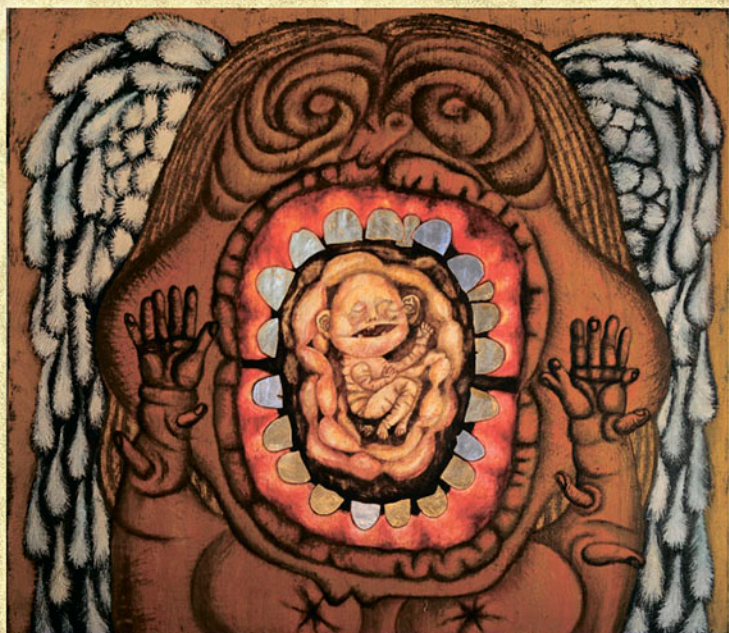




Октавіо ПАС
ЛАБІРИНТ
САМОТНОСТІ

Octavio Paz

**EL LABERINTO
DE LA SOLEDAD**

Октавіо Пас

**ЛАБІРИНТ
САМОТНОСТІ**

**З іспанської переклав
Сергій Борщевський**

Октавіо Пас

Лабіринт самотності

З іспанської переклав Сергій Борщевський

Перекладено за виданням:

Octavio Paz

El laberinto de la Soledad,

Fondo de Cultura Económica, la. educiión, 1972

(Colección Popular)

Нобелівську премію з літератури видатний мексиканський письменник Октавіо Пас (1914—1998) одержав у 1990 році як поет. Книга есеїв «Лабіринт самотності» уперше була надрукована за 40 років перед тим, у 1950. Та якби навіть це видання виявилось єдиною публікацією Октавіо Паса, його ім'я все одно назавжди залишилося б в історії не лише мексиканського, а й світового красного письменства.

«Лабіринт самотності» — це проникливе дослідження мексиканської душі та наполегливий пошук мексиканської ідентичності, що їх можна коротко означити як мандрівку до витоків за назвою книги іншого видатного латиноамериканця Алехо Карпент'єра. Поза сумнівом, есеї автора про непростий шлях становлення мексиканської нації стануть у пригоді не лише історикам, літературознавцям та філологам-іспаністам, а й широкому колу читачів, які на сторінках книги, можливо, знайдуть для себе відповіді й на деякі наболілі питання українського державотворення.

Вперше друкуючи українську версію «Лабіринту самотності», видавництво та перекладач вшановують 100-ліття від дня народження Октавіо Паса.

D.R. © 2004 Marie José Paz, heredera de Octavio Paz

*В художньому оформленні книжки використана
робота Віталія Кравця «В очікуванні первородного»,
дозвіл на використання якої люб'язно надано Автором.*

Усі права застережені. Жодну частину цього видання не можна перевидавати, перекладати, зберігати в пошукових системах або передавати у будь-якій формі та будь-яким засобом (електронним, механічним, фотокопіюванням або іншим) без попередньої письмової згоди на це **ТОВ «Видавництво Кальварія»**.

«*Інше* не існує: такою є раціональна віра, невиліковне переконання людського розуму. Ідентичність дорівнює реальності, начеб зрештою усе мусило б бути — абсолютно та неодмінно — *одним і тим самим*. Однак *інше* не дає себе знищити; воно існує, триває; це кістка, об яку розум ламає зуби. Абель Мартін¹ із поетичною вірою, не менш гуманною, ніж віра раціональна, вірив у *інше*, у «посутню гетерогенність буття», як ми би назвали невиліковну *іншість*, якою вражена *одиничність*».

Антоніо Мачадо

1. Абель Мартін — апокрифічний персонаж іспанського письменника Антоніо Мачадо (*тут і далі примітки перекладача*).



I Пачуго та інші крайності

Всім нам у якийсь момент наше існування відкрилося як щось особливе, невід'ємне та цінне. Майже завжди це відкриття відбувається в підлітковому віці. Відкриття самих себе проявляється як усвідомлення власної самотності; між світом і нами виростає невідчутний, транспарентний мур: мур нашої свідомості. Насправді, щойно народившись, ми відчуваємося самотніми; однак діти та дорослі здатні долати межі своєї самотності і забувати про себе за допомогою гри або праці. А підліток, який перебуває між дитинством та юністю, певний час стоїть приголомшений перед нескінченним багатством світу. Підліток дивується своєму існуванню. І на зміну приголомшенню приходить роздум: задивившись у ріку своєї свідомості, він запитує себе, чи це викривлене водою лице, що повільно витикається з її дна, належить йому. Винятковість існування — звичайне відчуття дитини — у допитливій свідомості обертається на проблему та запитання.

У народів, у критичний момент їхнього розвитку, відбувається щось схоже. Їхня сутність проявляється як запитання: чим ми є і як реалізуємо те, чим ми є? Часто відповіді, які ми даємо на ці запитання, спростовує історія, можливо, тому, що те, що зазвичай називають «духом народів», є лише комплексом реакцій на певну спонуку; залежно від різних обставин відповіді можуть змінюватися, а разом із ними начебто незмінний національний характер. Попри майже завжди оманливу природу нарисів з національної психології, мені видається красномовною та наполегливою, із якою в певні періоди народи озираються на самих себе і ставлять собі запитання. Пробудити історію означає

усвідомити нашу винятковість, це момент сповненого роздумів спокою перед тим, як братися до діла. «Коли нам сниться, що ми спимо, пробудження вже близьке», — каже Новаліс¹. Відтак байдуже, що відповіді, які ми дамо на наші запитання, будуть із часом виправлені; підліток також не відає, як зміниться в майбутньому лице, що він бачить у воді: непроникна на перший погляд, наче священний камінь, вкритий карбами та знаками, маска старика — це історія безформних рис, які з'явилися одного дня — розпливчасті, видобуті на поверхню приголомшеним поглядом. Завдяки цьому погляду риси зробилися обличчям, а згодом маскою, сенсом, історією.

Заклопотаність смыслом винятковостей моєї країни, яку я поділяю з багатьма людьми, колись видавалася мені зайвою та небезпечною. Замість запитувати самих себе, чи не краще творити, впливати на реальність, що піддається не тому, хто її споглядає, а тому, хто здатний зануритися в неї? Вирізнити з-поміж інших народів нас може не завжди сумнівна самотність нашого характеру — що, ймовірно, є плодом постійно змінюваних обставин, — а самотність наших творінь. Я вважав, що якийсь витвір мистецтва або конкретна дія краще визначають мексиканця — не лише тією мірою, якою вони його виражають, а й тим, наскільки, виражаючи його, вони його відтворюють — ніж найпроникливіші описання. Відтак моє запитання, як і запитання інших людей, виникло у мене як прояв мого страху зіштовхнутися з реальністю; і всі умоглядні побудови стосовно так званого характеру мексиканців є спритними вивертами нашої творчої імпотенції. Як і Самуель Рамос², я гадав, нібито почуття меншовартості впливає на нашу схильність до аналізу

1. Новаліс (справжнє ім'я Фрідріх Леопольд фон Гарденберг, 1772—1801) — німецький поет-містик.

2. Самуель Рамос (1897—1959) — мексиканський філософ і письменник, один із основоположників теорії мексиканської сутності (*mexicanidad*).

і що вбогість наших творінь пояснюється не стільки зростанням критичних здібностей за рахунок творчих, як інстинктивною зневірою в наших можливостях.

А проте так само як підліток не може відволіктися від себе самого — бо щойно йому це вдасться, він перестане бути підлітком — ми не можемо позбутися потреби запитувати й споглядати себе. Я не хочу сказати, що мексиканець критичний від природи, просто він проходить через етап роздумів. Природно, що після вибухової фази революції мексиканець замикається в собі та якийсь час споглядає себе. Запитання, що їх ми всі ставимо собі зараз, ймовірно виявляться незрозумілими через п'ятдесят років. Нові обставини, можливо, викликатимуть нові реакції.

Не все населення нашої країни є об'єктом моїх роздумів, а лише конкретна група, яку утворюють ті, хто з різних причин усвідомлюють себе як мексиканці. Всупереч поширеній думці, група ця доволі обмежена. На нашій території співіснують не лише різні раси та мови, а й різні історичні рівні. Є ті, хто живуть у доісторичні часи; інші, як отомі¹, вигнані зі своїх земель хвилями завойовників, — на межі історії. І навіть якщо не брати до уваги ці крайності, різні епохи протистоять одні одним, не зважають одні на одних або знищують одні одних на тій самій землі або на відстані в кілька кілометрів. Під одним небом, але з різними героями, звичаями, календарями та моральними уявленнями живуть католики Петра Пустельника² та яacobінці третьої ери. Старі епохи ніколи не зникають повністю, і всі рани, навіть найдавніші, досі кровоточать. Іноді — на кшталт пірамід докортесової³ доби, які майже завжди

1. отомі — індіанці, що живуть переважно в штатах Керетаро та Гванахуато і вважаються нащадками найдавнішого населення Мексики.

2. Петро Пустельник (1050?—1115) — французький релігійний діяч.

3. Ернан Кортес (1485—1547) — іспанський конкістадор, який у 1519—1521 рр. завоював Центральну Мексику, підкоривши імперію ацтеків.

приховують у собі інші піраміди — в одному лише місті або одній лише душі перемішуються та накладаються одні на одних ворожі або віддалені уявлення та почування*.

Меншість мексиканців, які усвідомлюють себе, не є нерухомим або замкненим класом. Це не лише єдина активна сила — на противагу індіансько-іспанській інертності решти населення — але й така, що з кожним днем усе більше моделює країну за своїм образом та подобою. І зростає, завойовує Мексику. Всі зрештою можуть відчувати себе мексиканцями. Досить, приміром, будь-кому перетнути кордон, і він почне невиразно ставити собі ті самі запитання, що й Самуель Рамос у «Профілі людини та культури в Мексиці». І мушу визнати, чимало роздумів, які ввійшли до цього нарису, народилися поза Мексикою, протягом двох років мого перебування в Сполучених Штатах. Пригадую, що кожного разу, коли я схилявся над північноамериканським життям, прагнучи знайти в

* Наша нещодавня історія повна прикладів такого накладання та співіснування різних історичних рівнів: неофеодалізм доби Порфіріо Діаса¹ (я вживаю цей термін в очікуванні історика, котрий би класифікував нарешті наші історичні етапи в їхній самотності), що послуговувався позитивізмом, буржуазною філософією, щоб історично виправдати себе; Касо² і Васконселос³ — інтелектуальні зачинателі революції — які використовували ідеї Бутру⁴ та Бергсона⁵, щоб подолати позитивізм Порфіріо Діаса; соціалістична освіта в країні, де зароджувався капіталізм; революційні фрески на урядових будівлях... Всі ці очевидні суперечності потребують нового погляду на нашу історію та культуру, де перемішалося багато течій та епох (*прим. автора*).

1. Порфіріо Діас (1830—1915) — мексиканський військовий та політичний діяч, президент країни в 1877—1880 та 1884—1911 рр.

2. Антоніо Касо (1883—1946) — мексиканський філософ та дипломат.

3. Хосе Васконселос (1881—1959) — мексиканський письменник і філософ.

4. Еміль Бутру (1845—1921) — французький філософ.

5. Анрі Бергсон (1859—1941) — французький філософ.

ньому сенс, бачив власну запитливу парсуну. Ця парсуна, що окреслювалася над саяйливим дном Сполучених Штатів, була першою, й, можливо, найбільш глибокою відповіддю, яку дала ця країна на мої запитання. Ось чому, намагаючись пояснити самому собі деякі риси сучасного мексиканця, я починаю з тих, для кого бути мексиканцем є питанням життєво важливої істини, питанням життя чи смерті.

На початку свого життя в Сполучених Штатах я мешкав якийсь час у Лос-Анжелесі — місті, де проживає понад мільйон осіб мексиканського походження. З першого погляду мандрівника дивує — окрім прозорого неба та хаотично розкиданих потворних помпезних споруд — невловимо мексиканська атмосфера міста, яку неможливо визначити словами чи поняттями. Ця мексиканська сутність — любов до прикрас, недбалості та пишноти, безтурботність, пристрасність і настороженість — витає в повітрі. Кажу витає, бо вона не перемішується й не зливається з іншим, північноамериканським світом, створеним із точності та ефективності. Вона витає, але не суперечить; погойдується, підштовхувана вітром, часом пошарпана, ніби хмара, часом здійснота вгору, мов злітаюча ракета. Вона тягнеться, стискається, розширюється, зменшується, снить чи мріє, ця обшарпана краса. Витає: не припиняється, не зникає.

Щось таке відбувається з мексиканцями, яких зустрічаєш на вулиці. Хоча вони вже багато років живуть тут, вбираються в той самий одяг, розмовляють тією ж мовою й соромляться свого походження, ніхто не переплутає їх зі справжніми північноамериканцями. І зовсім не тому, що визначальними є фізичні риси, хоча така банальна думка доволі поширена. Мені здається, з-поміж решти населення їх вирізняє затаєний тривожний вид людей, вбраних у маскарадні костюми, людей, які бояться чужого погляду, здатного оголити їх і залишити в чому мати спородила. Коли розмовляєш із ними, то помічаєш, що їхня чутливість

подібна до чутливості ошалілого маятника, який коливається різко та безладно. Цей стан духу — або відсутність духу — породив явище, яке дістало назву *пачуко*. Як відомо, *пачуко* — це ватаги юнаків, переважно мексиканського походження, які живуть у містах Півдня й вирізняються як своїм вбранням, так і своєю поведінкою та мовою. Інстинктивні бунтівники, проти яких не раз озлоблявся північноамериканський расизм. Однак *пачуко* не віднаходять ані своєї природи, ані національності своїх предків. Попри те, що їхня поведінка виявляє уперту, майже фанатичну волю до існування, ця воля не стверджує нічого конкретного, лише рішучість — двозначну, як ми побачимо далі — не бути такими, як ті, хто їх оточують. *Пачуко* не хоче повертатися до своїх мексиканських витоків; так само не хоче він — принаймні так це виглядає — і розчинитися в північноамериканському житті. Все в ньому є пориванням, що заперечує саме себе, вузлом суперечностей, загадкою. І найпершою загадкою є сама назва: *пачуко*, слово непевного походження, слово, яке не говорить ні про що і говорить усе. Дивне слово, що не має точного значення або радше, як усі народні творіння, має безліч значень! Хочемо ми того чи ні, але ці люди — мексиканці, одна з крайностей, до яких може дійти мексиканець.

Неспроможні асимілюватися в цивілізацію, яка до того ж їх відкидає, *пачуко* не знайшли кращої відповіді на оточуючу їх ворожість, ніж це відчайдушне утвердження власної своєрідності*. Інші громади реагують інакше; негри, приміром, переслідувані через

* За останні роки в Сполучених Штатах виникло чимало молодіжних ватаг, які нагадують *пачуко* повоєнних часів. Інакше й не могло бути; з одного боку, північноамериканське суспільство замкнене для зовнішніх чинників, з іншого — воно кам'яніє всередині себе. Життя не може проникнути в нього; відкинуте, воно марнується, безцільно плине манівцями. Життя на межі, безформне, а проте таке, що шукає свою справжню форму (*прим. автора*).

расову нетерпимість, намагаються «перейти межу» й інтегруватися в суспільство. Вони хочуть бути такими, як інші громадяни. Мексиканці зазнали не такого брутального відторгнення, однак — далекі від спроб проблематичної адаптації до оточуючих їх моделей — вони утверджують свої відмінності, підкреслюють їх, намагаються їх увиразнити. Вдаючись до гротескного дендізму та анархічної поведінки, вони привертають увагу не так до несправедливості чи безпорадності суспільства, нездатного їх асимілювати, як до власної волі залишатися іншими.

Байдуже, які причини цього конфлікту, а тим паче, чи є з нього вихід. Багато де існують меншини, які не користуються тими ж можливостями, що й решта населення. Особливість даного явища полягає в цьому впертому бажанні бути іншими, в цій безнадійній наполегливості, з якою безпорадний мексиканець — позбавлений прихильників та цінностей — утверджує свої відмінності перед зовнішнім світом. *Пачуко* втратив усю свою спадщину: мову, релігію, звичаї, вірування. З ним залишилися тільки його тіло та душа — просто неба, беззбройна під усіма поглядами. Його маскарадний костюм захищає його й водночас вирізняє та відокремлює: приховує його й виставляє напоказ.

Своїм убранням — зумисне естетичним, на очевидних значеннях якого не варто зупинятися — він не має наміру демонструвати свою належність до якоїсь секти чи групи. *Пачуко* — відкрита громада в цій країні з безліччю релігій та племінних уборів, призначених задовольнити бажання середнього північноамериканця відчути себе часткою чогось більш живого та конкретного, ніж абстрактна мораль *American way of life*¹. Одяг *пачуко* — не уніформа й не ритуальне вбрання. Це просто мода. Як кожна мода, вона складається з новизни — матері смерті, за визначенням Леопарді², — та імітації.

1. *American way of life* (англ.) — американський спосіб життя.

2. Джакомо Леопарді (1798—1837) — італійський поет.

Новизна вбрання полягає в його утрируванні. *Пачуко* наближає моду до її останніх наслідків і робить її естетичною. А проте одним із фундаментальних принципів північноамериканської моди є її зручність; роблячи повсякденний одяг естетичним, *пачуко* водночас робить його непрактичним. Таким чином він відкидає самі принципи, на яких ґрунтується його модель. Звідси його агресивність.

Це бунтарство залишається марним жестом, адже воно є утрируванням тих моделей, проти яких *пачуко* намагається повстати, а не поверненням до вбрання предків — чи вигадуванням нових костюмів. Зазвичай ексцентричні люди своїм одягом підкреслюють бажання відокремитися від суспільства — чи то задля того, щоб утворити нові, більш замкнені групи, чи то заради утвердження своєї винятковості. У випадку *пачуко* спостерігається двозначність: з одного боку вбрання відокремлює та вирізняє їх; з іншого — це ж вбрання є даниною суспільству, яке вони прагнуть заперечити.

Така двоїстість виражається також і в інший, можливо, більш глибинний спосіб: *пачуко* — незворушний похмурий блазень, який прагне не розсмішити, а нажахати. Ця садистська поведінка поєднується з потягом до самоприпущення, що, на мою думку, і є підспідком його характеру: він знає, що вирізнитися небезпечно і що його поведінка дратує суспільство; а проте він шукає, прагне переслідування та скандалу. Лише так він зможе встановити більш живий зв'язок із суспільством, яке провокує: жертва зможе знайти собі місце в цьому світі, який ще недавно її ігнорував; злочинець стане одним із проклятих героїв.

Роздратування північноамериканця, на мою думку, виникає через те, що в *пачуко* він бачить міфічну, а відтак віртуально небезпечну істоту. Небезпечність *пачуко* походить від його винятковості. Всі сходяться на тому, що бачать у *пачуко* щось гібридне, бунтівне та притягальне. Довкола нього утворюється сузір'я двоїстих уявлень: його винятковість, здається, жи-

висься навіперемінно то згубними, то добродійними силами. Одні приписують йому надзвичайні еротичні достоїнства; інші — розпутність, що не виключає агресивності. Виразник кохання та щастя або жаху та огиди, *пачуко*, здається, втілює в собі свободу, безлад і все табуйоване. Зрештою, щось таке, що повинно бути скасоване; він той, із ким можна мати справу лише потайки, за лаштунками.

Пасивний та зарозумілий, *пачуко* дозволяє нагромадити над своєю головою всі ці суперечливі уявлення, поки врешті — не без болісної самовтіхи — вони не вибухнуть бійкою в якійсь забігайлівці, нальотом чи бунтом. І тоді — переслідуваний — він набуває своєї автентичності, своєї справжньої сутності, своєї найвищої відкритості парії, людини, що не належить ні до кого. Коло, яке розпочалося з провокації, замикається: тепер він готовий до спокути, до входження в суспільство, що його відкидало. Це був його гріх і його ганьба; тепер, коли він жертва, його визнають нарешті тим, ким він є: своїм витвором, своїм сином. Нарешті він знайшов нових батьків.

Потаємними й ризикованими шляхами *пачуко* намагається ввійти в північноамериканське суспільство. Однак він сам протидіє цьому входженню. Відірваний від своєї традиційної культури, *пачуко* утверджується на якийсь час через самотність та визивність. Він заперечує суспільство, з якого походить, і суспільство північноамериканське. *Пачуко* спрямовується назовні, але не для того, щоб розчинитися в довколишньому світі, а щоб кинути йому виклик. Самовбивчий жест, адже *пачуко* нічого не стверджує, ніщо не обстоює, крім свого відчайдушного бажання не бути. Це не вилив душі, а явлена виразка, виставлена напоказ рана. Рана, яка є ще й варварською прикрасою, химерною та гротескною; рана, що сміється сама з себе й причепурюється перед тим, як податися на полювання. *Пачуко* — жертва, яка прикрашається, щоб привернути увагу мисливців. Переслідування вивільняє його

та руйнує його самотність: його спасіння залежить від входження в те саме суспільство, яке він нібито відкидає. Самотність і гріх, спільність і здоров'я стають тотожними поняттями*.

Якщо таке відбувається з людьми, які давно залишили свою батьківщину, які майже не розмовляють мовою своїх предків і в яких те невидиме коріння, що зв'язує людину з її культурою, майже повністю всохло, що казати тоді про інших? Їхня реакція не така хвороблива, однак після першого засліплення, викликаного величчю цієї країни, всі інстинктивно стають на критичні позиції, ніколи не йдуть на поступки. Пригадую, одна знайома, коли я звернув її увагу на чарівність Берклі¹, відповіла: — «Так, це дуже красиво, але я не можу цього цілком збагнути. Тут навіть птахи говорять по-англійськи. Як мені можуть подобатися квіти, якщо я не знаю їхніх справжніх, англійських назв — поширених на їхні барви та пелюстки, назв, які виражають їхню сутність? Коли я кажу «бугенвілія», ти думаєш про квіти, що бачив у своєму селищі, які дерлися по ясеню, фіалкові та жалобні, або по муру, осяяні срібlistим надвечірнім світлом. Бо бугенвілія є часткою твого ества, твоєї куль-

* Поза сумнівом, в особі *пачуко* є чимало елементів, які тут не згадуються. Проте гібридність його мови та поведження видаються мені безсумнівним відбиттям психологічного коливання між двома світами, що не надаються до змін і які він марно намагається примирити та подолати: північноамериканським і мексиканським. *Пачуко* не хоче бути ні мексиканцем, ні північноамериканцем. Коли 1945 року я прибув до Франції, то з подивом зауважив, що мода хлопців і дівчат з певних кварталів — а надто серед студентів і митців — нагадувала моду *пачукос* на півдні Каліфорнії. Чи було це швидкою та вигадливою адаптацією того, що ці молоді люди, ізольовані впродовж років, вважали північноамериканською модою? Я запитував про це різних людей. Майже всі вони відповідали, що це питома французька мода, яка виникла наприкінці окупації. Дехто навіть вважав її однією з форм Опору; її вигадливість та бароковість були відповіддю на німецький порядок. Хоча я не виключаю можливості більш-менш непрямого наслідування, цей збіг видається мені прикметним та значущим (прим. автора).

1. Берклі — місто в штаті Каліфорнія.

тури, це те, що ти згадуєш після довгого забуття. А тут дуже красиво, але це не моє, адже слива чи евкаліпт промовляють не для мене і не мені».

Так, ми замикаємося в собі, глибше та гостріше усвідомлюємо все, що нас відокремлює, ізолює чи відрізняє. І наша самотність зростає, бо ми не шукаємо своїх співвітчизників — чи то боючись побачити в них себе, чи то через прикре захисне почуття самозбереження. Мексиканець, охочий до звирення почуттів, уникає цього. Ми живемо заглиблені у власні думки, наче ті понурі підлітки — принагідно зазначу, що я майже не зустрічав таких серед юних північноамериканців — володарі бозна-якої таємниці, яку вони зберігають з похмурим виглядом і яка лише чекає слушної миті, щоб зробитися явною.

Я не хотів би розводитися тут, змальовуючи ці почуття чи прояви, часто одночасні, пригніченості та нестями. Спільним у них є те, що вони наринають зненацька, руйнуючи вразливу рівновагу силованих форм, які нас пригнічують або калічать. Відчуттям реальності або гаданої меншовартості перед лицем оточуючого світу можна було б пояснити, принаймні почасти, настороженість, із якою мексиканець постає перед іншими, і несподівану брутальність, із якою стримувані сили розбивають цю незворушну маску. Та набагато більшою та глибшою за почуття меншовартості є самотність. Не можна ототожнювати ці два стани: почуватися самотнім не означає почуватися гіршим, а лише іншим. А проте почуття самотності не ілюзія — як це часом трапляється з меншовартістю — а реальність: ми насправді різні. І насправді самотні.

Зараз не час аналізувати це глибоке почуття самотності — що почергово стверджує й заперечує себе в меланхолії та радості, мовчанні та крику, безпричинному злочині та ревній побожності. Людина самотня скрізь. А проте самотність мексиканця під безмежною скам'янілою ніччю Мексиканського нагір'я, яке й досі населяють невситимі боги, не така, як самотність

північноамериканця, заблуканого в абстрактному світі машин, співгромадян та моральних приписів. У Вальє де Мехіко¹ людина почувається підвішеною між небом і землею й коливається між ворожими силами, паралізуючими очима, пожираючими ротами. Реальність, тобто оточуючий світ, існує сама по собі, живе власним життям, вона не була вигадана людиною, як у Сполучених Штатах. Мексиканець почувається вирваним із лона цієї реальності, водночас творчої та руйнівної, Матері та Могили. Він забув назву, слово, що єднає його з усіма цими силами, в яких проявляється життя. Через те він кричить чи мовчить, завдає удар ножем чи молиться, засинає на сто років.

Історія Мексики — це історія людини, яка шукає свою спорідненість, свої витoki. Послідовно французоман, іспаніст, індієніст, почо² перетинає історію, наче комета з нефриту, спалахуючи час від часу. Що переслідує вона в своєму ексцентричному русі? Летить за своєю катастрофою: хоче знову бути сонцем, повернутися до центру життя, від якого одного дня — за Конкісти чи Незалежності? — була відірвана. Наша самотність має ті ж самі корені, що й релігійне почуття. Це сирітство, похмуре усвідомлення того, що ми були вирвані з Усього, й завзяті пошуки: втеча та повернення, спроба відновити зв'язки, що єднали нас із Всесвітом.

Ніщо не є таким далеким від цього відчуття, як самотність північноамериканця. У цій країні людина не почувається вирваною з центру Всесвіту ані підвішеною між ворожими силами. Світ був створений ним, північноамериканцем, за його образом та подобою: це його віддзеркалення. Однак він уже не впізнає себе ані в цих безживних предметах, ані в собі подібних. Він наче

1. Вальє де Мехіко (дослівно: Мексиканська долина) — географічний регіон в центрі південної частини Мексики, басейн кількох озер.

2. почо — мексиканська назва латиноамериканців, які живуть у США, а також їхнього жаргону, в якому крім іспанських вживається чимало англійських слів.

невправний фокусник: його творіння вже не коряться йому. Він самотній серед своїх витворів, загублений у «пустелі дзеркал», як мовить Хосе Горостіса¹.

Дехто стверджує, що всі відмінності між північно-американцями та нами суто економічні, мовляв, вони багаті, а ми бідні, вони народилися в демократії, капіталізмі та промисловій революції, а ми в Контр-реформації, монополії та феодализмі. Хоч би яким глибоким та визначальним був вплив системи виробництва на творення культури, я відмовляюся вірити, що досить, аби ми мали важку промисловість та були вільними від будь-якого економічного імперіалізму, щоб наші відмінності зникли (гадаю, радше станеться навпаки і в цій можливості бачу одну з найвеличніших сторін революції). Але навіщо шукати в історії відповідь, яку спроможні дати лише ми? Якщо ми відчуваємося іншими, що робить нас відмінними і в чому полягають ці відмінності?

