірою прокладає шлях важливій думці, яка заслуговує на повне цитування: «Кожен справжній росіянин, якщо тільки він не насилує власної природи, смертельно боїться перехвалити своє – і правильно робить, бо йому це не личить. Нам не дано самостверджуватись – ні індивідуально, ні національно – з тією нібито невинністю, нібито чистою совістю, з тією відсутністю сумнівів і проблем, як це вдається інколи іншим» [10, с. 211]. С. Аверинцев зауважує, що ця констатація, яку можна назвати одним із методологічних принципів наукової і публіцистичної творчості самого автора, має стосунок до російської духовності. Її джерело – у християнській етиці, яка дозволяє вийти за межі національної парадигми для того, щоб адекватно її оцінити. Заглиблюючись у порівняння різноманітних аспектів руської і візантійської духовностей, паралельно зіставляючи їх із католицькою, Аверинцев наголошує, зокрема, на тому, що проект «Святої Руси» не був етнічним, а тому використовувати

його сьогодні з політичною метою означає спотворювати його суть. Автор цього прямо не заявляє, однак саме такий висновок напрошується із наведених вище зауваг. Але таким чином С. Аверинцев демонструє, що духовність може бути не лише об'єктом для скрупульозного аналізу, але й своєрідною лінзою, крізь яку її можна досліджувати без шкоди для наукової неупередженості. Це не викликатиме методологічного конфлікту. Навпаки, релігійність С. Аверинцева дозволяє йому писати про духовність глибше – не лише як науковцеві, але й як людині, яка практикує її у щоденному житті.

В одному із своїх останніх публічних виступів – промові «Духовність Східної Європи і її внесок у формування нової європейської ідентичності», виголошеній перед італійськими парламентарями 2003 року, С. Аверинцев не відходить від релігійної перспективи розгляду духовності. Як і у випадку двох статей 1988 року, опублікованих з нагоди тисячоліття хрещення Руси, цей виступ не позбавлений інформаційного приводу. На початку промови публіцист згадує про широкі дискусії з приводу нової ідентичності Європи, які точилися саме у цей час у контексті ухвалення Європейської Конституції. Однією із найгарячіших тем була християнська спадщина і доцільність згадки про християнські корені Європи у преамбулі документу. Ясна річ, ця дискусія мала не стільки історичний і культурологічний характер, скільки яскраво виражене політичне забарвлення. Відтак, доленосна для майбутнього європейської спільноти тема стала заручницею дебатів, у яких першорядну роль відігравали дискурси політкоректності і толерантності. Промову С. Аверинцева можна вважати вагомим внеском у цю дискусію, зважаючи на той факт, що її було виголошено італійською мовою перед тими, від кого значною мірою залежало прийняття обговорюваного документу. Основна теза виступу: без культурного і духовного досвіду Східної Європи самоусвідомлення (чи то формально-юридичне, чи то світоглядне) європейської спільноти буде неповним. Крім того, справжня глибока єдність Європи не може бути суто політичною, вона має базуватись на духовності, яка, у свою чергу, корениться у релігійному досвіді. Публіцист нагадує з цього приводу метафору російського поета-символіста В'ячеслава Іванова, яка стала відомою завдяки Івану

Павлу II, про «дві легені християнської Європи». Постать самого В. Іванова, одного із улюблених поетів С. Аверинцева, у цьому контексті глибоко символічна: емігрувавши з Росії до Італії 1924 року, він прийняв католицизм, водночас не відмовляючись від своєї ідентичності російського православного. На думку С. Аверинцева, духовність, якщо її не підміняють екстремальними політичними потугами, сприяє справжньому єднанню, порозумінню, діалогові, і допомагає долати навіть складні, зумовлені історичними кривдами конфлікти. На підтвердження цього автор наводить приклад польсько-російських духовних контактів. Не кажучи про історичний вимір, політичні відносини між двома державами донині важко назвати дружніми чи принаймні добросусідськими. Однак духовний погляд дозволяє долати політичні чи конфесійні бар'єри. Один із найбільш шанованих святих православної церкви – Димитрій Ростовський (Туптало), українець за походженням, зумів у своєму служінні і у своїй діяльності органічно поєднати елементи православної та католицької традицій: пишучи драми, він взорувався на канони єзуїтської літургічної драми; ведучи аскетичний спосіб життя, він не відмовляв собі в єдиній розкоші – книгах, відданим збирачем котрих він був, і у його колекції основу складали саме польські і латинські видання. Крім того, наголошує С. Аверинцев, св. Димитрій мав мужність не тільки відкрито захищати деякі пункти католицького віровчення, що було звичним явищем у середовищі тогочасного українського православ'я, але й шанувати деяких католицьких святих, зокрема св. Клару Асизьку. Цей приклад для С. Аверинцева надзвичайно промовистий, адже йдеться про епоху жорстоких релігійних конфліктів. Навіть у Федора Достоєвського із його неприйняттям західного католицизму ідеал християнської краси має назву «ідеал Мадонни». А над смертним ложем письменника висіла репродукція Сикстинської Мадонни Рафаеля. Зрештою, С. Аверинцев долучає до історичної аргументації особистий досвід: під час своєї першої подорожі до Польщі ще в горбачовські часи він так говорив своїм слухачам під час наукової конференції: «Ми, росіяни, глибоко винні перед вами ще із царських часів і особливою мірою відповідальні за те, що відбувалось у радянські часи. Кожен росіянин, який чогось вартий, знає це. Але цей росіянин, який чогось

вартий, здатний зрозуміти вас, вашу віру, вашу скорботу і вашу душу, як ніхто інший» [16]. У цьому випадку інтенція публіциста знову більша, ніж просто відтворення історичних зразків культурних контактів між двома традиціями. Він намагається продемонструвати, як духовність допомагає знайти потрібні слова – не радикально самокритичні, а сповнені емпатії і розуміння – у складних ситуаціях, коли ні наукова аргументація, ні тим більше політична риторика не відповідають на виклик часу. Наприкінці виступу С. Аверинцев знову вдається до схожої тональності, заявляючи, що щиро жалкує про теперішні антикатолицькі вчинки ієрархів Російської православної церкви, і робитиме все для поліпшення поточного стану справ. Можна, звісно, сприймати ці слова просто як риторичний жест, однак і у такому випадку не варто забувати, що промовляє їх не просто науковець і публіцист, але й православний християнин, який не ставив під сумнів свою конфесійну приналежність.

Духовність як спосіб бачення речей дозволяє публіцистові не тільки зводити мости порозуміння між радикально непримиренними позиціями, але й ідентифікувати основні проблеми сучасності. Долання кордонів і суперечностей з допомогою духовної перспективи не означає зодноманітнення: «Ми маємо зберігати своє власне обличчя не як декорацію всесвітнього Діснейленду, але як відображення нашої справжньої природи» [16]. Вимогливий етос духовності дозволяє побачити головні недоліки споживацької культури і сучасного лібералізму: «Ви знаєте, що такі кодові слова сучасності, як «ліберальний» і «лібералізм», якщо докласти їх до системи цінностей, набувають дуже різних значень. Я особисто вважаю, що право йменуватись лібералом залежить від ставлення до власних переконань, тобто від обов’язку бути цілком вірним своїм «цінностям», але водночас рішуче не визнавати нав’язування цих «цінностей» іншим з допомогою того чи іншого виду фізичного чи психологічного насильства. Переконання складаються зовсім не обов’язково з ліберальних цінностей; людина з твердими релігійними і моральними принципами має вчитись поважати принципи інших людей, не впадаючи у релятивізм. Але стан справ докорінно змінюється, якщо так звані «ліберальні цінності» відстоюють як єдино прийнятні і прагнуть надати їм перевагу над будь-якими іншими» [16].

Поширення цієї «ліберальної нетерпимості» дуже часто провокує фундаменталістські реакції з боку інших культур, і про це пишуть не лише християнські автори. Умберто Еко в одній із своїх колонок для італійського журналу «L'Espresso» згадує ситуацію із проведенням конкурсу краси «Міс світу» у Нігерії: у результаті протестів радикально налаштованих фундаменталістів загинуло понад двісті людей, більшість із яких були християнами і не мали жодної причетності до організації дійства. Було б абсурдно знаходити хоч якісь виправдання для вбивць, проте У. Еко не береться оцінювати ситуацію з цієї перспективи. Як представник західного світу, він називає рішення організаторів проводити конкурс у сповненій релігійних і культурних протиріч країні, у якій діти досі помирають з голоду, а жінок побивають камінням через невірність, мерзенним, додаючи, що це можна назвати одним із украй негативних вимірів глобалізації – «насильницьке нав'язування слаборозвинутим країнам західних стереотипів з метою підвести їх до західної моделі споживання і привити їм споживацькі очікування, вищі за рівень їх національних можливостей» [369, с. 417]. С. Аверинцев, коментуючи цю ж тенденцію у релігійній перспективі, висновує: «Людина з вулиці» в Росії нічого не знає про війну, яку псевдолібералізм веде проти католицького Магістеріуму, для нього це все єдине – нерозрізнений Захід приходить до нього у вигляді sex shops та інших видів обсценності, і він переносить свої враження на все «західне», в тому числі, на жаль, і на західні віросповідання» [16]. Ці відчуття «людини з вулиці», котра, можливо, жодного разу у своєму житті не була у країнах Заходу, що, проте, не вадить їй огульного його засуджувати, С. Аверинцев намагався долати своїми публіцистичними есеями і виступами, однак його зусилля зустрічали спротив не лише у вигляді обмеженості російського обивателя, але й державної інформаційної політики, для якої «Захід» став символом ворожості.

С. Аверинцев бачив особливу місію східноєвропейської духовності у дискусії про нову ідентичність Європи. «Дві легені» Європи мають доповнювати одна одну, не втрачаючи наріжних елементів своєї ідентичності. Цікаво, що публіцист висловлює цю центральну для свого виступу тезу тоном, не позбавленим іронії: «Християни більш цивілізованої частини світу, безумовно, мають підстави нагадати

нам максиму апостола Павла: «Браття, не будьте дітьми розумом, будьте в лихому дітьми, а в розумі досконалими будьте» (1 Кор. 14:20). Ми ж, трохи відсталі люди Сходу, наскільки це у наших силах, маємо інколи причини нагадати нашим західним співрозмовникам інші слова Святого Письма: «Початок премудрості – страх Божий» (Пс. 110/111:10). У такому біблійному розумінні страху Божого нема нічого репресивного…» [16]. Натомість, справжньою репресивністю відгонять деякі секуляризаційні потуги в сучасній Європі, наприклад резонансне рішення Європейського суду з прав людини 2009 року про заборону розміщувати розп'яття в італійських державних школах [66]. В есеї «Майбутнє християнства в Європі» С. Аверинцев констатує, що сучасну Європу все важче називати услід за Новалісом «християнським світом» [Див.: 245], що «християнське первородство Європи проблематичніше нині, ніж будь-коли» [45, с. 504]. Тому християнська духовність сьогодні усе частіше стає предметом усвідомленого вибору – майже так, як було у часи перших християн, коли, за словами Тертуліана, християнами не народжувались, а ставали.

Таким чином, у С. Аверинцева, як і у С. Кримського, розуміння духовності набуває особистісного виміру. В есеї «Шлюб і сім'я. Несвоєчасний досвід християнського погляду на речі» персональний досвід стає головним джерелом аргументації. Для С. Аверинцева саме з особистого досвіду буття сином, чоловіком і батьком виводиться перспектива його віри у Бога. Тобто із факту належності до сім'ї можна виснувати джерела власної духовності. Для цього не потрібно здійснювати паломництв, йти у схимники або шукати інших духовних практик. Для цього треба просто належно оцінити свій буденний досвід, переконавшись у його небуденності. Духовність є власне піднесенням над буденністю, а не її запереченням.

С. Аверинцев зосереджується на духовному вимірі сім'ї і шлюбу, заперечуючи адекватність винятково наукового підходу, який має справу не з реальностями, а з проекціями. Психологія не здатна цілковито осягнути духовність людини, фізіологія не у змозі описати зі всією повнотою її тілесне життя, а потуги соціології відобразити її сімейне та суспільне буття обмежуються поверхневим рівнем.

Академічний науковець С. Аверинцев визнає обмеженість наукової методології і її вторинність щодо віри і персонального духовного досвіду.

Духовний вимір родини важливий насамперед тим, що дарує нам зустріч з Іншим (С. Аверинцев, як і чимало філософів-діалогістів, пише це слово з великої літери). Це той Інший, до якого ми не можемо ставитись байдуже. Близькість чоловіка й дружини, батьків і дітей не нівелює інакшості кожного, усвідомлення і прийняття якої стає чи не найбільшим духовним випробуванням. Євангельська заповідь про любов до ближнього безпосередньо пов'язана із цим досвідом: вона постулює цілковиту реальність Іншого, яку нам слід смиренно прийняти, і застерігає від заміни цієї реальності вигаданими фантомами: «Уся річ у тім, що ми його (Іншого – Авт.) не вигадали – він невблаганно, доскіпливо являє нам жорстоку реальність свого власного буття, абсолютно незалежну від наших фантазій, щоб ущерть нас вимучити і запропонувати нам єдиний шанс на порятунок. Поза Іншим немає порятунку; християнський шлях до Бога – через ближнього» [45, с. 455]. Остання фраза цілком співзвучна із словами з двадцять п'ятого розділу Євангелії від Матея: «Істинно кажу вам: те, чого ви не зробили одному з моїх братів найменших – мені також ви того не зробили» (Мт. 25:45). Німецький протестантський теолог і пастор Дітріх Бонгьоффер, якого стратили в нацистському концтаборі, висловив цю інтенцію так: «Найбездоганніший спосіб пережити досвід Трансцендетного – це прийняти «я» іншого» [Цит. за: 45, с. 457]. До речі, Д. Бонгоффер, якого сформувала німецька бюргерська традиція, в останні роки свого короткого життя планував написати духовну апологію сім'ї. Цей аспект зауважила О. Седакова, яка і С. Аверинцева, і усе російське «професорське» середовище, з якого він походив, назвала «спадкоємцями цього духу європейського бюргерства» [295].

Первинний досвід зустрічі з Іншим у межах родини готує нас до такої зустрічі на універсальному рівні. Автор підкреслює цей взаємозв'язок, зауважуючи, що «парадигма сім'ї значуща щодо такої спільноти людей, яка іменується родом людським» [45, с. 459]. Якщо ми не готові зустріти і прийняти Іншого в межах сім'ї, то де гарантія, що, виходячи в суспільство, ми не підмінятимемо голос Іншого «акустичними фокусами нашої внутрішньої порожнечі» [45, с. 456]? Пригадуючи

притчу про Милосердного Самарянина, якою Ісус Христос ілюстрував справжні стосунки із ближнім, С. Аверинцев наголошує, що ця історія сьогодні могла б розповідати боснійцям про Милосердного Серба. Маючи на увазі лихоліття Югославських воєн, публіцист підкреслює універсальність притчі, пояснюючи її зміст актуальним і близьким для сучасників прикладом. Це один із найдієвіших способів для публіциста, який береться нагадувати про позачасові константи.

Розглядаючи сім'ю і шлюб крізь призму християнської духовності, важко оминути питання про роль статі, тілесності й сексуальності. С. Аверинцев, залишаючись вірним своєму методу уникнення бінарних опозицій, протиставляє два підходи до плотського буття людини, однаково чужі християнському погляду. Перший погляд на стать – неопоганський. Згідно із ним, «стать не тільки не потребує очищення й освячення, а навпаки, вона, і тільки вона, спроможна виправдати і освятити все інше» [45, с. 460]. Другий – неомініхейський: «Стать до того бридка, бридка суттєво, онтологічно, що ні виправдати, ні освятити її просто-таки неможливо» [45, с. 460]. Християнське бачення статевої проблематики, попереджає С. Аверинцев, може видатись надмірно нудним і прозаїчним для людей, схильних вдаватись у крайнощі. Гріх, зокрема й гріх тілесний, стосується насамперед духу, а не плоті: «Зло безбожної і нелюдської хтивості – це зло духовне, а не сутнісне, воно вкорінене у «самості», в егоїзмі, в помилковому виборі, а не в онтологічних структурах» [45, с. 462], а «розтління плоті – це мовби матеріалізація розтління духу» [45, с. 464]. І у цитованому есеї, і в інших своїх текстах С. Аверинцев наголошує, що нині, у добу після сексуальної революції, тілесний гріх втратив статус зухвалого виклику, перетворившись на банальний і нудний жест. Однак у цій метаморфозі і полягає основна небезпека, бо баналізація і «метафізична нудьга» загрозливіші, ніж пристрасть, адже в останньої є ресурс як для вчинення гріха, так і покаяння, тоді як перші породжують байдужість і застій.

Для С. Аверинцева сім'я і шлюб важливі не лише як середовища формування найкращих людських якостей, але і як колиска культивування справжньої християнської віри. Не дарма і у сім'ї, і у церкві однаково важливі і віра, і вірність. Як доводить С. Аверинцев із своєю бездоганною філологічною компетенцією, в

давніх мовах – грецькій, єврейській і латинській – слова «віра» і «вірність» позначаються одним словом. Саме тому «віра і є вірність, віруючий і є вірний» [45, с. 465]. Лише вірна сімейній обітниці людина може стати справжнім вірянином. Продовжуючи метафорику церкви як сім'ї, С. Аверинцев, зрештою, нагадує, що прихід Месії очікували, як прихід нареченого, коханого, який укладе Новий Шлюб, тобто Новий Завіт. Тому шлюб аж ніяк не можна розглядати у практичній площині як тимчасовий контракт, тим більше, як контракт про взаємне користування відповідними частинами тіла, як визначив шлюб Іммануїл Кант. Апологетика християнського погляду на шлюб і сім'ю – це одна із основних тем Аверинцева-публіциста, який, очевидно, бачив у сучасній ситуації чимало приводів, щоб повертатись до неї [Див.: 5, 12, 377].