Спробую дати відповідь, яка, ймовірно, не буде цілком задовільною. Нею я хочу лише пояснити самому собі смисл деяких спостережень і визнаю, що, можливо, вся їхня цінність зводиться до особистої відповіді на особисте запитання.

Коли я прибув до Сполучених Штатів, мене найбільше вразили впевненість і самовдоволеність людей, їхня позірна радість та позірна злагода з оточуючим світом. Звичайно, така задоволеність не виключає критики — сміливої та рішучої, яка не часто зустрічається в країнах Півдня, де тривалі диктатури зробили нас більш обережними у висловлюванні своєї точки зору. Однак ця критика поважає структуру системи й ніколи не доходить до підвалин. І тоді я пригадав відмінність між уживанням та зловживанням, на яку звернув увагу Ортега-і-Гассет², щоб визначити те, що він називав «революційним

1. Хосе Горостіса (1901—1973) — мексиканський поет.

2. Хосе Ортега-і-Гассет (1883—1955) — іспанський філософ.

духом». Революціонер завжди радикал, я маю на увазі, що він бажає виправити не зловживання, а уживання, тобто звичаї. Майже завжди критика, яку я чув од північноамериканців, мала реформістський характер: вони не торкалися соціальної чи культурної структури, а лише прагнули обмежити або вдосконалити ті чи інші процедури. Тоді мені здавалося — і досі здається — що Сполучені Штати — це суспільство, яке хоче реалізувати свої ідеали, а не змінити їх на інші, і — хоч би яким загрозливим здавалося йому майбутнє — вірить у те, що виживе. Не дискутуватиму зараз про те, чи виправдовує це відчуття реальність або розум, а хочу лише підкреслити його наявність. Ця віра в природну прихильність життя чи в невичерпне багатство його можливостей, хоча й не зустрічається в новітній північноамериканській літературі, яка радше задовольняється зображенням похмурого світу, а проте була помітною в поведінці, словах і навіть на обличчях майже всіх людей, із якими я спілкувався*.

З іншого боку мені розповідали про американський реалізм, а також про його наївність — якості, здавалося б, взаємовиключні. Для нас реаліст — це завжди песиміст. І наївна людина не може залишатися такою довго, якщо справді реалістично дивиться на життя. Чи не точніше було б сказати, що північноамериканці не так прагнуть пізнати реальність, як використати її? В деяких випадках, приміром, коли йдеться про смерть — вони не лише не хочуть її пізнавати, а й вочевидь уникають самої думки про неї. Я знав деяких старших жінок, які ще мали ілюзії та будували плани на майбутнє, наче воно було невичерпним. Таким

* Ці рядки були написані до того, як суспільна думка виразно усвідомила загрозу загального знищення, яку несе в собі ядерна зброя. Відтоді північноамериканці втратили свій оптимізм, але не віру, що ґрунтується на покорі та впертості. Насправді, хоча багато хто на словах з цим погоджується, ніхто не вірить — не бажає вірити — що загроза реальна та безпосередня (прим. автора).

чином вони спростовували фразу Ніцше, що засуджує жінок на передчасний скептицизм, бо «тоді як чоловіки мають ідеали, жінки мають лише ілюзії». Відтак реалізм північноамериканців дуже специфічний, і його наївність не виключає приховування, ба навіть лицемірства. Лицемірства, яке, якщо є вадю вдачі, є також тенденцією мислення, бо полягає у запереченні всіх тих аспектів реальності, які видаються нам неприємними, ірраціональними або огидними.

На протилежність цьому споглядання жаху і навіть фамільярність та втіха у відношенні до нього складають одну з найприкметніших рис мексиканського характеру. Скривавлені Ісуси в сільських церквах, чорний гумор деяких газетних заголовків, нічні чатування біля небіжчика, традиція їсти 2 листопада¹ ласощі у формі кісток і черепів є звичаями, успадкованими від індіанців та іспанців, невіддільними від нашого ества. Наш культ смерті — це культ життя, так само як любов, що є прагненням життя, є бажанням смерті. Потяг до самознищення виникає не лише з мазохістських тенденцій, але й з деякої релігійності.

Втім на цьому наші відмінності не закінчуються. Вони довірливі, ми віруючі; вони люблять чарівні казки та детективні історії, ми — міфи та легенди. Мексиканці брешуть, бо фантазують, з розпачу або щоб втекти від свого паскудного життя; вони не брешуть, проте підміняють справжню правду, яка завжди неприємна, правдою суспільною. Ми напиваємося, щоб висповідатися, вони — щоб забути. Вони оптимісти; ми нігілісти — хіба що наш нігілізм не йде від розуму, а є інстинктивною реакцією: тому він неспростовний. Мексиканці недовірливі; вони відкриті. Ми сумні та саркастичні; вони веселі й дотепні. Північноамериканці

1. 2 листопада — цього дня в Мексиці відзначають *Día de los Difuntos*, дослівно День мертвих — свято вшанування небіжчиків, що має давні індіанські традиції та накладається на католицькі свята: дні поминання мертвих і всіх святих.

хочуть зрозуміти, ми споглядати. Вони активні, ми квієтисти¹: втішаємося своїми виразками, як вони своїми винаходами. Вони вірять у гігієну, в здоров'я, в роботу, в щастя, але, можливо, не знають справжньої радості — п'янкої та запаморочливої. В гаморі святкової ночі наш голос вибухає вогнями, й життя змішується зі смертю; їхня життєвість нерухоміє в посмішці: вона відкидає старість і смерть, але паралізує життя.

В чому ж джерело таких протилежних ліній поведінки? Мені здається, для північноамериканців світ є чимось таким, що можна удосконалити; для нас — чимось, що можна спокутувати. Вони сучасні. Ми, як їхні предки-пуритани, віримо, що гріх і смерть утворюють підспідок людської природи. Хіба що пуританин ототожнює чистоту та здоров'я. Звідси очисний аскетизм та його наслідки: культ праці заради праці, здержливе життя — на хлібі та воді, небуття тіла і водночас можливість загубитися — або знайти себе — в іншому тілі. Будь-який контакт заразливий. Раси, ідеї, звичаї, чужі тіла несуть у собі зародки згуби та нечистоти. Соціальна гігієна доповнює гігієну душі та тіла. Всупереч цьому мексиканці — стародавні чи сучасні — вірять у причастя та свято; немає здоров'я без контакту. Тласольтеотль, ацтекська богиня розпусти та родючості, земних і людських звичаїв була також богинею парових лазень, плотської любові та сповіді. І ми не надто змінилися: католицизм також є причастям.

Ці дві лінії поведінки видаються мені непримиреними і, в їхньому нинішньому стані, недостатніми. Я збрехав би, якби сказав, нібито бачив колись, що почуття провини переросло в щось інше, крім озлобленості, самотнього розпачу або сліпого обожнювання. Релігійність нашого народу дуже глибока — як і його безмежна злиденність та беззахисність — однак ревність лише спонукає його ходити довкруг висохлої кілька століть

1. квієтисти — послідовники квієтизму, містичного вчення, згідно з яким усі вчинки людини визначені наперед Богом.

тому норії¹. Я збрехав би і якби сказав, нібито вірю в плідність суспільства, побудованого на запровадженні деяких новітніх принципів. Сучасна історія відкидає віру в людину як істоту, здатну докорінно змінитися завдяки тим чи іншим педагогічним або соціальним чинникам. Людина не є просто продуктом історії та її рушійних сил, як стверджується зараз; не є історія й наслідком самої лише людської волі — припущення, на якому по суті ґрунтується північноамериканська система життя. Як на мене людина не є часткою історії: вона — сама історія.

Північноамериканська система хоче бачити лише позитивний бік реальності. Змалку чоловіки та жінки піддаються неухильному процесу адаптації; певні принципи, закладені в лаконічні формули, нескінченно повторюються пресою, радіо, церквами, школами й цими зичливими похмурими істотами — північноамериканськими матерями та дружинами. Замкнені в ці схеми, наче рослина у вазоні, що її притлумлює, чоловік і жінка ніколи не виростають або зріють. Така змова здатна лише провокувати непогамовні особистісні бунти. Спонтанність мститься тисячами способів, приглушених чи жахливих. Благодушна маска, уважна та непроникна, що підміняє драматичну рухливість людського обличчя, й посмішка, що майже болісно фіксує її, демонструють, до якої міри посушлива перемога принципів над інстинктами може знищити особисте. Садизм, підспудно присутній у майже всіх формах відносин сучасного американського суспільства, можливо, є нічим іншим, як способом уникнути скам'яніння, насаджуваного мораллю асептичної чистоти. Так само нові релігії, секти, сп'яніння, що вивільняє та прочиняє двері «життя». Вражаючим є майже філософське й деструктивне значення цього слова: жити означає вийти за межі дозволеного,

1. норія — колодязь, вода з якого зачерпується в глеки, припасовані до кола, яке приводить у рух віслик або мул, що ходить довкруг норії.

ламати норми, йти до кінця (чого?), «звідати відчуття». Співжиття — це «досвід» (саме тому однобічний та невдалий). Втім, я не маю на меті зображувати тут ці реакції. Досить сказати, що всі вони, як і протилежні мексиканські, на мою думку, виявляють нашу спільну нездатність примиритися з плином життя.

Огляд визначних міфів, що стосуються походження роду людського й сенсу нашого існування на землі, виявляє, що кожна культура — якщо розуміти її як творення та спільне використання цінностей — виходить із переконання, що світовий порядок був порушений чи сплюндрований цим самозванцем — людиною. У «порожнечу» чи зяючу рану, що її людина завдала цілісному тілу Всесвіту, може знов увірватися хаос — давній, а відтак, сказати б, природний стан життя. Повернення «давнього Первісного безладу» — це загроза, що невідступно переслідує всі уми в усі часи. Гельдерлін¹ у численних віршах виражає страх перед величезною порожньою пащею Хаосу, чие спокушання згубне для Всесвіту та людини:

... мов роз'ярілі коні, несуться полонені
Елементи й прадавні
закони Землі. *Бажання повернутися до безформності*
проростає невпинно. Є чимало такого,
що мусимо боронити. Мусимо вірними бути.
(«Стигли плоди»)

Треба вірними бути, бо є чимало такого, що мусимо боронити. Людина активно сприяє захисту світового порядку, постійно загроженого безформністю. І коли той руйнується, людина повинна створити новий, цього разу свій. Однак примиренню людини зі Всесвітом мають передувати вигнання, очищення та спокута. Ні мексиканці, ні північноамериканці не досягли цього примирення. Гірше того, боюся, ми втратили сам сенс будь-якої людської діяльності: забезпечити такий порядок, в якому б співіснували пізнання та

1. Йоган Християн Фрідріх Гельдерлін (1770—1843) — німецький поет.

невинність, людина та природа. Якщо самотність мексиканця нагадує застоюну воду, то самотність північноамериканця — дзеркало. Ми перестали бути джерелами.

Ймовірно те, що ми називаємо гріхом, є нічим іншим як міфічним вираженням нашої самосвідомості, нашої самотності. Пригадую, в Іспанії під час війни я відкрив для себе «іншу людину» та інший тип самотності: не замкненої, не машинальної, а відкритої для трансцендентності. Поза сумнівом, близькість смерті та фронтове братерство в усі часи і в усіх країнах створюють атмосферу, сприятливу для чогось надзвичайного, для всього, що виходить за межі людської природи й розбиває коло самотності, що оточує кожную людину. Однак у цих обличчях — отупілих та упертих, брутальних і грубих, подібних до тих, що їх із безжальним, може, навіть жорстоким реалізмом залишив нам іспанський живопис — був начебто сповнений надії розпач, щось дуже конкретне й водночас загальне. Ніколи більше не бачив я таких облич.

Моє свідчення може здатися комусь оманливим. Вважаю зайвим зупинятися на такому застереженні: ця реалія є часткою мого ества. Я подумав тоді — і продовжую думати зараз — що в тих людях зароджувалася «інша людина». Іспанська мрія — не тому, що вона була іспанською, а тому що була загальною й водночас конкретною, з плоті й крові та з повними подиву очима — згодом була розбита й сплюндрована. І побачені мною обличчя знову зробилися такими, якими були до того, як ними оволоділа ця щаслива впевненість (у чому: в житті чи смерті?) — обличчями людей покірливих та грубих. Але пам'ять про них не полишає мене. Хто бачив колись Надію, її не забуває. Він шукає її під небом усіх країв і в усіх людях. І мріє одного дня зустріти її знову — хтозна де, можливо, серед своїх. У кожній людині пульсує можливість стати чи точніше знову стати іншою людиною.



II Мексиканські маски

Пристрастю пойняте серце
жалощі твої ховає.
Народна пісня

Старий чи підліток, креол чи метис, генерал, робітник чи ліценціат, мексиканець уявляється мені істотою замкненою та сторожкою: обличчя-маска, усмішка-маска. Укорінений у свою похмуру самотність, кілкий та чемний водночас, він усе використовує, щоб боронитися: мовчання й слово, чемність і зневагу, іронію та покірливість. Ревний охоронець власної та чужої сутності, він не наважується навіть звести очі на сусіда: погляд може пробудити лють у цих наелектризованих душах. Він бреде життям зухвалий; усе може ранили його — слова, натяк на слова. Його мова повна недомовок, алегорій та алюзій; у його мовчанні присутні еківоки, нюанси, грозові хмари та несподівані райдуги, невиразні погрози. Навіть у суперечці він віддає перевагу туманній фразі перед образою: «тямкий зрозуміє з півслова». В підсумку він встановлює між реальністю та собою хоча й невидимий, але від того не менш неприступний мур незворушності та віддалення. Мексиканець завжди далеко — далеко від світу і від інших. Далеко й від самого себе.

Народна мова відбиває, до якої міри ми захищаємося від зовнішнього світу: ідеал «чоловічої гідності» полягає в тому, щоб ніколи не «надломлюватися». Ті, хто «відкриваються» — боягузи. Для нас — на відміну від інших народів — відкритися означає виявити слабкість або зрадити. Мексиканець може схилитися, принижуватися, поступатися, але не «надломлювати»

ся», не дозволити зовнішньому світові проникнути в його особисте. Надломлена людина не заслуговує на довіру, це зрадник або той, чия вірність викликає сумніви; людина, яка переповідає секрети й нездатна зустріти небезпеку віч-на-віч, як належить. Жінки — нижчі істоти, бо — віддаючись — вони відкриваються. Їхнє нижче становище визначальне й обумовлене їхньою статтю, їхньою «надломленістю» — раною, що ніколи не заживає.

Герметизм — засіб нашої підозрілості та недовіри. Він свідчить, що інстинктивно ми вважаємо небезпечним оточуюче середовище. Така реакція виправдана, якщо замислитися над тим, якою була наша історія та якого типу суспільство ми створили. Жорстокість і ворожість середовища — а також прихована та невизначена загроза, яка завжди витає в повітрі — змушують нас закриватися для зовнішнього світу, як це роблять рослини з нагір'я, накопичуючи свої соки під колючою шкіркою. Однак така поведінка, закономірна в своєму зародку, перетворилася на механізм, що функціонує сам по собі, автоматично. Наша відповідь на симпатію та приязнь — настороженість, бо ми не знаємо, справжні ці почуття чи удавані. До того ж нашої чоловічій цільності однаково загрожують як прихильність, так і ворожість. Відкривання нашого ества щораз таїть у собі відмову від нашої чоловічої гідності.

Наші взаємини з іншими чоловіками також позначені недовірою. Кожного разу, коли мексиканець звіряється приятелю чи знайомому, кожного разу, коли він «відкривається», він зрікається. І боїться, що його щирість викличе зневагу того, кому він довірився. Ось чому зізнання ганебне й однаковою мірою небезпечне як для того, хто його робить, так і для того, хто його слухає; ми не топимося, як Нарцис у джерелі, в якому відбиваємося, а затикаємо його. Наша лють живиться не так страхом бути використаними людьми, яким ми довірилися — такий страх властивий усім людям — як

соромом, що ми зреклися своєї самотності. Той, хто звіряється, зрікається себе; «я продався такому-то», — кажемо ми, коли звіряємося людині, яка цього не гідна. Авжеж, ми «надломилися», хтось проник у нашу фортецю. Відстань між людьми, на якій ґрунтуються взаємні повага та безпека, зникла. Ми не лише віддалилися на ласку пролази, а й зреклися себе.

Всі ці вислови доводять, що мексиканець сприймає життя як боротьбу — і це уявлення не відрізняє його від решти сучасних людей. Ідеал чоловічої гідності для інших народів полягає у відкритій та агресивній готовності до битви; ми підкреслюємо оборонний характер, готові відбити напад. «Мачо» — істота герметична, замкнена в собі, здатна пильнувати себе і те, що йому довірено. Чоловіча гідність вимірюється невразливістю для ворожої зброї або ударів зовнішнього світу. Стоїцизм — наша найвища військова та політична доблесть. Наша історія повна фраз та епізодів, що демонструють байдужість наших героїв до болю чи небезпеки. Змалку нас вчать із гідністю терпіти поразки — ідея не позбавлена величі. І якщо не всі ми стійкі та незворушні — як Хуарес¹ та Кваутемок² — то принаймні намагаємося бути покірливими, терплячими та витривалими. Покірливість — одна з наших національних чеснот. Більше ніж блиск перемоги нас зворушує стійкість перед мінливостями долі.

Перевага закритого перед відкритим виявляється не лише в незворушності та недовірі, іронії та підозрілості, а й у любові до Форми. Вона містить і ховає нашу сутність, не дозволяє їй надмірно виявлятися, стримує її поривання, виокремлює та ізолює її, уберігає. Подвійний вплив — індіанський та іспанський —

1. Беніто Пабло Хуарес (1806—1872) — державний та політичний діяч, національний герой Мексики. Активний учасник війни зі США (1846—1848) та опору диктатурі А. Санта-Ани. В 1861—1872 рр. президент країни.

2. Кваутемок (?—1525) — останній верховний правитель держави ацтеків, національний герой Мексики.

сполучається в нашій любові до церемоній, формул та порядку. Мексиканець — усупереч поверхневому трактуванню нашої історії — прагне створити світ, підпорядкований чітким принципам. Запальність та запеклість нашої політичної боротьби унаочнюють, яку важливу роль у нашому суспільному житті відіграють юридичні знання. А в повсякденному житті мексиканець — людина, котра намагається бути формальною й дуже легко стає формалістом.

І це зрозуміло. Порядок — юридичний, соціальний, релігійний чи мистецький — є середовищем безпечним та стабільним. В його межах досить пристосуватися до моделей та принципів, які регулюють життя; ніхто, щоб проявити себе, не повинен постійно вдаватися до вигадок, як того вимагає вільне суспільство. Можливо, наш традиціоналізм — що є однією з констант нашої сутності й робить наш народ згуртованим і стародавнім — походить від нашої любові до Форми.

Ритуальні премудрості чемності, непохитний класичний гуманізм, любов до герметичних форм поезії (сонет і десіма¹, приміром), наша прихильність до геометрії в декоративному мистецтві, до рисунка та композиції в живописі, вбогість нашого романтизму у порівнянні з нашим блискучим бароковим мистецтвом, формалізм наших політичних інституцій і, нарешті, наша небезпечна схильність до формул — соціальних, моральних та бюрократичних — ось деякі інші пояснення цієї тенденції нашого характеру. Мексиканець не лише не відкривається, він не виявляє себе.

Часом форми нас душать. Упродовж минулого століття ліберали марно намагалися напнути на реальність країни гамівну сорочку Конституції 1857 року. Наслідком стали диктатура Порфіріо Діаса та революція 1910 року. В певному сенсі історія Мексики, як і кож-

1. десіма — десятивірш, поширена форма іспанської та взагалі іспаномовної класичної поезії.

ного мексиканця, полягає в боротьбі між формами й формулами, в які намагаються замкнути нашу сутність, і вибухами, якими мститься наша стихійність. Рідко коли Форма була оригінальним витвором, рівновагою, досягнутою не коштом, а завдяки вираженню наших інстинктів та уподобань. Навпаки: наші юридичні та моральні форми часто калічать нашу сутність, не дозволяють нам висловити себе й відмовляються задовольняти наші життєві стремління. Перевага, що надається Формі — навіть позбавленій змісту — виявляється впродовж усієї історії нашого мистецтва — від докортесової доби і до наших днів. Антоніо Кастро Леаль¹ у своїй блискучій розвідці про Хуана Руїса Аларкона² відзначає, як настороженість до романтизму — експансивного та відкритого за визначенням — виявляється вже в XVII столітті, тобто раніше, ніж у нас з'явилося поняття нації. Сучасники Хуана Руїса Аларкона слушно звинувачували його в неадаптності, хоча їм радше йшлося про вади його тіла³, ніж про винятковість його творів. І справді найбільш характерна частина його театру заперечує театр його іспанських сучасників. І це заперечення містить у зашифрованому вигляді те, що Мексика завжди протиставила Іспанії. Театр Аларкона — це відповідь на тогочасну стверджувальну та засліплюючу іспанську життєвість, що виражалася через «Так» з великої літери, яке стосувалося історії та пристрастей. Лопе оспівує кохання, все героїчне, надлюдське, неймовірне; Аларкон цим надмірним властивостям протиставить інші — більш скромні та буржуазні: гідність, чемність, меланхолійний стоїцизм, усміхнену сором'язливість. Моральні проблеми мало цікавлять Лопе, котрий, як усі його сучасники, полюбляє дію. Згодом Кальдерон продемонструє

1. Антоніо Кастро Леаль (1896—1981) — мексиканський письменник.

2. Хуан Руїс де Аларкон-і-Мендоса (1581—1639) — видатний мексиканський драматург, близько 1613 р. переїхав до Іспанії.

3. Хуан Руїс де Аларкон-і-Мендоса був горбанем.

таку саму зневагу до психології; моральні конфлікти та хитання, падіння та метаморфози людської душі є лише метафорами, що висвітлюють теологічну драму, двома персонажами якої є Первородний гріх та Божественна благодать. У найбільш показових п'єсах Аларкона, навпаки, Небо важить мало, так само, як і вихор пристрастей, що збиває з ніг персонажів Лопе. Людина, каже нам мексиканець, це суміш — зло та добро химерно перемішалися в її душі. Замість вдатися до синтезу він використовує аналіз: герой стає проблемою. В багатьох п'єсах він порушує питання брехні: до якої міри брехун справді бреше? Він справді намагається ошукати? Чи не він сам є першою жертвою своєї брехні та чи не себе самого він обманює? Брехун бреше сам собі: він боїться себе. Порушуючи питання автентичності, Аларкон випереджає одну з постійних тем мексиканської думки, яку згодом підхопить Родольфо Усіглі¹ в своєму «Лицедії».

У світі Аларкона не перемагають ні пристрасть, ні благодать; усе підпорядковане раціональному; мораль його архетипів усміхнена та вибачлива. Підмінюючи життєві та романтичні цінності Лопе абстрактними цінностями загальної та раціональної моралі, чи не ухиляється він, чи не підмінює їхню сутність? Його заперечення, як і заперечення Мексики, не утверджує нашу винятковість на противагу іспанській. Цінності, що їх обстоює Аларкон, є загальнолюдськими; це спадщина Греції та Риму, так само, як і провіщення моралі, яку запровадить буржуазний світ. Вони не виражають нашу спонтанність і не розв'язують наших конфліктів; це Форми, які ми не створили, не вистраждали: маски. Щоправда, до наших днів ми спромоглися протиставити іспанському «Так» мексиканське «Так», а не інтелектуальну риторику, позбавлену наших особливостей. Мексиканська революція, відкривши

4. Родольфо Усіглі (1905—1979) — мексиканський драматург, театрознавець, дипломат.

народне мистецтво, започаткувала сучасний живопис; відкривши мову мексиканців — створила нову поезію.

Якщо в політиці та мистецтві мексиканець прагне створювати закриті світи, то в повсякденних взаєминах він намагається, щоб панували сором'язливість, обачність та церемонна настороженість. Сором'язливість, що народжується з сорому перед власною або чужою оголеністю, є нашим майже фізичним відбитком. Немає нічого віддаленішого від цього стану, ніж страх перед тілом, яким позначене життя північноамериканців. Наше тіло не викликає в нас ані страху, ані сорому; ми сприймаємо його природно й живемо з ним доволі повноцінно — на відміну від того, як це відбувається у пуритан. Для нас тіло існує; воно дає вагу та межі нашій сутності. Ми мучимося та втішаємося ним; це не вбрання, яке ми звикли носити, ні щось нам чуже: ми і є нашим тілом. Однак чужі погляди бентежать нас, бо тіло не прикриває особистого, а розкриває його. Відтак сором'язливість має захисний характер, як китайський мур чемності або загорожі з кактусів, що відокремлюють селянські халупи. Ось чому з усіх чеснот ми найбільше цінуємо в жінках обачність, так само як у чоловіках настороженість. Вони теж повинні захищати своє особисте.

Поза сумнівом, на нашому уявленні жіночої обачності позначається чоловіче марнославство господаря, успадковане від індіанців та іспанців. Як це трапляється майже в усіх народів, мексиканці бачать у жінці знаряддя чи то бажань чоловіка, чи то цілей, які прописують їй закон, суспільство або мораль. Цілей, треба сказати, на які ніхто ніколи не питав її згоди, і в здійсненні яких вона бере лише пасивну участь, з огляду на наявність у неї певних достоїнств. Проститутка, богиня, старша пані, коханка — жінка передає або зберігає, але не створює цінностей та енергії, що їх довірили їй природа чи суспільство. У світі, створеному за образом та подобою чоловіків, жінка — лише відбиток чоловічих

волі та бажань. Пасивна, вона стає богинею, коханою, істотою, яка втілює тривкі й прадавні елементи Все-світу: землю, матір і незайману дівчину; активна — вона завжди дія, засіб, путь. Жіночість ніколи не є самоціллю, як чоловіча гідність.

В інших країнах ці функції реалізуються публічно та блискуче. В деяких повагою користаються проститутки або незаймані дівчата; в інших відзначають матерів; майже в усіх шанобливо схиляються перед старшими жінками. Ми воліємо приховувати ці достоїнства та чесноти. Жінку повинна супроводжувати таємниця. Однак жінка мусить не лише ховатися, але й являти зовнішньому світові таку собі усміхнену незворушність. Вона має бути «розважливою», коли йдеться про мінливості кохання і «терплячою» перед лицем знегоди. В обох випадках її відповідь є не інстинктивною та особистою, а такою, що відповідає статевій моделі. І ця модель, як у випадку «мачо», намагається підкреслити захисні та пасивні аспекти, гама яких надзвичайно широка: від сором'язливості та «розважливості» до стоїцизму, покірливості долі та незворушності.

Іспаноарабська спадщина не пояснює повністю такої поведінки. Ставлення іспанців до жінок дуже просте й брутально та стисло висловлене у двох прислів'ях: «Жінці сидіти вдома та ще й з поламаною ногою» та «Між святим та святою стіна має бути міцною». Жінка — свійська тварина, сластолюбна та грішна від народження, яку треба упокорювати кийком і вести за допомогою «гальма релігії». Ось чому чимало іспанців вважають легкою здобиччю іноземок — а надто з країн, де раса або релігія населення відмінна від їхньої. Для мексиканців жінка — істота темна, потаємна та пасивна. Їй не приписують поганих інстинктів: просто прагнуть, щоб вона їх взагалі не мала. Вірніше, вони властиві не їй, а виду; жінка втілює життєлюбство, яке по своїй суті є безособовим, а відтак вона не може мати особистого життя. Бути самою собою, володаркою своїх бажань, пристрастей або забаганок означає зрадити саму себе.

Набагато вільніший та ближчий до поганства, ніж іспанець, — як спадкоємець великих натуралістичних релігій доколумбової доби — мексиканець не засуджує природний світ. Так само статева любов не забарвлена в жалобу та жах, як в Іспанії. Небезпека корениться не в інстинкті, а в його особистому набутті. Так знову з'являється ідея пасивності: лежить вона чи стоїть, одягнена чи оголена, жінка ніколи не є самою собою. Прояв життєвого збайдужіння — ось напрям космічного прагнення. В цьому сенсі вона не має власних бажань.

Північноамериканки теж обстоюють відсутність інстинктів та бажань, проте корінь їхнього стремління інший і навіть протилежний. Північноамериканка приховує або заперечує певні частини свого тіла, а частіше психіки: вони аморальні, отже не існують. Заперечуючи їх, вона стримує свою стихійність. Мексиканці просто бракує волі. Її тіло спить і запалюється лише тоді, коли хтось його розбудить. Вона ніколи не запитання, тільки відповідь; слухняна трепетна речовина, яку творять уява та чутливість чоловіка. Активності інших жінок, котрі прагнуть полонити чоловіків жвавистю свого духу чи рухом тіла, мексиканка протиставить певну ієратичну систему, спокій, що складається водночас із очікування та зневаги. Чоловік увивається коло неї, залицяється до неї, оспівує її, змушує робити вольти свого коня чи свою уяву. Вона накидає на себе вуаль обачності та нерухомості. Вона — ідол. І, як усі ідоли, володарка магнетичних сил, дієвість та могутність яких зростають тим більше, чим пасивніше та потаємніше передавальне джерело. Космічна аналогія: жінка не шукає, вона притягає. І центром її притягання є її статевий орган — прихований, пасивний. Нерухоме потаємне сонце.

Ця думка — доволі облудна, якщо вважати, буцімто мексиканка вельми чутлива та неспокійна — не перетворює її на звичайний предмет, на річ. Мексиканська жінка, як і всі інші, є символом стабільності та продовження роду. До її космічного

значення додається соціальне: у повсякденному житті її функція полягає в тому, щоб утвердити владу закону та порядку, співчуття та лагідності. Всі ми дбаємо про те, щоб ніхто «не образив жінку» — це, поза сумнівом, загальнолюдське уявлення, однак у Мексиці його доводять до граничної межі. Завдяки цьому пом'якшується чимало прикрих моментів у відносинах між нашими чоловіками. Природно було б поцікавитися думкою самих мексиканок; ця «повага» інколи є лицемірним способом підкорити їх та не дати можливості виразити себе. Ймовірно, багато хто з них воліли б користатися меншою «повагою» (яка до того ж виявляється лише на людях), але більшою свободою та автентичністю. Як людські створіння, а не символи чи функції. Проте як ми дозволимо їм виражати себе, якщо все наше життя має схильність застигати маскою, що приховує наше особисте?

Ні власна скромність, ні суспільний нагляд не роблять жінку невразливою. Як через згубність «відкритої» будови її тіла, так і через соціальне становище хранительки честі — на іспанський штиб — вона наражається на найрізноманітніші небезпеки, проти яких безсилі особиста мораль та захист чоловіка. Зло полягає в ній самій; за своєю природою вона — істота «надломлена», відкрита. Однак внаслідок легко пояснюваного механізму компенсації, її природна слабкість стає чеснотою й створюється міф про «багатостраждальну мексиканську жінку». Ідол — завжди вразливий, завжди здатний перетворитися на людину — обертається на жертву, але на жертву зміцнілу й нечутливу до страждань, загартовану ними. («Страждалець» менш чутливий до болю, ніж людина, якій не доводилося зазнавати мінливостей долі.) Через страждання жінки стають такими ж, як і чоловіки: нечутливими, незворушними та стоїчними.

Мені можуть закинути, що перетворенням на чесноту чогось такого, чого слід соромитися, ми лише намагаємося очистити наше сумління та приховати

під іншим образом моторошну реальність. Це правда, але правда й те, що, приписуючи жінці ту саму невразливість, якої самі прагнемо, ми прикриваємо моральним імунітетом згубність будови її тіла, відкритого назовні. Завдяки стражданню та своїй здатності витримувати його, не протестуючи, жінка змінює своє становище та набуває тих самих якостей, що й чоловік.

Цікаво, що образ «поганої» жінки майже завжди супроводжується уявленням про її активність. На відміну від «самовідданої матері», «нареченої, котра чекає» та герметичного ідола — істот статичних, «погана» сновигає туди-сюди, шукає чоловіків, кидає їх. За допомогою механізму, аналогічного змальованому вище, надзвичайна рухливість робить її невразливою. Активність та розпуста поєднуються в ній і зрештою роблять кам'яною її душу. «Погана» брутальна, безжальна, незалежна, як «мачо». В інший спосіб вона також змінює свою фізіологію й замикається для світу.

З іншого боку, прикметно, що гомосексуалізм розцінюється з деякою поблажливістю, коли йдеться про активного учасника. Пасивний, навпаки, є об'єктом приниження та знущання. Гра в каламбури — тобто битва слів, що складається з непристойних і двозначних натяків, дуже поширена в місті Мехіко — унаочнює це двоїсте сприйняття. Кожен зі співрозмовників за допомогою словесних пасток та вигадливих лінгвістичних комбінацій намагається приголомшити суперника; переможеним вважається той, хто не знаходить відповіді, хто ковтає слова конкурента. І ці слова забарвлені сексуально ущипливими натяками; той, хто програє, опиняється у владі іншого, який гвалтує його. Глядачі глузують і знущаються з нього. Таким чином гомосексуалізм толерують, якщо йдеться про згвалтування пасивного учасника. Як і у випадку «гетеросексуальних стосунків, головне — «не відкритися» й водночас «надломити», ранили іншого.

Гадаю, всі ці лінії поведінки, хоч би якими різними були їхні причини, підтверджують «закритий» характер наших реагувань на зовнішній світ або на інших людей. Однак нам замало механізмів запобігання та захисту. Удавання, що не користується з нашої пасивності, а вимагає активної вигадливості й щохвилини самовідтворюється, є однією з наших звичних форм поведінки. Так, ми брешемо заради задоволення й тому, що любимо фантазувати, як усі вигадливі народи, але також, аби щось приховати й сховатися під личиною пролаз. Брехня відіграє вирішальну роль у нашому повсякденному житті, політиці, коханні, дружбі. За її допомогою ми прагнемо ошукати не інших, а себе. Звідси її плідність і те, що відрізняє нашу брехню від неодоладних вигадок інших народів. Брехня — це трагічна гра, в якій ми ставимо на кін частку свого ества. Тому її викриття марне.

Удавальник намагається бути тим, ким він не є. Його поведінка потребує постійної імпровізації, повсякчасного просування вперед сипучими пісками. Щохвилини треба переробляти, створювати заново, видозмінювати персонажа, якого ми удаємо, поки врешті настає момент, коли реальність і видимість, брехня та правда змішуються. З матерії вигадок, розрахованих на те, щоб ошукати ближнього, удавання завдяки майстерності перетворюється на вищу форму реальності. Наша брехня відбиває водночас наші потреби й наші бажання, те, чим ми є і чим хочемо бути. Удаючи, ми наближаємося до нашої моделі, й часом лицедій, як це глибоко спостеріг Усіглі, зливається зі своїми рухами, робить їх автентичними. Смерть професора Рубіо перетворює його на того, ким він хотів бути — на генерала Рубіо, чесного революціонера, людину, здатну надихнути й очистити застоюну революцію. В творі Усіглі професор Рубіо вигадує сам себе й перевтілюється в генерала, його брехня така правдива, що корумпованому Наварро не залишається нічого іншого, як знову вбити в ньому свого колишнього

командира, генерала Рубіо. Вбиваючи його, він убиває правду революції.

Якщо шляхом брехні ми можемо досягти автентичності, надмір щирості здатний привести нас до витончених форм брехні. Закохавшись, ми «відкриваємося», демонструємо наше особисте, оскільки за давньою традицією той, хто страждає через кохання, має явити свої рани тій, яку любить. Однак, відкривши свої любовні рани, закоханий перевтілює своє єство в образ, у предмет, що його виставляє напоказ жінці й собі самому. Виставивши себе отак, він запрошує, щоб його споглядали тими ж співчутливими очима, якими він сам дивиться на себе. Чужий погляд уже не оголює, а прикриває його співчуттям. Розігруючи це як виставу й намагаючись, щоб на нього дивилися тими ж очима, що й він сам, він ухиляється від любовної гри, ретельно приховує своє справжнє єство, підміняє його образом. Він відокремлює своє особисте, що ховається в його очах — цих очах, що є нічим іншим, як співчутливим спогляданням себе самого. Й обертається на власний образ і на спрямований на нього погляд.

В усі часи і в усіх країнах стосунки між людьми — а надто любовні стосунки — ризикують стати двозначними. Нарцисизм і мазохізм не є тенденціями, властивими лише мексиканцю. Проте дуже часто в народних піснях, прислів'ях та повсякденній поведінці кохання згадується як щось фальшиве та облудне. Майже завжди ми уникаємо ризиків неприхованого зв'язку завдяки перебільшенню — за своєю природою щирому — наших почуттів. Так само показовим є те, як увиразнюється й загострюється в нас бойовий характер еротизму. Кохання є спробою проникнути в інше єство, але спроба ця буде вдалою лише за умови, що віддавання буде взаємним. Це самозречення відбувається важко скрізь; мало хто віддається водночас, а ще менше таких, кому вдається вийти за межі цього етапу володіння й утішатися коханням як таким, коханням, яким воно є насправді: нескінченним відкриттям, зануренням

у води реальності та безупинною розрадою. Ми сприймаємо кохання як завоювання та як боротьбу. Йдеться не так про проникнення в реальність через чиєсь тіло, як про її згвалтування. Тому образ щасливого коханця — ймовірно, спадщина іспанського Дон Жуана — змішується з образом чоловіка, котрий вдається до своїх почуттів — реальних чи вигаданих — щоб заволодіти жінкою.

Удавання — дія, подібна до гри акторів, яка може бути виражена в стількох формах, скількох персонажів ми удаємо. Однак актор, якщо це справжній актор, віддається своєму персонажу й цілковито втілює його, але згодом, після завершення вистави, скидає його, наче змія свою шкіру. Удавальник ніколи не віддається й не забуває про себе, бо, злившись зі своїм образом, він би припинив удавати. Разом із тим ця фікція стає невід'ємною — і позірною — частиною його ества: він приречений грати все життя, бо між його персонажем та ним встановилося співництво, яке не може зламати ніщо, крім смерті чи самогубства. Брехня вкоріняється в його ество й перетворюється на підспідок його особистості.

Удавати означає вигадувати або радше прикидатися й таким чином уникати нашого становища. Приховування вимагає великої спритності, і удавальник не грає, а прагне зробити щось невидимим, невідчутним, не відмовляючись від його сутності. Мексиканець перебирає міру, приховуючи свої пристрасті й себе самого. Побояючись чужого погляду, він зіщулюється, зменшується, стає тінню та привидом, відлунням; він не йде, а прослизає; не пропонує — натякає; не відповідає — мимрить, не скаржиться — посміхається; навіть коли він співає — якщо не вибухає й не виливає душу — то робить це крізь зуби й півголосом, приховуючи свою пісню:

І така вже тиранічна
влада цього прикидання,

що, хоча і ранять серце
найхімерніші бажання,
визивний у мене погляд,
та покірливе співання.

Ймовірно, потайливість зародилася в добу Колонії. Індіанці та метиси мусили, як у поемі Рееса¹, співати тихо, бо «крізь зуби гірше чуються бунтівні слова». Колоніальний світ зник, але не страх, недовіра та підозрілість. І тепер ми приховуємо не лише свій гнів, але й свою ніжність. Селяни, вибачаючись, зазвичай кажуть: «Приховаймо це, сеньйоре». І ми приховуємо. Приховуємо себе так старанно, що майже не існуємо.

У своїх радикальних формах потайливість доходить до мімікрії. Індіанин зливається з краєвидом, із білою солом'яною стріхою над стінами своєї халупи, коли притуляється до них надвечір, із темною землею, на якій простягається опівдні, із довколишньою тишею. Він так приховує свою людську винятковість, що зрештою знищує її; і стає каменем, деревом, стіною, тишею — простором. Я не хочу цим сказати, що він, на пантеїстичний манер, причащається до всього, ані що дерево втілює в собі всі дерева, а лише те, що він насправді — конкретно та особисто — зливається з певним предметом.

Роже Кайуа² завважує, що мімікрія не завжди пов'язана зі спробою захиститися від віртуальних загроз, якими аж кишить зовнішній світ. Часом комахи «прикидаються мертвими» або імітують форми матерії, що розкладається, зачаровані смертю, нерухомістю простору. Це зачарування — сила тяжіння життя, сказав би я, — спільна у всіх істот, і той факт, що вона виражається через мімікрію, підтверджує, що ми не повинні розглядати її винятково як життєвий інстинкт, покликаний відвернути загрозу та смерть.

1. Альфонсо Реес (1889—1959) — мексиканський поет, прозаїк, есеїст.

2. Роже Кайуа (1913—1978) — французький письменник, соціолог, філософ.

Захист од зовнішніх сил або зачарування смертю, мімікрія полягає у зміні не так природи, як зовнішнього вигляду. Прикметно, що обраним зовнішнім виглядом є смерть або нерухомий простір у стані спокою. Простягтися, злитися з простором, стати ним — це спосіб відмовитися від видимостей, але й спосіб бути лише Видимістю. Мексиканець боїться видимостей тією ж мірою, якою демагоги та керівники прищеплюють любов до них. Тому він так приховує власне існування, що навіть зливається з оточуючими предметами. Таким чином, через страх перед видимостями він стає лише Видимістю. Він прикидається, ніби є чимось іншим, і навіть віддає перевагу видимості смерті чи небуття перед необхідністю відкрити й змінити своє особисте. Мімікрія зрештою є одним із численних проявів нашого герметизму. Якщо лицедій вдається до перевдягання, то ми — решта — хочемо бути непомітними. В обох випадках ми приховуємо своє єство. А часом заперечуємо його. Пригадую, одного дня, зачувши якийсь шерхіт у сусідній кімнаті, я голосно запитав: «Хто там?» І почув голос служниці, яка щойно повернулася зі свого селища: «Ніхто, сеньйоре, це я».

Ми приховуємо не лише себе, роблячись прозорими та примарними; ми приховуємо також існування інших. Я не хочу цим сказати, що ми навмисно й зарозуміло ігноруємо чи зневажаємо їх. Ми їх приховуємо більш рішуче та радикально: ми їх знеособлюємо. Знеособлення полягає в тому, щоб Хтось зробився Жодним. Ніщо раптом індивідуалізується, отримує тіло та очі й стає Жодним.

Дон Ніхто, іспанський батько Жодного, удатний: він має черево, честь, рахунок у банку й говорить голосно та впевнено. Дон Ніхто наповнює світ своєю порожньою галасливою присутністю. Він усюдисущий і скрізь має приятелів. Він банкір, посол, підприємець. Він никає в усіх салонах, його нагороджують на Ямайці, в Стокгольмі та Лондоні. Дон Ніхто чиновник або впливова особа, його манера

не бути агресивна та бундючна. Жодний мовчазний та боязкий, покірливий. Він чутливий та тямкий. Завжди усміхнений. Завжди в очікуванні. І щоразу, коли хоче щось сказати, наштовхується на мур мовчання; коли вітається, бачить перед собою байдужу спину; коли благає, плаче або кричить, його жести та зойки губляться в порожнечі, яку своїм гучним голосом утворює дон Ніхто. Жодний не наважується не бути; він вагається, робить одну-дві спроби стати Кимось. Нарешті, марно жестикулюючи, він губиться в лімбі¹, з якого з'явився.

Було б помилкою гадати, буцімто інші заважають його існуванню. Просто вони приховують його існування, чинять так, начеб він не існує. Вони зводять його до нуля, анулюють, знеособлюють. Жодний може говорити, друкувати книги, малювати картини — все намарно. Жодний — це наші відсутні погляди, пауза в нашій розмові, недомовка у нашому мовчанні. Це ім'я, яке ми дивним чином завжди забуваємо, вічний відсутній, незапрошений гість, порожнеча, яку ми не заповнюємо. Це умовчання. А проте Жодний завжди присутній. Він наша таємниця, наш злочин і наш докір сумління. Тому Знеособлювач знеособлює також і себе: він є умовчанням Когось. І якщо всі ми є Жодним, то жодний з нас не існує. Коло замикається, і тінь Жодного простягається над Мексикою, душить Лицедія й накриває все. На наших теренах більш тривка, ніж піраміди та офірування, церкви, бунти й народні пісні, знову панує тиша, що передує Історії.

1. лімб — місце, де душі праведників очікують на пришествя Месії.



III
Усі святі. День мертвих

Самотній мексиканець полюбляє свята й громадські збори. Будь-що є нагодою, щоб зібратися. Будь-який привід годиться, щоб урвати плин часу та з урочистостями й церемоніями вшанувати якихось людей та події. Ми народ ритуалів. І ця схильність живить наші уяву й чутливість, завжди сприйнятливі та діяльні. Мистецтво Свята, занедбане майже скрізь, у нас зберігається у повній цілості. Мало де в світі можна побачити видовище, подібне до мексиканських релігійних свят, з їхніми буйними, терпкими та чистими барвами, танцями, церемоніями, феєрверками, неймовірними костюмами й невичерпним каскадом сюрпризів, фруктів, ласощів і краму, що продається в такі дні на площах та базарах.

Наш календар повен свят. У певні дні і в найвіддаленіших закутках, і у великих містах уся країна молиться, горлає, їсть, напивається та вбиває на честь Пресвятої діви Гвадалупської або генерала Сарагоси. Щороку 15 вересня об одинадцятій годині вечора на всіх площах Мексики ми відзначаємо свято Крику, і збуджений натовп справді кричить упродовж години, можливо, щоб краще мовчати решту року. В дні, що передують і йдуть одразу після 12 грудня, час припиняє свій плин, зупиняється і замість штовхати нас до завжди недосяжного та оманливого завтра, пропонує щире й чудове сьогодні з танцями та пиятикою, із причастям та обжерством, із найстародавнішим і найпотаємнішим, що є в Мексиці. Час перестає бути послідовністю і знову робиться тим, чим він був та є споконвічно: теперішнім, де нарешті примиряються минуле й майбутнє.

Однак свят, що їх пропонують країні Церква та держава, замало. Життям кожного міста й кожного селища управляє певний святий, якого вшановують побожно та регулярно. Міські райони та кожна з професій також мають свої щорічні свята, церемонії та ярмарки. І нарешті кожний з нас — атеїстів, католиків та байдужих — має свого святого, якому ми щороку засвідчуємо свою пошану. Не перелічити свята, які ми відзначаємо, та кошти й час, що витрачаємо на святкування. Пригадую, кілька років тому я запитав голову муніципалітету одного містечка поблизу Міди: «Які доходи має муніципалітет від податків?» «Три тисячі песо в рік. Ми дуже бідні. Тому сеньйор губернатор і федерація щороку допомагають нам покрити видатки». «А на що витрачаються ці три тисячі песо?» «Майже всі гроші йдуть на свята, сеньйоре. Містечко в нас, як бачите, невеличке, але ми маємо двох святих покровителів».

У цій відповіді немає нічого дивного. Наша бідність може вимірятися кількістю та помпезністю народних свят. В багатих країнах їх мало: немає ні часу, ні настрою. І в них немає необхідності; у людей інші клопоти, і коли вони розважаються, то роблять це невеликими групами. Сучасні маси — це скупчення самотніх людей. Коли з нагоди визначних подій люди в Парижі чи Нью-Йорку згромаджуються на площах або стадіонах, помітна відсутність народу: видно пари та групи, і ніколи живу спільноту, в якій людина одночасно розчиняється й вивільняється. Але як бідному мексиканцю прожити без цих двох-трьох щорічних свят, які компенсують йому скруту й нестатки? Свята — наша єдина розкіш; вони замінюють — можливо, з лишком — театр і відпустку, *week end* і *cocktail party*¹ англосаксів, буржуазні прийоми та каву жителів Середземномор'я.

1. *week end* (англ.), дослівно: кінець тижня — час відпочинку від вечора п'ятниці до понеділка; *cocktail party* (англ.) — вечірка з коктейлем та легкими перекусками.

Під час цих церемоній — державних, місцевих, профспілкових чи родинних — мексиканець відкривається назовні. Всі вони дають йому можливість виявити себе й розмовляти з божеством, вітчизною, приятелями або родичами. Впродовж цих днів мовчазний мексиканець свистить, кричить, співає, запускає петарди, розряджає в повітря свій пістолет. Розряджає свою душу. І його крик, наче вертушки, які так нам подобаються, зринає до неба, вибухає зеленими, червоними, синіми та білими вогнями і запаморочливо падає, залишаючи за собою потік золотавих блискіток. В таку ніч приятелі, котрі впродовж кількох місяців не промовили жодного слова, крім тих, що вимагає неодмінна чемність, напиваються разом, виливають один одному душу, оплакують ті самі біди, знаходять братів та сестер і часом, щоб випробувати себе, вбивають один одного. Ніч сповнюється піснями та зойками. Закохані наймають оркестр та будять своїх дівчат. Від балкона до балкона, з одного боку вулиці до іншого люди розмовляють і жартують. Ніхто не говорить тихо. В повітря злітають сомбреро. Лайки та жарти сиплються, мов срібляки. Бринять гітари. Щоправда, часом радість закінчується погано: бійками, образами, стріляниною, поножовщиною. Це також частина свята. Бо мексиканець не розважається: він хоче вийти за власні межі, подолати мур самотності, що впродовж року позбавляє його спілкування. Всі охоплені насильством та безумом. Душі вибухають, мов кольори, голоси, почуття. Чи забувають ці люди самих себе, чи являють своє справжнє обличчя? Ніхто цього не знає. Важливо вийти з дому, прокласти собі дорогу, сп'яніти від гамору, людей, кольорів. Мексика святкує. І це Свято, яке перетинають блискавки та безумства, наче сяйлива зворотна сторона нашого мовчання та апатії, нашої настороженості й понурості.

Деякі французькі соціологи вважають Свято такими собі ритуальними витратами. Завдяки марнотратству громада убезпечує себе від небесної та людської

зздності. Жертви та пожертви заспокоюють або підкупають богів і святих покровителів; подарунки та празникування — народ. Надмірні витрати та вилив енергії засвідчують добробут загалу. Ця пишнота є свідченням здоров'я, демонстрацією достатку та влади. Або чарівною пасткою. Оскільки завдяки заразливому марнотратству сподіваються привернути справжній достаток. Гроші люблять гроші. Життя, якщо його зрошувати, дає більше життя; оргія, сексуальне виснаження є також і церемонією генетичного оновлення; а марнотратство зміцнює. Церемонії, пов'язані з кінцем року, в усіх культурах означають щось більше, ніж відзначення певної дати. Цей день — своєрідна пауза; час насправді закінчується, припиняється. Ритуали, якими вшановують його припинення, покликані спричинити його відродження: свято кінця року є також і святом нового року, часу, що починається. Все привертає свою протилежність. Одне слово, функція Свята більш утилітарна, ніж здається; марнотратство привертає чи породжує достаток, і є такою ж інвестицією, як будь-яка інша. Хіба що в цьому випадку прибуток не можна виміряти, підрахувати. Йдеться про те, щоб набути сили, життєвості, здоров'я. В цьому сенсі Свято — одна з найдавніших форм економіки з подарунками та офіруваннями.

Така інтерпретація завжди видавалася мені неповною. Віднесене до сфери святого, Свято є передусім приходом незвичайного. Воно підпорядковане спеціальним, особливим правилам, які виокремлюють його та роблять день винятковим. І разом із ними запроваджуються такі логіка, мораль і навіть економіка, що часто суперечать повсякденним. Усе відбувається в зачарованому світі: час є іншим часом (поміщеним у міфологічне минуле або справдешнє сьогодення); простір, у якому все відбувається, змінює свою подобу, відокремлюється від решти теренів, прикрашається й перетворюється на «місце свята» (зазвичай вибирають спеціальні або безлюдні місця); дійові особи

позбуваються свого людського чи соціального становища та обертаються на живих, хоча й примарних персонажів. І все відбувається начеб не насправді, начеб уві сні. Хай там як, а наші рухи стають більш легкими, їхня сила тяжіння змінюється: вони набувають інших значень, а ми разом з тим беремо на себе виняткову відповідальність. Ми позбуваємося тягара часу та розуму.

Під час деяких свят самого поняття Порядку не існує. Повертається хаос і панує розпуста. Все дозволено: зникають звичні градації, відмінності соціальні, статеві, класові, професійні. Чоловіки виряджаються жінками, пани — рабами, злидарі — багатіями. Висміюються армія, церковники, міська влада. Порядкують діти чи божевільні. Чиняться ритуальні наруги, неодмінні блюзнірства. Любов стає двозначною. Іноді Свято перетворюється на Чорну месу. Нехтуються правила, звичаї, звички. Шанована людина скидає свою маску з плоті й темне вбрання, що відокремлює її, і — вдягнена в барвистий костюм — сідає в карету, вивільняючись від самої себе.

Відтак Свято не лише надмір, ритуальне марнотратство коштів, насилу накопичених за цілий рік; це ще й бунт, раптове занурення в непевність, у справжнє життя. За допомогою Свята суспільство позбувається встановлених норм. Насміхається зі своїх богів, своїх принципів і своїх законів; заперечує само себе.

Свято — це Бунт у буквальному значенні цього слова. У сум'ятті, яке воно породжує, суспільство розчиняється, захлинається як організм, підпорядкований певним правилам та принципам. Однак захлинається воно в самому собі, в своєму хаосі чи первісній свободі. Все сполучається; добро змішується зі злом, день із ніччю, праведне з грішним. Усе співмешкає, втрачає форму, винятковість і повертається до первісного сум'яття. Свято — це космічна операція: досвід Хаосу, поєднання протилежних елементів та принципів задля відродження життя. Ритуальна смерть породжує

воскресіння; блювота — апетит; безплідна в своїй суті оргія — родючість матерів чи землі. Свято — це повернення в давній невизначений стан, передродовий або досуспільний, якщо можна так висловитися. Повернення, що є також початком, як того вимагає властива соціальним явищам діалектика.

З цієї купелі хаосу спільнота виходить очищеною та зміцнілою. Вона занурилася в себе саму, в лоно, з якого вийшла. Інакше кажучи, Свято заперечує громаду як органічну сукупність різних форм та принципів, але стверджує її як джерело енергії та творення. Це справжня розвага на відміну від сучасних відпусток, позбавлених хоч якого ритуалу чи церемонії, індивідуальних та безплідних, як світ, що їх вигадав.

Під час Свята громада причащається сама собою. Всі її члени повертаються до первісних сум'яття та свободи. Соціальна структура руйнується і створюються нові форми відносин, несподівані правила, химерні ієрархії. В загальному безладі кожен перестає бути собою й проходить через такі ситуації та місця, які зазвичай для нього заборонені. Межі між глядачами та акторами, між жерцями та публікою стираються. Всі є часткою Свята, всі розчиняються в його вирі. Хоч би якими були його природа, характер та значення Свято є участю. Ця риса зрештою й відрізняє його від інших подій та церемоній: світське чи релігійне, оргія чи сатурналія, Свято є соціальним явищем, що ґрунтується на активній участі присутніх.

Завдяки Святам мексиканець відкривається, причащається, долучається до собі подібних і до цінностей, що дають сенс його релігійному чи політичному буттю. І прикметно, що така сумна країна, як наша, має стільки таких веселих свят. Частота, з якою вони відбуваються, пишнота, якої досягають, ентузіазм, із яким усі ми беремо в них участь, начеб підкреслюють, що без них ми б луснули. Вони вивільняють нас бодай на якусь мить від усіх цих безвихідних поривань та легкозаймистих речовин, які ми ховаємо в собі. Однак на відміну

від того, що відбувається в інших суспільствах, мексиканське Свято не є таким собі поверненням у первісний стан однорідності та свободи; мексиканець намагається не повернутися, а вийти за свої межі, перевершити себе. У нас Свято — це вибух. Смерть і життя, радість і ремство, спів і зойк єднаються у наших святкуваннях не заради розваги чи самоусвідомлення, а для взаємознищення. Немає нічого радіснішого за мексиканське свято, але й сумнішого теж. Ніч свята є й ніччю жалоби.

Якщо в повсякденному житті ми ховаємося від самих себе, у вирі Свята ми вибухаємо. Радше розпанахуємося, ніж відкриваємося. Все завершується гамором та розпустою: співи, кохання, дружба. Шаленство наших свят демонструє, до якої міри наш герметизм перекриває нам шляхи сполучення зі світом. Нам відомі маячня, пісня, зойк і монолог, тільки не діалог. Наші Свята, як і наші зізнання, кохання та спроби побудувати своє суспільство, це намагання різко порвати з минулим або усталеним. Щоразу, коли ми намагаємося висловити себе, ми мусимо порвати із самими собою. І Свято — лише один приклад, можливо, найбільш типовий, різкого розриву. Було б неважко перелічити інші, так само красномовні: гра, яка завжди є спробою дійти до межі, часто згубної; наше марнотратство — зворотний бік нерішучості наших інвестицій та економічних починань; наші зізнання. Мексиканець — істота понура, замкнена — раптом вибухає, виливає душу й виставляє себе на показ з деякою втіхою, зупиняючись на ганебних чи моторошних вигинах свого особистого. Ми не відверті, але наша щирість може доходити до крайнощів, які б жахнули європейця. Вибухова й драматична, часом самоббивча манера, з якою ми оголяємося та здаємося — майже беззбройні — свідчить, що нас щось здушує й стримує. Щось заважає нам бути. А оскільки ми не наважуємося або не можемо протистояти своєму еству, то вдаємося до Свята. Воно жбурляє нас у порожнечу,

в сп'яніння, що спалює само себе, в постріл у повітря, у феєрверк.