Якщо С. Кримський говорить про духовність, яка не обмежується релігійними рамками, то для російського публіциста саме християнська перспектива є визначальною. До того ж, С. Аверинцев неодноразово наголошує на вимогливості християнської духовності, цитуючи при цьому настанову Томаса Стернза Еліота: «Молодим людям, які бодай чого-небудь варті, не тільки чесніше, а й прагматично розважливіше пропонувати християнство як щонайвимогливішу віру. Все, що занадто зручно та затишно, викликає в них законну огиду» [Цит. за: 45, с. 509]. Християнська духовність не може підтакувати духові часу і тим більше піддаватись на його зручності і спокуси. Постулюючи цей вимогливий ціннісний консерватизм, публіцист цілком реалістично оцінює роль християнства як активної меншості. Проповідницький компонент, який імпліцитно притаманний його публіцистиці, зустрічається із науковою ґрунтовністю та неупередженістю, щоб витворити неповторний стиль, який цікавитиме читачів, часом далеких від релігійної тематики. У цьому розумінні закоріненість С. Аверинцева у християнській духовності дозволяє йому промовляти універсально. Ще наприкінці 1980-х років минулого сторіччя у циклі інтерв'ю «Спроби порозумітись» С. Аверинцев, тоді ще у ранзі науковця із високим публічним авторитетом, говорив про потребу створення справжньої культури, справжньої духовності для людей неінтеліґентських різновидів праці [34]. У цьому випадку конотація поняття «духовність» виходить за

релігійні рамки. Однак важливо зрозуміти, що у християнській духовності С. Аверинцева важить не лише етична, а й інтелектуальна вимогливість. Духовність С. Аверинцева – це духовність не містичного пориву, а радше інтелектуального осяяння й прискіпливого розуміння.

На відміну від С. Кримського, у публіцистиці С. Аверинцева поняття «духовність» трапляється набагато рідше. Складається враження, що він використовує це слово економно, зважаючи не в останню чергу на його сумнівний статус у публічний сфері, про що йшлося на початку підрозділу. Обоє авторів у своїх публіцистичних міркуваннях про духовність нагадують про те, що, кажучи словами С. Аверинцева, «людина влаштована вертикально» [45, с. 463], але це не може відривати її від Іншого. Обоє авторів сходяться на думці про те, що духовність притаманна насамперед особистості і реалізується у її вчинках. І С. Кримський, і С. Аверинцев залучають для пояснення духовності буденний досвід та історичний матеріал, і таким чином сприяють реабілітації поняття, наповнюючи його реальним змістом.

3.3. Діалог: подолання тоталітарної спадщини

Поняття «діалог» сьогодні настільки міцно вкоренилось у публічній сфері, що кожен, хто претендує на статус публічного інтелектуала і говорить про цінності, використовує його у своєму лексиконі і висловлює своє ставлення до нього. І С. Аверинцев, і С. Кримський належать до тих авторів, які не обійшли його увагою. Діалогічна тематика становить важливу частину їхнього публіцистичного спадку.

Про важливість поняття «діалог» у розумінні сучасних світоглядних тенденцій може свідчити хоча б той факт, що ООН проголосила 2001 рік – перший рік нового тисячоліття – Роком діалогу між цивілізаціями [408]. Цей символічний крок можна вважати своєрідною відповіддю різноманітним похмурим пророцтвам, на кшталт «зіткнення цивілізацій» Семюела Гантинґтона [94]. Цікаво, що опрацювання концепції «діалогу між цивілізаціями» приписують колишньому президентові Ірану Мохаммаду Хатамі [397]. «Іранський Горбачов», як інколи називали Хатамі за його

досить сміливі у контексті іранської політичної традиції кроки, запропонував її як альтернативу згаданій ідеї американського політолога та концепції «кінця історії» Ф. Фукуями. Хатамі був не єдиним представником ісламського світу, який, впроваджуючи ідеї діалогу, розвіював популярний на Заході стереотип «мусульманина-терориста» [125]. Серед його однодумців варто згадати відомого і в Україні турецького мислителя Фетхуллаха Ґюлена [109]. Звичайно, не варто, базуючись на згадці лише про двох мислителів зі Сходу, робити висновок, що концепція «діалогу цивілізацій» успішна в ісламському світі, тоді як на Заході усі сповідують гантинґтонівський підхід. Утім, зважаючи на політичні обставини, голос Сходу у діалозі цивілізацій має особливе значення.

«Діалог цивілізацій» і не менш популярні поняття «діалог культур» і «діалог релігій» заповнюють сьогодні не тільки сторінки академічних публікацій, а й шпальти популярної преси. Політична риторика теж не може обійтися без них. Однак першість в актуалізації цього концепту, важливого принаймні із часів античності, належить особливому розділу у філософії XX сторіччя – філософії діалогу. Навіть не стільки в актуалізації, скільки у наповненні цього поняття багатим і складним змістом, який проте не завадив їй знайти відгук не лише в академічних середовищах, але й у рішеннях громадських і політичних діячів. За влучним спостереженням Яна Клочовського, «філософія діалогу від самого початку була дуже виразно і свідомо зваженою реакцією на ситуацію, пов’язану з конкретним часом» [157, с. 11]. У працях найвідоміших представників напряму – Ф. Розенцвайґа, М. Бубера, Е. Левінаса, М. Бахтіна, Г. Марселя, В. Біблера, Ю. Тішнера та інших – можна знайти віддзеркалення основних потрясінь минулого сторіччя – двох світових воєн із їх нелюдською жорсткістю та нетерпимістю. Тому «філософія діалогу – це, передусім, спроба мислення, що виходить зі співіснування людей у конкретний час» [157, с. 12]. Це не означає, що її висновки – тимчасові, придатні лише до певного історичного моменту. Радше філософи-діалогісти в буремних подіях XX сторіччя побачили те, чого не зауважували їхні численні попередники: діалог – це не лише метод ведення бесіди, а етичний орієнтир, ідеал безконфліктності та спосіб самопізнання. На думку українського дослідника

філософії діалогу Віктора Малахова, чи не найкраще суть напряму висловив, очевидно, і не ставлячи перед собою такої мети, Михайло Бахтін у нотатках до своєї відомої книги «Проблеми поетики Достоєвського»: «Несамодостатність, неможливість існування однієї свідомості. Я усвідомлюю себе і стаю самим собою, тільки розкриваючи себе для Іншого, через Іншого і з допомогою Іншого. Найважливіші акти, що конституюють самосвідомість, визначаються відношенням до іншої свідомості (до Ти). Відрив, від'єднання, замикання в себе як головна причина втрати себе самого. […] Саме буття людини (і зовнішнє, і внутрішнє) є щонайглибшим спілкуванням. Бути – значить спілкуватися» [Цит. за: 212, с. 246].

Таким чином, діалог – це і світоглядне, і аксіологічне поняття. У цьому контексті його слід відмежувати від таких нібито схожих за змістом понять, як дискусія та комунікація. Якщо метою дискусії чи суперечки є перемога над опонентом, а комунікація – це, у загальному розумінні, передача інформації, і не лише між людьми, то діалог – особлива форма спілкування, яка може бути метою для самої себе. Мартін Бубер, автор етапного для філософії діалогу трактату «Я і Ти» [79], вважав, що учасникам діалогу не обов'язково відмовлятись від своїх переконань. Для діалогу важлива «взаємна спрямованість внутрішньої дії» [78, с. 99], яка може проявлятися навіть безсловесно, бо «там, де між людьми встановилась відкритість, нехай навіть не у словах, пролунало священне слово діалогу» [78, с. 96]. Автентичний діалог можливий тоді, коли, як висловився Ян Клочовський, «партнер розмови розуміється як неповторна особистісна екзистенція» [157, с. 49]. За М. Бубером, цьому розумінню і встановленню справжніх діалогічних відносин «Я-Ти», на противагу парадигмі «Я-Воно», протистоїть не лише тоталітарна нівеляція людяності, але й непомірна технізація людських взаємовідносин. Переважна більшість філософів-діалогістів негативно ставились до технологій, які нібито мали полегшити спілкування, але водночас вихолощували його змістовність. Наприклад, Ганс-Ґеорґ Ґадамер свого часу нарікав на телефон, який «ймовірно, частково відповідальний за деградацію нашої здатності вести розмову», адже саме він «грубо розриває якраз ту тонку оболонку, завдяки якій люди, торкаючись один одного і вслухачись один в одного, зближуються

поступово, але неухильно» [93, с. 83–84]. Утім, важливо розуміти, що критика техніки та її дегуманізаційного впливу – не основна інтенція філософії діалогу. Цей напрям постав як антиситемний. Він кинув виклик тим філософським концепціям, які прагнули підпорядкувати людину всеохопній системі, зробити її елементом проекту, який під час його втілення виявиться не таким вже й обов'язковим, що довели спроби втілення у життя марксистської доктрини. Ось чому попередники філософії діалогу критикували таких мислителів, як Геґель. Варто погодитись із Віктором Малаховим, який назвав основною перевагою філософії діалогу її людяність [210, с. 7].

Серед інших впливових філософських напрямків, в яких ідея діалогу відіграла важливу роль, варто згадати комунікативну практичну філософію, представники якої – К.-О. Апель, Ю. Габермас, Д. Бьолер, В. Кульман та інші – намагались раціонально обґрунтувати основи для взаєморозуміння й консенсусу [Див.: 127, 305]. Релігійно-церковну інтерпретацію діалогу, надзвичайно важливу для С. Аверинцева, розглянув у своїй книзі «Буття як спілкування» грецький мислитель і православний богослов Йоан Зізіулас [Див.: 133].

Філософія діалогу, крім суто наукової цінності, має неабияку вагу, бо, за словами польського репортера Ришарда Капусцінського, «відкрито і відважно виступає на захист іншої людини, на захист Іншого у світі, який так часто піддається спокусам егоїзму і нестримного споживацтва» [390]. Посилаючись переважно на праці польського філософа-діалогіста отця Юзефа Тішнера, він підкреслює важливість діалогічної думки в глобалізованому за допомогою ЗМІ соціумі, який нагадує не «глобальне село» Маршала Маклюена, а радше «анонімний натовп, який, поспішаючи, біжить у великому аеропорту, натовп взаємно байдужих людей, які не знають один одного» [390]. Очевидно, для Р. Капусцінського, відомого своїми літературними репортажами з різних куточків світу, у яких бачимо небуденне розуміння інших культур, філософія діалогу мала неабияку вагу. Зрештою, один із найвідоміших сучасних польських репортажистів Маріуш Щиґел цілком у дусі щойно викладених міркувань якось зауважив, що головне завдання репортажу – зрозуміти іншу людину [404].

Актуальність поняття «діалог» у науковій та публіцистичній площинах не залишилась поза увагою С. Аверинцева і С. Кримського. У їхній публіцистиці можна знайти як відгуки щодо резонансу діалогічної проблематики, так і власні оригінальні міркування.

Сергія Аверинцева як християнського публіциста цікавить насамперед релігійний вимір діалогічного спілкування. В есеї «Ми покликані у спілкування» він міркує про «найбільш глибоке зі спілкувань» – спілкування з Богом, зазначаючи на початку, що вести мову про цей різновид спілкування мають право насамперед подвижники, ченці, ті, хто із власного досвіду може розповісти про нього. Але, як правило, такі люди не пишуть статей для світських видань. Натякаючи цим зауваженням на себе, С. Аверинцев визнає – і це притаманно для багатьох його есеїв з релігійної проблематики – що його тлумачення не претендує на повноту чи тим паче канонічність. Чи може світська віруюча людина говорити про те, що належить до компетенції богослова? С. Аверинцев знаходить вихід із цієї дилеми: для роздумів про діалог із Богом треба бути собою, тобто смиренно відмовитись від усіх «надбудов», хибних уявлень про себе і максимально тверезо оцінити вихідну позицію. Духовна самоомана, на думку публіциста, блокує всі шляхи, якими християнин може прийти до справжнього спілкування з Богом. «Є лише один рід місця, де зустріч із Богом вочевидь неможлива за визначенням: це місце уявлене», – підсумовує С. Аверинцев [45, с. 527]. Небезпека хибних уявлень полягає у тому, що вони видають ерзац за реальність. Таким чином, самоусвідомлення перетворюється на еґоїзм та еґоцентризм, який, за словами С. Аверинцева, «переорієнтовуючи на ілюзію весь внутрішній склад людини, здатен звернути на неправду й те, що є піднесеним у ньому» [45, с. 528], діалог із Богом – на ідолопоклонство, вікно, «крізь яке можна бачити суще – те, що реальне, бо не підвладне нашому свавіллю» [45, с. 528] – на дзеркало.

У спілкуванні із Богом нелегко прийняти той факт, що Його воля не залежить від наших бажань і примх. С. Аверинцев ілюструє цю тезу новозавітною притчею про блудного сина, у якій батько влаштовує пишний бенкет на честь безпутного сина, який розкаюється. Натомість старший брат, який завжди був поруч із батьком,

ніколи не удостоювався такого святочного ставлення. Милість Божу не завжди легко прийняти і зрозуміти, але це одна із умов справжньої віри. Публіцист нагадує, що біля витоків біблійної традиції стоїть заборона – не сотвори собі кумира. А кумир, за словами С. Аверинцева, «це матеріалізація зловісної ідеї про божество, яким можна маніпулювати. (…) Кумир – так би мовити, потрібна річ. Вибір між ним і Богом Живим Біблії – це вибір між маніпуляцією та спілкуванням» [45, с. 531].

Думки С. Аверинцева про високий статус спілкування співзвучні із міркуваннями Йоана Зізіуласа, на думку якого «без поняття спілкування неможливо вести мову про буття Боже» [133, с. 17]. Зважаючи на це, спілкування набуває онтологічного значення. Однак не варто забувати, нагадує С. Аверинцев, що «основа спілкування – повага до свободи особистого буття того, з ким ми спілкуємось» [45, с. 528]. Йдеться не лише про спілкування з Богом, але й про діалог із ближнім. Публіцист продовжує міркувати у дусі своїх роздумів про шлюб і сім'ю, але у цьому випадку коло потенційних співрозмовників набагато ширше.

Підміна реальних співрозмовників власними уявленнями про них не просто загрожує успішному діалогові, але й може призводити до вибухів нетерпимості, яких зазнало минуле сторіччя. В есеї «Коли рука не стиснеться в кулак», опублікованому вперше 1990 року, саме тоді, коли С. Аверинцев почав активно виступати як публіцист, йдеться про наслідки такої підміни та про причини спалахів ворожнечі. Уява, яка нібито має допомагати нам пізнавати й описувати довколишній світ, може інколи породжувати фантоми, які уможливлюють його руйнацію. Проявів ксенофобії і нетолерантності у XX сторіччі цей умовивід стосується безпосередньо. «Коли німці перестали достатньою мірою природно почувати себе німцями, то вирішили, що вони раса» [45, с. 569]. Неадекватна автохарактеристика зумовлює хибне сприйняття Іншого. Його можна вигадати, створити, а не прийняти таким, яким він є. Радянський і нацистський тоталітарні режими пішли саме цим шляхом, борючись із «куркульством як класом» і «фашизмом» чи «міжнародним єврейством». С. Аверинцев, посилаючись на думку Карла Кереньї щодо ролі абстракцій у практиці масових убивств, зауважує, що «одна річ сказати: вбити кожного єврея, інша річ – ліквідувати єврейство. Єврейство – це абстрактна

категорія, вона – ліквідується. Одна річ сказати: убити всіх людей у місті – дорослих, дітей, чоловіків, жінок, старих, навіть домашніх тварин, що перебувають у місті. (…) Інша річ сказати: стерти місто з лиця землі. Ви берете лезо і зішкрібаєте кружок на карті. Ви ліквідуєте певну абстракцію. Із абстракціями чинити розправу простіше» [45, с. 570]. Розправі із абстракціями протистоїть постріл в конкретну людину. Публіцист наводить відомий епізод із есею Джорджа Орвелла «Згадуючи війну в Іспанії», у якому той описує, як не зміг натиснути на гачок, бо перед ним опинився не зловісний ворог, а нікчемний солдат, який біг уздовж окопу зі спущеними штанами. Англійський письменник пояснює: «Я ж їхав сюди вбивати «фашистів», а цей, який підтягував штани, – який він «фашист», просто хлопець, схожий на мене, і як в нього вистрелити?!» [252, с. 84] Конкретність кожної людини повертає нас від фантомів до реальності. Один із класиків філософії діалогу, Емануель Левінас, проголошував, що обличчя Іншого каже мені «Не вбивай!» [Цит. за: 157, с. 12].

Діалогічний етос – це справжній виклик для тоталітаризму, позаяк останній свідомо поглиблює і радикалізує відмінності між людьми. Як правило, така тактика тоталітаризму також працює з людською уявою. Прийняття діалогу як етичного орієнтиру не передбачає скасування усіх відмінностей. Навпаки, тотальна уніфікація робить діалог неможливим. С. Аверинцев наголошує, що йдеться не про припинення конфліктів між різноманітними розходженнями, а про зміну стилю конфліктів. Руйнування, наприклад, релігійних відмінностей, важливих для конфесійної самоідентифікації, для російського публіциста абсолютно неприйнятне. Усвідомлення існування чітких відмінностей між етносами чи релігіями підсилює значущість вибору. На думку С. Аверинцева, у сучасних умовах християнське віросповідання усе рідше передається у спадок і все частіше стає предметом вибору. Ситуація доленосного вибору трагічна за своїм характером, але саме «трагізм вибору робить людське духовне життя, людський вибір серйозним» [45, с. 572]. Світ без відмінностей змальовано у знаменитій пісні Джона Леннона «Imagine», яку часто сприймають не лише як музичний твір, але й своєрідний культурний маніфест. За словами польської публіцистки Аґнєшки Колаковської, образ світу без країн, без

релігії, без цінностей, за які варто вбивати чи вмирати, без небес і пекла, без власності – це образ, «від якого віє моторошною порожнечею, і не тільки тому, що тремтіння пробирає від думки про те, як – за допомогою яких репресій – можна було б (гіпотетично) досягнути такої утопії, яка суперечить людській природі, і хто б її підтримував. Але ще й тому, що якраз така у загальних рисах утопія, схоже, широко входить у сподівання XXI сторіччя, особливо у новій Європі» [159]. Відтак, думка С. Аверинцева протистоїть будь-яким спробам – чи то ліберальним, чи то тоталітарним – скасувати чи применшити відмінності між людьми: «Незгода людей – це дуже серйозна річ, але незгода і ворожість вельми різні поняття. Трагізм повинен бути трагізмом любові. Толерантність індиферентна і толерантність віри – настільки несхожі на світі речі. Де індиферентизм, там згасає трагедія, вогонь, що робить людину людиною. Але там, де ненависть, трагедія теж припиняється, перетворюючись на жорстоку мелодраму. Там теж все просто. Люди вибирають ненависть не в останню чергу тому, що вона рятує від трагедії» [45, с. 572]. У цьому уривку можна знайти роз'яснення одного з ключових сучасних понять, яке однаково цікавило і С. Аверинцева, і С. Кримського – «толерантність». Толерантність цілком сумісна із твердим дотриманням власних переконань. Л. Колаковський в одному із своїх есеїв назвав «індиферентну толерантність», байдужість, «частиною нашої гедоністичної культури, в якій справді все втрачає для нас своє значення» і «філософією життя без почуття відповідальності і без жодних переконань» [162, с. 44]. Небезпек байдужості не варто недооцінювати, адже «зневага до правди нищить нашу цивілізацію не менше, аніж фанатизм правди. Збайдужіла більшість розчищає поле для фанатиків, які завжди знайдуться в достатній кількості» [162, с. 45].

С. Аверинцев наводить епізод із життя Мартіна Бубера, переконаного іудаїста, який не раз гостро сперечався із християнами. Один із його відвідувачів, теж єврей, якось завітав до робочого кабінету свого вчителя і побачив там хрест, що викликало у нього неабиякий подив. На стіні кабінету М. Бубера висіла гравюра, на якій було зображене римське ґетто, а поруч із ним височів християнський храм. Публіцист цитує слова відповіді М. Бубера своєму здивованому відвідувачеві: «Так, я повісив

на стіні цю гравюру, тому що в конкретній реальності історії і ґетто, і церква були поруч, і гравюра нагадує про те, як насправді влаштував Бог. Можна вигадувати яку завгодно історію, але справжня одна, і в ній усі разом, поруч один біля одного» [Цит. за: 45, с. 573]. М. Бубер був не лише першорядним теоретиком діалогу. Він також намагався втілювати своє вчення у життя, наприклад, пропонуючи створення спільної для арабів та євреїв держави або налагоджуючи контакти з Німеччиною відразу після Другої світової війни, за що його неодноразово критикували непримиренно налаштовані ізраїльські діячі [Див.: 155]. Зрештою, сам С. Аверинцев зауважує, що, якби у нього не було друзів серед представників інших націй – євреїв, латишів, грузинів, німців, англійців та інших – його самоусвідомлення як росіянина не було б настільки повним.

Есей «Коли рука не стиснеться в кулак», написаний напередодні розпаду Радянського Союзу, завершується попередженням, хоча автор вважає його «банальним трюїзмом»: «Будь-яка людина, що в дусі своєму вбиває іншу людину, вбиває себе. Їй дана влада, власне, над собою. І національний екстреміст має владу заподіяти справжнє лихо тільки своєму народу» [45, с. 574]. Саме тому С. Аверинцеву як росіянинові страшно насамперед за Росію, тоді як щодо інших націй він відчуває провину, сором і співчуття. Вихідну точку для діалогу важко уявити іншою: єдиний, на кого я можу вплинути і відтак змінити – це я сам. Натомість, страх С. Аверинцева зумовлений тим, що енергія злоби, вироблена у надрах Росії, виллється на інших, але вона може знищити і саму Росію. Через двадцять п’ять років після оприлюднення ці слова, сформульовані не як політичний лозунг, а як вдумлива і украй особиста пересторога, звучать, як ніколи, актуально. Однак, якщо у 1990-х роках ім’я С. Аверинцева було ледве не культовим і до його думок прислухались, то з початку 2000-х, за спостереженням Гасана Гусейнова, його читають вже набагато менше [104]. Політична, суспільна й інтелектуальна атмосфера у Росії з початку 2000-х років свідчить про те, що застережень С. Аверинцева не почули. Представник російської інтелігенції, історик Андрій Зубов у 2014 році порівнював дії Росії із нацистською Німеччиною [136]. У 1993–1994 роках С. Аверинцев полемізував із ним щодо питання християнського

осмислення російської історії, яке вчений виклав у своїй статті «Шляхи Росії», опублікованій у журналі «Континент» [Див.: 134, 135]. С. Аверинцев не погодився із деякими тезами А. Зубова, а також із досить категоричним і різким тоном, яким вони були висловлені, однак висловив підтримку тому, що автор віддав перевагу страху Божому перед національним «тріумфалізмом» [33]. Можливо, саме неприйняття національного «тріумфалізму» й зверхності – риси, яка об'єднала обох публіцистів, незважаючи на досить значні розходження в оцінках – дозволила А. Зубову в березні 2014 року, коли Росія анексувала український Крим, виступити із різкою критикою своєї країни.

Страх С. Аверинцева за майбутнє своєї країни базується на проблемі недостатнього осмислення й подолання тоталітарного минулого. Публіцист присвячує цій темі кілька своїх виступів. Небезпека тоталітаризму полягає у тому, що його дія не обмежується хронологічними рамками існування держав, відповідальних за його впровадження. Наприклад, у сучасному мегаполісі, де кожна людина – сама у натовпі, де ближнього оголошено неіснуючим, можна розгледіти риси тієї атомізації, яка уможливлювала у 30-ті роки минулого сторіччя функціонування сталінського терору. Автор цитує в цьому контексті слова свого грузинського приятеля: «Чому мені в Москві буває тяжко? Що, ти гадаєш, через брутальність? Ні. Брутальності в нас теж вистачає. У моєму Тбілісі мене можуть побити; але той, хто б'є, буде уявляти, що в нього є підстави мене ненавидіти. А тут у мене таке почуття, що мене можуть навіть і вбити, так і не помітивши, що це я» [45, с. 570]. Або, спостерігаючи у Відні демонстрацію, присвячену арабо-ізраїльському протистоянню, на якій молоді люди, крокуючи в такт, вигукували гасло «Eins, zwei, drei – Palästina frei», публіцист дивується, чому сучасна молодь, яка не зазнала прямого згубного впливу тоталітарних практик, демонструє «ту саму готовність надто довірливо, без найменшого відчуття особистої відповідальності, підхоплювати і хором вигукувати підказані медіальним механізмом істини, якою свого часу так широко користувалися тоталітарні системи, створюючи і Hitlerjugend, і комсомол» [45, с. 564]. Це гасло також демонструє спрощену картину світу, у якій комплексні проблеми зводяться до примітивних поділів на «добрих» і «поганих» або

підміняються політкоректними евфемізмами. С. Аверинцев наводить промовистий факт, що у пізньосталінський період логіка, якою тепер послуговується політична коректність, використовувалась для маскування репресій проти єврейської інтелігенції, хоча офіційна преса кваліфікувала її як боротьбу з «мерзенними космополітами». С. Кримського ці події торкнулись безпосередньо.

Складність подолання тоталітаризму полягає насамперед у тому, що він, на відміну від архаїчних деспотій чи авторитаризму, вражав не лише верхівку суспільства, але й пронизував усі верстви, роблячи таким чином усіх мимовільними співучасниками злочинів. Саме тому подолання спадщини тоталітаризму – це проблема не тільки юридична, але й моральна. Послуговуючись згаданою вище класифікацією американського антрополога Рут Бенедикт, публіцист говорить про протистояння культури совісті культурі сорому. Якщо остання передбачає «збереження обличчя» і приховування незручних сторінок біографії і притаманна культурам Сходу, то перша базується на відчутті особистої відповідальності за скоєне і сказане, і, за переконанням С. Аверинцева, саме з нею пов’язане майбутнє європейської традиції свободи. Посилаючись на приклад О. Солженіцина, публіцист висловлює сподівання, що базована на християнській спадщині культура сумління об’єднує росіян із Заходом. Якщо це сподівання підтверджується у випадку самого С. Аверинцева, то не варто забувати, що викриття, які зробив Солженіцин у радянські часи, не вберегли його від шовіністичних випадів після розпаду СРСР.

Подолання тоталітаризму спрямоване на відновлення справжніх людських взаємовідносин. Відчуття особистої відповідальності, спротив «хоровому співу» й атомізації – це шляхи, які ведуть до відновлення діалогічного етосу у статусі етичної настанови. Для С. Аверинцева моделлю таких взаємовідносин є сім’я, яка дарує нам перший досвід зустрічі з Іншим. Розглядаючи сім’ю крізь призму християнської духовності, публіцист протистоїть тим поглядам, які відводять їй роль мало не основної цеглини у фундаменті тоталітаризму. Сім’я – це середовище діалогу, зокрема й діалогу між поколіннями. Для С. Аверинцева як філолога й історика культури тема міжґенераційного спілкування була надзвичайно близькою. Це проявляється не лише у тематиці його публікацій, але й навіть у композиції деяких

його книжок. До прикладу, остання збірка статей, яку уклав С. Аверинцев, має промовисту назву – «Зв'язок часів» [42]. Досвід минулих століть і культурна пам'ять, яка починається із спілкування із старшими членами родини, – це ще один спосіб боротьби із рецидивами тоталітаризму.

Заперечуючи тим, хто вважає «міцну сім'ю» основою тоталітарних режимів, Аверинцев нагадує, що останні, навпаки, намагалися її зруйнувати, відтворивши її згодом за власними канонами. Тоталітаризм тим і небезпечний, що спочатку скасовує усі табу, а потім їх різко посилює. Публіцист акцентує на тому, що ранній нацизм і комунізм мали яскраво виражені риси молодіжної субкультури (гасло «Комунізм – це молодість світу»), організовуючи власні молодіжні організації і борючись із міщанськими пережитками, наприклад, встановленням різдвяної ялинки. Згодом, коли вони, експлуатуючи риторику оновлення й антипуританства (наприклад, комуністичні акції «Геть сором!»), приходили до влади, то не гребували впровадженням звичаїв, з якими допіру боролись. І справді, «сім'я, членам якої «дозволено» скаржитися одне на одного в партком, – уже не зовсім сім'я, це щось інше» [45, с. 597].

Саме руйнуванням сімейних пут С. Аверинцев пояснює різноманітні суспільні аберації. Не дарма один із його останніх публічних виступів має назву «Солідарність поколінь як фактор громадянської свободи» [42, с. 419–427]. У ньому він наводить спогад, який ілюструє передумови становлення тоталітаризму красномовніше, аніж будь-які історичні узагальнення: «Я чув у дитячі роки від старої жінки сільського походження розповідь про те, як у їхньому селі ще перед тим, як їхню церкву зламали, місцеві комсомольці у престольне свято залізли на дзвіницю і поливали своєю сечею хресний хід, тобто своїх батьків, бабусь і дідусів… Ще раз – це були місцеві парубки, не якісь посланці з міста, тим більше не інородці. Такий епізод змушує серйозно замислитися над тоталітарною експлуатацією генераційних суперечностей» [45, с. 597]. Але й сучасність, якій С. Аверинцев в одному із інтерв'ю радить не підтакувати, «перш за все хоча б тому, що це негарно» [45, с. 585], зацікавлена в абсолютизації ґенераційного розриву: індустрія реклами і споживацтва, з одного боку, і сучасний лібералізм з його

амбіцією загального перевиховання людства – з іншого, продовжують становити серйозну загрозу солідарності поколінь, а відтак і демократії.

Посилаючись на власний сімейний досвід, згадуючи свого батька, який народився 1875 року, «в один рік зі Швейцером і Томасом Манном», і матір, яка «встигла мигцем побачити Льва Толстого», Аверинцев розповідає, що саме досвід солідарності із атмосферою родинного кола дозволяв протистояти зовсім іншій атмосфері навколишнього суспільства, у якому традиційна сім'я перетворилась на знаряддя поширення тоталітарних практик. Для Аверинцева власне сімейне коло стало своєрідною фортецею духовності та діалогу. Саме тому публіцист схильний розглядати традиційний конфлікт «батьків і дітей» у діалогічній перспективі: «Так, ми бачимо щось, чого не бачать старші, але якщо вони бачили те, чого справді не бачили ми, наше різнодумство з ними примушує замислитись, дає поштовх думці – за умов, що ми сприймаємо їхній досвід серйозно нарівні із власним» [45, с. 599].

Сергій Кримський, як і С. Аверинцев, усвідомлюючи актуальність дискусій про діалог і спостерігаючи за їхньою інтенсивністю, досить часто висловлювався на цю тему у своїх публіцистичних виступах. Інколи у досить несподіваний спосіб. До прикладу, в одному із інтерв'ю газеті «День» він заперечує адекватність поняття «діалог культур»: «Зараз дуже модне слово – діалог, діалог культур. Діалог культур неможливий! Діалог – це означає мати спільну метамову. Тобто спільна мова, тоді можна будувати діалог. Сама сократівська методика діалогу включає наявність спільної мови. Адже кожна культура має свої цінності. Можлива взаємодія, можлива імітація, запозичення, можливе й насильницьке придушення однієї культури іншою. Але не діалог! Бо взаємодія не потребує спільної мови . Це просто якісь елементи взаємодії. Ось у нас і плутають взаємодію з діалогом» [221]. Цікаво, що філософ висловив цю думку в контексті завершення офіційного проголошеного року Росії в Україні, ствердивши, що він провалився через брак реальної взаємодії з обох сторін, а також через абстрактність самого заходу і поняття, яке його означувало – діалог української й російської культур. Якщо й можна говорити про якийсь діалог, то хіба на локальному рівні. На думку С. Кримського, «є такі періоди й такі події у взаємодії української та російської культури, які здійснюються ніби під спільним

загальним небосхилом, під спільним принципом. Наприклад, культура Києва. Вона не українська й не російська. Тут і Булгаков, тут і Купрін, і Волошин, тут і видатні російські філософи, і українські класики. На рівні, скажімо, дослідження регіональних культур, культури Києва, приміром, – тут можливий діалог. І він реально здійснювався» [221].

С. Кримський – не єдиний із інтелектуалів, хто ставив під сумнів загальноприйняті поняття, на кшталт «діалогу культур» чи «діалогу цивілізацій». Польський режисер і публіцист Кшиштоф Зануссі в одному із своїх виступів зауважив, що коли ми говоримо про діалог культур і цивілізацій, то дуже часто маємо справу із неабиякими труднощами і навіть лицемірством. Інтуїція підказує, що у результаті діалогу ми маємо змінити власні погляди. Але у випадку релігії це важко, а то й неможливо зробити. «Я не хочу визнавати, що Бог рівною мірою явлений у різних релігіях, тому що це виходить за межі мого розуміння. І я не можу повірити, що Бог передумав і одного разу сказав щось істинне, а іншого разу – ні. Тому, замість того, щоб говорити про діалог, я сказав би: поговорімо про дружнє взаєморозуміння», – наголошує Зануссі [131, с. 95]. Крім того, за розмовами про ефемерний діалог культур можна просто не розгледіти того, що відбувається насправді – змагання культур, на кшталт Олімпійських ігор. К. Зануссі іронічно зауважує, що під час Олімпіади не спостерігаємо жодного діалогу між видами спорту і між спортсменами – лише змагальність. Ця метафора найкраще ілюструє ситуацію, в якій перебувають культури і мови: менш пристосовані і менш динамічні програють. На жаль чи на щастя, але це так, – підсумовує публіцист, зауважуючи, що нам варто не лише дбати про збереження окремих культур, але й частіше звертатись до загальнолюдських цінностей.

Іван Дзюба, оглядаючи особливості україно-російського культурного діалогу в історичній та сучасній перспективі, пропонує тезу – культури не ворогують, але ворогують культуртреґери. Ілюструючи цю думку, вчений наводить зразки шовіністичних випадів російських публіцистів щодо України, які у 90-х роках минулого сторіччя писали у виданнях, на кшталт «Нашого современника», про те, що у 2014–2016 роках стало похмурою реальністю [120]. Якщо погодитись із тезою

І. Дзюби, то варто визнати, що для діалогу культур також потрібні свої культуртреґери. Репліка вченого про те, що Шекспір «не воює» з Данте, Гюго з Ґете, Роллан з Тагором, Шевченко з Пушкіним, а Пушкін з Вергілієм, що всі вони мирно уживаються, а то й залюбки співпрацюють на культурному Олімпі чи й Евересті, навряд чи спроможна відповісти на виклики реальних культурних взаємовідносин. Тому думка С. Кримського про ефемерність популярного поняття «діалог культур», яке часто звучить із вуст і вчених, і чиновників, хоч і сформульована досить радикально, проте допомагає поставити під сумнів очевидні конвенції і очистити їх від маніпулятивних нашарувань.

Не менш проблематичним варто назвати й т. зв. «конфлікт цивілізацій», обґрунтований у відомій праці С. Гантинґтона. В інтерв'ю 2002 року, говорячи про річницю терактів 11 вересня, С. Кримський заявляє, що вони були зумовлені не протистоянням цивілізацій, а конфліктом цивілізації і цивілізаційного виродження. «Камбоджа, Чечня, Сомалі, Афганістан – це не цивілізація, а зони цивілізаційного виродження. Вони й спричиняють конфлікти, а не цивілізація. І здавалося б, така проста річ, як те, що з цивілізацією ми пов'язуємо ідеї гуманізму, починає перетворюватися на свою протилежність – на «хорошу» і «погану» цивілізацію, що є очевидною політично розрахованою ідеєю на дезінформацію», – резюмує філософ [220]. У цьому випадку думка С. Кримського протистоїть політкоректному вирівнюванню взаємовиключних цінностей, пропонуючи називати речі своїми іменами і не даючи шансу тероризмові ховатись за евфемізмами, на кшталт «особливого шляху» чи «іншої культури».