Смерть — дзеркало, що відбиває марну міміку життя. Все це строкате сум'яття дій, упущень, розкаянь та спроб — трудів і плодів — яким є кожне життя, знаходить у смерті якщо не сенс чи пояснення, то кінець. Перед нею наше життя окреслюється й нерухоміє. Перш ніж розпастися й зануритися в небуття, воно застигає, набувши незмінної форми: ми вже не станемо іншими, лише зникнемо. Наша смерть освітлює наше життя. Якщо наша смерть позбавлена сенсу, то його не мало й наше життя. Тому, коли хтось помирає насильницькою смертю, ми зазвичай кажемо: «він її шукав». І це правда, кожен має смерть, якої шукає; смерть, яку творить. Померти християнином чи померти собакою — це два способи померти, що відбивають способи життя. Якщо смерть зраджує нас, і ми помираємо лихою смертю, всі побиваються: треба вмирати, як жив. Смерть, як і життя, не трансфертна. Якщо ми помираємо не так, як жили, то це тому, що насправді ми жили не своїм життям: воно не належало нам, як і та недоля, що нас убиває. Скажи, як життя скінчиш своє, і я скажу, хто ти є.

Для стародавніх мексиканців протиставлення життя й смерті не було таким безперечним, як для нас. Життя тривало в смерті. І навпаки. Смерть була не природним завершенням життя, а фазою в нескінченному циклі. Життя, смерть та воскресіння були етапами одного космічного процесу, що безперервно повторювався. Життя не мало вищої функції, ніж улитися в смерть — свою протилежність і своє доповнення; так само й смерть не була по своїй суті кінцем: своєю смертю людина живила невситиме, завжди невдоволене життя. Офірування мало подвійну мету: з одного боку людина долучалася до процесу творення (водночас платячи богам борг свого племені), а з іншого — живила космічне та суспільне життя, причому друге насичувалося першим.

Ймовірно, найхарактернішою ознакою цієї концепції є безособовий сенс офірування. Так само як життя їм не належало, їхня смерть не мала жодної особистої мети. Мертві — навіть загиблі в битві воїни та померлі під час пологів жінки, спільники бога сонця Уіцілопочтлі — через деякий час зникали: чи то для того, щоб повернутися до безпристрасного царства тіней, чи то щоб злитися з повітрям, землею, вогнем, матерією, що оживляє Всесвіт. Наші предки-індіанці не вірили в те, що їхня смерть належить їм, так само як не думали ніколи, що їхнє життя було насправді «їхнім життям» у християнському значенні цього слова. Все сполучалося між собою, щоб визначити — від народження — життя та смерть кожної людини: соціальне становище, рік, місце, день, час. Ацтек так само не відповідав за свої вчинки, як і за свою смерть.

Простір і час були поєднані й утворювали неподільне ціле. Кожному простору, кожній стороні світу й центру, де вони нерухоміли, відповідав їхній власний «час». І цей комплекс «простору-часу» мав свої властивості та силу, що кардинально впливали на життя людини й визначали його.

Народитися в якийсь день означало належати певному простору, часу, кольору, долі. Все було окреслено заздалегідь. Тоді як ми розділяємо простір і час — звичайні місця дії, через які проходять наші життя — для них існувало стільки «просторів-часів», скільки комбінацій налічував календар жерця. І кожен із них мав своє якісне значення, вище за людську волю.

Релігія та доля управляли їхнім життям, як мораль і свобода порядкують нашим. Тоді як ми живемо під знаком свободи і все — навіть грецький фатум та благодать теологів — є вибором та боротьбою, для ацтеків питання зводилося до того, щоб прояснити не завжди очевидну волю богів. Звідси значення пророцтв. Вільними були тільки боги. Вони могли вибирати — а відтак, у глибокому сенсі, грішити. Релігія ацтеків повна великих богів-грішників — найвищим прикладом є

Кецалькоатль¹ — богів легкодухих, здатних кинути напризволяще тих, хто в них вірить, на кшталт того, як християни відступаються іноді від свого Бога. Завоювання Мексики було б непоясненим без зради богів, які відступилися від свого народу.

Прихід католицизму кардинально змінює цю ситуацію. Офірування та ідея спасіння, які раніше були колективними, стають особистими. Свобода гуманізується, втілюється в людях. Для стародавніх ацтеків головним було забезпечити тяглість творіння; офірування запевняло не післяземне спасіння, а космічне здоров'я; світ, а не індивід жив завдяки крові та смерті людей. Для християн головне індивід. Світ — історія, суспільство — приречений заздалегідь. Смерть Христа рятує кожну окрему людину. Кожен із нас є Людиною, і в кожному закладені сподівання та можливості роду людського. Спасіння — справа особиста.

Обидві позиції, хоч би якими протилежними вони нам здавалися, мають одну спільну рису: життя, колективне чи індивідуальне, відкрите перед перспективою смерті, що є свого роду новим життям.

Життя виправдане й трансцендентне лише тоді, коли реалізується в смерті. Вона також трансцендентна, у потойбіччі, оскільки є новим життям. Для християн смерть — перехід, сальто мортале між двома життями: тимчасовим та післяземним; для ацтеків — найбільш глибинний спосіб брати участь у безперервному оновленні творчих сил, яким повсякчас загрожує вичерпання, якщо не жити їх священною поживою — кров'ю. В обох системах життя та смерть несамотійні; вони дві сторони однієї реальності. Все їхнє значення походить від інших вартостей, що управляють ними. Вони — посилення на невидимі реальності.

1. Кецалькоатль — у міфології тольтеків верховний бог, у міфології науа — бог-покровитель жерців; ототожнювався з Венерою і за тодішніми віруваннями навчив людей землеробства, обробки металів, мистецтв і дав їм календар.

Сучасна смерть позбавлена хоч якого значення, яке б робило її трансцендентною або надавало інших якостей. Майже в кожному випадку вона є просто неминучим завершенням природного процесу. У світі фактів смерть — ще один факт. Та оскільки це неприємний факт, такий, що ставить під сумнів усі наші уявлення й сам сенс нашого життя, філософія прогресу (прогресу куди та звідки? — запитує Шелер¹) намагається приховати її від нас. У сучасному світі все відбувається так, наче смерті не існує. Ніхто не бере її до уваги. Все її скасовує: проповіді політиків, реклама торговців, суспільна мораль, звичаї, дешеві розваги й загальнодоступне здоров'я, яке нам пропонують лікарні, аптеки та стадіони. Однак смерть — уже не як перехід із одного стану в інший, а як величезна порожня невситима паща — присутня в усіх наших діяннях. Століття здоров'я, гігієни, протизаплідних засобів, чудодійних пігулок і синтетичних харчів є також століттям концтаборів, поліційної держави, атомного знищення та «*murder story*»². Ніхто не думає про смерть, про власну смерть, особисту, як того бажав Рільке, бо ніхто не живе особистим життям. Масове вбивство — ніщо інше, як наслідок колективізації життя.

Для сучасного мексиканця смерть також позбавлена значення. Вона перестала бути переходом із одного стану в інший, переміщенням в інше життя, більш життєве за наше. Однак ми не викреслюємо смерть із нашого повсякденного життя через її нетрансцендентність. Для жителя Нью-Йорка, Парижа чи Лондона смерть — слово, яке ніколи не вимовляється, бо воно обпікає губи. Мексиканець навпаки — часто її згадує, глузує з неї, голубить її, спить із нею, вшановує її; це одна з його улюблених іграшок і найпостійніша його любов.

1. Макс Шелер (1875—1928) — німецький філософ-феноменолог.

2. *murder story* (англ.) — дослівно: історія вбивства; словосполучення, що означає відповідний жанр сучасних кіно та літератури.

Авжеж, можливо, в його поведінці стільки страху, скільки в інших; проте він принаймні не ховається сам і не приховує її; він дивиться їй просто в обличчя — нетерпляче, безтурботно або іронічно: «якщо мене вб'ють узавтра, хай вб'ють з одного удару».

Байдужість мексиканця до смерті живиться його байдужістю до життя. Мексиканець обстоює нетрансцендентність не лише смерті, але й життя. Наші пісні, прислів'я, свята й народна мудрість безпомильно свідчать, що смерть не лякає нас, бо «життя вилікувало нас од страхів». Померти — природно і навіть бажано; що швидше, то краще. Наша байдужість до смерті є зворотним боком нашої байдужості до життя. Ми вбиваємо, бо життя — наше й чуже — позбавлене цінності. І це природно: життя та смерть нероздільні, і щоразу, коли перше втрачає сенс, друга стає нетрансцендентною. Мексиканська смерть — дзеркало життя мексиканців. Перед обома мексиканець замикається, ігнорує їх.

Зневага до смерті не суперечить у нас її культу. Вона присутня в наших святах, іграх, коханні та думках. Померти та вбити — ці ідеї рідко коли нас полишають. Смерть спокушає нас. Зачарування, яке ми відчуваємо перед нею, можливо, походить від нашого герметизму та люті, з якою ми його розбиваємо. Тиск нашої життєвої сили, змушеної виявлятися у формах, що зраджують її, пояснює вбивчий, агресивний чи самовбивчий характер наших вибухів. Вибухаючи, ми ще й доходимо до найвищої напруги, торкаємося трепетної маківки життя. І там, на вершині нестями, відчуваємо запаморочення: смерть приналежить нас.

З іншого боку смерть мстить на нас за життя, зриває з нього всю марноту й претензійність і перетворює на те, чим воно є: голі кості та страхітливую гримасу. У замкненому безвихідному мертвому світі єдине, що вартує, це смерть. Але ми стверджуємо щось негативне. Черепи з цукру та пап'є-маше, підсвічувані феєрверками скелети, наші народні дієства завжди

є глузуванням з життя, ствердженням марноти й незначущості людського існування. Ми прикрашаємо наші оселі черепами, їмо в День мертвих ласощі у вигляді кісток та втішаємося піснями й дотепами, в яких висміюється плішива смерть, однак уся ця хвалькувата фамільярність не увільняє всіх нас від запитання: що таке смерть? Ми не вигадали нової відповіді. І щоразу, запитуючи себе про це, ми стенаємо плечима: яке мені діло до смерті, якщо мені немає діла до життя?

Уперто закритий для світу й собі подібних, чи відкривається мексиканець перед смертю? Він запобігає перед нею, святкує її, культивує, обіймає остаточно й назавжди, але не віддається. Усе далеке від мексиканця, все йому чуже і передусім смерть, здебільшого чужа. Мексиканець не віддається смерті, бо віддавання передбачає офірування. А офірування своєю чергою вимагає, щоб хтось дав і хтось отримав. Тобто, щоб хтось відкрився й опинився віч-на-віч із реальністю, що проникає в нього. В нетрансцендентному, замкненому в собі світі мексиканська смерть не дає й не отримує; вона живиться та втішається сама собою. Відтак наші стосунки зі смертю інтимні — ймовірно, більш інтимні, ніж у будь-якого іншого народу — але позбавлені сенсу та еротизму. Мексиканська смерть безплідна, вона нічого не породжує на відміну від ацтекської та християнської.

Така поведінка є повною протилежністю ставленню європейців та північноамериканців. Закони, звичаї, суспільна та особиста мораль прагнуть захистити людське життя. Цей захист не убезпечує від дедалі частішої появи вигадливих та спритних злочинців, майстрів серійних убивств. Численні з'яви професійних зловмисників, котрі обмірковують та планують свої вбивства з точністю, недосяжною для пересічного мексиканця; задоволення, з яким вони розповідають про свої навички, втіхи та методи; захват, із яким публіка та газети підхоплюють їхні зізнання; і на-

решті загальновідома неефективність системи покарання, покликаної убезпечувати від нових злочинів, демонструють, що повага до людського життя, якою так пишається західна демократія, є уявленням неповним або лицемірним.

Культ життя, якщо він справді глибинний та загальний, є також і культом смерті. Вони нероздільні. Цивілізація, що відкидає смерть, зрештою відкидає життя. Досконалість сучасних злочинів — наслідок не стільки технічного прогресу, скільки зневаги до життя, що невимовно впливає з кожного свідомого приховання смерті. До цього можна додати, що досконалість сучасної техніки та популярність «*murder story*» є нічим іншим як плодами (поряд із концентраційними таборами й застосуванням зброї масового знищення) оптимістичної та однобічної концепції буття. Відтак марно виключати смерть із наших уявлень, слів, думок, оскільки зрештою вона покінчить з усіма нами і передусім з тими, хто живуть, ігноруючи її або удаючи, нібито її ігнорують.

Коли мексиканець убиває — від сорому, задля втіхи чи з примхи — він убиває людину, когось подібного до себе. Сучасні злочинці та державні діячі не вбивають: вони знищують. Експериментують з істотами, які вже втратили свою людську подобу. В концтаборах людину спершу доводять до тваринного стану; перетворивши людей на предмети, їх масово знищують. Типовий злочинець у великому місті — незалежно від конкретних причин, які його до цього спонукають — робить у невеликому масштабі те, що сучасний лідер здійснює у великому. Він також експериментує на свій манер: отруює, розчленяє трупи за допомогою кислоти, спалює останки, перетворює свою жертву на предмет. Давній зв'язок між жертвою та катом — єдине, що гуманізує злочин, робить його уявленням — зник. Немов у романах Сада, є лише кати й предмети, знаряддя втіхи та знищення.

Небуття жертви робить ще більш нестерпною та абсолютною безмежну самотність ката. Для нас злочин усе ще залишається зв'язком — і в цьому сенсі має те саме спокутне значення, що й Свято або сповідь. Звідси його драматизм, його поезія та — навіщо замовчувати? — його велич. Завдяки злочину ми досягаємо ефемерної трансцендентності.

У перших рядках Восьмої дуїнезької елегії Рільке каже, що створіння — істота у своїй тваринній невинності — споглядає Відкрите, на відміну від нас, бо ми ніколи не дивимося вперед, у бік абсолюту. Страх змушує нас відвертатися, повертатися спиною до смерті. І відмовляючись споглядати її, ми згубливо закриваємося від життя, що є сукупністю, яка несе його в собі. Відкрите — це світ, у якому протилежності примиряються, а світло та тінь змішуються. Ця концепція намагається повернути смерті первісне значення, якого наша доба її позбавила: смерть і життя — це протилежності, що доповнюють одна одну. Вони є двома половинами однієї сфери, яку ми, прив'язані до часу та простору, здатні лише невиразно прозирнути. У передпологовому світі смерть і життя змішуються; у нашому — протистоять одне одному; у потойбічному знову єднаються, але вже не в тваринній сліпоті, що передувала гріху та свідомості, а у віднайденій невинності. Людина здатна подолати антитезу, що їх роз'єднує — і полягає не в них, а в її свідомості — і сприймати їх як вищу єдність. Це пізнання відбувається не інакше, як шляхом самозречення: істота мусить зректися свого тимчасового життя та ностальгії за лімбом, за тваринним світом. Вона повинна відкритися для смерті, якщо хоче відкритися для життя; тоді вона «уподібниться янголам».

Відтак, щодо смерті можливі дві лінії поведінки: одна, спрямована вперед, що сприймає її як творення; інша, спрямована назад і виражена в зачаруванні небуттям

або ностальгії за лімбом. Жоден мексиканський чи іспаноамериканський поет, за винятком хіба що Сесара Вальехо¹, не наблизився до першої з цих двох концепцій. В той же час двоє мексиканських поетів — Хосе Горостіса та Хав'єр Вільяуррутія² — втілюють другий із зазначених напрямів. Якщо для Горостіси життя це «нескінченна смерть», неперервне падіння в небуття, то для Вільяуррутії життя є нічим іншим як «ностальгією за смертю».

Вдалий образ, що дав назву книзі Вільяуррутії — «*Ностальгія за смертю*», є чимось більшим за словесну знахідку. З його допомогою автор прагне пояснити нам кінцеве значення своєї поезії. Смерть як ностальгія, а не як наслідок або кінець життя рівнозначна твердженню, що ми прийшли не з життя, а зі смерті. Прадавнє й первісне, материнське лоно є могилою, а не маткою. Це міркування ризикує здатися пустопорожнім парадоксом чи повторенням старого загальника: всі ми з праху й станемо прахом. А проте, на мою думку, поет прагнув знайти в смерті (що насправді є нашим витоком) відкриття, якого не дало йому минуле життя: відкриття справжнього життя. Коли прийде смерть

секундна стрілка
циферблат оббіжить,
і все вміститься в одну мить,
і може, опісля смерті
знову випаде жить.

Повернутися до первісної смерті означає повернутися до життя, що передувало життю, передувало смерті: до лімбу, до материнського лона.

Поема Хосе Горостіси «*Нескінченна смерть*», можливо, найвище свідчення, яке маємо ми, іспаноамериканці, справді сучасної свідомості — заглибленої в саму себе,

1. Сесар Вальехо (1892—1938) — перуанський поет.

2. Хав'єр Вільяуррутія (1903—1950) — мексиканський поет і драматург.

захопленої собою, своєю сліпучою яснотою. Поет, водночас витончений і сповнений гніву, хоче зірвати маску з буття, щоб роздивитися його в усій наготі. Діалог між світом та людиною, давній, як поезія та кохання, переходить у розмову води й келиха, що охоплює її, думки й форми, в яку та виливається і яку зрештою підточує. Зосереджений на зовнішніх ознаках (дерева та думки, каміння та почуття, дні та ночі, заходи сонця — лише метафори, барвисті стрічки) поет помічає, що подув, який надимає субстанцію, моделює її й надає їй Форми, підточує її, підгортає й звергає. У цій драмі без персонажів, бо всі в ній лише відбиття, маски самогубця, котрий розмовляє сам із собою мовою дзеркал і відлунків, розум теж лише відбиток, форма — і притому найчистіша — смерті, закоханої в саму себе. Все захлинається власним сьайвом, все тоне в своєму блиску, все рухається до цієї прозорої смерті: життя — це лише метафора, вигадка, за допомогою якої смерть — знову вона! — хоче ошукати сама себе. Поема — напружений розвиток давньої теми Нарциса, який проте жодного разу не згадується в тексті. І не тільки свідомість споглядає себе у прозорих порожніх водах — що є дзеркалом та оком водночас, як у поезії Валері: небуття, яке вигадує собі форму й життя, дихання і груди, яке удає розклад та смерть, і зрештою оголяється і вже порожнє схиляється над собою, закохується в себе, падає в себе — невтомну нескінченну смерть.

Одне слово, якщо під час Свята, п'ятики чи відвертих зізнань ми відкриваємося, то робимо це так брутально, що розпанахуємо себе й зрештою самознищуємося. А перед смертю, як і перед життям, ми стенаємо плечима й протиставимо їй мовчання або безтурботну посмішку. Свято і вбивство через ревності або без причини демонструють, що врівноваженість, якою ми так пишаємося, є лише маскою,

якій завжди загрожує, що її зірве раптовий вибух нашого особистого.

Всі ці стани свідчать, що мексиканець відчуває на собі самому й на тілі країни якусь пляму — розпросторена, вона не стає через це менш живучою, химерною та незгладною. Всі наші дії спрямовані на те, щоб приховати цю виразку, завжди свіжу, завжди готову роз'ятритися під сонцем чужого погляду.

Однак кожне падіння спричиняє рани. Щоб з'ясувати, як і в який момент відбулося це падіння, я повинен зазначити, що будь-який розрив (із самими собою чи з тим, що нас оточує, з минулим чи сьогоденням) породжує відчуття самотності. В крайніх випадках — розлука з батьками, Маткою чи вітчизною, смерть богів чи гостре усвідомлення себе — самотність ототожнюється із сирітством. І обидва ці відчуття зазвичай проявляються як усвідомлення гріха. Страждання та сором, які спричиняє стан розлуки, можна розцінювати — завдяки запровадженню уявлень про спокуту та спасіння — як необхідні жертви, запоруки чи обітниці майбутнього причастя, що покладе край вигнанню. Провина може минути, рана загоїтися, вигнання завершитися причастям. Відтак самотність набуває очисного характеру. Самотня чи ізольована людина долає свою самотність, переживає її як іспит і як обітницю причастя.

Мексиканець, як ми перед тим побачили, не долає своєї самотності. Навпаки, він замикається в ній. Ми живемо в своїй самотності, як Філоктет¹ на своєму острові, не сподіваючись, а боячись повернутися в світ. Ми не витримуємо присутності наших приятелів. Замкнені в собі, якщо не в розпусті чи очужінні, ми випиваємо своє горе, не звертаючись до потойбічного спасителя чи потойбічного Творця. Ми коливаємося між віддаванням та настороженістю, між криком та

1. Філоктет — один із героїв Троянської війни; укушений змією він майже десять років із невигойною раною залишався на острові Лемнос.

мовчанням, між святом та чатуванням біля небіжчика, але ніколи не віддаємося. Наша незворушність прикриває життя маскою смерті; наш крик зриває цю маску й лине до неба, поки не напинається, лускається й падає додолу поразкою та мовчанням. В обох напрямках мексиканець замикається перед світом: перед життям і перед смертю.



IV Діти Малінче¹

1. Малінче (ісп. варіант Марина) — індіанка, яка була помічницею та коханкою Ернана Кортеса.

Спричинена нашим герметизмом відчуженість породила легенду про мексиканця як таку собі непроникну істоту. Наша підозрілість викликає підозрілість інших. Якщо наша чемність приваблює, то наша настороженість охолоджує. І несподівані спалахи насильства, що нас роздирають, судомна чи врочиста пишнота наших свят, культ смерті зрештою спантеличують іноземця. Враження, яке ми справляємо, не відрізняється від того, що його справляють жителі країн Сходу. Вони — китайці, індуси чи араби — герметичні та непроникні. Вони теж тягнуть за собою лахміття ще живого минулого. Мексиканська загадка існує так само, як загадка жовта або чорна. Конкретний зміст цих видовищ залежить од кожного глядача. Однак усі сходяться на тому, що роблять із нас двозначний, якщо не суперечливий образ: ми люди непевні й наші відповіді, як і наше мовчання, непередбачувані, несподівані. Зрадливість та вірність, злочин і любов ховаються в глибині нашого погляду. Ми приваблюємо й відштовхуємо.

Неважко зрозуміти витoki такого ставлення. Для європейця Мексика — країна на периферії світової історії. А все, що знаходиться далеко від центру суспільства, видається дивним та непроникним. Селяни — патріархальні, дещо архаїчні у вбранні та мові, стримані, схильні до традиційних форм самовираження завжди зачаровують городянина. Вони скрізь є найбільш давнім і потаємним елементом суспільства. Для всіх, окрім них самих, вони є втіленням темного, прихованого, такого, що важко дається, закопаного в землю скарба, колоса, що зріє в земних надрах, давньої мудрості, захованої серед зморшок землі.

Жінка, ще одне з тих створінь, що живуть осібним життям, теж фігура загадкова. Вірніше, вона — Загадка. Подібно до чоловіка іншої раси чи національності, вона збуджує та відштовхує. Вона — образ родючості, але водночас і смерті. Майже в усіх культурах богині творіння є також і божествами знищення. Живий шифр дивності Всесвіту та його споконвічної різноманітності, що таїть у собі жінка — смерть чи життя? про що думає? чи думає вона? чи справді відчуває? чи вона така сама, як ми? Садизм зароджується як помста за жіночий герметизм або відчайдушна спроба дістати відповідь від тіла, якого ми підсвідомо боїмося. Адже, як каже Луїс Сернуда¹, «бажання — це запитання, на яке немає відповіді». Попри її оголеність — округлу, повну — у формах жінки завжди є, що відкрити:

Єва та Афродіта уособлюють загадку серця світу.

Для Рубена Даріо², як для всіх великих поетів, жінка не лише знаряддя пізнання, а й саме пізнання. Пізнання, якого ми ніколи не осягнемо, підсумок нашого остаточного неуттва: найвища загадка.

Прикметно, що наші уявлення про робітничий клас не забарвлені подібними відчуттями, хоча він теж живе далеко від центру суспільства — навіть фізично, скупчений в осібних кварталах та містах. Коли сучасний романіст уводить персонажа, котрий символізує здоров'я чи спустошеність, родючість чи смерть, він не обирає, як можна було б сподіватися, якогось робітника, в образі якого таїться смерть старого суспільства та народження нового. Д.Г.Лоуренс³ — один із найбільш різких і глибоких критиків сучасного світу, майже в усіх своїх творах змальовує чесноти, що перетворюють фрагментарну людину наших днів на справжню лю-

1. Луїс Сернуда (1902—1963) — іспанський поет.

2. Рубен Даріо (справжнє ім'я Фелікс Рубен Гарсія Сарм'єнто (1867—1916) — нікарагуанський поет, журналіст, дипломат; визначний представник латиноамериканського модернізму.

3. Девід Герберт Лоуренс (1885—1930) — англійський письменник.

дину, котра володітиме загальним баченням світу. Щоб утілити ці чесноти, він створює персонажів, які належать до стародавніх і не європейських племен. Або вигадує такого собі Меллорса¹ — лісника, сина землі. Можливо, дитинство Лоуренса, що минуло серед англійських вугільних шахт, пояснює це свідоме випущення. Відомо, що він ненавидів робітників так само, як і буржуазію. Але як пояснити, що в усіх великих революційних романах пролетарі теж з'являються не як герої, а як тло? Їхній герой завжди авантюрист, інтелігент або професійний революціонер. Людина зі сторони, котра відмовилася від свого класу, походження чи батьківщини. Поза сумнівом, це спадщина романтизму, що робить із героя антисоціального елемента. До того ж робітник — фігура, яка з'явилася зовсім недавно. І він схожий на своїх хазяїв: усі вони — діти машини.

Сучасний робітник позбавлений індивідуальності. Клас сильніший за індивіда, і людина розчиняється в тому, що визначає рід. Адже це перше й найсерйозніше спотворення, що його зазнає людина, ставши за зарплату виробничником. Капіталізм позбавляє її людської природи — те, чого не відбулося з рабом — оскільки зводить усю її сутність до робочої сили, тим самим перетворюючи її на предмет. І, як усі предмети, на товар, на річ, що підлягає купівлі та продажу. Робітник втрачає — зненацька, через саму природу свого соціального стану — будь-який людський та конкретний зв'язок зі світом: ні інструменти, які він використовує, ні результат його зусиль йому не належать. Він його навіть не бачить. Насправді він не робітник у сенсі творець, бо не творить або не усвідомлює, що творить, занурений у якусь одну виробничу операцію. Він трудящий — абстрактне поняття, що окреслює не конкретне призначення, а функцію. Його

1. Меллорс — персонаж роману Д.Г.Лоуренса «Коханець леді Четтерлей».

праця не вирізняє його, як у випадку лікаря, інженера чи теслі. Абстракція, що визначає його — праця, вимірювана часом — не виокремлює, а прив'язує його до інших абстракцій. Звідси відсутність у ньому загадки, проблемності, і його транспарентність — вона у нього така ж, як у будь-якого інструмента.

Складність сучасного суспільства та спеціалізація, якої потребує праця, поширюють абстрактне становище робітника на інші соціальні групи. Кажуть, ми живемо в світі спеціалістів. Незважаючи на різницю в зарплаті та рівні життя, стан цих спеціалістів не надто відрізняється від стану робітників: вони теж одержують зарплату й теж не усвідомлюють, що саме роблять. Уряд спеціалістів — ідеал сучасного суспільства — був би таким чином урядом інструментів. Функція підмінила б мету; засіб — творця. Суспільство рухалося б ефективно, але без певного напрямку. І повторення одного й того ж руху — характерне для машини — привело б до незнанної форми нерухомості: механізму, що рухається нізвідки в нікуди.

Тоталітарні режими тільки те й робили, що поширювали та узагальнювали за допомогою сили чи пропаганди це становище. В ньому опиняються всі, хто їм підвладні. В певному сенсі йдеться про перенесення на соціальну та політичну сфери економічних методів капіталізму. Масове виробництво досягається шляхом продукування окремих деталей, які згодом збираються в спеціальних майстернях. Тоталітарні пропаганда та політична діяльність — так само як терор і репресії — підпорядковані цьому ж методу. Пропаганда поширює неповну правду — серійно та по окремих деталях. Згодом ці фрагменти поєднуються й перетворюються на політичні теорії, абсолютні істини для мас. Терор підлягає тому ж принципу. Переслідування починається з окремих груп — національності, класи, дисиденти, підозрілі — поки поступово не поширюється на всіх. Спочатку частина населення байдуже спостерігає знищення інших соціальних груп або бере участь у

їхньому переслідуванні через загострення внутрішньої ворожнечі. Всі стають співучасниками, і почуття провини поширюється на все суспільство. Терор робиться загальним: уже не залишається нікого, крім переслідувачів та переслідуваних. З іншого боку, переслідувач легко перетворюється на переслідуваного. Досить одного повороту політичної машини. І ніхто не уникне цієї жорстокої діалектики, навіть вожді.

Світ терору, як і масового виробництва, це світ речей, предметів. (Звідси марнота дискусії про історичну цінність сучасного терору.) А предмети ніколи не бувають загадковими чи таємничими, бо загадка походить від невизначеності істоти чи предмета, що її містить. Загадковий перстень одразу позбувається якості персня; він набуває власного життя, перестає бути предметом. В його формі лежить прихована, готова вихлюпнутися назовні несподіванка. Загадка — це потаємна, непідвладна нам сила чи властивість, і ми не знаємо, коли та як вона проявить себе. А предмети не приховують нічого, ні про що нас не запитують і не дають відповіді на наші запитання. Вони однозначні й транспарентні. Звичайні подовження наших рук, вони не мають іншого життя ніж те, яке надає їм наша воля. Вони служать нам; потім ми безжурно викидаємо їх — зношені та старі — на смітник, кладовище автомобілів чи до концтабору. Або вимінюємо їх у наших спільників чи ворогів на інші предмети.

Всі наші здібності, а так само всі наші вади опираються цій концепції праці як зусилля безособового, повторюваного в однакові та марні проміжки часу: повільність та ретельність виконання, любов до роботи та всіх її складових, добрий смак, що зробився природженим як результат тисячолітньої спадщини. Якщо ми не займаємося масовим виробництвом предметів, то відзначаємося в непростому, витонченому та безглуздому мистецтві вбивати час. Це зовсім не означає, що мексиканець нездатний стати добрим робітником. Усе є справою часу. І ніщо, крім історичних

перемін, дедалі непевніших та неймовірніших, не завадить мексиканцеві перестати бути проблемою, загадковою істотою й перетворитися на ще одну абстракцію.

Поки не надійшла ця мить, яка розв'яже — ліквідувавши їх — усі наші суперечності, мушу зазначити, що надзвичайність нашої ситуації полягає в тому, що ми загадкові не лише для іноземців, але й для самих себе. Мексиканець завжди проблема для іншого мексиканця й для самого себе. Але ж немає нічого простішого, ніж обмежити весь складний комплекс властивих нам ліній поведінки, відмовившись передусім від того, що робить нас проблемою для самих себе і що можна назвати «мораллю раба», на відміну не лише від «моралі пана», але й узагалі від сучасної моралі, пролетарської чи буржуазної.

Недовіра, приховування, чемна настороженість, що заступає шлях чужому, іронія — зрештою всі ці психічні відхилення, через які, уникаючи чужого погляду, ми уникаємо самих себе — є рисами людей підкорених, які бояться пана й прикидаються перед ним. Прикметно, що наше особисте ніколи не виявляється в природний спосіб, а лише під дією свята, алкоголю або смерті. Раби, слуги та підкорені народи завжди прикриті маскою, усміхненою чи похмурою. І тільки наодинці, у визначні моменти вони наважуються явити себе такими, якими є насправді. Всі їхні відносини отруєні страхом та підозрілістю. Страхом перед паном, підозрілістю до подібних до себе. Кожен вдивляється в іншого, бо будь-який приятель може виявитися зрадником. Щоб вийти за власні межі раб повинен подолати бар'єри, напиться, забути свій стан. Жити самотньо, без свідків. Лише насамоті він наважується бути.

Безсумнівна аналогія, що спостерігається між деякими нашими лініями поведінки та поведінням груп людей, підвладних панові, касті чи іншій державі, могла б знайти своє пояснення в цьому твердженні; характер мексиканців — наслідок суспільних обставин,

що панують у нашій країні; історія Мексики, що є історією цих обставин, містить відповідь на всі запитання. Становище народу в колоніальний період було б таким чином причиною нашої замкненої та непевної поведінки. Наша історія як незалежної держави також сприяла тягlostі та ще більшому увиразненню цієї рабської психології, оскільки нам — не зважаючи на півтора століття боротьби та конституційних експериментів — не вдалося подолати злигодні народу й кричущу соціальну нерівність. Застосування насильства як діалектичного методу, зловживання можновладців — недолік, неподоланий досі — і нарешті скептицизм та покірливість народу очевидні сьогодні, як ніколи, внаслідок низки пост-революційних розчарувань могли б доповнити це історичне пояснення.

Вада тлумачень на кшталт того, яке я щойно окреслив, полягає саме в їхній простоті. Наше ставлення до життя обумовлене не історичними подіями, принаймні не так неухильно, як у світі механіки швидкість чи траєкторія снаряду обумовлена низкою певних факторів. Наша життєва поведінка — що є фактором, який ми ніколи не пізнаємо повністю, оскільки її єдиними константами є мінливість та непевність — теж історія. Я маю на увазі, що історичні події — це не просто події, вони забарвлені людською природою, тобто проблемністю. Вони також є наслідком не просто інших подій, що їх спричиняють, а своєї волі, здатної в певних межах управляти їхньою долею. Історія не є механізмом, і впливи між різними компонентами однієї історичної події, як уже багато разів наголошувалося, є взаємними. Одну історичну подію від інших відрізняє її історичний характер. Тобто сама по собі вона є цілістю, несумісною з іншими. Неминуchoю та невід'ємною. Історична подія не просто сума так званих історичних факторів, а нерозривна реальність. Історичні обставини пояснюють наш характер тією мірою, якою наш характер пояснює їх. Вони є єдиним цілим. Тому будь-яке суто

історичне пояснення недостатнє, хоча це не означає, що воно облудне.

Досить однієї зауваги, щоб звести до її справжніх пропорцій аналогію між мораллю рабів та нашою: звичні реакції мексиканців не належать якомусь одному упослідженому класові, расі чи групі. Багаті класи також закриваються перед зовнішнім світом і так само потерпають щоразу, коли намагаються відкритися. Йдеться про поведінку, що виходить за межі історичних обставин, хоча використовує їх, щоб проявити себе, й змінюється, коли стикається з ними. Мексиканець, як усі люди, послуговуючись обставинами, робить їх пластичними й розчиняється в них. Ліплячи їх, він ліпить себе.

Якщо не можна ототожнювати наш характер із характером гноблених груп, не можна й відкидати їхню спорідненість. В обох випадках індивід і група борються — одночасно та суперечливо — щоб сховатися й проявитися. Однак нас різнить одна відмінність. Раби, слуги чи раси, що є жертвами будь-якої чужої влади (приміром, північноамериканські негри), ведуть боротьбу проти конкретної реальності. Ми, навпаки, боремося з видіннями, примарами минулого чи химерами, породженими нами самими. Ці примари та химери реальні, принаймні для нас. Їхня реальність вигадлива й жорстока, бо це фантазмагорична реальність. До них не можна доторкнутися й їх не можна здолати, бо вони не поза нами, а в нас самих. У боротьбі, що веде з ними наша воля до існування, вони мають таємного та могутнього спільника: наш страх перед існуванням. Бо все те, чим є сучасний мексиканець, як ми бачили, можна звести до одного: мексиканець не хоче або не наважується бути самим собою.

У багатьох випадках ці примари породжені колишніми реальностями. Вони виникли під час Конкісти, колоніального періоду, після проголошення незалежності чи в ході воєн зі США та Францією. Інші відбивають наші сучасні проблеми, однак непрямо,

приховуючи чи прикрашаючи їхню справжню природу. Але хіба не дивно, що після зникнення причин тривають наслідки? І що наслідки приховують причини? У цій сфері неможливо розділити причини та наслідки. Насправді існують не причини та наслідки, а комплекс взаємопроникних реакцій та тенденцій. Сталість певних ліній поведінки та їхня свобода й незалежність від причин, що їх спородили, роблять бажаним їхнє вивчення в живій плоті сьогодення, а не за історичними текстами.

Коротко кажучи, історія могла б прояснити природу багатьох наших примар, але не розвіяти їх. Тільки ми здатні їм протистояти. Або, інакше кажучи: історія допомагає нам зрозуміти деякі риси нашого характеру, якщо ми здатні попередньо виокремити й виявити їх. Ми єдині можемо відповісти на запитання, які нам ставлять реальність та наша власна сутність.

У нашій повсякденній мові є група слів заборонених, потаємних, які не мають чіткого тлумачення і магічній двозначності яких ми довіряємо вираження наших найбрутальніших чи найгостріших емоцій та реакцій. Проклятих слів, які ми вимовляємо вголос, коли не володіємо собою. Вони невиразно відбивають наше особисте: вибухи нашої життєвої сили висвітлюють їх, а спади духу роблять невиразними. Священна мова, як мова дітей, поезії чи сект. Кожна літера й кожен склад живуть подвійним життям, водночас яскравим і темним, яке відкриває нас і приховує. Слова, які не говорять нічого й говорять усе. Підлітки, коли хочуть здаватися дорослими, хрипло вимовляють їх уголос. Їх повторюють дами, чи то щоб підкреслити свободу свого духу, чи то щоб явити свої справжні почуття. Бо ці слова певні, категоричні, попри їхню двозначність та легкість, з якою можуть змінюватися їхні значення. Це лихі слова, єдина жива мова в світі безживних звуків. Поезія, доступна всім.

У кожної країни вона своя. Наша — її короткі та безсоромні, агресивні, дотепні склади, схожі на миттєвий зблиск ножа, що простромлює непроникне тверде тіло — є згустком усіх наших невисловлених бажань, гніву, захоплень та прагнень, що борються в глибині нас. Це слово — наш пароль. Завдяки йому і в ньому ми впізнаємо одні одних серед чужих і до нього звертаємося щоразу, коли на наших губах з'являється ознака нашої сутності. Знати його, застосовувати, кидаючи в повітря, мов яскраву забавку, чи потрясати ним, наче вигостреною зброєю, це спосіб підтвердити нашу мексиканськість.

Вся прикра напруга, накопичена в нас, виражається однією фразою, що підступає нам до губ, коли гнів, радість чи захоплення змушують нас уславити нашу належність до мексиканців: «Хай живе Мексика, сини Чінгади¹!» Справжній бойовий клич, заряджений особливим струмом — у цій фразі вчувається виклик і ствердження, постріл в уявного суперника й вибух у повітрі. Знову з деякою патетикою та ненав'язливою фатальністю з'являється образ петарди, що зривається в небо, розсипається на скалки й тьмяно падає. Або квиління, яким завершуються наші пісні і в якого такий самий двозначний відлук: злостиве радіння, безсоромне ствердження, що розпанахує груди та поїдає само себе.

Цим криком, який нам належить видобувати з себе кожного 15 вересня, на День незалежності, ми стверджуємо себе та свою вітчизну проти, всупереч і незважаючи на інших. Але хто вони, ці інші? Інші — це сини Чінгади: іноземці, погані мексиканці, наші вороги, суперники. В кожному разі «інші». Саме так, усі, хто не

1. Чінгада (ісп. *Chingada*) — багатозначне слово, одне з тлумачень якого, поширене саме в Мексиці, можна перекласти сучасною мовою як Трахнута; зазвичай словники передають словосполучення *hijo de la chingada* як скурвий син, хоча це тлумачення неточне, оскільки *la chingada* не курва, а згвалтована.

такі, як ми. І ці інші визначаються не інакше, як сини такої ж непевної матері, що й вони самі.

Хто така Чінгада? Передусім Матір. Не Матір із плоті та крові, а міфічна фігура. Чінгада — одне з мексиканських втілень Материнства, як Плаксунка чи «багатостраждальна мексиканська матір», яку ми вшановуємо десятого травня. Чінгада — матір, яка вистраждала — в переносному чи прямому значенні цього слова — руйнівну та ганебну дію, позначену дієсловом, від якого походить її ім'я. Варто зупинитися на значенні цього слова.

В «Анархії мови в Іспанській Америці» Даріо Рубіо¹ досліджує походження цього слова й перелічує значення, що їх надають йому майже всі іспаноамериканські народи. Ймовірно його ацтекське походження: *чінгасте* це *ксінактлі* (насіння овочу) або *ксінакстлі* (мед у стані бродіння). Це слово й похідні від нього слова вживаються майже в усій Америці та в деяких регіонах Іспанії, коли йдеться про алкогольні чи безалкогольні напої: *чінгасте* — це осад чи гуща, які залишаються у склянці, в Гватемалі та Сальвадорі; в Оахаці² словом *чінгадітос* називають кавову гущу; в усій Мексиці *чінгере* — або, багатозначно *пикете*³ — звуть алкоголь узагалі; в Чилі, Перу та Еквадорі *чінгана* — це шинок; в Іспанії дієслово *чінгар* — означає багато пити чи напиватися п'яним; на Кубі *чінгіріто* — ковток алкоголю.

Чінгар має також значення поразки. В Чилі та Аргентині дієслово *чінгарсе* застосовують до петарди, якщо та «не розірвалася або спроба її запуску виявилася невдалою». Збанкрутілі підприємства, потьмарені свята, незавершені справи також *се чінган*. У Колумбії *чінгарсе* — ошукатися. В регіоні Ла Плати на подерте вбрання кажуть *чінгадо*. Майже скрізь *чінгарсе* — це зробитися посміховиськом, зазнати поразки. В дея-

1. Даріо Рубіо (1878—1952) — мексиканський письменник.

2. Оахака — штат на півдні Мексики.

3. пикете (ісп. *piquete*) — дослівно укол або укус комах.

ких місцях Південної Америки *чінгар* вживається як синонім дієслів набридати, чіплятися, знущатися. Це агресивне дієслово, що впливає з усіх наведених значень: відрубати хвости тваринам, дражнити півнів, глузувати, підкласти свиню, зашкодити, занапастити, зірвати плани.

В Мексиці значення цього слова незліченні. Це магічне слово. Досить змінити тон, навіть модуляцію голосу, щоб змінилося його значення. Існує стільки відтінків, скільки інтонацій: стільки значень, скільки почуттів. Можна бути *чінгоном*, великим *чінгоном* (у бізнесі, у політиці, злочинах, з жінками), а ще на когось кажуть *чінгакедіто* (потайливий, удаваний; той, хто потайки чинить підступи або підкрадається, щоб ударити палицею), *чінгонсіто*. Однак попри чисельність значень ідея агресії завжди присутня як конечний сенс в усіх своїх вимірах: від простих завдавати клопоту, засмучувати, дошкуляти до гвалтувати, шматувати, вбивати. Дієслово вказує на насильство, означає вийти за свої межі й силоміць проникнути в іншого. А також ранити, терзати, гвалтувати — тіла, душі, предмети, руйнувати.

Коли хтось робить щось непристойне і проти правил, ми докоряємо: «зробив *чінгадеру*».

Ідея ламати й відкривати з'являється майже в усіх висловах. Слово забарвлене сексуальністю, проте не є синонімом статевого акту; можна *чінгар* жінку, не заволодівши нею. А коли натякають на статевий акт, згвалтування чи ошуканство, йому надають особливого відтінку. Той, чия дія означена дієсловом *чінгар* ніколи не робить її за згоди тієї, хто означена як *чінгада*. Відтак *чінгар* — це чинити насильство стосовно іншого. Це дієслово маскулінне, активне, жорстоке: воно дошкуляє, ранить, терзає, плямить. І викликає гірку, досадливу втіху в того, хто це чинить.

Прикметник *чінгадо* означає щось пасивне, інертне та відкрите на протилежність тому, хто це чинить — активному, агресивному та закритому. Той, хто чинить насильство — *чінгон* — це мачо, він відкриває. *Чінгада* —

жінка, пасивність, чистота, беззбройна перед зовнішнім світом. Зв'язок між ними брутальний, визначений цинічною владою першого та безсиллям другої. Ідея насильства підспудно управляє всіма значеннями. Відтак діалектика «закритого» та «відкритого» справджується з майже жорстокою точністю.

Магічна влада слова посилюється його забороненим характером. Ніхто не вимовляє його на людях. Лише напад гніву, сильні емоції чи нестямне захоплення виправдовують його відкрите вираження. Це слово можна почути лише в чоловічому товаристві або під час грандіозних свят. Прокричавши його, ми рвемо покрив сором'язливості, мовчання чи лицемірства. Ми являємо себе такими, якими є насправді. Лихі слова нуртують в нас, як нуртують наші почуття. Коли вони вириваються назовні, то роблять це різко, брутально, у формі зойку, виклику, образи. Вони снаряди або ножі. Вони терзають.

Іспанці також зловживають міцними висловами. Поруч із ними мексиканець — напрочуд делікатний. Однак тоді як іспанці задовольняються лайкою та есхатологією¹, ми спеціалізуємося на жорстокості й садизмі. Іспанець простий: він ображає Бога, бо вірить у нього. «Лайка, — каже Мачадо, — це молитва навиворіт». Втіха, що її відчують багато іспанців, і з-поміж них деякі найвидатніші поети, згадуючи послід і змішуючи святе з лайном, схожа на радість дітей, які бавляться в твані. Крім прикrostі, любов до контрастів породила бароковий стиль та драматизм великого іспанського живопису. Тільки іспанець може вагомо говорити про Онана² та Дон Жуана. В мексиканських висловах, навпаки, немає іспанської двозначності, символом якої є протиставлення реального та ідеального, містиків та пройдисвітів, похмурого й есхатологічного Кеведо³,

1. есхатологія — містичне вчення про кінцеві долі людини та світу.

2. Онан — біблійний персонаж.

3. Франсиско де Кеведо-і-Вільєгас (1580—1645) — іспанський письменник.

а лише роздвоєння на закриті й відкриті. Дієслово *чінгар* вказує на перемогу закритого, маскулінного, сильного над відкритим.

Слово *чінгар* з усіма своїми різноманітними значеннями визначає велику частину нашого життя й окреслює наші взаємини з приятелями та співвітчизниками. Для мексиканця життя — це можливість *чінгар* самому або дати *чінгар* себе. Тобто дати себе принизити, покарати, скривдити. Або навпаки. Ця концепція суспільного життя як битви породжує фатальний поділ суспільства на сильних і слабких. Сильні — *чінгони*, які ніколи не вагаються, тверді та непохитні — оточують себе палкими та зацікавленими прихильниками. Запобігання перед сильними — передусім у касті «політиків», тобто професіоналів у сфері суспільних відносин — один із прикрих наслідків цієї ситуації. Іншим, не менш ганебним, є відданість особам, а не принципам. Наші політики часто плутають суспільні справи з приватними. Байдуже. Їхнє багатство або адміністративний вплив дозволяють їм утримувати звеличників, яких народ дуже влучно називає «лизунами» (від «лизати»).

Дієслово *чінгар* — злостиве, прудке та грайливе, наче хижий звір — породжує чимало виразів, які роблять наш світ подібним до сільви: є тут тигри бізнесу, орли навчальних закладів та в'язниці, леви в стосунках з приятелями. Хабар зветься «укусом». Бюрократи гризуть кості (посади). У світі *чінгонів*, жорстких відносин, де порядкують насильство та підозрілість, де ніхто не відкривається і всі хочуть *чінгар*, ідеї та праця мало вартують. Єдине, що цінується, це здатна утвердитися особиста чоловіча гідність.

Це слово має ще й інше, більш вузьке значення. Коли ми кажемо «йди до Чінгади», то посилаємо співрозмовника в якесь далеке та непевне місце. В край поламаних, зношених речей. До сірої, безмежної та далекої країни, яка не знаходиться ніде конкретно. І не лише через просту фонетичну асоціацію ми по-

рівнюємо цю країну з Китаєм¹, так само безмежним і далеким. Чінгада через вживання, протилежні значення та дотики запальних губ врешті-решт виснажується, вичерпує свої значення та зникає. Це порожнисте слово. Воно ніщо не значить. Воно Ніщо.

Після цього аналізу можна дати відповідь на запитання, хто ж така Чінгада? Чінгада — це Матір — відкрита, зґвалтована або знеславлена за допомогою сили. Син Чінгади — це покруч, виплід насильства, викрадення чи поглуму. Якщо порівняти цей вислів з іспанським *hijo de puta*² одразу можна завважити різницю. Для іспанця безчестя полягає в тому, щоб бути сином жінки, яка віддається добровільно, проститутки; для мексиканця — в тому, щоб бути плодом насильства.

Мануель Кабрера³ змушує мене завважити, що іспанське ставлення відбиває історичну та моральну концепцію першородного гріха, тоді як мексиканське, більш глибоке й природне, виходить за межі притчі та етики. Насправді кожна жінка — навіть та, яка віддається добровільно — розтерзана, зґвалтована чоловіком. У певному сенсі всі ми, виходячи з того факту, що нас народила жінка, є дітьми Чінгади, дітьми Єви. Однак особливість мексиканця, на мою думку, полягає в насильницькому, саркастичному приниженні Матері й не менш брутальному утвердженні Батька. Одна приятелька — жінки чутливіші до химерних ситуацій — розтлумачила мені, що захоплення Батьком, символом закритого та агресивного, здатного ґвалтувати й відкривати, виявляється у вислові, який ми вживаємо, коли хочемо довести іншому нашу вищість: «Я твій батько». Відтак питання походження є потаємним осердям нашої тривоги й туги. Варто зупинитися трохи на значенні, яке все це має для нас.

1. Китай іспанською вимовляється як Чіна.

2. *hijo de puta* (ісп.) дослівно: скурвий син.

3. Мануель Кабрера (1913—1997) — мексиканський філософ і дипломат.

Ми самотні. Самотність — глибина, з якої струмить туга, почалася того дня, коли ми відокремилися від материнського лона й потрапили в чужий та ворожий світ. Це було падінням, і усвідомлення нашого падіння робить нас винними. Але в чому? В злочині, який не має назви: в тому, що ми народилися. Ці почуття знайомі всім людям, і в них немає нічого суто мексиканського, тому йдеться не про те, щоб повторювати багато разів сказане, а лише про виокремлення деяких рис і почуттів, що осявають осібним світлом загальну природу людини.

В усіх цивілізаціях образ Бога-отця — щойно той скидає з трону жіночі божества — постає як двозначна фігура. З одного боку, хоч би хто він був — Єгова, Бог-творець чи Зевс, цар світу, космічний правитель — Батько втілює родову владу, джерело життя; з іншого — він є первоначалом, Першим, звідки все народжується й куди все впадає. А до того ж він володар блискавки та батога, тиран і людоджер-пожирач життя. Саме цей аспект — нестямний Єгова, розгніваний Бог, Сатурн, Зевс-гвалтівник жінок — майже безальтернативно постає в народних уявленнях мексиканців про владу мужчини.

Мачо представляє чоловічий полюс життя. Фраза «я твій батько» не має жодного присмаку батьківства й промовляється не для того, щоб захистити, оберегти чи спрямувати, а щоб нав'язати вищість, принизити. Її справжнє значення не відрізняється від дієслова *чінгар* і деяких похідних від нього слів. *Мачо* — це і є великий *чінгон*. Це слово містить у собі агресію, бездушність, невразливість, неприкрите насильство та інші атрибути *мачо*: владу. Силу, позбавлену будь-якої ознаки порядку; владу свавільну, волю без гальм і меж.

Свавілля додає постаті *мачо* несподіваного елементу. Він дотепник. Його жарти несосвітенні, надмірні й завжди доходять до абсурду. Це як в історії з чоловіком, який, щоб полегшити головний біль товариша по чарці, розрядив йому в череп свій пістолет. Правда це чи ні, однак ця історія засвідчує, з якою

невмолимістю усталюється в житті логіка абсурду. *Мачо* робить *чінгадерас*, тобто несподівані вчинки, що спричиняють сум'яття, жах, руйнацію. Він відкриває світ і, відкриваючи, терзає його. Терзання викликає гучний зловісний сміх. Це по-своєму справедливо: він відновлює рівновагу, розставляє речі по місцях, перетворює їх на порошок, мізерію, ніщо. Дотепність *мачо* — це акт помсти.

Психолог сказав би, що в основі його характеру лежить прикрість. Нескладно завважити також деякі гомосексуальні схильності, як, приміром, зловживання пістолетом — фалічним символом, що є носієм смерті, а не життя, любов до суто чоловічих товариств тощо. Та хоч якими були б джерела цієї поведінки, справа в тому, що головний атрибут *мачо* — сила — майже завжди проявляється як здатність ранили, відкрити, знищити, принизити. Відтак його байдужість до створіння, яке він породжує, цілком природна. Він не родоначальник племені; не патріарх, котрий обстоює *patria potestas*¹; не цар, не суддя, не ватажок клану. Він — влада, виокремлена в своїй власній силі, без зв'язку із зовнішнім світом і злагоди з ним. Він — це повна ізоляція, самотність, пожираюча себе саму і все, до чого доторкнеться. Він не належить нашому світові, він не з нашого міста, він не мешкає в нашому кварталі. Він звідкись іздала й завжди десь далеко. Він Чужий. Неможливо не завважити подоби між постатями *мачо* та іспанського конкістадора. Такою є модель — радше міфічна, ніж реальна — уявлень мексиканського народу про можновладців: касиків, феодалних сеньйорів, землевласників, політиків, генералів, керманічів промисловості. Всі вони *мачо*, *чінгони*.

Мачо не має героїчного чи божественного дубліката. Ідальго², батько вітчизни, як зазвичай звуть його на

1. *patria potestas* (лат.) — могутність вітчизни.

2. Мігель Ідальго-і-Костилья (1753—1811) — національний герой Мексики; парафіяльний священик; 16 вересня 1810 року в селищі Долорес закликав своїх парафіян до опору іспанським колонізаторам («заклик Долорес») й очолив цей опір до своєї загибелі.

ритуальному жаргоні країни, це німецький старий, радше втілення народу безсилового проти сили, ніж образ влади й гніву грізного батька. Серед численних святих покровителів мексиканців також немає жодного, подібного до величних чоловічих божеств. Нарешті відсутнє особливе поклоніння Богові-отцю зі святої Трійці, фігурі доволі непевній. І навпаки, дуже поширеним і незмінним є поклоніння Христу — Богу-сину, Богу молодому, передусім як рятівній жертві. В сільських церквах повно фігур Ісуса — розп'ятого, вкритого ранами та виразками — в яких зухвалий реалізм іспанців поєднався з трагічним символізмом індіанців: рани є квітами, дарами воскресіння з одного боку й водночас нагадуванням, що життя — болісна маска смерті.

Ревний культ Бога-сина, на перший погляд, можна пояснити спадщиною доіспанських релігій. І справді на момент прибуття іспанців майже всі великі чоловічі божества — за винятком Тлалока, хлопчиська й старика водночас, божества довголіття — були богами-синами, як, приміром Ксіпе, бог молодого маїсу, та Уїцілопочтлі, воїн Півдня. Мабуть, буде незайвим нагадати, що народження Уїцілопочтлі має не одну аналогію з появою на світ Христа: він також був зачатий без тілесного контакту; божественним вісником також був птах (який скидає пір'їну в поділ Коатлікуе¹); і нарешті юний Уїцілопочтлі мусить тікати від переслідування міфічного Ірода. А проте було б перебільшенням вдаватися до цих аналогій, аби пояснити поклоніння Христу, приписавши його таким чином звичайній тяглоті культу богів-синів. Мексиканець вшановує Христа стікаючого кров'ю та приниженого, побитого солдатами, засудженого суддями, оскільки бачить у ньому видозмінений образ власної долі. І саме через це він впізнає себе в образі Кваутемока, юного правителя ацтеків, скинутого з трону, катованого та вбитого Кортесом.

1. Коатлікуе — у міфології ацтеків богиня землі та родючості.

Ім'я Кваутемок означає орел, який падає. Мексиканський вождь приходить до влади, коли розпочинається облога Мехіко-Теночтітлана¹, коли ацтеки були по-чергово кинуті напризволяще своїми богами, васалами та союзниками. Він сходить на трон лише для того, щоб упасти, як міфічний герой. Навіть його стосунки з жінкою узгоджуються з архетипом юного героя, водночас коханця та сина Богині. Так, Лопес Веларде² каже, що Кваутемок виходить назустріч Кортесу, тобто, на останнє офірування, «відірвавшись від округлих грудей імператриці». Він воїн, але водночас хлопчик. Однак героїчний цикл не завершується: герой, який упав, очікує на воскресіння. Не дивно, що для більшості мексиканців Кваутемок — «юний дід», родоначальник Мексики: могила героя є колискою народу. Така діалектика міфів, і Кваутемок не стільки історична постать, скільки міф. І тут вступає в дію ще один вирішальний елемент, аналогія, що робить із цієї історії справжню поему в пошуках розв'язки: місце поховання Кваутемока невідоме. Таємниця місцезнаходження його останків — одна з наших нав'язливих ідей. Відшукати їх означає не більше й не менше, як повернутися до наших витоків, відновити нашу спорідненість, розірвати самотність. Воскреснути.