Незважаючи на скептичне ставлення до діалогу культур, С. Кримський відводить діалогові як такому, як розмові особистостей, ключову роль в пізнанні істини. В одній із публікацій у «Дні» філософ знову опонує загальноприйнятій «істині», цього разу надзвичайно популярній фразі «Лише у суперечці народжується істина». Тон мислителя знову радикальний: «Я не боюся висловитися різко і скажу: тільки дурень міг створити таку формулу; в суперечці ніколи не народжується істина. Як писав Рене Декарт: «Ніщо так не затінює істину, як суперечка». А Девід Юм говорив, що «у суперечці перемагають не бійці, а сурмачі». Тут явна

філософська плутанина. Істина народжується в діалозі; а діалог від суперечки відрізняється тим, що є деяка спільна мова, у контексті якої можна розмовляти» [223]. Діалог, за словами публіциста, це не будь-яка толерантна бесіда, а саме розмова у контексті спільної мови. Ця спільність має, ясна річ, не обов'язково лінгвістичний, а насамперед етичний характер і базується на сократівській парадигмі. Завдання співрозмовників полягає не у з'ясуванні чиєїсь правоти, а в пошуку спільної ціннісної платформи, яку С. Кримський називає «третім світом істини» або «третьою правдою». «Це не означає, – пояснює мислитель, – що ми не домагаємося рішення проблеми. Я спочатку цілком приймаю позицію свого опонента, і потім, аналізуючи, спільним аналізом приводжу його до протиріч. І приводжу до того, що він сам – або відмовиться від своєї позиції, або знайде нові аргументи. Це – не суперечка, і не змагання, а спільна участь і спільне визнання якихось загальних цінностей» [223]. Про принцип «третьої правди» вже йшлося вище, у контексті розгляду мудрості як ціннісного орієнтиру. Реалізацію цього принципу важко уявити без діалогу: він є неодмінним методом його втілення. Незважаючи на те, що С. Кримський констатує брак діалогу в українській політичній сфері, тобто торкається, здавалося б, геть профанної царини, його роздуми відводять діалогові ексклюзивний, ледве не сакральний статус. Досвід діалогу – це, говорячи словами самого філософа, «вихід за межі повсякденності», особливий стан, який потребує небуденного підходу. Такий підхід дещо нагадує роздуми Карла Ясперса, який протиставляє глибинну, «екзистенційну комунікацію» наївному, безпроблемному буттю у спільноті, коли людина «не замислюється над своїм буттям, бо запитання приносить із собою розлад» [305, с. 133]. Саме у процесі екзистенційної комунікації відбувається взаємне творення особистостей, однак такий різновид комунікації має свої межі, адже, як зауважує Ясперс, «я не можу спілкуватися з усіма людьми. Коли я намагаюся це робити, комунікація руйнується. Адже намагання рахуватися з усіма людьми, які мені зустрічаються, приводить до відчуття поверховості мого буття» [305, с. 140].

Гносеологічний потенціал діалогу цілком очевидний, але його не можна і не варто розглядати окремо від етичної перспективи. Етимологічно поняття діалог

означає «розподілений логос», тобто поділена щонайменше між двома думка, зміст. Популярна філософська фраза «для мислення потрібні двоє» змушує нас задуматись про умови, у яких можливий діалог. Як зауважив свого часу Умберто Еко, полемізуючи із кардиналом Карло-Марія Мартіні і шукаючи спільної для різноманітних культур моральної основи, «етичний підхід починається, коли на сцену приходить Інший» [368, с. 14].

В інтерв'ю із промовистою у цьому контексті назвою «З усіх прав людини найважливішим є право бути Іншим» С. Кримський стверджує, що Інший часто є продовження тебе самого, тому «коли ти знайомишся з іншою людиною, треба передусім вирішити питання: чи влаштовують тебе її недоліки? І якщо влаштовують, не ставити їх у центр спілкування» [318]. Тематика толерантності виникає у роздумах про діалог цілком закономірно. С. Кримського проблема терпимості цікавить у найширшому контексті, хоча він не вдається до деталізованих теоретичних побудов щодо політичних імплікацій толерантності, на кшталт відомого нарису Майкла Уолцера «Про толерантність» [335]. Натомість, в одному із своїх останніх інтерв'ю, присвяченому суперечностям демократичного врядування, С. Кримський підкреслює важливість толерантності як розуміння Іншого, а «розуміння означає, що ти включаєш думку Іншого до власного досвіду, «перекладаєш» її на мову свого життя» [317]. Розуміння Іншого не передбачає відмови від критики його позиції, однак, цитуючи Томаса Манна, публіцист пропонує трактувати критику «як приховану ніжність», тобто не розглядати її як засіб знищення опонента. Кримський не міркує про толерантність у популярних тепер термінах «ґенедерної рівності» чи «інклюзивності». Його цікавить фундаментальне питання: «Чому ми маємо бути толерантними?» Шукаючи відповідь на нього, мислитель закликає враховувати трагічний досвід XX сторіччя, яке, за його словами, «продемонструвало загибель ідеї універсальної правди або якогось ареопагу остаточних рішень» [17]. Саме тому у книзі «Запити філософських смислів» С. Кримський проголошує, що «сучасна духовність передбачає полісистемність цілей як альтернативу всілякій фанатичній абсолютизації однієї мети» [171, с. 234]. Полісистемність зумовлена складним, багатокомпонентним

характером життям сучасного людства, «добою непевності» (Зиґмунт Бауман [64]), коли воно втратило право на помилку, право, яке воно завжди мало, адже будь-який найменший недогляд загрожує спричинити глобальні техногенні катастрофи. (Як приклад, Кримський наводить аварію на Чорнобильській АЕС.) Саме тому надто загрозливими і підозрілими нині виглядають позиції, які проголошують себе безпомилковими. Подолання тоталітарного минулого, яке докладно обмірковував С. Аверинцев, означає відмову від проголошення остаточних констатацій. Складність світу, яка відкривається після відкидання тоталітарного бачення, створює умови, в яких саме Інший допомагає зрозуміти навколишній світ і себе у ньому. Але для того, щоб бути готовим прийняти Іншого, навіть якщо його позиція нам чужа, «слід передбачати в собі частку неправоти, що втілена позицією опонента, а в опонентові передбачати частку правоти, за яку ти борешся» [171, с. 234].

У статті, написаній напередодні президентських виборів 2004 року і покликаній привернути увагу виборців до цінностей, а не привабливих обіцянок і гасел, публіцист стверджує, що «центральним мотивом нашої спільної долі залишається практика консенсусу й компромісу знаходження балансу інтересів, багатомірного узгодження можливих виборів» [173]. Плюралізм, на його думку, цінний не лише тим, що дозволяє зберегти багатоманіття, але й сприяє стабільності у суспільстві, адже ідейне багатство допомагатиме швидкому подоланню кризових ситуацій. В українській інтелектуальній спадщині С. Кримського можна назвати продовжувачем традицій Миколи Шлемкевича, який у своїй праці «Українська синтеза чи українська громадянська війна», виданій вперше 1946 року, проголошував: «Ідейне багатство і лицарськість у суперництві і співпраці ідей – це повинно стати українською притаманністю й українською гордістю» [361, с. 42].

С. Кримського важко звинуватити в абсолютизації толерантності чи у беззастережній апологетиці демократії. Як стверджує філософ, одна із головних небезпек останньої полягає в «анонімній безвідповідальності», яка настає в результаті колективного ухвалення рішень, коли «той, хто голосує, завжди виправдовує себе: «Я не є винним – я дію як усі». Більше того, рішення за

правилами більшості безпорадні там, де йдеться про унікальні та нестандартні ситуації; такі рішення не є чутливими до алярмічних (небезпечних) обставин. Крім того, вони є неплідними там, де йдеться про моральні та естетичні ситуації. В таких випадках найбільш ефективними є індивідуальні думки представників меншості» [317]. Щодо толерантності, то Кримський неодноразово наголошував, цитуючи при цьому Конфуція, що основою сучасної духовності має бути взаємність. У цьому контексті доречно процитувати Л. Колаковського: «Толерантність результативна, якщо вона обопільна» [162, с. 46]. Ця думка цілком відповідає розумінню С. Кримського. Толерантність не варто плутати із нерішучістю, капітулянтством чи релятивізмом. Толерантність передбачає активну позицію. Водночас, як висловився згаданий вище М. Уолцер, «нетолерантністю до несхожості не є усунення первісно антидемократичної партії від участі в демократичних виборах, така поведінка не більше й не менше аніж розсудливість» [335, с. 22]. Ситуація активного конфлікту чи тим паче війни завжди ставитиме ствердження толерантності під сумнів, однак слід пам’ятати, що С. Кримський закликає міркувати не лише історично, але й метаісторично, розглядаючи поточні обставини крізь призму інваріантних цінностей.

Прийняття діалогічного етосу передбачає відмову від одностороннього протиставлення добра і зла. Категоричність – це своєрідне засліплення, яке не дає розгледіти відтінки у чорно-білій картині світу. Але це не означає, що ми маємо відмовитись від поняття «зло», замінивши його політкоректними словами-амебами, на кшталт «альтернативної правди». Позиція С. Кримського щодо тероризму, яку ми наводили вище, цілком однозначна: вона відмовляє лицемірним апеляціям насильства сприйняти його претензії на легітимність, зважаючи на історичні обставини чи культурні особливості.

Чи може бути складність, важкопрогнозованість і небезпечність сучасного світу приводом для відмови від діалогу? Чи має бути правда завжди з кулаками? Відповідаючи на ці запитання, Кримський не пропонує зручних рішень. Добро не може прямо конфронтувати і боротись зі злом, воно має діяти шляхом постійного нагадування. Щоб пояснити цю тезу, публіцист вкотре запозичує літературний

образ. У романі М. Булгакова «Майстер і Маргарита» є третьорядний персонаж – Фріда, яка з'являється на балі сатани. Вона вчинила жахливий злочин – задушила хусткою позашлюбну дитину. Її покарання полягає в тому, що ця хустка постійно з'являється перед її очима. «Саме таким вічним, невблаганним та страшним нагадуванням і відчуттям того, що зробив злочинець, від чого нема куди подітися, діє добро в протистоянні злу. Зрозуміло, йдеться не про соціальний, а про особистісний план несилового зіткнення Добра та Зла», – підсумовує філософ [175, с. 61]. Насильство, зважаючи на свій кумулятивний ефект, у сучасному світі обов'язково спричинятиме більшу шкоду, аніж планувалось, і навіть якщо до нього вдавались у боротьбі зі злом. Тому силу варто застосовувати не тоді, коли можливо, а коли немає іншого виходу. С. Кримський нагадує, що «є, звісно, вороги суспільства, проти яких треба застосувати силу, але якщо від тебе особисто залежить, оголосити когось ворогом чи ні – зрозуміло, якого саме вибору категорично не можна робити» [318]. Публіцист не обмежується цим правилом і йде далі, проголошуючи, що ми маємо відмовитись від «люті правоти», тобто від застосування сили навіть тоді, коли правда на нашому боці. Цей постулат чи не найкраще сформулював Олександр Герцен в романі-есеї «Минуле й думи», який цитує С. Кримський: «Жорстокою є дитина у своїй невинності, жорстокий піп у своїй святості, жорстоким є доктринер у своїй науці. Усі ми жорстокі, й особливо жорстокі, коли праві. А милосердя і співчуття до інших людей приходить з обпаленими крилами. М'якосердя приходить тільки з досвідом, коли, прокидаючись уночі з думкою про те, яка ти погана людина, ти шукаєш виправдання для себе і, не знаходячи його, знаходиш для інших! З цього моменту будь-яка жорстокість стає огидною» [Цит. за: 318]. Готовність до діалогу насамперед варто шукати не в Іншому, а у власній здатності відкинути «жорстокість правоти».

С. Кримського, як і С. Аверинцева, цікавив насамперед етичний вимір діалогу [211]. Обидва автори бачили в ньому не тільки метод подолання тоталітарного минулого, але й моральний орієнтир для сучасності і майбутнього. Увага публіцистів до діалогу свідчить не стільки про те, що призабуті свої й актуалізовані закордонні ідеї гуманітаристики стали набутком публічних дискусій, скільки про

реальну суспільну атмосферу і про дефіцит справжнього діалогу між людьми. Тому їхні роздуми мають не лише теоретичну вартість. Пишучи про діалог як ціннісний орієнтир на основі власного досвіду й спостережень, вони надають абстрактному поняттю особистісного виміру.

Висновки до Розділу 3

Ціннісні проблематика – ключова для публіцистичної творчості С. Аверинцева та С. Кримського. Досліджувати її варто, розглядаючи ціннісні орієнтири як дискурсивні утворення, які визначають не лише тематичні спрямування, але й стилістику і тон текстів. Такий підхід дозволяє розпізнавати ціннісні орієнтири не лише на номінативному рівні, коли публіцисти їх декларують, але й відчитувати дискурсивно.

С. Аверинцев і С. Кримський досліджували мудрість (софійність) як науковий концепт, до прикладу, розшифровуючи символіку храму Св. Софії у Києві. Проте у своїх публіцистичних виступах вони поєднували академічну компетентність із специфікою медіадискурсу, розглядаючи сучасну ситуацію крізь призму мудрості. Остання постає у їхніх текстах як розсудливість, смиренність перед законом, шанування традиції, вірність здоровому глузду. Для С. Аверинцева притаманна релігійна перспектива, тому він розглядає мудрість, як «мислення згідно із страхом Божим», а С. Кримський як філософ закликає до панорамного бачення світу з позиції «третьої правди». Позиція мудрості передбачає відкидання чорно-білого погляду на світ, долання дилеми «або-або».

Духовності присвячено найвідоміший публіцистичний текст С. Кримського «Заклики духовності XXI ст.», який передруковувався декілька разів. Філософ робить наголос на практичному вимірі духовності, розглядаючи її крізь призму людських якостей, а не ідей. Духовність – це служіння іншим людям і «ціннісне домобудівництво особистості». Вона протилежна стагнації (т. зв. «стабільності»), і має проявлятись не лише у словах, а й у вчинках. С. Аверинцев пов’язував духовність насамперед із релігійністю, але вона у нього також має не стільки

ритуальний і конфесійний вимір, скільки світоглядний. Основним середовищем формування духовності публіцист називає сім'ю. Міркування обох мислителів про духовність імпліцитно протистоять інфляції і спотворенню цього поняття у публічній сфері.

Діалог можна вважати логічною практичною реалізацією мудрості й духовності. У пострадянській конфліктогенній атмосфері і С. Аверинцев, і С. Кримський довели згубність фанатизму і нетерпимості. Водночас С. Кримський заперечив адекватність понять «діалог культур» та «конфлікт цивілізацій», а С. Аверинцев наголошував, що основою громадянського спокою і свободи є діалог поколінь. Російський публіцист неодноразово зауважував, що пиха щодо інших і «національний тріумфалізм» загрожують не лише іншим, але й Росії. Публічна постава С. Аверинцева може бути прикладом інтелігентного ставлення до націй, з якими Росія конфліктує впродовж тривалого часу.

ВИСНОВКИ

1. Дослідження публіцистичної творчості Сергія Аверинцева та Сергія Кримського неможливе без залучення й осмислення основних положень теорії публіцистики. Публіцистична діяльність обох авторів підважує стереотипні уявлення про те, що публіцист обмежується коментуванням поточних подій і що його не цікавлять теми, які виходять за рамки сьогодення. Поняття «публіцистика» має описувати не лише творчість чи твори, в яких коментують і осмислюють актуальні події, а й дискурс, у якому відбувається взаємодія між автором та публікою і у якому не тільки перший, а й остання може актуалізувати певні теми, перетворюючи їх на предмет суспільних дискусій. У цьому розумінні публіцистика посутньо наближається за значенням до поняття «публічна сфера» (англ. «public sphere», нім. «Öffentlichkeit»), без належного функціонування якої важко уявити як роботу мас-медіа, так і демократичної держави загалом.

2. Публіцистичні тексти С. Аверинцева та С. Кримського органічно вписуються у значення поняття «світоглядна публіцистика», яке запропонував Микола Шлемкевич для окреслення «межових» праць на перетині філософії і журналістики. У XX сторіччі з’явилось чимало текстів, жанрову приналежність яких важко визначити й автори яких намагались дослідити «дух часу» (Zeitgeist), проаналізувати актуальні події та спрогнозувати можливі тенденції, використовуючи здобутки фундаментальної науки, філософії, гуманітарних і точних дисциплін, поєднуючи ці спроби із популярним стилем і публіцистичною риторикою. Подекуди сформувались напрями, що сповідують такий підхід – «нова філософія» («nouvelle philosophie») у Франції або «публічна філософія» («public philosophy») у США. «Світоглядна публіцистика» на український лад втілює цю загальносвітову тенденцію. С. Аверинцев та С. Кримський належать до тих академічних інтелектуалів, які відчули, що пострадянська суспільна дискусія потребує актуалізації тем, які може запропонувати лише наука, адже вона займається не тимчасовими питаннями, а тим, що становить культурний і ціннісний фундамент. Якщо у радянську добу таку актуалізацію обмежувала цензура і

фіктивна публічна сфера, то після 1991 року основними перешкодами стали інфотейнмент та споживацтво. Саме домінуванням останнього фактору можна пояснити, чому С. Аверинцев-публіцист поступово втрачав популярність, а С. Кримський, який розпочав співпрацювати із мас-медіа наприкінці 1990-х – на початку 2000-х років, ніколи не був настільки відомим, як його російський колега на початку 1990-х.

3. Публіцистика не лише концентрує у собі суспільну дискусію, а й уможливлює, на чому наголошував ще І. Кант, взаємодію політики, сфери вчинків, та моралі, сфери норм і цінностей. Дискурсивне трактування публіцистики зумовлює її важливу роль у формуванні інтелектуального етосу особистості. На відміну від розважальних форматів у мас-медіа, публіцистика вимагає активної співучасті реципієнта. Особистість, яка критично мислить, стає своєрідним співтворцем публіцистичного тексту, а автор для неї – не просто постачальник контенту, а потенційний співрозмовник. Публічна сфера – це середовище формування особистості, у тому числі шляхом пошуку орієнтирів і моральних авторитетів. В умовах, коли мас-медіа практично повністю монополізували публічний простір, підмінивши особисті контакти «опосередкованою квазівзаємодією» (Джон Томпсон), саме до них переходить левова частка відповідальності за його якісне наповнення. Численні соціологічні опитування свідчать, що у шерензі моральних авторитетів сьогодні опиняються або чинні політики, або люди дії (активісти), але не мислителі, голос яких чутно лише тим, хто здатний слухати. С. Аверинцев та С. Кримський, виступаючи як публіцисти, опинились у ситуації, у якій важливість їхнього повідомлення, тематика і стилістика їхніх текстів вступили у конфлікт не із заборонами, а із індиферентністю і споживацькою поведінкою, яка передбачає пасивне сприйняття інформації. Досліджувані автори не перейшли повністю на релевантний для масових ЗМІ словник, свідомо обмежуючи свою аудиторію, але все ж розширили її завдяки співпраці із мас-медіа, нав’язавши їм таким чином «непопулярний» стиль і «неформатну» проблематику.