Якщо запитати про третю фігуру з цієї трійці — про Матір — ми почуємо двоїсту відповідь. Ні для кого не секрет, що мексиканський католицизм зосереджений на культі Пресвятої діви Гвадалупської. По-перше, йдеться про індіанську Діву; далі про місце, де вона явилася (індіанинові Хуану Дієго) — це пагорб, де колись стояв храм на честь Тонанцин, «нашої матері», богині родючості в ацтеків. Як відомо, завоювання Мексики іспанцями збігається в часі з апогеєм культу двох чоловічих божеств: Кецалькоатля, бога самопожертви

1. Мехіко було побудоване на місці зруйнованої столиці держави ацтеків, міста Теночтітлана.

2. Рамон Лопес Веларде (1888—1961) — мексиканський письменник.

(за міфом, він створює світ, кинувшись у вогнище в Теотіуакані, та Уіцілопочтлі, юного бога-воїна, який жертвує собою. Поразка цих богів — бо саме цим була Конкіста для індіанського світу: кінцем космічного циклу та утвердженням нового божественного царства — спричинила серед індіанців свого роду повернення до давніх жіночих божеств. Цей добре відомий психологам феномен повернення до материнського лона, поза сумнівом, є однією з вирішальних причин швидкого поширення культу Пресвятої діви. Але ж індіанські божества були богинями родючості, пов'язаними з космічними ритмами, процесами виростання рослин та землеробськими обрядами. Католицька діва також матір (деякі індіани-прочани досі звуть її Гвадалупською дівою Тонанцин), однак її головна місія не дбати про родючість землі, а захищати знедолених. Ситуація змінилася: йдеться вже не про забезпечення врожаю, а про віднаходження лона. Пресвята діва є розрадницею бідняків, оборонницею слабких, заступницею гноблених. Одне слово, Матір'ю сиріт. Ми, люди, всі народжуємося знедоленими, і наш справжній стан — сирітство, однак це особливо вірно для індіанців та бідняків Мексики. Культ Пресвятої діви відбиває не лише загальнолюдський стан, а й конкретну історичну ситуацію, як у духовному, так і в матеріальному вимірі. Ба навіть більше: загальна Матір, Пресвята діва є також посередницею, вісницею між знедаленою людиною та невідомою, знеособленою владою — Чужим.

На відміну від Пресвятої діви Гвадалупської, Матері-діви, *Чінгада* — матір згвалтована. Ні в ній, ні в Пресвятій діві немає й сліду похмурих рис, притаманних Великій Богині: сластолюбства Аматерасу¹ та Афродіти, жорстокості Артеміді та Іштар, згубної магії Цирцеї, кровожерності Калі². Йдеться про пасивні постаті. Гвадалупська діва — це сприйнятливість у чистому вигляді,

1. Аматерасу — в японській міфології богиня сонця.

2. Калі — в індійській міфології дружина Шиви, богиня енергії.

і її благодіяння такого ж порядку: вона розраджує, заспокоює, осушує сльози, вгамовує пристрасті. *Чінгада* ще пасивніша. Її пасивність ница: вона не опирається насильству, це безживна маса з крові, кісток і тліну. Її пляма конституціональна й полягає, як уже було мовлено, в її статевому органі. Ця відкрита назовні пасивність призводить до втрати нею ідентичності: вона — *Чінгада*. Вона втрачає своє ім'я, вона вже ніхто, вона змішується з нічим, вона — Ніщо. А проте вона — жорстоке уособлення жіночого стану.

Якщо *Чінгада* є образом зґвалтованої Матері, мені не видається натяжкою асоціювання її з Конкістою, яка також була насильством не лише в історичному сенсі, але й над самою плоттю індіанських жінок. Символом віддавання є донья Малінче, коханка Кортеса. Це правда, що вона самохіть віддається завойовникові, однак той одразу забуває її, щойно вона стає йому непотрібною. Донья Марина перетворилася на постать, що уособлює індіанок — зваблених, зґвалтованих чи зведених іспанцями. І так само як дитина не вибачає матері, котра кидає її, щоб податися на пошуки її батька, мексиканський народ не вибачає зради Малінче. Вона є втіленням відкритого, збезчещеного на противагу нашим індіанам — стоїчним, незворушним та замкненим. Відтак Кваутемок і донья Марина — два антагоністичні символи, що доповнюють один одного. І якщо не є дивним наше загальне поклоніння юному імператорові — «єдиному герою на рівні мистецтва», образу офіруваного сина, то не дивне й прокляття, що тяжіє над Малінче. Тому такого поширення набув презирливий прикметник *малінчиста*, недавно введений в обіг газетами для визначення всіх заражених чужинницькими тенденціями. Малінчисти — прибічники відкритості Мексики перед зовнішнім світом: вони справжні діти Малінче, уособленої в ній *Чінгади*. Знову закриті протистойть відкритому.

Наш крик виражає волю мексиканців жити закритими перед зовнішнім світом, авжеж, але передусім

закритими перед минулим. Цим криком ми засуджуємо наше походження й відмовляємося від нашої гібридності. Дивна присутність Кортеса та Малінче в уяві та почуттях сьогоднішніх мексиканців демонструє, що вони є чимось більшим, ніж історичні постаті: вони символи таємного конфлікту, який ми досі не розв'язали. Зрікаючись Малінче — мексиканської Єви, як її зобразив Хосе Клементе Ороско в панно на стіні Національної підготовчої школи — мексиканець розриває зв'язки з минулим, зрікається свого походження й самотійно заглиблюється в історичне буття.

Мексиканець засуджує гамузом усі свої традиції, що є набором жестів, реакцій і тенденцій, в яких уже важко відокремити іспанське від індіанського. Тому іспаністська теза, що робить нас нащадками Кортеса й виключає при цьому Малінче, є спадщиною кількох зайдиголів, які навіть не є чистокровними білими. Те саме можна сказати й про індіаністську пропаганду, підтримувану також креолами та маніакальними метисами, тоді як індіанці ніколи на неї не зважали. Мексиканець не хоче бути ні індіанином, ні іспанцем. Не хоче він і походити від них. Він їх відкидає. Й утверджує себе не як метис, а як абстракція: він — людина. Він стає сином нічого. Бере початок від самого себе.

Така лінія поведінки виявляється не просто в нашому повсякденному житті, а впродовж нашої історії, яка в певні моменти була втіленням волі до відмови від власних коренів. Дивно, що країна з таким живим минулим, глибоко традиційна, прив'язана до своїх коренів і — коли й бідна в своїй сучасній історії — то багата в легендарній минувшині, сприймає себе лише як заперечення власного походження.

Наш народний крик оголює нас і являє цю виразку, яку ми почергово то демонструємо, то приховуємо, однак не вказує нам, якими були причини цього відокремлення та заперечення Матері, ні коли урвався цей зв'язок. Якщо розглянути це питання більш ретельно, може виявитися, що ліберальна реформа

середини минулого століття¹ і є тим моментом, коли мексиканець вирішив порвати зі своєю традицією, а отже із самим собою. Якщо Незалежність порвала політичні зв'язки, які єднали нас з Іспанією, то реформа виступила проти того, щоб мексиканська нація як історичний проект продовжувала колоніальну традицію. Хуарес і його покоління заснували державу, ідеали якої були відмінними від тих, що наснажували Нову Іспанію та докортесові суспільства. Мексиканська держава проголосила загальну й абстрактну концепцію людини: країну складають не креоли, індіани та метиси, як із великою любов'ю до нюансів і повагою до примхливої природи колоніального світу уточнювали Закони Індій, а просто люди. І лише вони.

Реформа — це великий розрив із Матір'ю. Це відокремлення було справою фатальною і необхідною, оскільки будь-яке справді самостійне життя починається з розриву із сім'єю та минулим. Однак нам і досі болять це відокремлення. Ми ще дихаємо через цю рану. Тому відчуття сирітства є постійним підґрунтям наших політичних спроб і наших внутрішніх конфліктів. Мексика така ж самотня, як і кожен з її дітей.

Мексиканець і мексиканськість визначаються як розрив та заперечення. І водночас як пошук, як бажання вийти за межі цього стану вигнання. Зрештою як живе усвідомлення самотності історичної та особистої.

Історія, яка нічого не могла сказати нам про природу наших почуттів і наших конфліктів, здатна пояснити нам зараз, як відбувся розрив і якими були наші спроби вийти за межі самотності.

1. йдеться про XIX століття.



V
Конкіста та Колонія

Будь-який, бодай короткочасний контакт із мексиканським народом указує, що під західними формами досі пульсують стародавні вірування та звичаї. Ці й досі живі рештки є свідченням життєвості докортесових культур. А після відкриттів археологів та істориків вже неможливо ставитися до цих суспільств як до варварських чи примітивних племен. Поза захопленням чи жахом, які вони можуть у нас викликати, слід визнати, що, прибувши до Мексики, іспанці зустріли тут складні й витончені цивілізації.

Месоамерика¹ — ядро того, що згодом стало Новою Іспанією², являла собою територію, що включала центр і південь сучасної Мексики та частину Центральної Америки. На півночі, дикими пустелями та рівнинами блукали племена чічімеків, як узагальнено, без урахування родових відмінностей, називали варварів жителі Центрального плато. Кордони між одними та другими були нестабільними, як у Стародавньому Римі. Останні століття Месоамерики, дещо узагальнюючи, можна звести до історії зустрічі хвиль північних мисливців (майже всі вони належали до групи племен науатль) та осілого населення. Ацтеки — останні, хто оселилися в Мексиканській долині. Передніша руйнівна

1. Месоамерика — історична та культурна область на території Мексики та Центральної Америки, виокремлена в 1943 р. німецьким ученим П.Кіркгофом.

2. Нова Іспанія — назва колоніального володіння Іспанії від початку XVI до початку XIX ст., тобто від захоплення Е.Кортесом до здобуття незалежності; територіально до Нової Іспанії входили терени сучасної Мексики (крім штату Чіапас) та деякі південні штати США.

діяльність їхніх попередників та пружність глибинних ресурсів давніх місцевих культур уможливили неймовірну справу — заснування того, що Арнольд Тойнбі¹ називає універсальною імперією, яку було зведено на уламках стародавніх суспільств. «Іспанці, — зазначає англійський дослідник, — лише замінили їх, шляхом політичного синтезу розв'язавши тенденцію до розпаду, що загрожувала месоамериканському світові».

Коли думаєш про те, чим була наша країна на момент прибуття Кортеса, вражає велика кількість міст і культур, що контрастує з відносною однорідністю їхніх найхарактерніших рис. Месоамерика складалася із сукупності автономних народів та культур із власними традиціями, на кшталт Середземномор'я та інших культурних регіонів. Месоамерика сама по собі була історичним світом.

З іншого боку культурна однорідність цих осередків свідчить, що первісна винятковість кожної культури була замінена, мабуть, у не надто віддалений у часі період, гомогенними політичними та релігійними формами. І справді, первісні культури в центрі та на півдні згасли за кілька століть перед тим. Ті, що прийшли їм на зміну, поєднали та відтворили все те розмаїття місцевих проявів. Ця задача синтезу досягла найвищого ступеню у створенні єдиної моделі для всіх з незначними відмінностями.

Попри справедливу недовіру до історичних аналогій, якими так блискуче й легко зловживали, неможливо не порівняти образ, що його являє нам Месоамерика на початку XVI століття, з елліністичним світом на момент, коли Рим починає свій шлях світової держави. Наявність різних великих держав та значної кількості незалежних міст, особливо в острівній та континентальній Греції, не перешкоджають культурній одноманітності цього світу, а підкреслюють її. Селев-

1. Арнольд Джозеф Тойнбі (1889—1975) — англійський історик і соціолог.

кіді, толомеї, македонці та чимало невеличких примарних держав відрізняються між собою не розмаїттям і самобутністю своїх суспільств, а звадами, що їх фатально розділяють. Те саме можна сказати й про месоамериканські суспільства. І в одних, і в інших різні культурні традиції та спадщина перемішуються і врешті-решт розчиняються одні в одних. Культурна однорідність контрастує з постійними чварами, що їх розділяють.

В елліністичному світі одноманітності було досягнуто завдяки домінуванню грецької культури, що ввібрала культури східні. Важко визначити, яким був об'єднавчий елемент індіанських суспільств. Одна з гіпотез, яка не має іншої цінності, крім тієї, що спирається на просте міркування, настановує на думку, що роль, яку в античному світі відіграла грецька культура, в Месоамериці належить культурі, яка ще не має своєї назви і розквітла в Тулі¹ та Теотіуакані², культурі, яку не зовсім точно називають толтекською. Вплив культур Центрального плато на півдні, особливо на теренах так званої другої імперії майя, доводить слушність цієї думки. Прикметно, що в Теотіуакані вплив майя був відсутній. Чічен-іца³ навпаки — толтекське місто. Відтак усе, нібито свідчить про те, що в певний момент культурні форми Центральної Мексики врешті-решт поширилися й зробилися домінуючими.

Дуже узагальнено Месоамерику зображають як історичну зону, однорідність якої зумовлена певними спільними для всіх культур елементами, такими як вирощування маїсу, ритуальний календар, гра в м'яч, людські офірування, схожі міфи, пов'язані із

1. Тула — стародавня столиця держави толтеків, заснована в IX ст. і зруйнована варварськими племенами в XII ст.

2. Теотіуакан — центр стародавньої цивілізації, розквіт якої припадає на III—VII ст.; див. також стор. 83.

3. Чічен-іца — стародавнє місто майя на півострові Юкатан; засноване у VIII ст.; в XI—XII ст. — столиця майя-толтекської держави.

Сонцем та рослинним світом тощо. Кажуть, що всі ці елементи південного походження і що вони раз по раз засвоювалися кочівниками, які приходили з півночі. Таким чином месоамериканська культура була б плодом різних творінь Півдня, підхоплених, розвинених та систематизованих групами кочівників. Ця схема не бере до уваги самотутність кожної місцевої культури. Подоба, що спостерігається між релігійними, політичними та міфічними уявленнями індоевропейських народів, приміром, не заперечує самотутності кожного з них. Так чи інакше, незалежно від індивідуальної самотутності кожної культури, очевидно, що всі вони — занепадаючі або послаблені — невдовзі мали бути поглинуті ацтекською імперією, спадкоємицею цивілізацій Мексиканського нагір'я.

Ті суспільства були просякнуті релігією. Саме ацтекське суспільство було теократичною та військовою державою. Відтак релігійна уніфікація випереджала, доповнювала уніфікацію політичну чи певним чином відповідала їй. Під різними назвами, різними мовами, однак з дуже подібними церемоніями, ритуалами та ролями кожне докортесове місто поклонялося богам дедалі більше подібним між собою. Землеробські божества — боги ґрунту, рослинності та родючості, такі як Тлалок¹, і північні боги — воїни та мисливці, як Тескатліпока², Уїцілопочтлі, Мішкоатль³ співіснували в одному культі. Найбільш виразно окресленою рисою релігії ацтеків на момент Конкісти є безперервна теологічна умоглядна побудова, що обробляла, систематизувала та уніфікувала розрізнені вірування, власні та чужі. Цей синтез був плодом не народного релігійного руху на кшталт пролетарських релігій,

1. Тлалок — в міфології ацтеків бог дощу, який дбав про зростання рослин.

2. Тескатліпока — в міфології ацтеків божество, яке управляло чотирма сторонами світу.

3. Мішкоатль — в міфології ацтеків бог хмар, небесних зірок та чисел.

що поширювалися в стародавньому світі на зорі християнства, а завданням касти, яка перебувала на верхів'ї соціальної піраміди. Систематизації, адаптації та реформи священицької касти засвідчують, що у царині вірувань також відбувалися нашарування властиві доіспанським містам. Так само як ацтекська піраміда приховує часом більш давню споруду, релігійна уніфікація зачіпала лише поверхню свідомості, залишаючи незайманими первісні вірування. Такий стан речей випереджав той, що його згодом запровадив католицизм, який також є релігією, накладеною на первісний та завжди живий релігійний підспідок. Все готувало іспанське панування.

Завоювання Мексики неможливо було б пояснити без цих передумов. Прибуття іспанців здавалося визволенням народам, підкореним ацтеками. Різні держави-міста або приєднувалися до завойовників, або з байдужістю, коли не з радістю спостерігали падіння кожного зі своїх суперників, а надто наймогутнішого з-поміж них — Теночтітлана. Однак ні політичний геній Кортеса, ні технічна перевага — якої не було під час вирішальних боїв, як от битва при Отумбі¹, ні зрада васалів і союзників не призвели б до падіння імперії ацтеків, якби вона не відчула раптом знесилення, внутрішню непевність, що змусила її вагатися й поступитися. Коли Моктесума² відчиняє браму Теночтітлана іспанцям і зустрічає Кортеса з подарунками, ацтеки програють партію. Їхня завершальна боротьба — самогубство, і так це трактують усі наявні тексти про ту величну й сумну подію.

Чому здався Моктесума? Чому він почувався дивним чином завороженим іспанцями, чому відчув перед

1. Отумба — селище, де 7 липня 1520 року Кортес здобув перемогу над ацтеками.

2. Моктесума (інакше Монтесума), власне Моктесума II (1466—1520) — верховний правитель ацтеків. Захоплений іспанцями як заручник, у червні 1520 року під час індіанського повстання закликав повсталих скоритися і був забитий камінням.

ними запаморочення самовбивці перед прірвою? Боги залишили його. Велика зрада, з якої починається історія Мексики — це зрада не тлашкалтеків і не Моктесуми та його оточення, а зрада богів. Жодний інший народ не відчував себе таким абсолютно беззахисним, як почувалися ацтеки перед пророцтвами, передвістями та знаками, що віщували їхню загибель. Можна не зрозуміти сенсу, який мали ці знаки та передвістя для індіанців, якщо випустити з уваги їхнє циклічне уявлення про час. Як у випадку багатьох інших народів та цивілізацій, для ацтеків час був не абстрактною, позбавленою вмісту мірою, а чимось конкретним — силою, субстанцією чи флюїдом, що витрачається й споживається. Звідси потреба в ритуалах та офіруваннях, призначення яких — надати нової сили року чи століттю. Однак час — або точніше, часи — крім того, що утворювали щось живе, що народжується, росте, занепадає, відроджується, були ще й послідовністю, яка повертається. Один час завершується, інший повертається. Прибуття іспанців було потрактоване Моктесумою — принаймні спочатку — не стільки як «зовнішня» загроза, скільки як внутрішнє завершення однієї космічної доби і початок іншої. Боги йдуть, бо їхній час минув; проте повертається інший час, а з ним інші боги, інша доба.

Це відступництво богів видається ще більш болісним, коли замислитися над юним віком та силою народжуваної держави. Всі старі імперії, як Рим чи Візантія, наприкінці своєї історії відчували спокусу смерті. Їхні громадяни стнали плечима, коли надходив — завжди запізнілий — останній удар чужинців. Існує імперська втома, й рабство видається легким тягарем тому, хто відчуває ваготу влади. Ацтеки відчували смертельну лихоманку в розквіті своєї молодості, коли от-от мали досягти зрілості. Одне слово, завоювання Мексики — це історична подія, до якої спричинилися багато найрізноманітніших обставин, але часто забувають про ту, яка мені видається найбільш знаменною: самогубство ацтекського народу. Згадаймо, що зачарування смертю — риса, притаманна не так

зрілості чи старості, як юності. Полудень і північ — час ритуального самогубства. В полудень на одну мить усе зупиняється й вагається; життя, наче сонце, запитує само в себе, чи варто тривати. В цю мить заціпеніння, що є й миттю запаморочення — посередині своєї дороги — ацтекський народ підводить голову: небесні знаки неприхильні до нього. І він відчуває принадність смерті:

Je pense, sur le bord doré de l'univers
A ce goût de périr qui prend la Pythonise
En qui mugit l'espoir que le monde finisse¹.

Частина ацтекського народу виявляє легкодухість і шукає загарбника. Інша, без надії на порятунок, зраджена всіма, обирає смерть. Сама присутність іспанців спричиняє розкол ацтекського суспільства, що відповідає дуалізму їхніх богів, їхньої релігійної системи та вищих каст.

Релігія ацтеків, як усіх завойовницьких народів, була релігією Сонця. У Сонці-богові, що є джерелом життя, богові-птаху, і в його поступу, що розриває морок й утверджується в центрі неба, мов звитяжне військо на бойовищі, ацтек зосереджує всі військові сподівання та задуми свого народу. Адже боги не просто образи природи. Вони ще й утілюють прагнення та волю суспільства, що обожествляє себе в них. Уіцілопочтілі, воїн Півдня, є племінним богом війни та офірувань... і розпочинає свій шлях з убивства. Кецалькоатль-Нанауацин² — бог-сонце священнослужителів, які бачать у добровільній самопожертві найвище вираження своєї доктрини світу й життя: Кецалькоатль — владар-священик, сповнений поваги до ритуалів і до велінь долі, не бореться а вбиває себе, щоб відродитися.

1. Я мислю на краю безмір'їв золотих
Про смак загибелі, що Вісницю діймає —
Надія вие в ній, що світ доходить краю.

Поль Валері. Юна Парка. (Переклад Михайла Москаленка).

2. Нанауацин (інакше Нанауатль) — за ацтекською міфологією бог, який кинувся в огонь і зробився Сонцем.

Уцілопочтлі навпаки — сонце-герой воїнів, який борониться, бореться й перемагає, *invictus sol*,¹ що долає ворогів за допомогою вогняного змія. Кожен із цих божественних персонажів відповідає ідеалові одного з головних угруповань правлячого класу.

Двоїстість релігії ацтеків, що відбивала їхній теократично-військовий поділ та їхню соціальну систему, відповідала також суперечливим імпульсам, які живуть у кожній людині й у кожній людській спільноті. Інстинкти смерті та життя борються в кожному з нас. Ці глибинні тенденції насичують діяльність класів, каст та індивідів і в критичні моменти проявляються в усій наготі. Перемога інстинкту смерті вказує, що ацтекський народ раптом втрачає розуміння своєї долі. Кваутемок бореться, знаючи, що програє. В цьому глибоко внутрішньому мужньому примиренні зі своєю поразкою полягає трагічний характер його битви. І драма цієї свідомості, що бачить, як довкола неї все гине — й передусім її боги, творці величі їх народу — здається, порядкує всією нашою історією. Кваутемок та його народ помирають самотні, кинуті друзями, союзниками, васалами та богами. Помирають у сирітстві.

Падіння ацтекського суспільства прискорює падіння всього індіанського світу. Всі народи, що його складали, стають жертвами того самого жаху, який майже завжди виявляється як зачароване прийняття смерті. Мало знайдеться таких вражаючих документів, як ті нечисленні свідоцтва, що дійшли до нас, про цю катастрофу, яка сповнила безмежним сумом безліч людських душ. Ось свідчення майя, як його переповідає Чілам-Балам із Чумаеля²: «Другого аган катуна прибули світлобороді чужинці, сини сонця, люди з блідою шкірою. О, як засумували ми через їхню появу!..

1. *invictus* (лат.) — непереможне, *sol* (ісп.) — сонце.

2. Чілам-Балам — жрець-провісник племені майя, який жив на початку XVI ст. Чумаель — назва селища, де було знайдено збірник рукописних документів, на який посилається автор.

Опуститися палиця білого, з неба з'явиться, скрізь з'явиться... Сумним буде слово Гунаб-Ку, єдиного нашого божества, коли по всій землі пошириться слово небесного Бога...» І далі: «Буде початок повішань, спалахів блискавки від кінців рук білих» (вогнепальна зброя)... «коли впаде на Братів запеклість битви, коли впаде на них данина при великому нашесті християнства, коли утвердиться принцип Семи таїнств, коли почнеться виснажлива праця в селищах і злиденність запанує на землі».

Характер Конкісти так само складний, якщо дивитися на нього з перспективи свідчень, залишених іспанцями. Все в ній суперечливе.

Як і Реконкіста¹, Конкіста була приватною справою й національним подвигом. Кортес та Сід² воювали власним коштом, під особисту відповідальність і проти волі своїх панів, але в ім'я та на благо короля. Вони васали, бунтівники й хрестоносці. В свідомості їхній та їхніх військ боролися протилежні поняття: інтереси монархії та особисті, інтереси віри й наживи. І кожен конкістадор, кожен місіонер та чиновник був полем битви. Якщо кожен із них окремо взятий представляв великі владні стани, що сперечалися стосовно напрямку розвитку суспільства — феодалізм, Церкву та абсолютну монархію, — то всередині них боролися інші тенденції. Ті самі, що вирізняли Іспанію від решти Європи й зробили її — в буквальному значенні цього слова — ексцентричною державою.

Іспанія — заступниця віри, а її солдати — воїнство Христове. Ця обставина не заважає імператорові³

1. Реконкіста (букв. відвоювання) — період відвоювання захоплених маврами іспанських земель (від битви біля селища Ковадонга в 718 р. до взяття іспанцями Гранади в 1492 р.).

2. Сід або Сід Войовник (справжнє ім'я Родріго Діас де Вівар, 1043?—1099) — напівлегендарний герой Реконкісти.

3. Карл Перший, король Іспанії з 1517 р. був водночас німецьким імператором (від 1519 р.).

та його наступникам вести запальну полеміку зі Святим престолом, яку не вдалося повністю припинити на Трентському соборі¹. Іспанія залишається середньовічною країною і чимало інституцій, які вона запроваджує в колонії, та чимало людей, котрі їх засновують, — середньовічні. В той же час відкриття й завоювання Америки — діяння ренесансне. Так Іспанія теж бере участь у Ренесансі — хоча побутує й думка, що її заморські звияти — наслідок розвитку науки й техніки, ба навіть ренесансних мрій та утопій — не є складовою цього історичного руху.

З іншого боку, конкістадори — не просто копії середньовічних воїнів, які борються проти маврів та невірних. Вони авантюристи, тобто люди, які заглиблюються у відкриті простори й ризикують, стикаючись із незнанням, що також є ренесансною рисою. Середньовічний рицар навпаки — живе в замкненому світі. Його величною справою були хрестові походи — історична подія зі знаком відмінним од завоювання Америки. В першому випадку йшлося про винагороду; в другому — про відкриття та заснування. І нарешті чимало конкістадорів — Кортес, Хіменес де Кесада² — постаті неймовірні для Середньовіччя. Їхні літературні смаки, як і політичний реалізм, їхнє усвідомлення справи, яку вони роблять, як і те, що Ортега-і-Гассет назвав би їхнім «стилем життя», мають мало спільного із середньовічною чутливістю.

Якщо Іспанія замикається для Заходу й зрікається майбутнього в період Контрреформації, то робить вона це, попередньо сприйнявши та асимілювавши майже всі мистецькі форми Ренесансу: поезію, живопис, роман, архітектуру. Ці форми — крім інших, філософських та політичних — перемішані з іспанськими суто се-

1. Тренто — місто в Італії, де від 1545 до 1563 р. тривав вселенський собор католицької Церкви.

2. Гонсало Хіменес де Кесада (1500?—1579) — іспанський конкістадор, засновник аудієнсії (згодом віце-королівства) Нова Гранада, а також міста Боготи; автор низки історичних творів.

редньовічними традиціями та інституціями були перенесені на наш континент. І прикметно, що найбільш живу частину іспанської спадщини в Америці становлять саме ці універсальні елементи, що їх Іспанія асимілювала у також універсальний період своєї історії. Відсутність відданості звичаям, традиціоналізму та іспанізму — в середньовічному значенні цього слова: кості від кості чистої Кастилії — є сталою рисою іспано-американської культури, завжди відкритої назовні і прагнучої універсальності. Ні Хуан Руїс де Аларкон, ні сестра Хуана¹, ні Даріо, ні Бельйо² не є душами традиційними, правильними. Успадкована нами, іспаноамериканцями, іспанська традиція в самій Іспанії сприймалася з недовірою чи зневагою: я маю на увазі традицію іншодумців, відкритих до Італії або Франції. Наша культура як частина іспанської — це вільний вибір кількох душ. І таким чином, як зазначив Хорхе Куеста³, вона визначається як свобода на протигагу пасивному традиціоналізму наших народів. Це форма, часом нашарована чи байдужа, або реальність, на якій вона тримається. На цьому характері ґрунтується її велич, а іноді порожнеча або безсилля. Велич нашої лірики — яка по своїй природі є діалогом поета зі світом — і відносна вбогість наших епічних та драматичних форм, можливо, спричинені цим чужим характером, відірваним від реальності, від нашої традиції.

Відмінність елементів і тенденцій, що спостерігаються в добу Конкісти, не потьмарює їхньої очевидної історичної єдності. Всі вони відбивають природу іспанської держави, найбільш прикметна риса якої полягала в тому, що вона була штучним утворенням,

1. Хуана Інес де ла Крус (справжнє прізвище Асбахе-і-Рамірес де Сантільяна; 1651—1695) — видатна мексиканська поетеса, названа сучасниками Десятою музою; з 16 років — черниця-кармелітка.

2. Андрес Бельйо (1781—1865) — венесуельський письменник, просвітник, учений, державний діяч.

3. Хорхе Куеста (1903—1942) — мексиканський поет.

політичною конструкцією в найбільш строгому значенні цього слова. Іспанська монархія народилася з насильства: католицькі королі¹ та їхні наступники підпорядкували своїй владі розмаїття підкорених ними народів. Іспанська єдність була та є плодом політичної волі держави, далекої від волі її складників (іспанський католицизм завжди втілював у життя цю волю. Можливо звідси його войовничий, авторитарний та інквізиторський тон.) Швидкість, із якою іспанська держава перетравлювала й організовувала завоювання, що їх здійснювали приватні особи, демонструє, що одна й та сама воля, переслідувана з певною неблаганною неухильністю, надихала її європейські та заморські справи. За короткий час колонії досягли такого складного та досконалого порядку, що контрастував із повільним розвитком володінь, заснованих іншими країнами. Поза сумнівом, існування тут раніше стабільних та зрілих цивілізацій полегшило задачу іспанцям, однак очевидним є бажання іспанців створити світ за своїм образом і подобою. В 1604 році, менш ніж через століття після падіння Теночтітлана, Бальбуена² оспіває велич Мексики.

Одне слово, хоч би під яким кутом зору ми розглядали Конкісту — індіанським чи іспанським — ця подія є вираженням унітарної волі. Попри наявні в ній суперечності, Конкіста є історичним явищем, якому судилося створити єдність із докортесової культурної та політичної множинності. На противагу різноманітності народів, мов, тенденцій та держав доіспанського світу, іспанці запроваджують єдину мову, єдину віру, єдиного Бога. Якщо Мексика народжується в XVI столітті, слід визнати, що це дитя подвійного насильства — імперського й унітарного: ацтекського та іспанського.

1. Католицькі королі — титул Фердинанда Другого Арагонського та Ізабелли Першої Кастильської, які уклавши в 1469 р. шлюб, об'єднали свої королівства, розпочавши процес об'єднання іспанських земель в одну державу.

2. Бернардо де Бальбуена (1568—1627) — іспанський релігійний діяч та поет.

Заснована Кортесом на уламках давніх аборигенних культур імперія була додатковим утворенням, супутником іспанського сонця. Відтак доля індіанців могла бути такою, як у численних народів, які бачать пригноблену свою культуру, при тому що новий порядок — звичайне тиранічне нашарування — не прочиняє дверей для підкорених. Однак заснована іспанцями держава була порядком відкритим. І ця обставина, так само як і особливості участі переможених в основній діяльності нового суспільства — релігії, заслуговують на ретельний розгляд. Історія Мексики і навіть кожного мексиканця відштовхується саме від цієї ситуації. Тому вивчення колоніального порядку є вкрай необхідним. Визначення найприкметніших рис колоніальної релігійності — чи то в народних проявах, чи то вираженої найвизначнішими представниками — відкриє нам сенс нашої культури й джерело багатьох наших пізніших конфліктів.

Швидкість, із якою Іспанська держава — переборюючи амбіції поміщиків, зрадливість чиновників та всілякого роду суперництва — відтворює нові володіння за образом і подобою метрополії, така вражаюча, як і міцність соціальної будови, яку вона зводить. Колоніальне суспільство — це порядок, що повинен бути тривким. Тобто суспільство, кероване відповідно до повністю узгоджених між собою політичних, економічних та релігійних принципів, які встановлювали живий і гармонійний зв'язок між частинами й цілим. Світ придатний, закритий назовні, але відкритий для позаземного.

Дуже легко сміятися з позаземних претензій колоніального суспільства. Ще легше викривати їх як порожню форму, розраховану на те, щоб приховати зловживання конкістадорів або виправдати їх перед ними самими та перед їхніми жертвами. Це, звичайно, правда, але правда й те, що ці позаземні зазіхання були не простим доповненням, а живою вірою, яка, неначе коріння дерево — неминуче й неухильно —

підтримувала інші, культурні та економічні форми. Католицизм є осердям колоніального суспільства, бо він насправді є тим життєдайним джерелом, яке живить діяння, пристрасті, чесноти й навіть гріхи невільників та панів, чиновників і святих отців, торговців та військовиків. Завдяки релігії колоніальний порядок — не просто накидання нових історичних форм, а живий організм. Ключем хрещення католицизм відчиняє двері суспільства й перетворює його на загальний порядок, відкритий для всього населення. І говорячи про католицьку Церкву, я маю на увазі не апостольський труд місіонерів, а всю її цілком, з її святими, з її хижими прелатами, педантичними священиками, пристрастними правниками, з її доброчинством та накопиченням багатств.

Це правда, що іспанці не винищили індіанців, бо потребували місцевої робочої сили для обробки величезних угідь та праці в копальнях. Індіанці були майном, яке не слід було марнувати. Навряд чи до цього міркування домішувалися інші, гуманітарного характеру. Подібна гіпотеза змусила б посміхнутися кожного, кому відоме ставлення поміщиків до індіанців. Однак без Церкви доля індіан була б зовсім іншою. Я маю на увазі не лише боротьбу за полегшення їхніх умов життя, за те, щоб зробити ці умови більш справедливими та християнськими, а й можливість, яку надавало їм хрещення, через посвячення зробитися членами суспільства та Церкви. Перебуваючи в стані сирітства, коли зв'язки з давніми культурами були розірвані, коли їхні боги, так само, як і їхні міста, загинули, індіани завдяки католицькій вірі знайшли своє місце в світі. Цієї можливості належати до справжнього суспільства, нехай навіть на нижчому щабелі соціальної піраміди, були безжально позбавлені протестантами тубільці у Новій Англії. Часто забувають, що належати до католицької віри означало знайти своє місце в Космосі. Втеча богів і смерть проводирів залишили індіанина в такій цілковитій самотності, яку

сучасній людині важко уявити. Католицизм дозволяє йому поновити зв'язки зі світом і потойбічним світом. Повертає сенс його земному буттю, живить його надії й виправдовує його життя та смерть.

Немає потреби додавати, що релігія індіан, як майже всього мексиканського народу, була сумішшю нових та давніх вірувань. Інакше й не могло бути, адже католицизм був релігією накинutoю. Ця — з іншої точки зору надзвичайно трансцендентна обставина — не викликала в новонавернених безпосереднього інтересу. Головним було поновлення їхніх соціальних, людських та релігійних зв'язків із навколишнім світом і світом Духовним. Їхнє особисте існування вросло у більш широкий порядок.

Не просто через побожність чи запопадливість індіани називали татас¹ місіонерів і матір'ю Пресвяту діву Гвадалупську.

Відмінність від британських колоній кардинальна. Нова Іспанія знала чимало жахів, однак принаймні не звідала найгіршого з них: позбавлення місця, нехай навіть на останній сходинці суспільної ієрархії людей, які є часткою цього суспільства. Існували класи, касти, раби, але не було паріїв, людей, позбавлених певного соціального статусу або правового, морального чи релігійного стану. Відмінність від світу сучасних тоталітарних суспільств також кардинальна.

Це правда, що Нова Іспанія — зрештою сателітне суспільство — не створила самобутніх мистецтва, думки, міфа чи форм життя. (Єдині справді оригінальні творіння Америки — при цьому я, звичайно, не виключаю Сполучених Штатів — належать до доколумбових часів.) Правдою є й те, що технічної переваги колоніального світу й запровадження культурних форм багатших та складніших за месоамериканські замало, щоб виправдати певну добу. Однак створення уні-

1. татас (в однині тата, ісп. *tata*) — поштивне звернення, точний відповідник українського тато.

версального порядку — надзвичайне досягнення Колонії — насправді виправдовує це суспільство та звільняє його від його ж таки обмежень. Видатна поезія колоніальних часів, барокове мистецтво, Закони Індій¹, автори хронік, історики та вчені, зрештою новоіспанська архітектура — в якій усе, навіть фантастичні плоди й неподобна маячня, гармонійно співіснує в порядку такому ж суворому, як і широкому — є лише відбитками рівноваги суспільства, в якому всі люди та раси знаходили місце, виправдання та сенс свого існування. В суспільстві діяв той самий християнський порядок, який звеличують у храмах та поемах.

Я не маю наміру виправдовувати колоніальне суспільство. Строго кажучи, поки існує та чи інша форма гноблення, жодне суспільство не можна виправдати. Я сподіваюсь зрозуміти його як живу, а відтак суперечливу сукупність. Так само я відмовляюся бачити в людських офіруваннях ацтеків окремий прояв жорстокості безвідносно до інших проявів цієї цивілізації: видобування людських сердець і монументальні піраміди, скульптури й ритуальний канібалізм, поезія та «квіткова війна»², теократія та величні міфи є нерозривним цілим. Заперечувати це було б так само легковажно, як і заперечувати готичне мистецтво чи провансальську поезію через становище середньовічних невільників або заперечувати Есхіла через наявність рабів у стародавніх Афінах. Історії притаманна моторошна реальність кошмарного сну; велич людини полягає в творенні прекрасних і тривких речей із реальної субстанції цього кошмарного сну. Або інакше кажучи: у перетворенні кошмарного сну

1. Закони Індій — звід виданих у 1542—1544 рр. законів для Нового Світу з метою зміцнення королівської влади в колоніальних володіннях в Америці, водночас обмежував сваволю поміщиків та проголошував індіан вільними васалами короля.

2. квіткова війна — під такою назвою відомі битви між представниками різних індіанських племен, метою яких було взяття в полон воїнів, яких згодом офірували богам.

на бачення; завдяки творенню ми, бодай на мить, звільняємося від потворної реальності.

Впродовж століть Іспанія перетравлює та вдосконалює ідеї, що надали їй її сутності. Інтелектуальна діяльність не перестає бути творчою, але тільки у царині мистецтва і в межах відомого. Критика — яка в ці століття в інших краях є найвищою формою творення — заледве животіє в цьому замкненому та самовдоволеному світі. Так, існують сатира, теологічний диспут і постійна діяльність, спрямована на розширення, вдосконалення та зміцнення будівлі, що стала прихистком для стількох і таких різних народів. Однак принципи управління суспільством залишаються незмінними та недоторканими. Іспанія вже нічого не винаходить і не відкриває: вона розпросторюється, обороняється, відтворюється. Вона хоче не змінюватися, а тривати. І те саме відбувається з її заморськими володіннями. Після початкової доби оргій та сум'ять Колонія переживає періодичні кризи — як та, через яку проходять Сігуенса-і-Гонгора¹ та сестра Хуана — однак жодна з них не зачіпає підвалин режиму й не ставить під сумнів принципи, на яких той ґрунтується.

Колоніальний світ був проекцією суспільства, що вже досягло зрілості та стабільності в Європі. Його самобутність незначна. Нова Іспанія не шукає, не винаходить: вона припасовує, пристосовує. Всі її творіння, навіть її власна сутність, є відбитками іспанських. І проникність, із якою іспанські форми повільно сприймають обумовлені реальністю Нової Іспанії зміни, не заперечує консервативного характеру Колонії. Традиційні суспільства, як зазначає Ортега-і-Гассет, реалістичні: вони остерігаються різких стрибків, а натомість змінюються повільно, спонукувані

1. Карлос де Сігуенса-і-Гонгора (1645—1700) — мексиканський філософ, поет, математик та історик.

реальністю. «Мексиканська велич» — це велич нерухомого сонця, передчасний полудень, якому немає вже чого досягати, крім власного розпаду.

Релігійний розмисел вичерпався за кілька століть перед тим. Доктрину було створено і йшлося про те, щоб її втілювати. Церква в Європі закладає, тримається насторожі. Схоластика борониться невправно, наче важкі іспанські кораблі, що стають здобиччю більш легких голландських та англійських. Занепад європейського католицизму збігається в часі з його апогеем в Іспанській Америці: він поширюється на нових землях в той момент, коли перестає бути творчим. Він пропонує готову філософію та закам'янілу віру, відтак самотність новонавернених не має можливості проявитися. Їхнє долучення пасивне. Ревність та глибина мексиканської релігійності контрастує з відносною вбогістю її творінь. Ми не маємо видатної релігійної поезії, так само як і оригінальної філософії чи бодай одного значущого містика або реформатора. Ця парадоксальна — але через те не менш реальна — ситуація пояснює значну частину нашої історії та є джерелом багатьох наших психічних розладів. Католицизм пропонує прихисток нащадкам тих, хто бачили вигублення своїх правлячих класів, знищення своїх храмів та рукописів і ліквідацію вищих форм своєї культури, однак — саме з причин свого європейського занепаду — позбавляє їх будь-якої можливості виразити власну самотність. Так він обмежив участь вірян до найелементарнішої та пасивної в релігійних заходах. Мало хто міг досягти більш цілісного усвідомлення своїх нових вірувань. А їхня закостенілість, так само як і закостенілість застарілого церковного апарату, ще більше ускладнювала будь-яку творчу участь. До цього слід додати, що маса віруючих походила з найнижчих верств стародавнього суспільства. Відтак це були люди з убогою культурною традицією (носії магічних та релігійних знань, воїни й священнослужителі були вигублені або іспанізовані). Таким чином релігійне

творення було недоступним для віруючих унаслідок обставин, які обумовлювали їхню участь. Звідси відносна яловість католицизму в колоніях, а надто якщо згадати його плідність серед варварів та римлян, християнізованих тоді, коли релігія була єдиною живою силою стародавнього світу. Звідси беруть початок наше негативне ставлення до традицій та двозначність нашої позиції стосовно католицизму. Релігію й Традицію нам завжди пропонували як форми мертві, непридатні, що нівечать або душать нашу самобутність. За цих обставин не викликає подиву живучість докортесового тла. Мексиканець — істота релігійна, і його досвід Священного вельми правдивий, але хто його Бог: стародавні земні божества чи Христос? Волення індіанина-чамули¹, справжня молитва, попри наявність певних магічних елементів дає чітку відповідь на це запитання:

Свята земле, святе небо; Пане Боже, Боже сину, Свята земле, Святе небо, свята Слава, подбай про мене, зглянься на мене; подивись на працю мою, подивись на діла мої, подивись на страждання мої. Велика Людино, великий Пане, великий отче, великий учителю, великий духу жінки, допоможи мені. В твої руки віддаю я данину; ось втілення її душі². За мій ладан, за мої свічки, духу місяця, діво-матір неба, діво-матір землі; свята Розо, заради свого первістка, заради першої слави, зглянься на свого сина, заляклого в своєму дусі, в своїй душі.

У багатьох випадках католицизм лише прикриває давні космогонічні вірування. Ось як сам індіанин-чамула Хуан Перес Холоте³, наш сучасник згідно із записом актів цивільного стану і наш попередник, якщо

1. чамула — узагальнена назва нащадків індіан-майя, які живуть у горах штату Чіапас.

2. В оригіналі тут ужите індіанське слово «чулель», що означає душу людини, здатну набувати форми тварини.

3. Хуан Перес Холоте — індіанин, герой книги мексиканського антрополога Рікардо Посаса (1912—1994).

взяти до уваги його вірування, змальовує образ Христа в церкві свого селища й пояснює, що той означає для нього та його народу:

Той, хто поміщений тут, це пан Святий Мануель; його звуть також паном Святим Спасителем або паном Святим Матвієм; це він дбає про людей, про істоти. Його просять дбати про людину вдома, в дорозі, на землі. Отой другий, що на хресті, теж пан Святий Матвій; він учить, він показує, як помирають на хресті, щоб навчити нас шанувати... до того, як народився Святий Мануель, сонце було холодним так само, як місяць. На землі жили духи, які їли людей. Сонце почало гріти, коли народився Бог-син, син Пресвятої діви, пан Святий Спаситель.

В оповіді індіанина-чамули — випадок надзвичайний і тому повчальний — помітні релігійне нашарування й неослабна присутність індіанських міфів. До народження Христа сонце — Боже око — не гріє. Небесне світило є атрибутом божества. Відтак індіанин-чамула твердить, що завдяки Богові природа оживає. Хіба це не сильно переінакшений міф про створення світу? У Теотіуакані боги також зіштовхуються з проблемою небесного світила — джерела життя. І лише самопожертва Кецалькоатля приводить у рух сонце й рятує світ од священної пожежі. Живучість міфу докортесових часів підкреслює відмінність між християнською та індіанською концепціями; Христос рятує світ, бо рятує нас і змиває пляму первородного гріха. Кецалькоатль не так бог-спаситель, як бог-відтворювач. Поняття гріха для індіан усе ще пов'язане з ідеєю здоров'я та захворювання — особистого, соціального, космічного. Християнинові йдеться про спасіння окремої душі, відділеної від групи та тіла. Християнство засуджує світ; індіанин сприймає особисте спасіння лише як частину спасіння космосу та суспільства.

Ніщо не розладнало синівський зв'язок народу зі Священним — постійну силу, що забезпечує неминущість нашому народові та глибину чуттєвому життю

знедолених. Але й ніщо — навіть мексиканізація католицизму та Пресвята діва Гвадалупська — не змогло зробити його більш живим і плідним. Тому найкращі, не вагаючись, відділялися від тіла Церкви й продовжували путь просто неба. Там, у самотності та оголеності духовної битви, вони вдихали трохи того «свіжого релігійного повітря», якого прагнув Хорхе Куеста.

Доба Карла Другого¹ — одна з найбільш сумних та нікчемних в історії Іспанії. Всі її духовні запаси згоріли в полум'ї динамічного життя та мистецтва, розшматованих крайностями та суперечностями. Занепад іспанської культури на Іберійському півострові збігається в часі з її полуднем в Америці. Це період найвищого розквіту барокового мистецтва. Найкращі не лише пишуть вірші. Вони цікавляться астрономією, фізикою чи американською старовиною. Пробуджені душі в скутому словом суспільстві передрікають іншу добу та інші турботи, водночас доводячи до граничних можливостей естетичні тенденції свого часу. І в кожного з них вимальовується певна суперечність між релігійними уявленнями та потребами інтелектуальної цікавості й беззастережності. Дехто вдається до неймовірного синтезу. Сестра Хуана, приміром, творить «Перший сон» — спробу примирити науку й поезію, бароковість та вчення ілюмініатів.

Було б невірним ототожнювати драму цього покоління з тією, що роздирає їхніх європейських сучасників і яку унаочнить XVIII століття. Конфлікт, який переживають вони — і який врешті-решт примушує їх до мовчання — це не стільки конфлікт між вірою та розумом, як наслідок скам'яніння певних вірувань, що втратили всю свою свіжість і плідність, а відтак були неспроможні вдовольнити духовні потреби. Едмундо О'Горман² так формулює обставини цього конфлікту:

1. Карл Другий (1661—1700) — іспанський король, правив від 1665 р. за регентства своєї матері.

2. Едмундо О'Горман (1906—1995) — мексиканський історик.

«проміжний стан, коли розум робить проломи в спокої і коли вже недостатньо розради релігії». Однак розради релігії недостатньо, тому що йдеться про заляклу й суху релігію. Критика розуму прийде в Америку згодом. О'Горман так визначає характер альтернативи: «вірити одночасно в Бога і в розум — це жити з укоріненим, якщо хочете, змученим еством у реальній, єдиній, надзвичайній та суперечливій можливості, утвореній двома можливими неможливостями людського буття». Ця прониклива картина є правдивою, якщо притлумити полюси цих неможливих можливостей. Бо не слід заперечувати справжність релігійних почуттів цього покоління, так само як і його заляклість та втому. А що стосується іншого полюсу альтернативи, не варто перебільшувати раціоналізм Сігуенси або сестри Хуани, котрі ніколи не мали повного уявлення про проблему, яка щойно починала розщеплювати душі. Боротьба, як мені здається, розгортається між їхньою інтелектуальною життєвістю, їхнім потягом до знань та бажанням проникнути в мало досліджені світи й неефективністю засобів, що їм надавали теологія та культура Нової Іспанії. Їхній конфлікт відбиває конфлікт колоніального суспільства, яке не вагалось, але й не могло виразити своє особисте в скам'янілих формах. Колоніальний порядок був запроваджений згори донизу; його соціальні, економічні, правові та релігійні форми залишалися незмінними. Суспільство, кероване божественним правом і монархічним абсолютизмом, в усіх своїх деталях було створено як величезний складний механізм, призначений для того, щоб тривати, а не змінюватися. В добу сестри Хуани найкращі душі починають виявляти — нехай невиразно та боязко — таку життєвість та інтелектуальну цікавість, що відверто контрастували з анемією похмурої Іспанії Карла Другого (якого влучно прозвали Завороженим). Сігуенса-і-Гонгора цікавиться давніми індіанськими цивілізаціями, а сестра Хуана і ще дехто філософією Декарта, експериментальною фізикою, астрономією.

Церква з підозрою стежить за всіма цими чудасіями; світська влада зі свого боку доводить до краю політичну, економічну та духовну ізоляцію власних колоній, перетворивши їх на замкнені простори. В селах і містах виникають заворушення, які безжально придушуються. В цьому замкненому світі покоління сестри Хуани ставить собі деякі запитання — радше ледь окреслені, ніж сформульовані, радше передчуті, ніж обмірковані — на які їхня духовна традиція не дає відповіді. (Відповіді вже були дані зовні, у вільній атмосфері європейської культури). Цим, мабуть, пояснюється той факт, що попри свою сміливість ніхто з них не вдається до критики принципів, на яких ґрунтувалося колоніальне суспільство, й не пропонує інших. Коли криза проявляється, це покоління відступається. Його двозначна боротьба припиняється. Його зречення — що не має нічого спільного із релігійним наверненням — виливається в мовчання. Вони не віддаються Богові, а зрікаються самих себе. Це зречення є відступництвом від колоніального світу, замкненого в самому собі. Немає іншого виходу крім розриву.

Ніхто не втілює двоїстість цього світу так, як Хуана де Асбахе, хоча на поверхні її творчості, як і на поверхні життя, немає жодної тріщини. Все в ній відповідає тогочасним вимогам до жінки. Сестра Хуана водночас і без жодних глибинних суперечностей була поетесою та черницею, приятелькою графині де Паредес й авторкою драматичних творів. Її любовні захоплення — чи то справжні, чи лише запальні риторичні вигадки, її любов до бесід і музики, її літературні спроби й навіть сексуальні схильності, які дехто їй приписує, не суперечать одні одним, а вимагають повчальної мети. Сестра Хуана утверджує свій час так само, як її час утверджується в ній. Однак два її твори — «Відповідь сестрі Філотей» та «Перший сон» проливають дивне світло на її постать та її час. І роблять її повчальною в сенсі дуже відмінному від того, про який згадують її католицькі панегіристи. «Перший сон» порівнюють

із «Усамітненнями». І справді, поема сестри Хуани є імітацією твору дона Луїса де Гонгори. А проте глибинні відмінності значніші за зовнішню схожість. Менендес-і-Пелайо¹ закидає Гонгорі недоладність. Якщо замінити це визначення словом «поверховість», ми більше наблизимося до поетичної концепції Гонгори, котрий лише прагне побудувати — або, як казав Бернардо Бальбуена, імітувати — світ ілюзій. Сюжет «Усамітнень» важить мало; філософська сутність — якщо така існує — ще менше. Все є приводом для описів та відступів. І кожний із них у свою чергу розпадається на образи, антитези й риторичні фігури. Коли щось і рухається в поемі Гонгори, то це не герой, котрий зазнав корабельної аварії, не його думка, а уява поета. Бо, як він сам зазначає у вступі, його вірші — «кроки мандрівної пісні». І ця мандрівна пісня, цей співаючий мандрівник зупиняється на якомусь слові чи кольорі, пестить і продовжує його, перетворюючи кожний період на образ, а кожний образ на світ. Поетичний дискурс плине повільно, розгалужується на «рясні вставні речення» — такі собі красиві острови, і продовжує блукати поміж краєвидів, тіней, вогнів, реальностей, які він спокутує та сковує. Як зазначає Дамасо Алонсо², поезія — це чиста радість, штучне відтворення ідеальної природи. Відтак конфлікту між сутністю та формою немає, бо Гонгора все обертає на форму, на поверхню — прозору чи тремтячу, гладку чи хвилясту.

Сестра Хуана використовує прийом Гонгори, але створює філософську поему. Вона хоче приникнути в реальність, а не перетворити її на чарівну поверхню. Темні місця поеми подвійні: синтаксичні й міфологічні та концептуальні. Поема, наголошує Альфонсо Реес, є спробою досягти «поезії чистого інтелектуального чуття». Картина, що її являє нам «Перший сон» — це

1. Марселіно Менендес-і-Пелайо (1856—1912) — іспанський літературознавець та культуролог.

2. Дамасо Алонсо (1898—1990) — іспанський поет.

видовище сну всесвітньої ночі, в якій світ і людина сплять і самі є сном. Космосу, який спить навіть тоді, коли йому сниться, буцімто він прокидається. Ніщо не є таким далеким від плотської та духовної ночі містиків, як ця інтелектуальна ніч. Поема сестри Хуани не має прецедентів у іспаномовній поезії, і — як зазначає Фосслер¹ — випереджає поетичний рух німецького Просвітництва. Однак «Перший сон» радше спроба, ніж досягнення — на відміну від «Усамітнень», хоча автор їх не завершив. Інакше й не могло бути, бо в поемі сестри Хуани, як і в самому її житті, є нейтральна смуга, порожнеча; там зіштовхуються протилежні тенденції, що її поглинали і які їй не вдалося вгамувати.

Сестра Хуана залишила нам промовистий текст, який є водночас визнанням віри розумом і відмовою від її відправлення: «Відповідь сестрі Філотей». Написана в обороні інтелекту та жінки, «Відповідь» є також історією покликання. Якщо зважати на її зізнання, навряд чи була така наука, яка її не обходила. Її допитливість — це цікавість не вченого, а освіченої людини, котра сподівається охопити цілісним баченням усі особливості знання. Вона передчувала прихований зв'язок між усіма істинами. Згадуючи різноманітність своїх дослідів, вона заважає, що суперечності між ними радше уявні, ніж реальні, «принаймні в тому, що є формальним та уможлядним». Науки та мистецтва, хоч би якими суперечливими вони були, не лише не заважають загальному сприйняттю природи, а й «сприяють йому, проливаючи світло та прокладаючи путь від одних до других завдяки варіаціям та потаємним зв'язкам... таким чином, що здається, ніби вони відповідають одні одним і пов'язані між собою напрочуд міцно та гармонійно»...

Не будши жінкою-вченим, вона не була й філософом, бо їй бракувало абстрактного мислення. Її жадоба

1. Карл Фосслер (1872—1949) — німецький лінгвіст, літературознавець і філософ.

знань не суперечить іронічності та гнучкості її розуму, і в інші часи вона б писала есеї та критичні нариси. Вона не живе заради однієї думки й не продукує нові думки: вона проживає думки, які є її атмосферою та її природною поживою. Вона — інтелектуал; вона — усвідомлення. Щирість її релігійних почуттів не викликає сумніву, але там, де побожна душа знайде докази існування Бога та його могутності, сестра Хуана знаходить підставу для гіпотез і запитань. Хоча вона часто повторює, що все від Бога, а проте завжди шукає раціональне пояснення: «Дві дівчинки в моїй присутності крутили дзигу, і щойно я побачила, як вона рухається, мені одразу спала думка про легкість *motu*¹ сферичної форми...»

Ці висловлювання контрастують із заявами тогочасних іспанських письменників, ба навіть із заявами письменників наступних поколінь. Для жодного з них фізичний світ не становить проблеми: вони або приймають реальність такою, якою вона є, або засуджують її. Поза дією немає нічого, крім споглядання, мовби промовляє до нас іспанська література Золотої доби. Історичне іспанське життя рухається між пригодою та зреченням. Ні Грасіан, ні Кеведо — не кажучи вже про релігійних письменників — не виявляють цікавості до знання як такого. Вони нехтують інтелектуальну допитливість і все своє знання спрямовують на поведінку, мораль або спасіння. Стоїки чи християни, як уже зазначалося, не знають інтелектуальної діяльності в чистому вигляді. Фауст у цій традиції неможливий. Інтелект не дає їм жодної втіхи; це небезпечна зброя: він служить для того, щоб розгромити супротивників, однак через нього ми можемо занапастити душу. Самотня постать сестри Хуани ще більше виокремлюється в цьому світі, створеному зі стверджень та заперечень, в світі, якому невідома сила сумніву та дослідження.

1. *motu* (лат.) — руху.