4. Під час дослідження публіцистичної творчості С. Аверинцева та С. Кримського у контексті дискусій про роль і призначення публічних інтелектуалів з'ясовано, що обоє авторів вносять до них важливі доповнення, які роблять ці дебати менш маніпулятивними. Традиція радикального протиставлення інтелігенції та інтелектуалів з'явилась відносно недавно. Одні дослідники апологетизують незалежних західних публічних інтелектуалів, називаючи інтелігенцію утриманцями і прислужниками влади, інші звинувачують інтелектуалів у бездуховності й цинізмі, вважаючи, що лише інтелігенція може претендувати на статус «совісті нації». І С. Аверинцев, і С. Кримський досить гостро виступали проти речників «похорону інтелігенції». Як представники покоління шістдесятників, вони були носіями інтелігентського етосу із притаманним для нього модусом поведінки та словником. Водночас їхня діяльність після розпаду СРСР – співпраця із мас-медіа – це типова поведінка західного публічного інтелектуала, який таким чином намагається донести свої ідеї до суспільства. Якщо зняти із поняття «інтелектуал» оцінне навантаження і використовувати його як соціологічну категорію, обох мислителів можна називати публічними інтелектуалами. Деякі закордонні автори так і робили, зокрема, у випадку С. Аверинцева. Слід, проте, пам'ятати про відмінності, зумовлені насамперед культурними умовами. Інтелігенція історично займала більш аполітичну позицію. С. Кримський і С. Аверинцев сповідували цю традицію: незважаючи на нетривалий політичний досвід російського публіциста, обох мислителів цікавила радше не партійна політика, а ціннісний фундамент, який її зумовлює. Тому конкретні політичні події були для публіцистів не самодостатнім приводом для міркувань, а нагодою продемонструвати актуальність філософських роздумів та ціннісного аналізу. На відміну від багатьох представників пострадянської інтелігенції, С. Аверинцев та С. Кримський не скомпрометували себе підтримкою одіозних політичних рухів чи персоналій, адже інтелектуальна свобода була для них пріоритетною. У цьому контексті їхня позиція близька до уявлень західних інтелектуалів про свою публічну позицію. Однак, не слід забувати, що для останніх ідеологічні цінності часто переважали загальнолюдські.

5. Публіцист є не лише носієм і речником ідей, а й презентує певну модель поведінки, виконуючи публічну роль. Його критика чи прихильність до певних цінностей поєднується із його публічною поставою, стилем, лексиконом, утворюючи цілісний образ. Термін «публічна роль» запозичено із праць американського соціолога Ричарда Сеннета. Він означає спосіб вираження (expression) у публічному житті. С. Аверинцева і С. Кримського поєднує публічна роль «мудреця», яка протистоїть ролі «експерта» із партикулярних питань. Знання мудреця завжди цілісне. Незважаючи на академічну спеціалізацію обох науковців, у публічній сфері вони виступали не лише як носії професійного знання. Зважаючи на непересічну компетентність у філології та філософії відповідно, а також на гуманітарний характер цих дисциплін, слово С. Аверинцева та С. Кримського важило більше, ніж коментар «політолога», «економіста» чи ефемерного «експерта-аналітика». «Експерт» програє «мудрецеві» у значущості не тому, що його цікавить фрагментарне знання на противагу цілісному – в окремих випадках саме такий коментар найбільш доцільний – а тому, що його експертиза може бути замовною. Якщо й «мудрець» когось очікує, то радше співрозмовника чи навіть паломника, але аж ніяк не замовника. Мудрість оперує не тільки знаннями, а й досвідом, а С. Аверинцев і С. Кримський прийшли в публіцистику сформованими, зрілими особистостями, які могли оперувати і енциклопедичною інформацією, і досвідом, розповідаючи життєві історії, які набували статусу притч. Звичайно, у публічних ролей російського й українського авторів була своя специфіка. С. Аверинцев обрав для оцінювання «духу доби» християнську призму, віртуозно поєднуючи глибокі знання із класичної філології, історії культури із декларуванням вірності християнським заповідям і цінностям. У радянські часи, працюючи насамперед як науковець, С. Аверинцев інакомовно звертався до вдумливого читача, який міг відчитати у словниковій статті для п’ятого тому «Філософської енциклопедії» християнську проповідь. Після розпаду СРСР С. Аверинцев з позиції православного вірянина оцінює як суто церковні питання, так і загальні проблеми сучасності, демонструючи, що християнська парадигма не звужує горизонтів мислення. С. Кримський, розпочавши кар’єру професійного філософа-логіка, поступово

переходить до тем, які можуть цікавити широку аудиторію, наприклад, історія культури, розпочинаючи співпрацю із мас-медіа і популяризуючи таким чином основні ідеї своєї «публічної філософії» (М. Попович). Саме на сторінках газети філософія С. Кримського набула того вигляду і звучання, які принесли йому популярність. Обидва мислителі пішли на певний компроміс із мас-медіа, пристосувавши до їхніх вимог свою риторику і тематику виступів, тому їх не можна назвати прихильниками концепції «вежі зі слонової кістки».

6. Найбільша заслуга С. Аверинцева та С. Кримського як публіцистів – актуалізація у публічній сфері ціннісних орієнтирів, які переважно ігнорують мас-медіа.

Реалізуючи етос мудреця, публіцисти презентують мудрість не лише як умоглядну категорію, але й орієнтир для щоденної діяльності. Обох мислителів цікавив релігійно-філософський концепт софійності, втілений у Храмі св. Софії у Києві, якому вони присвятили науково-публіцистичні статті. Тематика софійності і її публіцистичне осмислення значною мірою сприяли формуванню образу мудреця, з яким асоціювали обох учених. Крім того, С. Аверинцев та С. Кримський використовують мудрість як своєрідний метод розгляду складних, багатоаспектних проблем сучасності. Мудрість, по-перше, дає змогу побачити цю багатоаспектність, «багатопараметричність» (С. Кримський), по-друге, – уникнути спрощень і побудованих на цьому ґрунті нетерпимості й фанатизму. У публіцистиці російського та українського авторів мудрість постає як смиренність перед Законом (насамперед – Законом Божим) та вірність традиції. Опонуючи тоталітарним проектам, ідеологічній нетерпимості та позбавленій орієнтирів сучасності, С. Аверинцев актуалізує поняття здорового глузду, яке не слід плутати із «буденною свідомістю». Саме здоровий глузд, розсудливість, вірність традиційним константам (віра, шлюб, сім’я) укорінюють нас, виробляючи духовний імунітет проти байдужості, релятивізму, старих і нових утопій. Спостерігаючи за інфляцією практичної мудрості у політичній царині, С. Кримський пропонує відмовитись від розуміння політики як партійної боротьби й кар’єризму і зосередитись на виробленні моральних якостей, яких слід вимагати від претендента на посаду

керманича. Мудрий політик, за Кримським, – це миротворець, який використовує силу лише у виняткових ситуаціях. Позиція мудреця принаймні від часів Сократа часто суперечить масовим переконанням. У випадку С. Аверинцева та С. Кримського це підтверджується: обоє мислителів уникали екстремальних суджень. С. Аверинцев неодноразово характеризував свої погляди як «серединні», що викликало гостре неприйняття з боку радикально налаштованих авторів, а С. Кримський називав свою пізнавальну стратегію принципом «третьої правди», який допомагає долати хибні альтернативи «або-або» і чорно-біле сприйняття світу.

Дослідження духовності у публіцистиці С. Аверинцева та С. Кримського – це значною мірою реабілітація самого слова. Некоректне використання поняття «духовність» у пострадянському публіцистичному дискурсі сприяло розмиванню його значення. Особливо постраждало воно від зловживань у політичній риториці. Тому зусилля публіцистів імпліцитно спрямовані на відновлення автентичного розуміння духовності. І С. Аверинцев, і С. Кримський акцентують на тому, що духовність має проявлятись не тільки у словах, а й у вчинках. Український публіцист описував духовність як «ціннісне домобудівництво особистості», вертикальний вимір людського буття і водночас служіння іншим людям, а С. Аверинцев, дотримуючись християнської перспективи, називав сім'ю тим первинним середовищем, де вона має формуватись. Духовність пов'язана із активністю, тому вона протистоїть стагнації і т. зв. «стабільності», хоча йдеться не стільки про фізичну діяльність, скільки про активність духу. У цьому контексті С. Кримський закликав не забувати про такий важливий вид людської активності, як споглядання. Для обох мислителів особистісний вимір духовності був своєрідною відповіддю колективістському проекту («единица – вздор, единица – ноль»), який зазнав краху, та пострадянському вакууму цінностей, який заповнили, з одного боку, радикалізм, з іншого – байдужість.

Якщо поняття «духовність» було особливо популярним у дискусіях про ціннісні орієнтири у 90-х роках минулого сторіччя, то з початку 2000-х років такий статус отримує слово «діалог». Своєрідно відповідаючи на цю ситуацію, С. Кримський підважує адекватність надзвичайно популярних понять «діалог

культур» та «діалог цивілізацій». Він, як і його російський колега, схильний розглядати діалогічну проблематику на персоналістичному рівні. Спілкування з Богом, як і спілкування між людьми, мають базуватись, за С. Аверенцевим, на одній основі – відкиданні власних чи нав'язаних ідеологіями фантазій про співрозмовника і прийнятті його іншості. Діалогічний етос протистоїть усім видам тоталітаризму, який атомізує людину, перетворюючи її на піддатливий до маніпуляцій матеріал. На суспільному рівні він набуває вигляду «солідарності поколінь» (С. Аверинцев). Особливу небезпеку втрата діалогічного етосу, на думку С. Аверинцева, становить для Росії із її небажанням адекватно оцінити себе та інших. С. Кримський розглядав діалог у пізнавальній перспективі, відмежовуючи його від суперечки й дискусії, і як етичний орієнтир, який передбачає відмову від «люті правоти» і від беззастережного застосування сили.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аболіна Т. Г., Єрмоленко А. М., Кисельова О. О. Етос і мораль в сучасному світі. К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. 200 с.
2. Аверинцев С. Автобиографическая справка. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 333–342.
3. Аверинцев С. Адвокат индивидуальности (О Г. Гессе). *Круг чтения 1992.* М., 1992. С. 25–27.
4. Аверинцев С. Бахтин и русское отношение к смеху. *От мифа к литературе. Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского*. М., 1993. С. 341–345.
5. Аверинцев С. Благословенная трудность семьи: попытка взгляда с христианских позиций. *Труд*. 1998. 9–15 окт.
6. Аверинцев С. Богословие в контексте культуры. *Православная община*. 1998. № 3 (45). С. 62–76.
7. Аверинцев С. «Были очи острее точимой косы…». *Новый мир*. 1991. № 1. С. 237–242.
8. Аверинцев С. В стихии «Большого времени». *Литературная газета*. 1995. № 46.
9. Аверинцев С. Верность здравомыслию. *Новый мир*. 1993. № 11. С. 126–129.
10. Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности. *Новый мир*. 1988. № 7. С. 210–220.
11. Аверинцев С. Г.К. Честертон, или Неожиданность здравомыслия. *Честертон Г.К. Писатель в газете: художественная публицистика*. М., 1984. С. 329–342.
12. Аверинцев С. Горизонт семьи. О некоторых константах традиционного русского сознания. *Новый мир*. 2000. №2. С. 170–175.
13. Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». *Вопросы литературы*. 1971. № 8. С. 206–266.
14. Аверинцев С. Гёте и Пушкин. *Новый мир.* 1999. № 6. С. 189–198.
15. Аверинцев С. Две тисячи лет с Вергилием. *Иностранная литература.* 1982. № 8. С. 193–201.

16. Аверинцев С. Духовность Восточной Европы и ее вклад в формировании новой европейской идентичности. URL: http://clement.kiev.ua/node/786 (Дата обращения: 30.03.2015)
17. Аверинцев С. Духовные слова. М.: Никея, 2007. 232 с.
18. Аверинцев С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. *Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси.* М.: Наука, 1972. С. 25–49.
19. Аверинцев С. К характеристике русского ума. *Новый мир.* 1989. № 1. С. 194–198.
20. Аверинцев С. Когда рука не сожмется в кулак… *Век XX и мир.* 1990. № 7. С. 16–21.
21. Аверинцев С. Моя ностальгия. *Новый мир.* 1996. № 1. С. 140–144.
22. Аверинцев С. Мы и наши иерархи вчера и сегодня. *Новая Европа.* 1992. № 1. С. 39–55.
23. Аверинцев С. Надежды и тривоги. *Наше наследие.* 1988. № 4. С. 1–4.
24. Аверинцев С. Надії і тривоги. *Дух і літера.* 2006. № 15–16. С. 194–205.
25. Аверинцев С. Несколько слов по поводу статьи Ю. Каграманова. *Континент.* 1995. № 85. С. 277–281.
26. Аверинцев С. «Новых великих веков чреда зарождается ныне…» О воздухе, повеявшем две тысячи лет назад. *Наше наследие*. 2000. № 52. С. 28–33.
27. Аверинцев С. Нотатки щодо європейського контексту російських суперечок. *Дух і літера.* 1998. № 3–4. С. 282–288.
28. Аверинцев С. О духе времени и чувстве мора. *Новый мир.* 2000. № 1. С. 137–140.
29. Аверинцев С. О свойствах некоторых культурных задач. (К 70-летию В. В. Иванова). *Литературная газета*. 1999. 11–17 авг.
30. Аверинцев С. О Симоне Вейль. *Новый мир.* 1990. № 1. С. 249–250.
31. Аверинцев С. Обращение к Богу советской интеллигенции в 60–70-е годы. *Община XXI век.* 2002. №9 (21).

32. Аверинцев С. Опыт борьбы с внушениями времени. Христианские настроения русской интеллигенции в 60-е – 70-е годы. *НГ-Религия.* 1999. № 19 (42). С. 5.
33. Аверинцев С. По поводу статьи А. Зубова «Пути России». *Континент.* 1994. № 81. С. 174–178.
34. Аверинцев С. Попытки объяснится. Беседы о культуре. М.: Огонёк, 1988. 48 с.
35. Аверинцев С. Похвальное слово филологии. *Юность.* 1969. №1. С. 98–102.
36. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
37. Аверинцев С. Поэты. М.: Школа ЯРК, 1996. 368 с.
38. Аверинцев С. Премудрость в Ветхом Завете. *Альфа и Омега.* 1994. № 1. С. 25–38.
39. Аверинцев С. Про дух доби та почуття гумору. *Дух і літера.* 2004. № 13–14. С. 48–54.
40. Аверинцев С. Пушкин – другой… *Литературная газета.* 1999. № 5745. 2 июня
41. Аверинцев С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа ЯРК, 1996. 446 с.
42. Аверинцев С. Связь времен / Под. ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. К.: Дух і Літера, 2005. 448 с.
43. Аверинцев С. Словник проти «брехні в алфавітному порядку…». *Аверинцев С. Софія-Логос. Словник.* К.: Дух і Літера, 2004. С. 575–594.
44. Аверинцев С. Слово Божие и слово человеческое. *Новая Европа.* 1995. № 7. С. 66–77.
45. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. К.: Дух і Літера, 2004. 640 с.
46. Аверинцев С. Стихи духовные. К.: Дух і літера, 2001. 146 с.
47. Аверинцев С. Так почему же всё-таки Мандельштам. *Новый мир.* 1998. № 6. С. 216–220.
48. Аверинцев С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. *Русская мысль.* 1991. 27 дек.

49. Адамс Л. Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? *Неприкосновенный запас.* 2009. №4 (66). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2009/4/am5.html (дата обращения: 20.08.2014)
50. Александров О. Базова модель публіцистичної комунікації. *Медіа-Слово.* URL: http://dspace.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/3763/1/dialog15_7-16%2B.pdf (дата звернення: 17.02.2017)
51. Алексієвич С. Час second-hand (кінець червоної людини). К.: Дух і літера, 2014. 456 с.
52. Англия в памфлете: Английская публицистическая проза начала XVIII века.: Пер. с англ. / Сост., авт. предисл. и коммент. И. О. Шайтанов. М.: Прогресс, 1987. 528 с.
53. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. К.: Основи, 2001. 274 с.
54. Андреева О. Ольга Седакова: «Можно жить дальше…». *Русский репортёр.* 2012. № 13(242). URL: http://rusrep.ru/article/2012/04/02/sedakova/ (дата обращения: 20.08.2014)
55. Арендт Г. Становище людини. Л.: Літопис, 1999. 256 с.
56. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2011. 303 с.
57. Арендт Х. Люди за темних часів. К.: Дух і літера, 2008. 320 с.
58. Арон Р. Опій інтелектуалів. К.: Юніверс, 2006. 272 с.
59. Артюх В. Про деякі історіософські ідеї в філософській публіцистиці Миколи Шлемкевича: спроба екзистенціальної інтерпретації. *Філологічні трактати.* 2009. № 3–4, Т. 1. С. 5–14.
60. Архангельский А. За вашу и нашу духовность. *Colta.ru.* URL: http://archives.colta.ru/docs/22700 (дата обращения: 20.11.2014)
61. Афанасьев Ю. Шестидесятники: итоги бездумного пути. *Гефтер.* URL: http://gefter.ru/archive/2280 (дата обращения: 22.11.2015)
62. Балда Т. Публіцистика – авангард духу. *Вісник Львівського університету: Серія: Журналістика.* 2004. Вип.25. С. 149–154.

63. Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності. К.: Дух і літера, 2014. 280 с.
64. Бауман З. Плинні часи: Життя в добу непевности. К.: Критика, 2013. 176 с.
65. Баумейстер А. Православный мыслитель в контексте европейской культуры: «напряженные противочуствия» С. Аверинцева. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 318–333.
66. Баунов А. Йоулупукки, Христос и апогей европейского единства. *Slon.ru.* URL: http://slon.ru/world/youlupukki_hristos_i_apogey_evropeyskogo_edinstva-176065.xhtml (дата обращения: 22.05.2015)
67. Бахтин М. Проблема автора. *Бахтин М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук*. СПб.: Азбука, 2000. С. 9–12.
68. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М.: ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2009. 310 с.
69. Беньє Ж.-М. Роздуми про мудрість. К.: Ніка-центр, 2003. 168 с.
70. Бєлкіна Т. Функція поета. *День.* 1999. № 189. 13 жовт.
71. Бибихин В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.
72. Богатырёва Е. Публика как предмет исследования. *Историческая психология и социология истории.* 2008. №2. С. 213–220.
73. Богословский М. Духовность или религиозность? *Скепсис.* URL: http://scepsis.net/library/id_595.html (дата обращения: 18.11.2014)
74. Бондаренко В. Средиземноморский почвенник Аверинцев. *День литературы.* 1999. № 40 (305). 5 окт.
75. Боббио Н. Интеллектуалы и власть. *Библиотека Гумер.* URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Sem/33.php (дата обращения: 18.08.2014)
76. Бочаров С. Аверинцев в нашей истории. *Вопросы литературы.* 2004. № 6. С. 19–24.
77. Брюховецький В. «…И ясным знаком – тихая свеча». *Дух і літера.* 2004. № 13–14. С. 6–8.

78.Бубер М. Диалог. *Бубер М. Два образа веры*. М.: Республика. С. 93–125.

79.Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. К.: Дух і літера, 2013. 272 с.

80.Бурдье П. О телевидении и журналистике. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002. 160 с.

81.Бурдье П. Общественное мнение не существует. *Социология политики.* М.: Socio-Logos, 1993. С. 159–177.

82.Буряк В. Системна та концептуальна структура сучасного публіцистичного мислення. *Вісник Львівського університету: Серія: Журналістика.* 2002. Вип. 22. Ч. 1. С. 19–30.

83.Василик Л. Світоглядна публіцистика сучасних літературно-художніх видань: концептосфера національної ідентичності: Монографія. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. 416 с.

84.Василик Л. Концептуальна публіцистика як виразник національної ідентичності. *Vuzlib.com.* URL: http://vuzlib.com/content/view/1592/43/ (дата звернення: 22.02.2014)

85.Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. К.: Дух і літера, 1998. 300 с.

86.Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. 1728 с.

87.Верлока В. У затінку філософів-квіток. *Критика.* 2004. Ч. 3 (77)

88.Верлока В. Філософія як стиль життя. Інтерв'ю з Сергієм Борисовичем Кримським. *Дух і літера.* 2006. № 15–16. С. 138–160.

89.Винтерхофф-Шпурк П. Медиапсихология. Основные принципы. Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2007. 288 с.

90.Вівьорка М. Криза класичних інтелектуалів. *Український тиждень.* 2013. Ч. 4 (272)

91.Гавел В. Відповідальність інтелектуала. *Ї.* 1997. Ч. 10.

92.Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритости: дослідження категорії громадянське суспільство. Л.: Літопис, 2000. 320 с.

93. Гадамер Х. Г. Неспособность к разговору. *Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 82–91.

94. Гантінґтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. Львів: Кальварія, 2006. 472 с.

95. Гаспаров М. Интеллектуалы, интеллигенты, интеллигентность. *Российская интеллигенция: история и судьба.* М.: Наука, 1999. URL: http://www.krotov.info/lib_sec/04_g/gas/parov_03.htm (дата обращения: 13.08.2016)

96. Гехтляр С. Я., Пугачева О. В. Эссе: изменения в парадигме публіцистики. *Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета.* 2012. № 3 (23). URL: http://scientific-notes.ru/pdf/026-018.pdf (дата обращения: 22.07.2016)

97. Глюксманн А. Достоевский на Манхэттене. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 224 с.

98. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. К.: Критика, 2005. 528 с.

99. Голик Н. Этос и его ритм. *Социальная аналитика ритма. Сборник материалов конференции.* СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.34–42.

100. Голубкова А. Литературные охотнорядцы. *Colta.* URL: http://archives.colta.ru/docs/17612 (дата обращения: 28.06.2014)

101. Гопко Г. Сергій Кримський: Іде війна за землю! *День.* 2008. 25 бер.

102. Грабовський С. Філософ Володимир Шинкарук та український неомарксизм. *Радіо Свобода.* URL: http://www.radiosvoboda.org/content/article/1114811.html (дата звернення: 8.09.2016)

103. Грицак Я. Зрада інтелектуалів. *Zaxid.net.* URL: http://zaxid.net/blogs/showBlog.do?zrada_intelektualiv&objectId=1102830 (дата звернення: 25.04.2014)

104. Гусейнов Г. Интеллигент или поэт, гуманитарий или проповедник? С.С.Аверинцев в своем времени. *Гефтер*. URL: http://gefter.ru/archive/15000 (дата обращения: 28.06.2014)

105. Ґаєр М. Світ Канта. Біографія. К.: Юніверс, 2007. 336 с.

106. Ґіденс Е. Соціологія. К.: Основи, 1999. 726 с.

107. Ґірц К. Ідеологія як культурна система. *Ґірц К. Інтерпретація культур.* К.: Дух і літера, 2001. С. 227–274.

108. Ґудзик К. Гість із Москви. *День.* 2001. № 180. 5 жовт.

109. Ґюлен Ф. Діалог і толерантність. К.: «Український письменник», 2013. 416 с.

110. Дахній А. Аверинцев, Відень, Spitalgasse. *Дух і літера.* 2004. Ч. 13–14. С. 21–34.

111. Дацюк С. Свій, чужий та ворог. *Українська правда. Блоги*. URL: http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/4d88731833dc4/ (дата звернення: 5.04.2014)

112. Дацюк С. Хто такий моральний авторитет? *Українська правда. Блоги*. URL: http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/4f82a8886c73a/ (дата звернення: 4.09.2016)

113. Дацюк С. Що таке духовність та навіщо вона потрібна? *Українська правда. Блоги.* URL: http://www.pravda.com.ua/articles/2009/06/16/4026929/ (дата звернення: 20.10.2014)

114. Дебре Р. Інтелектуальна влада у Франції. К.: Дух і літера, 2008. 308 с.

115. Дейвіс Н. Новини плаской землі. К.: Темпора, 2011. 548 с.

116. Дельґадо-Галь А. Інтелектуали сходять нанівець. *Західна аналітична група*. URL: http://zgroup.com.ua/article.php?articleid=3245 (дата звернення: 22.12.203)

117. Дзюба І. Є поети для епох. Есей про творчість Ліни Костенко. К.: Либідь, 2011. 208 с.

118. Дзюба І. Досвід людської мудрості. *Дзюба І. На трьох континентах.* У 3-х кн. Кн. І. К.: Видавництво «КЛІО», 2013. С. 195–248.

119. Дзюба І. Пошук гуманістичної домінанти. Микола Шлемкевич *Дзюба І. На трьох континентах.* У 3-х кн. Кн. І. К.: Видавництво «КЛІО», 2013. С. 154–195.

120. Дзюба І. Україна-Росія: протистояння чи діалог культур? *Україна-Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин.* К., 2001. С.265–333.

121. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів. Львів: Літопис, 2004. 384 с.

122. Екстракт+200: у 2 ч. / за заг. ред. Л. Івшиної. Київ : Українська прес-група, 2010. 896 с.

123. Еріксен Т.Г. Тиранія моменту: Швидкий і повільний час в інформаційну добу. Львів: Кальварія, 2004. 196 с.

124. Ермоленко А. Публичный дискурс как фактор интеграции в современном обществе. *Постсоветская публичность: Беларусь, Украина.* Сборник научных трудов под редакцией М. Соколовой, В. Фурса. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 25–41.

125. Еспозіто Д. Ісламська загроза. Міф чи реальність? Львів: Кальварія, 2004. 336 с.

126. Ємець-Доброносова Ю. Пошуки антропології. *Критика.* 2003. Ч. 10 (72)

127. Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія. Підручник. К.: Лібра, 1999. 488 с.

128. Жаловага Л., Махун С. Фронезис. Сергій Кримський: «Успіх – результат виправлених помилок». *День.* 2003. № 203. 14 лист.

129. Житарюк М. Соціокультурна модель журналістики: традиції і новаторство: Монографія. Львів, 2008. 416 с.

130. Жолковский А. Эссе. *Иностранная литература.* 2008. № 12. URL: http://magazines.russ.ru/inostran/2008/12/zhz10.html (дата обращения: 22.12.2013)

131. Занусси К. Рост цивилизации и рост личности. *Мировой Общественный Форум «Диалог цивилизаций». Вестник.* 2004. № 1. С. 95–97

132. Здоровега В. Теорія і методика журналістської творчості: Підручник. Л.: ПАІС, 2008. 268 с.

133. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. К.: Дух і літера, 2005. 276 с.

134. Зубов А. Опыт метаноли. *Континент.* 1994. № 3 (81)

135. Зубов А. Пути России. *Континент.* 1993. № 1 (75)

136. Зубов А. Это уже было. *Ведомости.* 2014. 1 мар. URL: http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2014/03/01/andrej-zubov-eto-uzhe-bylo (дата обращения: 3.12.2014)

137. Ианнуарий (Ивлев), Архимандрит. Евангельские переводы С.С. Аверинцева. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 213–220.

138. Игнатов О. Вина интеллектуалов. *Русский журнал.* URL: http://russ.ru/pushkin/Vina-intellektualov (дата обращения: 22.03.2015)

139. Иноземцев В. «Класс интеллектуалов» в постиндустриальном обществе. *Социс.* 2000. № 6. URL: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5138 (дата обращения: 13.08.2015)

140. Интервью с вдовой академика Сергея Сергеевича Аверинцева-Н.П.Аверинцевой. URL: http://predanie.ru/bez-avtora/book/76850-vospominaniya-o-s-s-averinceve/#toc1 (дата обращения: 2.02.2015)

141. Іванова Н. Специфіка есею як жанру художньо небелетристичної літератури. *Слово і Час.* 2007. № 9. С. 15–25.

142. Ініціативна група «Першого грудня». Декларація. URL: http://1-12.org.ua/deklaratsiya (дата звернення: 23.12.2015)

143. Іщенко Ю. Концепт «метаісторії» Сергія Кримського та дискурс філософії Поля Рікера. *Дух і літера.* 2006. № 15–16. С. 172–179.

144. Йоргенсен М., Филлипс Л. Дискурс-анализ. Теория и метод / Пер. с англ. Х.: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008. 352 с.

145. «Как все ценное, вера – опасна...». Интервью Сергея Аверинцева журналисту Илье Медовому (2001). *Континент.* 2004. № 119. URL: http://magazines.russ.ru/continent/2004/119/ser1.html (дата обращения: 3.02.2015)

146. Каминский П. Категория долженствования в публицистике В. Распутина 1970-2000-х годов. *Русская литература в XX веке: имена, проблемы, культурный диалог.* 2006. № 8. С. 94–111.

147. Каминский П. Принципы исследования публицистики на современном этапе. *Вестник Томского государственного университета. Филология*. 2007. № 1. URL: http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/fil/01/image/97-105.pdf (дата обращения: 28.09.2014)

148. Каминский П. Философия истории в публицистике В. Распутина. *Русская литература в XX веке: имена, проблемы, культурный диалог.* 2005. № 7. С. 128–150.

149. Кант І. Відповідь га запитання: Що таке Просвітництво? Мислителі *німецького романтизму* / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С.158–161.

150. Капусцинский Р. Иной в глобальной деревне. *Новая Польша.* 2007. № 2. URL: http://www.novpol.ru/index.php?id=764 (дата обращения: 18.09.2014)

151. Касавин И. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. М.–СПб., 2000. 320 с.

152. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. К.: Ваклер, 2007. 304 с.

153. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960–80-х років. К.: Либідь, 1995. 130 с.

154. Кебуладзе В. Інтелектуали contra інтелігенція. *Філософська думка.* 2014. № 2. С. 104–110.

155. Кельнер М. Жизнь и творчество Мартина Бубера. *Лехаим.* 2000. №6 (98). URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/98/kelner.htm (дата обращения: 13.09.2016)

156. Кислюк О. Передмова. *Арістотель. Політика.* К.: Основи, 2000. С. 5–15.

157. Клочовський Я. А. Філософія діалогу. К.: Дух і Літера, 2013. 224 с.

158. Кіпіані В. Публічні інтелектуали. URL: http://vaxo.livejournal.com/193594.html (дата звернення: 30.08.2014)

159. Колаковская А. IMAGINE… Интеллектуальные истоки политкорректности. *Новая Польша.* 2004. № 3. URL: http://www.novpol.ru/index.php?id=200 (дата обращения: 28.09.2014)

160. Колаковський Л. Інтелектуали. *Потяг-76. Потяг до Польщі.* URL: http://potyah76.org/potyah/?t=93 (дата звернення: 11.12.2013)

161. Колаковський Л. Похвала неконсеквентності, або Як бути консервативно-ліберальним соціалістом: есеї. К.: Грані-Т, 2012. 320 с.

162. Колаковський Л. Про толерантність. *Колаковський Л. Міні-лекції на максі-теми.* К.: Основи, 1999. С. 41–49.

163. Конквест Р. Роздуми над сплюндрованим сторіччям. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 371 с.

164. Копировский А. Царственное слово. *Литературная газета.* 2007. 26 дек. URL: http://www.lgz.ru/article/id=2729&top=26&ui=1198786597108&r=765 (дата обращения: 18.09.2014)

165. Копытов О. Модус публицистического текста. *Политическая лингвистика.* 2011. № 1(35). С. 224-231.

166. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2001. 52 с.

167. Костюкевич В. Україноцентризм: як це робиться? *День.* 2003. № 222. 6 груд.

168. Кримський С. Б. Бібліографічний покажчик / Укладач О. Є. Лукащук, Л.В. Мелішкевич; авт. вступ. ст. П. Ф. Йолон. К., 2010 36 с. (Сер.: «Вчені НАН України»)

169. Кримський С. Вавилон-XXI. Розлом ілюзій III тисячоліття. *День.* 2003. 25 бер.

170. Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття: (3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин, 2002 р.). К.: Академія, 2003. 32 с.

171. Кримський С. Запити філософських смислів. К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. 240 с.

172. Кримський С. …І не судимі будете. *День.* 1999. № 189. 13 жовт.

173. Кримський С. Ментальні цінності в контексті виборчої кампанії. *День.* 2004. № 135. 3 серп.

174. Кримський С. Під сигнатурою Софії. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.

175. Кримський С. Ранкові роздуми. К.: Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.

176. Кримський С. Філософ, якого «не спіймав світ». *День.* 2000. Ч. 236. 22 груд.

177. Кротов Я. Апологеты Лубянки: 1991 год, Сергей Аверинцев. URL: http://krotov.info/yakov/rus/20_ru_moi/1991_cheka_Averinzev.htm (дата обращения: 20.08.2014)

178. Крупський І. Національно-патріотична журналістика України: (Друга половина XIX-перша чверть XX ст.). Львів : Вид-во «Світ», 1995. 184 с.

179. Крылов К. Памяти Аверинцева. URL: http://krylov.livejournal.com/825288.html (дата обращения: 29.08.2014)

180. Крымский С., Чайка Т. Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь. (Цикл интервью Т.А. Чайки). К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. 436 с.

181. Кузьменко О. Сергій Кримський: «Завжди дивіться на профіль. Його неможливо підробити, він повністю видає суть людини». *Країна.* 2010. № 5(8). 19 лют.

182. Кулик В. Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки. К.: Критика, 2010. 656 с.

183. Курбатов С. Запитальний потенціал сучасності: dixi Сергія Кримського. *Дзеркало тижня.* 2008. № 42. 7 лист.

184. Курбатов С. Під сигнатурою Сергія Кримського. *Дзеркало тижня.* 2010. №25. 2 лип.

185. Курбатов С. Сергій Кримський: «Урівнювання абсолютного числа мертвих і живих людей може призвести до нігілістичної переоцінки минулого». *Дзеркало тижня.* 2010. №28. 6 серп.

186. Курбатов С. «Там, де живуть смислами»: шляхами Сергія Кримського. *Дзеркало тижня.* 2005. №47. 2 груд.

187. Куртуа С. Більшовизм a la francaise. К.: Темпора, 2012. 456 с.

188. Куслий П. Триумф приватного человека. *Отечественные записки.* 2003. № 6. URL: http://www.strana-oz.ru/2003/6/triumf-privatnogo-cheloveka (дата обращения: 29.08.2015)

189. Лабин А. К определению понятия «публицистика»: дискуссионные проблемы. *Вестник ТГУ.* 2010. Вып. 9 (89). С. 117–121.

190. Лавріненко О. Євген Сверстюк: «Утрачено той рівень культури, який зобов'язує до сповідування вершин і плекання принципу правдивості». *День.* 1999. № 207. 6 лист.

191. Лащенко С. Особливий капітал – люди діалогу. *День.* 2010. № 237. 24 груд.

192. Лакур Ф. Интеллектуал в роли диджея *Русский журнал.* URL: http://www.russ.ru/pushkin/Intellektual-v-roli-didzheya (дата обращения: 13.08.2015)

193. Легун О. Роль цінностей і ціннісних орієнтацій у розвитку особистості. *Vuzlib.* Режим URL: http://vuzlib.com/content/view/860/94/ (дата обращения: 1.05.2014)

194. Ленуар Р. Соціальна влада публічних виступів. *Ї.* 2004. № 32. URL: http://www.ji.lviv.ua/n32texts/lenoir.htm (дата звернення: 1.12.2013)

195. Лейтан Э. С.С. Аверинцев в Вене *Livejournal.* 2008. 29 окт. URL: http://edgar-leitan.livejournal.com/4170.html (дата обращения: 19.08.2014)

196. Лісовий В. Риторика замість аргументації. *Критика.* 2004. Ч. 3(77)

197. Література. Теорія. Методологія / Упорядкув. і наук. ред. Д. Уліцької. – 2-ге вид. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 543 с.

198. Ліханський Я. З. Риторика. *Література. Теорія. Методологія* / Упорядкув. і наук. ред. Д. Уліцької. 2-ге вид. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 470–518.

199. Лизанчук В. Навічно кайдани кували: Факти, документи, коментарі про русифікацію в Україні. Львів: Інст. народознавства НАН України, 1995. 415 с.

200. Лизанчук В. Кайдани ще кують: Факти, документи, коментарі про російщення в Україні. Львів, 2004. 992 с.

201. Лильо Т. Світоглядна журналістика. Л.: ПАІС, 2010. 152 с.

202. Лисяк-Рудницький І. Виродження та відродження інтелігенції. *Лисяк-Рудницький І. Історичні есе.* У 2 т. К.: Основи, 1994. Т. 2. С.345–365.

203. Лосєв І. У пошуках державного ЕТОСу. День. 2009. 13 бер.

204. Лось Й. Перспективи світоглядної публіцистики: навч. посібник. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. 294 с.

205. Лось Й. Публіцистика й тенденції розвитку світу: навч. посібник. Л.: ПАІС, 2008. 376 с.

206. Луков Вал., Луков Вл. Тезаурусный подход в гуманитарных науках. *Гуманитарные науки: теория и методология.* 2004. № 1. С. 93–101.

207. Любинский А. Эссе. *Любинский А. На перекрестье.* СПб.: Алетейя, 2007. С. 165–170.

208. Мазурін М. Еліта та нація. *День.* 2004. № 105. 18 черв.

209. Мак-Комбс М. Встановлення пріоритетів: масмедії та громадська думка. К.: К.І.С., 2007. 256 с.

210. Малахов В. Декілька слів про діалог та філософію діалогу. *Клочовський Я. Філософія діалогу*. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. С. 7–11.

211. Малахов В. Даренський В. Ю., Жулай В., Карачевцева Л. Діалог sub specie ethicae. К.: Вид. ПАРАПАН, 2011. 280 с.

212. Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник. К.: Либідь, 2006 С. 400 с.

213. Малахов В. К характеристике стиля С.С. Аверинцева: артикуляция нюанса. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 295–306.

214. Малахов В. «Понимаете ли в чём дело…» (из размышлений о С. Б. Крымском). *Крымский С., Чайка Т. Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь. (Цикл интервью Т.А. Чайки).* К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. С. 362–370.

215. Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Новый мир, 1999. 244 с.

216. Марков А. Композиция проповеди и миссия поэзии. *Гефтер.* URL: http://gefter.ru/archive/6642 (дата обращения: 19.08.2016)

217. Марсель Г. Ответственность философа в современном мире. *Путь в философию. Антология.* М.: Университетская книга, 2001. С.254–267.

218. Матиенко Г. Журналистика как философия. *2000.* 2004. 14 нояб. URL: http://www.2000.ua/v-nomere/svoboda-slova/ekspertiza_svoboda-slova/zhurnalistika-kak-filosofija_arhiv_art.htm (дата обращения: 18.10.2015)

219. Махун С. Ефект високого неба. Монологи Сергія Кримського про софійність та життя. *День.* 2001. 20 квіт.

220. Махун С. Сергій Кримський: «Газета як аналітика і вість». *День.* 2002. № 166. 13 вер.

221. Махун С. Сергій Кримський: «Людство живе на вулкані, що зветься Історія». *День.* 2003. № 238. 30 груд.

222. Махун С. Сергій Кримський: «У нас не одне майбутнє, а багато, і минуле дає селекцію майбутнього». *День.* 2001. № 165. 14 вер.

223. Махун С. Сергій Кримський: «У суперечці ніколи не народжується істина». *День.* 2001. № 58. 30 бер.

224. Меерсон-Аксенов. М. (Протоиерей) Сергей Аверинцев: проповедь христианской человечности. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 220–226.

225. Мельник А. Діалогічний етос у публіцистиці Сергія Аверинцева та Сергія Кримського. *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht.* II Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik: Munchen, 3–6 November 2011. Munchen: Verlag Otto Sanger, 2012. S. 361–371.

226. Мельник А. Діалогічний етос як мотиваційний пріоритет журналістської творчості. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2011. Вип. 34. (Ч. 2). С. 155–161.

227. Мельник А.П. Диалогический этос в публицистике Сергея Аверинцева. *Российские исследования масс-медиа и журналистики в международном контексте:* матер. всерос. научно-практ. конф. (23–24 мая 2013) / отв. ред.-сост. С. Г. Корконосенко. СПб. : Филол. ф-т СПбГу, 2013. С. 149–151.

228. Мельник А. Конфлікт, шоу й етос примирення. *Конфлікти і примирення крізь призму віри:* XI Всеукраїнська науково-практична конференція для студентів та молодих науковців, 11–12 квітня 2008 року: Матеріали конференції. Львів: Український католицький університет, 2008. С. 356–364.

229. Мельник А. Мудрець versus експерт: ролі публіциста у медіасфері. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2013. Вип. 38. С. 390–397.

230. Мельник А. Мудрість і мас-медіа: декілька зауваг про долю софійності в умовах інфотейнменту. *Сучасна медіакультура: контент, концепції, перспективи (українсько-польський досвід)*: колективна монографія / Лось Й., Ґавронський С., Лильо Т., Уліта М. та ін. Львів, 2012. С. 143–149.

231. Мельник А. Публіцистичні виступи Сергія Кримського як актуалізація суспільної ролі філософа. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2011. Вип. 35. С. 113–126.

232. Мельник А. Публіцистичний дискурс Сергія Аверинцева: апологія морального розуму. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2010. Вип. 32. С. 145–152.

233. Мельник А. Публічний інтелектуал у ролі судді: проблеми рецепції та відповідальності у пострадянській ситуації. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2014. Вип. 39. С. 395–402.

234. Мельник А. Філософ у газеті: публіцистика Сергія Кримського в умовах медіатизації. *Збірник праць науково-дослідного центру періодики ЛНБ ім. В. Стефаника.* 2010 Вип. 1. С. 542–556.

235. Мельник А. «Ціннісне домобудівництво особистості»: персоналістичний аспект духовності у філософській публіцистиці Сергія Кримського. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2016. Вип. 41. С. 118–130.

236. Мень А. О духовности. Беседа с Наталией Большаковой, состоявшаяся в Новой Деревне в марте 1989 г. *Трудный путь к диалогу:* Сборник. М.: Радуга, 1992. URL: http://krotov.info/library/13_m/myen/00032.html (дата обращения: 20.10.2015)

237. Михайлин І. Журналістика: словник-довідник. К.: Академвидав, 2013. 320 с.

238. Михайлин І.Журналістика як всесвіт: вибрані медіа дослідження. Х.: Прапор, 2008. 512 с.

239. Михайлин І. Основи журналістики. К.: Центр учбової літератури, 2011. 496 с.

240. Монжен О. Виклики скептицизму. Зміна інтелектуального пейзажу Франції. К.: Дух і літера, 2011. 360 с.

241. Морозов Е. Интернет как иллюзия. Обратная сторона сети. М.: АСТ, Corpus, 2014. 528 с.

242. Мунье Э. Персонализм. *Мунье Э. Манифест персонализма*. М.: Республика, 1999. С. 459–539.

243. Нісбет Р. Плюралістичне розуміння суспільства. *Консерватизм: Антологія.* 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. С. 332–362.

244. Нива Ж. Советский библеист, знающий Франциска Сальского. *Преображенское братство.* 2012. 10 дек. URL: https://psmb.ru/a/sovetskiy-bibleist-znayushchiy-franciska-salskogo.html (дата обращения: 2.10.2014)

245. Новаліс. Християнство або Европа. *Мислителі німецького романтизму* / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С. 306–324.

246. Новикова М. С.С. Аверинцев: мифы и миссия. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 267–273.

247. О журнале. Журнал «Континент». История и современность. *Континент*. URL: http://e-continent.de/publication/about/ (дата обращения: 20.06.2014)

248. Озадовська Л. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія. К.: Вид. ПАРАПАН, 2011. 164 с.

249. Орлова О. Американская публицистика XX-XXI вв. о России в категориях дискурс-анализа. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Языкознание.* 2014. № 1. С. 46–51.

250. Орлова О. Дискурс-анализ американской публіцистики. *Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Филология, история, востоковедение.* 2010. № 3. С. 190–193.

251. Ортега-і-Гассет Х. Історичний сенс Ейнштейнової теорії. *Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори.* К.: Основи, 1994. С.393–406.

252. Оруэлл Д. Памяти Каталонии. Эссе. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. 380 с.

253. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. 528 с.

254. Павленко Ю. Для кандидата в президенти інтелект є головною діловою якістю, вважає філософ Сергій Кримський. *День.* 1999. № 91. 22 трав.

255. Павленко Ю. Мудрість і мудрий. *Беньє Ж.-М. Роздуми про мудрість* / Пер. з фр. К.: Ніка-центр, 2003. С. 5–22.

256. Павлюк І. Митець-влада-преса: історико-типологічний аналіз: Монографія. Луцьк: Надстир'я, 1997. 112 с.

257. Пальвелева Л. Затасканная духовность. *Радио Свобода.* 2014. 10 дек. URL: http://www.svoboda.org/content/article/26725306.html (дата обращения: 18.10.2015)

258. Панюшкин В. Пармезан – это духовность. *Snob*. 2014. 11 авг. URL: http://snob.ru/selected/entry/79569#comment_745959 (дата обращения: 17.11.2014)

259. Пастернак Б. Сергей Аверинцев: «Человек должен ощущать себя внутри веков». *Известия.* 2002. 9 дек.

260. Пахльовська О. Перефразовуючи Камю: інтелектуал – це аналіз і протистояння. *День.* 2011. № 235. 23 груд.

261. Підлуцький О. Вацлав Гавел: інтелектуал, який здолав Абсурдистан. *Дзеркало тижня.* 2010. №12. 26 бер.

262. Платон. Горгій. *Платон. Діалоги* / Пер. з давньогр. К.: Основи, 1999. С. 155–234.

263. Платон. Протагор. *Платон. Діалоги* / Пер. з давньогр. Харків: Фоліо, 2008. С. 85–152.

264. Плохий С. Последняя империя. Падение Советского Союза. М.: Corpus, 2016. 624 с.

265. Полонский А. Публицистика как особый вид творче ской деятельности. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки.* 2008. № 11(51). С. 56–62.

266. Полянський І. Світоглядна і розслідувальна публіцистика України: концептуальний погляд на їх функціональну спроможність. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2004. Вип. 25. С. 130–136.

267. Попов Ю. Статьи С.С. Аверинцева и судьба энциклопедии в России. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 244–255.

268. Попович М. «Наш человек» Сергей Крымский (интервью с Татьяной Чайкой, 2011 г.). *Крымский С., Чайка Т. Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь. (Цикл интервью Т.А. Чайки)*. К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. С. 370–398.

269. Попович М. Слово про Сергія Кримського. *Дух і літера.* 2006. № 15–16. С. 160–164.

270. Постколоніалізм. Генерації. Культура / За ред. Т. Гундорової, А. Матусяк. К.: Лаурус, 2014. 336 с.

271. Потятиник Б. Медіа: ключі до розуміння. Серія: Медіа- критика. Львів: ПАІС, 2004. 312 с.

272. Публицистика. URL: http://www.slovopedia.com/10/207/980478.html (дата обращения: 22.03.2014)

273. Прохоров Е. Диалог как основа участия журналистики в формировании толерантного общества. *Толерантность – гармония в многообразии*. URL: http://www.tolerance.ru/Dialog-kak-osnova.php?PrPage=SMI (дата обращения: 17.03.2014)

274. Прутцков Г. Введение в мировую журналистику. От Античности до конца XVIII века / Г.В. Прутцков. М.: Аспект Пресс, 2010. 432 с.

275. Пэнто Л. Философская журналистика. *S/Л'97. Социо-Логос постмодернизма.* Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 30–56.

276. Раскіна О. «З обложеної фортеці не втікають…». *Дзеркало тижня.* 2001. № 39. 5 жовт.

277. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. К.: Основи, 1995. 759 с.

278. Рейтинг российских интеллектуалов. *Новая политика*. 2004. 30 авг. URL: http://www.novopol.ru/-reyting-rossiyskih-intellektualov-text307.html (дата обращения: 5.03.2014)

279. Рейтинг «София-2013». *Интелрос*. URL: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/reyting_09/ (дата обращения: 9.03.2014)

280. Рєпа А. Комічна інтимність публічної сфери. *Дзеркало тижня.* 2005. № 25. 1 лип.

281. Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / За ред. М. Зубрицької. Л.: Літопис, 2001. С.305–324.

282. Рильов К., Махун С., Пустовойт В. Енциклопедія гумору від академіка Кримського. *День.* 1999. № 244. 31 груд.

283. Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. М.: НЛО, 2008. 648 с.

284. Різун В., Трачук Т. Нарис з історії та теорії українського журналістикознавства : Монографія. Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. К., 2005. 228 с.

285. Рогожа М. Моральний авторитет як символічний капітал. *Вісник Київського національного університету імені Траса Шевченка. Філософія. Політологія.* 2008. Вип. 89–90. С. 103–105.

286. Рутковський О. Сергій Кримський: від нашого міленіуму вашому. *Дзеркало тижня.* 2001. №1. 5 січ.

287. Рушді С. Джозеф Антон. Спогади. К.: Вид-во Жупанського, 2014. 728 с.

288. Рябчук М. (Без)відповідальність інтелектуалів у (дис)функціональному суспільстві: суб'єктивні рефлексії. URL: http://www.zaxid.net/blogentry/55335/ (дата звернення: 21.10.2016)

289. Рябчук М. Постколоніальний синдром. Спостереження / Микола Рябчук. К.: «К. І. С.», 2011. 240 с.

290. Саїд Е. Культура й імперіалізм. К.: Критика, 2007. 608 с.

291. Саїд Е. В. Орієнталізм. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 511 с.

292. Саїд Е. Публічна роль письменників та інтелектуалів. *Критика.* 2003. Ч. 1–2 (63–64)

293. Самый влиятельный интеллектуал России – 2013. Опрос в деталях. *Colta*. URL: http://os.colta.ru/votes/details/13323/?attempt=1 (дата обращения: 13.04.2015)

294. Седакова О. Апологія раціонального. Сергій Сергійович Аверинцев. *Седакова О. Найкращий університет. Епоха. Особа. Традиція.* К.: Дух і літера, 2011. С.47–73.

295. Седакова О. Дитрих Бонхёффер для нас. *Континент.* 2008. № 137. URL: http://magazines.russ.ru/continent/2008/137/se23.html (дата обращения: 2.08.2015)

296. Седакова О. Моя перша зустріч з Аверинцевим. *Седакова О. Найкращий університет. Епоха. Особа. Традиція.* К.: Дух і літера, 2011. С. 39–47.

297. Седакова О. Після постмодернізму. *Седакова О. Найкращий університет. Епоха. Особа. Традиція.* К.: Дух і літера, 2011. С. 155–169.

298. Седакова О. Посередність як соціальна небезпека. *Седакова О. Найкращий університет. Епоха. Особа. Традиція.* К.: Дух і літера, 2011. С.169-205.

299. Седакова О. Сергей Сергеевич Аверинцев: воспитание разума. *Континент.* 2005. № 126.

300. Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос. 424 с.

301. Серажим К. Дискурс як соціолінгвальне явище: методологія, архітектоніка, варіативність (на матеріалах сучасної газетної публіцистики) : Монографія. К.: Інститут журналістики, 2002. 392 с.

302. Сербенська О. Духовність – мірило праведноє. *Культура слова.* К., 1990. Вип. 39. С. 26–30.

303. Сергей Сергеевич Аверинцев. Воспоминания жены. *Православие и мир.* URL: http://www.pravmir.ru/sergej-sergeevich-averincev-vospominaniya-zheny/ (дата обращения: 28.02.2015)

304. Сигов К. Эсхатологический горизонт Сергея Аверинцева. *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. К.: Дух і літера, 2005. С. 255–267.

305. Ситиниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. 176 с.

306. Сігов К. Архіпелаг Аверинцева (До осмислення доби «постатеїзму»). *Аверинцев С. Софія-Логос. Словник.* К.: Дух і Літера, 2004. С. 11–21.

307. Скиба М. Свобода разом і свобода поодинці… *Дзеркало тижня.* 2005. №11. 25 бер.

308. Склокін В. Стаючи публічними: історики як публічні інтелектуали у пострадянській Україні. *Критика.* 2014. Ч. 5–6 (199-200). URL:

http://krytyka.com/ua/articles/stayuchy-publichnymy-istoryky-yak-publichni-intelektualy-u-postradyanskiy-ukrayini (дата звернення: 1.03.2016)

309. Славінська І. Андрій Бондар: «За моральних авторитетів суспільству залишились як не церковники, то літератори». *MediaSapiens.* URL: http://osvita.mediasapiens.ua/web/online_media/andriy_bondar_za_moralnikh_avtoritetiv_suspilstvu_zalishilis_yak_ne_tserkovniki_to_literatori/ (дата звернення: 1.03.2016)

310. Славінська І. Андрій Портнов: «Телеефір перетворює інтелектуала на клоуна». *MediaSapiens.* URL: http://osvita.mediasapiens.ua/mediaprosvita/mediaosvita/andriy_portnov_teleefir_peretvoryue_intelektuala_na_klouna/ (дата звернення: 8.04.2016)

311. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. Київ: Тандем, 2002. 544 с.

312. Соколов А. Два поколения советской интеллигенции: шестидесятники и восьмидесятники. *Мир России. Социология. Этнология*. 2007. №3. С. 74–112.

313. Соколова М. WWW как политическая публичная сфера. *Постсоветская публичность: Беларусь, Украина.* Сборник научных трудов под редакцией М. Соколовой, В. Фурса. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 92–119.

314. Стойков Л. Гедонистическая функция медий: инфотейнмент и реалити-шоу. *Relga. Научно-культурологический журнал.* 2007. № 4(149). URL: http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=1729&level1=main&level2=articles (дата обращения: 9.01.2015)

315. Сюндюков І., Махун С. Сергій Кримський: «Принципи духовності XXI століття». *День.* 2002. № 210. 15 лист.

316. Сюндюков І. Сергій Кримський: «Впродовж століть Україна завжди була невід’ємною частиною Європи». *День.* 2004. № 59. 4 квіт.

317. Сюндюков І. Сергій Кримський: Демократія як дар та проблема. *День.* 2010. № 2. 13 січ.

318. Сюндюков І. Сергій Кримський: «З усіх прав людини найважливішим є право бути ІНШИМ». *День.* 2006. № 5. 20 січ.

319. Сюндюков І. Сергій Кримський про мистецтво жити. *День.* 2007. № 113. 13 лип.

320. Сюндюков І. Професор Сергій Кримський: «Проблема дефіциту людських якостей як ніколи в наші дні актуальна». *День.* 2007. № 23. 9 лют.

321. Сюндюков І. Сергій Кримський: «У сучасному глобалізованому світі Україна має всі можливості для того, щоб зіграти роль цивілізаційного центру». *День.* 2006. № 129. 4 серп.

322. Сюндюков І. Якщо в меншості мудрець? Професор Сергій Кримський про демократичні свободи і вічні духовні цінності. *День*. 2005. № 77. 29 квіт.

323. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К.: ПАРАПАН, 2002. 300 с.

324. Таран Л. Чого хоче жінка… *Дзеркало тижня.* 2001. №17. 27 квіт.

325. Тарасов А. О «священных коровах», «всероссийских иконах» и вечно пьяных «гарантах» демократии. *Библиотека Якова Кротова.* URL: http://krotov.info/lib_sec/19_t/tar/asov2001.htm#_ftn156 (дата обращения: 15.01.2015)

326. Тарасов А. Письма либералу-шестидесятнику из Архангельска и либерал-шестидесятникам вообще. Письмо второе: Об интеллигенции и интеллектуалах, жертвенности и камікадзе. *Альтернативы.* 2001. № 1. С. 147–183.

327. Тейлор Ч. Етика автентичності. К.: Дух і літера, 2002. 128 с.

328. Титаренко М. Світоглядна публіцистика: спроба полемічного дискурсу. *Вісник Львівського університету. Серія Журналістика.* 2006 Вип.28. С. 118–134.

329. Титаренко М. Феномен публіцистики: проблема дефініцій *Вісник Львівського університету. Серія Журналістика*. 2007. Вип.30. С. 41–50.

330. Тодоров Ц. Обличчям до екстреми. Л.: Літопис, 2000. 416 с.

331. Томпсон Е. М. Трубадури імперії: Російська література та колоніалізм / Пер. з англ. М. Корчинської. К.: Основи, 2006. 368 с.

332. Трактаты о вечном мире. / Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга. СПб.: Алетейя, 2003. 398 с.

333. Трачук Т. Розвиток теорії публіцистики в Україні протягом 60–80-х років XX століття. *Українське журналістикознавство.* 2007. Вип. 8. С. 11–19.

334. Українська журналістика: вчора, сьогодні, завтра. Кн.3 / Заг.ред. Володимир Іванович Шкляр К: Б.в., 1998 179 с.

335. Уолцер М. Про толерантність. Харків: Видавнича група «РА-Каравела», 2003. 148 с.

336. Усманова А. Философия и позиция критического интеллектуала сегодня. *Топос.* 2005. № 10. С. 40–62.

337. Ученова В. У истоков публіцистики. М.: Изд-во МГУ, 1989. 214 с.

338. Ушакин С. Функциональная интеллигентность. *Полис. Политические исследования.* 1998. № 1. С. 8–23.

339. Філософсько-антропологічні студії 2003. Пізній радянський марксизм та сьогодення (До 70-річчя Вадима Іванова) / Авт. упор. В. Табачковський та ін. К.: Стилос, 2003. 416 с.

340. Фіхте Й. Із праці «Промови до німецької нації». *Мислителі німецького романтизму* / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С.110–134.

341. Фуко М. Археологія знання. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.

342. Фурс В. Введение: трансформация публичности и постсоветская ситуація. *Постсоветская публичность: Беларусь, Украина.* Сборник научных трудов под редакцией М. Соколовой, В. Фурса. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С.5–25

343. Хоменко Т. Проповідництво і сучасна публіцистика. Л.: ПАІС, 2008. 136 с.

344. Хабермас Ю. Первым почуять важное: что отличает интеллектуала. *Неприкосновенный запас.* 2006. № 3 (47). С. 4–12.

345. Хемингуэй Э. Кредо человека. *Иностранная литература.* 2000. № 2. URL: http://magazines.russ.ru/inostran/2000/2/heming.html (дата обращения: 30.10.2014)

346. Хома О. Постототалітарне філософування. *Критика.* 2004. Ч. 3(77)

347. Хренов Н. Публика в истории культуры. Феномен публики в ракурсе психологии масс. М.: Аграф, 2007. 512 с.

348. Хёйзинга Й. Эразм. *Хёйзинга Й. Культура Нидерландов в XVII веке. Эразм. Избранные письма. Рисунки*. СПб: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. С. 203–473.

349. Чайка Т. Валентин Сильвестров «Неотменимый текст Сергея Крымского» (интервью с Татьяной Чайкой, 2011). *Крымский С., Чайка Т. Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь. (Цикл интервью Т.А. Чайки)*. К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. С. 398–409.

350. Честертон Г. К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. 544 с.

351. Чернорицкая О. Энтропия.NET (Публицистика в сети). *Вопросы литературы.* 2006. № 1. С. 5–35.

352. Чернявська Л. Теорія та історія публіцистики. Навчальний посібник для студентів магістратури факультету журналістики. Запоріжжя: ЗНУ, 2010. 90 с.

353. Чечель И., Марков А. Аудитории публичности. Интеллектуальная история перестройки и постперестроечного статус-кво. *Гефтер.* URL: http://gefter.ru/archive/14375 (дата обращения: 14.12.2015)

354. Шарль К. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века. М.: Новое издательство, 2005. 328 с.

355. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

356. Шебеліст С. Теоретичні аспекти жанру есею. *Слово і Час.* 2007. № 11. С. 48–56.

357. Шевченко О. Комунікативна утопія в українському контексті. *Критика.* 2001. Ч. 4

358. Шкандрій М. В обіймах імперії: Російська і українська літератури новітньої доби. К. : Факт, 2004. 494 с.

359. Шлемкевич М. Новочасна потуга. *Шлемкевич М. Верхи життя і творчості.* Нью-Йорк–Торонто, 1958. С. 109–146.

360. Шлемкевич М. Сутність філософії. Париж-Нью-Йорк-Мюнхен: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка, т. 191, 1981 254 с.

361. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна. Blomberg/Lippe: Ukrainian Printingshop “Sahrawa”, 1949. 64 с.

362. Юркевич П. Характер і спрямованість сучасної німецької філософії. *Юркевич П. З рукописної спадщини.* К.: КМ Academia, 1999. С. 17–31.

363. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 664 с.

364. Яннарас Х. Маски моралі та етос особистості. *Дух і літера.* 2000. Ч. 9–10. С. 266–278.

365. Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. 268 с.

366. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. М.: Прогресс, 1999. 146 с.

367. Энговатова А. Социальная онтология «новых философов». *Социологическое обозрение.* 2007. №6. С. 47–55.

368. Эко У. Когда на сцену приходит Другой. *Эко У. Пять эссе на темы этики.* Санкт-Петербург: Symposium, 2003. С. 9–25.

369. Эко У. Мисс, фундаменталисты и прокаженные. *Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ.* М.: Эксмо, 2007. С. 415–419.

370. Эко У. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю. М.: Corpus, 2014. 330 с.

371. Эко У. и Мартини К. М. (кардинал). Диалог о вере и неверии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 144 с.

372. Элиот Т. С. Избранное: Религия, культура, література. М.: РОССПЭН, 2004. 752 с.

373. Эмерсон Р. У. Представители человечества. Польза великих людей. *Эмерсон Р. У. Нравственная философия.* Минск: Харвест, 2000. С. 211–227.

374. Эпштейн М. Эссе о эссе. *Эпштейн М. Все эссе: В 2-х тт.* Екатеринбург: У-Фактория, 2005. Т. 1. С. 5–16.

375. Alain Finkielkraut. URL: http://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Finkielkraut (date de visite: 20.12.2015)

376. Association of Opinion Journalists. URL: http://www.opinionjournalists.org/ (Last accessed: 23.12.2015)

377. Averintsev S. Le mariage et la famille: Un regard chrétien a contre-temps. *INTAMS review.* 1998. IV. P. 36–51.

378. Barthes R. The death of the Author. *Aspen: The Multimedia Magazine in a Box.* URL: http://www.ubu.com/aspen/aspen5and6/threeEssays.html#barthes (Last accessed: 27.09.2015)

379. Berlin I. A Message to the 21st Century. *The New York Review of Books*. 2014. Vol. 61, N. 16. URL: http://www.nybooks.com/articles/archives/2014/oct/23/message-21st-century/ (Last accessed: 8.12.2015)

380. Caute D. Isaac and Isaiah: The Covert Punishment of a Cold War Heretic. Yale University Press, 2013. 335 p.

381. Cline A. R. Why Opinion Journalism Matters. *Rhetorica.* URL: http://rhetorica.net/why-opinion-journalism-matters (Last accessed: 2.12.2016)

382. Edmonds D., Eidinow J. Wittgenstein's Poker: The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers. New York: HarperCollins, 2001. 340 p.

383. Etkind A. The Decay of the Russian Public Sphere. *Current History.* 2015. October P. 278–281.

384. Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text.* 1990. №25/26. P. 56–80.

385. Habermas J. The public sphere: An Encyclopedia article. *New German Critique.* 1974. №3. P. 49–55.

386. Hauser G. Vernacular Voices: The Rhetoric of Publics and Public Spheres. University of South Carolina Press, 1999. 352 p.

387. Hitchens C. The Plight of the Public Intellectual. *Foreign Policy*. 2009. 7 Oct. URL: http://foreignpolicy.com/2009/10/07/the-plight-of-the-public-intellectual/ (Last accessed: 2.02.2016)

388. Judt T. Past Imperfect: French Intellectuals, 1944–1956. University of California Press, 1994. 348 p.

389. Judt T. The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. 196 p.

390. Kapuscinski R. Encountering the Other: the Challenge for the 21st Century. *NPQ*. 2005. 5 Aug. URL: http://www.digitalnpq.org/articles/nobel/8/08-05-2005/ryszard_kapuscinski (Last accessed: 18.10.2015)

391. Kultura i Społeczeństwo: Kwartalnik. 2002. T. 44. N 2: Historycy Europejscy o Inteligencji i Intelektualistach

392. Maines P. Opinion Journalism vs. Objective News Reporting. Media & *Communication Policy*. 2013. 15 Aug. URL: http://www.mediacompolicy.org/2013/08/articles/media-criticism/opinion-journalism-vs-objective-news-reporting/ (Last accessed: 13.10.2016)

393. Mannheim K. The problem of the intelligentsia. An inquiry into its past and present role. *Mannheim K.. Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1992. PP. 91–171.

394. Melnyk A. The Philosopher in the Newspaper: Serhiy Krymsky as a Public Intellectual. *Social Communication*. 2015. Volume 1, Issue 1. P. 19–27. URL: https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/sc.2015.1.issue-1/sc-2015-0003/sc-2015-0003.pdf. (Last accessed: 23.04.2017)

395. Melnyk A. W obronie rozumu: usprawiedliwienie racjonalności jako etzcyna strategia publiczsty (na przykładzie esejow Iwana Łysiaka-Rudnickiego i Sergiusza Awierincewa). *Potencjał słowa. Międzynarodowe stosunki i komunikacja: stan i perspektywy*. Monografia zbiórowa / Redakcja naukowa dr. A. Lelonek. Warszawa-Lwów, 2016. S. 157–180.

396. Meyer P. The Vanishing Newspaper: Saving Journalism in the Information Age. University of Missouri Press, 2009. 264 p.

397. Petito F. The Global Political Discourse of Dialogue among Civilizations: Mohammad Khatami and Václav Havel. *Global Change, Peace & Security: formerly Pacifica Review: Peace, Security & Global Change.* 2007. Vol. 19. Issue 2. P. 103–126.

398. Posner R. Public Intellectuals: A Study of Decline. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003. 464 p.

399. Publicist. *Merriam-Webster Dictionary.* URL: http://www.merriam-webster.com/dictionary/publicist (Last accessed: 20.02.2015)

400. Publicystyka. *Słownik języka polskiego PWN.* URL: http://sjp.pwn.pl/slownik/2573010/publicystyka (Datę leczenia: 13.10.2014)

401. Publizistik, die. *Duden.* URL: http://www.duden.de/rechtschreibung/Publizistik (Zuletzt aufgerufen: 29.01.2014)

402. Rachman G. Where have all the thinkers gone? *Financial Times.* 2011. 24 Jan.

403. Sandel M. Public Philosophy: Essays on Morality in Politics. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005. 292 p.

404. Szczygiel M. Najkrótszy kurs świata, jak napisać reportaż. URL: http://www.mariuszszczygiel.com.pl/550,blog/najkrotszy-kurs-swiata,-jak-napisac-reportaz (Datę leczenia: 5.12.2015)

405. Tallis R. Stop the sick, degrading culture of celebrity. *The Times.* 2009. 14 Oct.

406. Thompson J. The Media and Modernity: A Social Theory of the Media. Cambridge: Polity Press, 1995. 314 p.

407. Tully J. Public Philosophy in a New Key: Volume 1, Democracy and Civic Freedom. Ideas in Context series. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009. 388 p.

408. United Nations Year of Dialogue among Civilizations. *UN Documents. Gathering a body of global agreements.* URL: http://www.un-documents.net/a55r23.htm (Last accessed: 17.03.2015)

409. Zubok V. Zhivago’s Children: The Last Russian Intelligentsia. Belknap Press of Harvard University Press, 2009. 464 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

Статті, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Статті в наукових фахових виданнях

1. Мельник А. Публіцистичний дискурс Сергія Аверинцева: апологія морального розуму. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2010. Вип. 32. С. 145–152.

2. Мельник А. Філософ у газеті: публіцистика Сергія Кримського в умовах медіатизації. *Збірник праць науково-дослідного центру періодики ЛНБ ім. В. Стефаника.* 2010 Вип. 1. С. 542–556.

3. Мельник А. Діалогічний етос як мотиваційний пріоритет журналістської творчості. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2011. Вип. 34. (Ч. 2). С. 155–161.

4. Мельник А. Публіцистичні виступи Сергія Кримського як актуалізація суспільної ролі філософа. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2011. Вип. 35. С. 113–126.

5. Мельник А. Мудрець versus експерт: ролі публіциста у медіасфері. *Львівського університету. Серія журналістика.* 2013. Вип. 38. С. 390–397.

6. Мельник А. Публічний інтелектуал у ролі судді: проблеми рецепції та відповідальності у пострадянській ситуації. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2014. Вип. 39. С. 395–402.

7. Мельник А. «Ціннісне домобудівництво особистості»: персоналістичний аспект духовності у філософській публіцистиці Сергія Кримського. *Вісник Львівського університету. Серія журналістика.* 2016. Вип. 41. С. 118–130.

Статті в закордонних виданнях

8. Melnyk A. The Philosopher in the Newspaper: Serhiy Krymsky as a Public Intellectual. *Social Communication.* 2015. Volume 1, Issue 1. P. 19–27. URL:

Продовження Додатку А

https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/sc.2015.1.issue-1/sc-2015-0003/sc-2015-0003.pdf. (Last accessed: 23.04.2017)

Статті в інших наукових виданнях

9. Мельник А. Мудрість і мас-медіа: декілька зауваг про долю софійності в умовах інфотейнменту. *Сучасна медіакультура: контент, концепції, перспективи (українсько-польський досвід)*: колективна монографія / Лось Й., Ґавронський С., Лильо Т., Уліта М. та ін. Львів, 2012. С. 143–149.

10. Мельник А. Діалогічний етос у публіцистиці Сергія Аверинцева та Сергія Кримського. *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht.* II Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik: Munchen, 3-6 November 2011. Munchen: Verlag Otto Sanger, 2012. S. 361–371.

11. Melnyk A. W obronie royumu: usprawiedliwienie racjonalności jako etyczna strategia publicysty (na przykładzie esejow Iwana Łysiaka-Rudnickiego i Sergiusza Awierincewa). *Potencjał słowa. Międzynarodowe stosunki i komunikacja: stan i perspektywy.* Monografia zbiórowa / Redakcja naukowa dr. A. Lelonek. Warszawa-Lwów, 2016. S. 157–180.

Статті, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

12. Мельник А. Конфлікт, шоу й етос примирення. *Конфлікти і примирення крізь призму віри:* XI Всеукраїнська науково-практична конференція для студентів та молодих науковців, 11-12 квітня 2008 року: Матеріали конференції. Львів: Український католицький університет, 2008. С. 356–364.

13. Мельник А.П. Диалогический этос в публицистике Сергея Аверинцева. *Российские исследования массмедиа и журналистики в международном контексте:* матер. всерос. научно-практ. конф. (23–24 мая 2013) / отв. ред.-сост. С. Г. Корконосенко. СПб. : Филол. ф-т СПбГу, 2013. С. 149–151.

Продовження Додатку А

Апробація результатів дослідження

Головні положення та результати дослідження апробовано на міжнародних та всеукраїнських конференціях:

XI Всеукраїнська науково-практична конференція для студентів та молодих науковців «Конфлікти і примирення крізь призму віри» (Львів, 11–12 квітня 2008 р.), форма участі – очна;

Всеукраїнська науково-практична конференція «Історія і журналістика: концепція історичної правди» (Львів, 28 листопада 2008 року), форма участі – очна;

Всеукраїнська науково-практична конференція «Комунікативна ідентифікація в інформаційному просторі України» (Львів, 5–6 березня 2009 року), форма участі – очна;

XIII Всеукраїнська наукова конференція для студентів і молодих науковців «Зцілення ран минулого крізь призму релігійного досвіду» (Львів, 16–17 квітня 2010 року), форма участі – очна;

Міжнародна науково-практична конференція «Сучасна українська журналістика і виклики XXI ст.» (Львів, 15–16 жовтня 2010 року), форма участі – очна;

II. Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik «Dialog der Sprachen-Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht» (München, 3–6 November 2011), форма участі – очна;

Міжнародна науково-практична конференція «Сучасна новинна журналістика: тенденції розвитку, форми подання, суспільний резонанс» (Львів, 25–27 жовтня 2012 року), форма участі – очна;

Международная научно-практическая конференция «Российские исследования массмедиа и журналистики в международном контексте» (Санкт-Петербург, 23–24 мая 2013 г.), форма участі – заочна;

Закінчення Додатку А

Всеукраїнська журналістикознавча конференція «Громадянське суспільство і ЗМК: пошуки партнерства» (Львів, 24–26 жовтня 2013 року), форма участі – очна;

Міжнародна науково-практична конференція «Стандарти журналістики та професійної освіти в період суспільних трансформацій» (Львів, 23–24 квітня 2015 року), форма участі – очна;

Міжнародна науково-практична конференція «Модель сучасної журналістської освіти в Україні: інноваційні практики, міжнародний досвід, перспективи розвитку» (Львів, 26–27 жовтня 2017 року), форма участі – очна.