«Відповідь» є не лише автопортретом, але й обо-роною завжди юної, завжди допитливої та іронічної душі, пристрасної й ухильної. Її подвійна самотність — жіноча та інтелектуальна — відбиває також подвійний конфлікт: між суспільством, до якого вона належить та її жіночістю. «Відповідь сестрі Філотей» є захистом жінки. Цей захист і те, що вона зважилася заявити про свою схильність до безсторонніх роздумів, роб-лять її сучасною постаттю. Якщо в її утвердженні цінності досліду простежується інстинктивна реакція, спрямована проти традиційного для Іспанії мислення, то в її концепції знання — що не змішується з еруди-цією й не ототожнюється з релігією — присутня без-перечна оборона інтелектуальної свідомості. Все змушує її сприймати світ радше як проблему або загадку, ніж як місце спасіння чи згуби. І це надає її роздумам оригінальності, яка заслуговувала на щось більше, ніж захоплення сучасників чи закиди її сповідника, і яка й досі вимагає глибшої оцінки та сміливішого розгляду.

«Як це можливо, що такі сповнені майбутнього слова вийшли раптом із мексиканського жіночого монастиря?» — запитує Фосслер. І сам же відповідає: «її інтерес до стародавньої міфології й сучасної фізики, до Аристотеля та Гарвея¹, до ідей Платона й чарівного ліхтаря Кірхера²... не міг би процвітати у педантичних та страшенно догматичних університетах старої Іспанії». В Мексиці він також процвітав недовго. Після заворушень 1692 року³ інтелектуальне життя швидко тьмяніє. Сігуенса-і-Гонгора різко відходить від своїх

1. Вільям Гарвей (1578—1657) — англійський медик, вважається відкривачем системи кровообігу.

2. чарівний ліхтар — поширений від XVII ст. проекційний апарат; дехто з дослідників вважає його винахідником німецького ченця та вченого Атанасіуса Кірхера (1602—1680).

3. 1692 року відбулося повстання індіанців у м. Мехіко, одне з багатьох у колоніальні часи.

історичних та археологічних уподобань. Сестра Хуана зрікається своїх книг і невдовзі помирає. Соціальна криза, — завважує Фосслер, — співпадає з духовною.

Незважаючи на її блискуче життя, патетичну смерть і дивовижну гармонійність її поетичних творів, є в житті та творчості сестри Хуани щось нереалізоване й зруйноване. В них помітна меланхолія душі, яка так ніколи й не змогла пробачити собі своєї зважливості та свого становища жінки. Ні її доба не давала їй інтелектуальної поживи, якої прагнула її цікавість, ні вона сама не змогла — а хто зміг? — створити світ ідей, з якими можна було б жити насамоті. В ній завжди напрочуд живим було усвідомлення власної винятковості: «Що можемо знати ми, жінки, крім кухонної філософії?» — запитує вона, посміхаючись. Однак рана їй болить: «Хто не гадатиме, бачачи такі одностайні оплески, буцімто я плила при попутному вітрі під загальні схвальні вигуки?» Сестра Хуана — постать самотня. Нерішуча й усміхнена, вона рухається між двома вогнями, свідомо двоїстості свого становища та марності своїх зусиль. Дуже часто можна почути закиди мужчинам, які виявилися не на висоті своєї долі, то як же не нарікати на долю жінки, котра була вищою за своє суспільство та його культуру?

Її образ — це образ меланхолійної самотниці, яка посміхається й мовчить. «Мовчання сповнене голосів», — сказала якось вона сама. Що ж промовляє до нас її мовчання? Якщо в творчості сестри Хуани колоніальне суспільство виражає й стверджує себе, то в її мовчанні це суспільство себе засуджує. Досвід сестри Хуани, що завершується мовчанням та зреченням, доповнює таким чином аналіз колоніального порядку. Так, це світ відкритий для участі, а отже світ живого культурного порядку, але водночас він безжально закритий для будь-якого особистого виявлення, для будь-якого ризику. Світ закритий для майбутнього. Щоб стати самими собою, ми musiли порвати з цим безвихідним

порядком, навіть ризикуючи осиротіти. ХІХ століття стане століттям розриву і водночас спробою створити нові зв'язки з іншою традицією, якщо й більш далекою, то не менш універсальною, ніж та, що її запропонувала нам католицька Церква: з традицією європейського раціоналізму.



VI

Від Незалежності до Революції

Реформи, які запроваджує династія Бурбонів, зокрема Карл Третій¹, оздоровлюють економіку й роблять ефективнішою торгівлю, однак посилюють управлінський централізм і перетворюють Нову Іспанію на справжню колонію, на територію, піддану систематичній експлуатації та цілковито залежну від центральної влади. Абсолютизм Австрійського дому² мав інший сенс: колонії користалися певною автономією, і імперія нагадувала сонячну систему. Нова Іспанія, особливо спочатку, оберталася навколо корони, наче мала зірка, однак володіла власним світлом, як інші території та королівства. Бурбони перетворили Нову Іспанію, васальне королівство, на звичайну заморську територію. Створення інтендантств, поштовху, наданого науковим дослідженням, розвитку гуманізму, монументального будівництва у сфері громадських робіт і зрештою доброго урядування різних віце-королів виявилось замало, щоб реанімувати колоніальне суспільство. Колонія, як і метрополія, була вже тільки формою, безживним тілом. Від кінця XVII століття зв'язки, які єднали Мадрид із його володіннями, перестали бути гармонійними, такими, що сполучають між собою окремі частини живого організму. Імперія продовжує жити завдяки досконалості й складності своєї структури, своїй фізичній величчю та інерції. А ще завдяки чварам, які розділяють її суперників. І реформа Карла Третього демонструє, до якої міри суто політична акція

1. Карл Третій (1716—1788) — король Іспанії від 1759 р.

2. Австрійський дім — мається на увазі династія Габсбургів, яка правила в Іспанії в 1514—1700 рр., тобто до сходження на трон Філіпа П'ятого, батька Карла Третього.

недостатня, якщо їй не передують трансформація самої структури суспільства та вивчення передумов, на яких воно ґрунтується.

Часто повторюють, що XVIII століття підготувало визвольний рух. І справді, наука та філософія тієї доби (через реформу схоластики, до якої вдаються такі особистості як Франсиско Хав'єр Клавіхеро¹, або завдяки думці та дії інших, на кшталт Беніто Діаса де Гамарри² й Антоніо Альсате³, становлять необхідні інтелектуальні передумови «заклику Долорес⁴». А проте забувають, що Незалежність приходить, коли вже ніщо не зв'язує нас з Іспанією крім інерції. Це жахлива інерція помираючого, який заціпенілою рукою, наче пазурами, судомно прагне вхопити ще одну хвилину життя. Однак життя полишає його з останнім різким рухом. Нова Іспанія, і як універсальне утворення, і як живий порядок, а не маска порядку, помирає, коли її перестає жити віра. Сестра Хуана, неспроможна розв'язати у творчій та органічній формі конфлікт між своєю інтелектуальною допитливістю та релігійними принципами своєї доби, повчально зрікається й помирає. Менш повчально колоніальне суспільство продовжує з марною впертістю плентатися століттям.

Незалежність являє таку ж двозначну подобу, що й Конкіста. Діяння Кортеса передував політичний синтез, який здійснювали католицькі королі в Іспанії та який започаткували ацтеки в Месоамериці. Незалежність постає також як двозначний феномен: розпад мертвого тіла імперії та народження множини нових держав. Конкіста й Незалежність подібні до

1. Франсиско Хав'єр Клавіхеро (1731—1787) — мексиканський єзуїт та історик, автор «Історії Мексики до і після іспанського завоювання».

2. Хуан Беніто Діас де Гамарра-і-Давіла (1745—1783) — мексиканський просвітник і педагог.

3. Хосе Антоніо Альсате-і-Рамірес (1729—1790) — мексиканський натураліст, географ та історик.

4. заклик Долорес — див. прим. до стор.81.

припливу та відпливу гігантської історичної хвилі, що формується в XV столітті, розпросторюється до Америки, досягає моменту чудової рівноваги в XVI й XVII століттях і нарешті відступає, розбившись перед тим на тисячу скалок.

Цей образ підкріплює філософ Хосе Гаос¹, коли розділяє сучасну думку в іспанській мові на дві частини: думку власне Іберійського півострова, що є тривалим розмірковуванням про занепад Іспанії, та іспаноамериканський погляд, який є не стільки роздумом, скільки аргументацією на користь Незалежності та пошуком нашої долі. Іспанська думка озирається на минуле або на себе саму, щоб з'ясувати причини занепаду чи виокремити серед загальної загибелі все ще живі елементи, які б осучаснили дивне в шерезі інших явище — бути іспанцем, і надали йому сенсу. Думка іспано-американська зароджується як виправдання Незалежності, однак майже одразу перетворюється на проект: Америка є не стільки традицією, яку слід продовжувати, скільки майбутнім, яке треба реалізувати. Проект та утопія невіддільні від іспано-американської думки з кінця XVIII століття й до наших днів. Елегія та критика належать думці Іберійського півострова — це стосується і елегійного поета Унамуно², й критичного філософа Ортеги-і-Гассета.

У південноамериканських країнах давня двоїстість більш відчутна. Особистість лідерів більш цілісна, а їхня протидія іспанській традиції більш радикальна. Аристократи, інтелектуали й космополітичні мандрівники не лише в курсі нових ідей, але й часто відвідують нових людей та нові товариства. Міранда³ бере участь

1. Хосе Гаос (1902—1969) — іспанський філософ, в 1936—1938 рр. ректор Мадридського університету; від 1938 р. жив у Мексиці.

2. Мігель де Унамуно (1864—1936) — іспанський письменник.

3. Франсиско де Міранда (1750—1816) — національний герой Венесуели, один із керівників боротьби за незалежність іспанських колоній у Південній Америці.

у французькій революції та б'ється під Валрні. Бельйо¹ живе в Лондоні. Роки учнівства Болівара² минають в атмосфері, що сприяє підготовці героїв та видатних осіб: змалку він вчиться бути визволителем та правителем. Наша визвольна революція не така блискуча, менш багата на всеосяжні ідеї та фрази, більше зумовлена місцевими обставинами. Наші вожді — скромні священики й ватажки-простолюдці — не мають такого ясного уявлення про свій чин. А проте вони глибше відчують реальність і краще чують те, що впівголоса й манівцями каже їм народ.

Ці відмінності впливають на подальшу історію наших країн. Південноамериканська незалежність починається з великого континентального руху: Сан-Мартін³ визволяє половину континенту, Болівар — другу половину. Утворюються великі держави, конфедерації, союзи. Утверджується думка, що визволення від Іспанії не призведе до роз'єднання іспанського світу. Невдовзі дійсність розбиває на друзки всі ці проекти. Процес розпаду Іспанської імперії переважив прозорливість Болівара.

Отже у визвольному русі борються між собою дві протилежні тенденції: одна, ліберальна й утопічна, має європейське походження та сприймає Іспанську Америку як одне ціле, сукупність вільних держав; інша, традиційна, рве зв'язки з метрополією лише задля того, щоб прискорити процес розпорошення імперії.

Іспаноамериканська незалежність, як уся історія наших народів, є подією двоїстою, яку важко тлумачити, оскільки тут ідеї вкотре маскують реальність замість розкривати чи виражати. Групи та класи, що творять

1. Андрес Бельйо у 1810 р. супроводив С.Болівара в його подорожі до Англії.

2. Симон Болівар-і-Понте (1783—1830) — національний герой Венесуели, один із керівників боротьби за незалежність іспанських колоній у Південній Америці.

3. Хосе де Сан Мартін (1778—1850) — аргентинський генерал і державний діяч, визволитель Чилі та Перу від іспанського панування.

Незалежність у Південній Америці, належать до місцевої феодальної аристократії; вони були нащадками іспанських поселенців, поставленими у нижче становище порівняно із жителями Іберійського півострова. Метрополія, що проводила протекціоністську політику, з одного боку перешкоджала вільній торгівлі колоній та шляхом адміністративних і політичних перепон гальмувала їхній економічний та соціальний розвиток; а з другого — заступала дорогу креолам¹, які цілком справедливо прагнули високих посад і участі у державному управлінні. Відтак боротьба за Незалежність мала на меті звільнити креолів од муміфікованої іспанської бюрократії, хоча насправді не йшлося про те, щоб змінити соціальну структуру колоній. Так, програми й мова провідників Незалежності нагадують висловлювання тогочасних революціонерів. Поза сумнівом, вони були щирими. Та мова була «сучасною», була відлунням французьких революціонерів, а надто ідей Незалежності північноамериканської. Однак в англійській Америці ці ідеї увиразнювали групи, які намірялися перетворювати країну відповідно до нової політичної філософії. Ба, навіть більше: за допомогою цих принципів прагнули не замінити один стан речей на інший, а — і в цьому полягає кардинальна відмінність — створити нову націю. І справді, в історії ХІХ століття США — це світова новина, суспільство, яке росте й діє природно. У нас же після здобуття Незалежності правлячі класи консолідуються як нащадки старого іспанського порядку. Вони поривають з Іспанією, однак виявляються неспроможними створити нове суспільство. Інакше й не могло бути, оскільки групи, що очолили визвольний рух, були не новими суспільними силами, а продовженням феодальної системи. Новизна нових іспаноамериканських держав оманлива; насправді йдеться про суспільства в стані занепаду або вимушеної нерухомості, пережитки та уламки розбито-

1. креоли — народжені в Південній Америці нащадки європейців.

го цілого. Іспанська імперія розділилася на багато республік стараннями місцевих олігархій, які в кожному разі сприяли процесові дезінтеграції або підштовхували його. Крім того, не слід забувати про визначальний вплив численних революційних вождів. Деякі, більш удачливі в цьому, ніж їхні історичні антиподи-конкістадори, спромоглися «заволодіти королівствами», наче йшлося про середньовічну військову здобич. Відтак образ «іспаноамериканського диктатора» з'являється в зародку в особі «визволителя». Отже нові республіки були утворені через тогочасні політичні й військові потреби, а не тому, що вони виражали реальну історичну особливість. «Національні риси» сформувалися згодом; у багатьох випадках вони — ніщо інше як наслідок націоналістичного просторікування урядів. Навіть тепер, через півтора століття, ніхто не може до пуття пояснити, в чому полягають «національні» відмінності між аргентинцями та уругвайцями, перуанцями й еквадорцями, гватемальцями та мексиканцями. Так само ніщо — за винятком наявності підтримуваних північноамериканським імперіалізмом місцевих олігархій — не пояснить існування в Центральній Америці та на Антильських островах дев'яти республік.

І це ще не все. Кожна з нових держав на другий день після проголошення Незалежності мала конституцію більш або менш (майже завжди менш, ніж більш) ліберальну та демократичну. В Європі та США ці закони відповідали історичній реальності: вони були виразниками росту буржуазії, наслідком промислової революції та повалення старого режиму. В Іспанській Америці вони слугували тільки для того, щоб убрати в сучасні шати пережитки колоніальної системи. Ліберально-демократична ідеологія не лише не виражала нашої конкретної історичної ситуації, а й приховувала її. Політичне ошуканство майже конституційно утвердилося в наших народів. Моральні збитки виявилися незчисленними й дісталися глибин нашого ества. Ми цілком природно рухаємося в брехні. Понад сто років ми мусили терпіти режими, які служать феодальним

олігархіям, але вживають мову свободи. Ця ситуація триває до наших днів. Відтак боротьба проти офіційної та конституційної брехні має стати першим кроком будь-якої серйозної спроби реформи. Саме в цьому, здається, сенс нинішніх латиноамериканських рухів, спільна мета яких полягає в здійсненні раз і назавжди Незалежності. Тобто в перетворенні наших країн на справді сучасні суспільства, а не просто фасади для демагогів і туристів. В цій боротьбі наші народи протистоять не лише старій іспанській спадщині (Церква, армія та олігархія), а й диктаторові, лідерові з ротом переповненим законними й патріотичними формулами, сьогодні прихильному до влади, цілком відмінної від давнього іспанського імперіалізму: а саме до інтересів великого іноземного капіталу.

Майже все сказане дотичне до Мексики з важливими застереженнями. По-перше, наша визвольна революція ніколи не виявляла претензій на загальність, що становлять водночас прозорливість і сліпоту Болівара. Крім того, повстанці вагалися між Незалежністю (Морелос) і новочасними формами автономії (Ідальго). Війна розпочалася як протест проти зловживань метрополії та вищої іспанської бюрократії, але також і передусім проти тутешніх великих латифундистів. Це повстання не місцевої аристократії проти метрополії, а народу проти цієї аристократії. Саме тому революціонери надавали більшого значення певним соціальним реформам, ніж власне Незалежності: Ідальго законодавчо скасовує рабство; Морелос запроваджує розподіл землі. Війна за Незалежність була класовою війною, і її характер неможливо зрозуміти до ладу, якщо не взяти до уваги, що — на відміну від подій у Південній Америці — це була селянська революція в зародку. Ось чому армія (в якій служили креоли на кшталт Ітурбіде¹), Церква

1. Агустин де Ітурбіде (1783—1824) — мексиканський військовий діяч; на першому етапі війни за Незалежність воював проти патріотів, а під час революції 1820—1823 рр. в Іспанії виступив за відокремлення Мексики від революційної Іспанії; після проголошення Незалежності в 1821 р. став диктатором, а в 1822 р. проголосив себе королем Агустином Першим.

та великі власники пристали на бік іспанської корони. Саме ці сили завдали поразки Ідальго, Морелосу та Міні¹. Невдовзі, коли повстанський рух майже вичерпався, сталося несподіване: в Іспанії до влади приходять ліберали, вони перетворюють абсолютну монархію на конституційну й загрожують привілеям Церкви та аристократії. Тоді відбувається швидка зміна курсу; перед цією новою зовнішньою загрозою креольські вище духовенство, великі землевласники, бюрократія та військові шукають альянсу із рештками повстанців і вивершують Незалежність. Йдеться про справжнє ошуканство: політичне відокремлення від метрополії відбувається супроти класів, які боролися за Незалежність. Віце-королівство Нова Іспанія перетворюється на Мексиканську імперію. Ітурбіде, колишній генерал королівської армії стає Агустином Першим. Невдовзі повстання скидає його. Починається доба військових переворотів.

Впродовж понад чверті століття в безладній боротьбі, що не виключає тимчасових альянсів, переходів на інший бік і навіть зрад, ліберали намагаються завершити розрив із колоніальною традицією. Певним чином вони є наступниками перших вождів — Ідальго та Морелоса. Однак їхня критика порядку речей спрямована на зміну не так дійсності, як законодавства. Майже всі з успадкованим від «Енциклопедії»² оптимізмом вважають, що досить проголосити нові закони і дійсність зміниться. В США вони бачать взірць і гадають, нібито своїм благополуччям ця країна завдячує винятково республіканським інституціям. Звідси їхній федералізм на противагу централізовим консерваторів. Усі сподіваються, що демократична конституція, обмеживши мирську владу

1. Франсиско Хав'єр Міна (1789—1817) — іспанський революціонер, який після встановлення в Іспанії абсолютизму брав участь у визвольній війні мексиканського народу й, потрапивши в полон, був страчений своїми співвітчизниками.

2. мається на увазі «Енциклопедія», яку видавали Д.Дідро та Ж.Л.Д'Аламбер.

Церкви й покінчивши з привілеями поміщицької аристократії, майже автоматично створить новий соціальний клас — буржуазію. Ліберали мусять не лише боротися з консерваторами, але й зважати на військових, які переходять на інший бік залежно від своїх інтересів. Поки групи сперечаються, країна роздроблюється. Скориставшись нагодою, США в одній із найнесправедливіших воєн в історії — війні чорній, позначеній імперіалістичною експансією — відбирають у нас більше половини території. З часом ця поразка спричинила оздоровчу реакцію, завдавши смертельної рани військовому каудільїзму¹, уособленням якого був диктатор Санта-Ана². (Почергово ліберал і консерватор, страж свободи й запроданець, Санта-Ана є одним із архетипів латиноамериканського диктатора: наприкінці своєї політичної кар'єри він велить із почестями поховати втрачену в бою власну ногу й проголошує себе найяснішою високістю.) Народне повстання змитає Санта-Ану й приводить до влади лібералів. Нове покоління, спадкоємці Хосе Марії Мори³ та Валентина Гомеса Фарії⁴, наставника ліберальної «інтелігенції», готується дати державі нові підвалини. Першим каменем буде конституція. І справді, 1857 року Мексика приймає ліберальну конституційну хартію. Консерватори апелюють до збройних сил. Хуарес

1. каудільїзм — режим особистої влади від ісп. каудільйо, вождь.

2. Антоніо Лопес де Санта-Ана (1794—1876) — мексиканський військовий та політичний діяч; в 1821 р. був прибічником А. де Ітурбіде, згодом виступив проти нього; президент Мексики, а фактично диктатор.

3. Хосе Марія Луїс Мора (1794—1850) — мексиканський політичний діяч, економіст, історик, один із лідерів лівого крила ліберальної партії.

5. Валентин Гомес Фарія (1781—1858) — мексиканський державний і політичний діяч, один із лідерів лівого крила ліберальної партії; в 1846 р. обраний віце-президентом Мексики, в 1847 р. вигнаний з країни, після повалення диктатури та повернення на батьківщину обраний головою революційної хунти, згодом — почесним головою Установчого конгресу.

відповідає Законами про реформу, які покінчили з фуерос¹ й ліквідували матеріальну владу Церкви. Переможена консервативна партія прикликає іноземні сили й за підтримки військ Наполеона Третього саджає на трон у столиці Максимільяна², другого імператора Мексики. (Ще одна історична двозначність: Максимільян був лібералом і мріяв створити романську імперію, яка б протистояла могутності янки. Його ідеї не мали нічого спільного із помислами затятих консерваторів, котрі його підтримували.) Європейські невдачі наполеонівської імперії, тиск з боку США (сенс якого може бути невірно витлумачений, якщо забути, що при владі там був Лінкольн) і нарешті відчайдушний народний опір, що був справжньою та вирішальною причиною перемоги, довершують триумф республіканців. Хуарес розстрілює Максимільяна — епізод, що має певну аналогію зі стратою Людовика XVI: дошкульна «геометрична пропорція».

Реформа довершує справу Незалежності й надає останній її справжнього значення, бо висуває задачу дослідження самих основ мексиканського суспільства та історичних і філософських передумов, на яких воно ґрунтується. Це дослідження завершується потрійним запереченням: іспанської спадщини, індіанського минулого та католицизму, що примиряє перші два у вищому самоствердженні. Конституція 1857 року та Закони про реформу є юридичним та політичним відтворенням цього дослідження і сприяють ліквідації двох інститутів, що уособлювали тяглість нашої потрійної спадщини — а саме релігійних організацій та індіанської общинної власності. Відокремлення Церкви від держави, введення в обіг церковного майна та

1. фуерос — хартії вольностей міст, запроваджені у VIII ст. в Іспанії, а згодом у її колоніях.

2. Максимільян Перший Габсбург (1832—1867) — австрійський ерцгерцог, брат Франца-Йосипа Першого, імператор Мексики в 1864—1867 рр.

вільна освіта (доповнена розпуском релігійних орденів, які доти її монополізували) були заперечувальним аспектом реформи. З тим самим шалом, з яким заперечувалася традиція, покоління 1857 року утверджувало деякі принципи. Його діяння полягають не лише в розриві з колоніальним світом; це проект, спрямований на створення нового суспільства. Тобто історичний проект лібералів прагнув замінити колоніальну традицію, що ґрунтувалася на доктрині католицизму, концепцією так само загальною: свободою людської особистості. Мексиканська держава ґрунтувалася на принципі відмінному від ієрархічних засад колоніального суспільства: рівності всіх мексиканців перед законом як людей, як розумних істот. Реформа створює Мексику, заперечуючи її минуле. Вона відкидає традицію й прагне знайти виправдання в майбутньому.

Сенс цього неминучого материвбивства не оминула прониклива увага найкращих. Ігнасіо Рамірес¹, можливо найпомітніша постать у цій групі видатних людей, так завершує один зі своїх віршів:

Матінко природо, вже мої дороги
без квіток, і кроки сповнені вагання;
в світ без сподівання я прийшов й тривоги,
йду до тебе без тривоги й сподівання.

Після смерті Бога, який був віссю колоніального суспільства, природа знову стає Матір'ю. Як згодом марксизм Дієго Рівери, атеїзм Раміреса розчиняється в матеріалістичній концепції, не позбавленій релігійності. Справді наукове або принаймні раціональне уявлення про матерію не може розглядати ні її, ні природу як Матір. Ні навіть як мачуху, за песимістом Леопарді, а лише як безсторонній процес творення та руйнування, процес, що сам себе створює та повторює — без упину, пам'яті та роздумів.

1. Ігнасіо Рамірес (1818–1879) — мексиканський поет і філософ.

Якщо, як вважає Ортега-і-Гассет, держава утворюється не лише з минулого, що пасивно її визначає, а й завдяки дієвості історичного проекту, здатного рухати розрізнені волевиявлення та надати єдності й трансцендентності поодиноким зусиллям, Мексика народжується в добу реформи. В ній і через неї вона сприймає, винаходить і проектує себе. Відтак реформа є проектом доволі обмеженої групи мексиканців, яка добровільно виокремлюється з великої маси — пасивно релігійної та традиційної. Мексиканська держава — це проект меншості, що нав'язує свою схему всьому населенню, всупереч іншій, надзвичайно традиційній меншості.

Як і колоніальний католицизм, реформа це рух, натхненний загальною філософією. Показовими є відмінності та подібності між ними. Католицизм був запроваджений меншістю іноземців після військового завоювання; лібералізм — місцевою меншістю (хоча й інтелектуально сформованою на французьких взірцях) після громадянської війни. Перший є іншим боком Конкісти; після знищення індіанської теократії, смерті або вигнання своїх богів, не маючи ані землі, на яку можна було б спертися, ані потойбічного світу, щоб у нього перейти, індіанин бачить у християнській релігії Матір. Як усі матері, вона — лоно, спочинок, повернення до витоків, але водночас, поглинаючи паща, пані, яка калічить та карає: грізна матір. Лібералізм є критикою старого порядку й проектом соціального договору. Це не релігія, а утопічна ідеологія; він не розраджує, а бореться; уявлення про потойбічний світ заміняє поняттям про земне майбутнє. Стверджує людину, проте ігнорує половину людини: ту, що виявляє себе в міфах, причасті, святі, мрії, еротизмі. Реформа — це передусім заперечення, і в ньому полягає її велич. Однак те, що стверджувало це заперечення — принципи європейського лібералізму — були ідеями точного, безплідного і до того ж порожнього прекрасного. Геометрія не може замінити міфи.

Для того, щоб ліберальна схема перетворилася на справді національний проект, потрібно було, щоб нові політичні форми здобули прихильність усієї країни. Однак реформа протиставила одній дуже конкретній та специфічній тезі: всі люди — діти Божі (тезі, що уможливлювала близький і справді синівський зв'язок між істотою та Космосом) абстрактний постулат: рівність людей перед законом. Свобода та рівність були й залишаються порожніми поняттями, ідеями без конкретного історичного вмісту, окрім того, що надають йому — як це показав Маркс — суспільні відносини. І вже відомо, на що обернулася ця абстрактна рівність і яким було справжнє значення цієї порожньої свободи. З іншого боку, тим, що заснування Мексики ґрунтувалося на загальному понятті людини, а не на реальній ситуації населення наших теренів, дійсність приносилася в жертву словам, а живі люди віддавалися на поталу тим, хто були сильнішими.

Всупереч передбаченням провидців ліберальна революція не спричиняє появи сильної буржуазії, в діяльності якої всі, навіть Хусто С'єрра¹, вбачали єдину надію Мексики. Навпаки, продаж церковного майна та ліквідація індіанської общинної власності — що три з половиною століття безуспішно опиралася зловживанням та атакам поміщиків і землевласників — увиразнює феодальний характер нашої країни. І цього разу на користь групи спекулянтів, які утворюють аристократію нового ладу. Так виникає нова каста латифундистів. Республіка, не маючи перед собою ворога, розгромивши консерваторів та імперіалістів, опиняється раптом без соціальної бази. Розірвавши зв'язки з минулим, вона рве їх також і з мексиканською дійсністю. Влада належатиме тому, хто наважиться простягнути руку. І Порфірію Діас наважується. Він був найблискупішим з-поміж генералів, яких розгром імперії залишив бездіяльними вперше після битв і переворотів, що тривали три чверті століття.

1. Хусто С'єрра Мендес (1848—1912) — мексиканський історик.

Солдат 2 квітня¹ стає героєм миру. Він припиняє анархію, але жертвує свободою. Примиряє мексиканців, однак відроджує привілеї. Організовує країну, проте продовжує анахронічний та безжалісний феодалізм, який нічого не пом'якшує (Закони Індій містили приписи, що боронили індіан). Він стимулює торгівлю, будує залізницю, звільняє від боргів державну скарбницю й створює перші новочасні підприємства, а втім відкриває двері для англо-американського капіталізму. В ті роки Мексика розпочинає своє життя напівколоніальної країни.

Попри поширену думку, диктатура Порфіріо Діаса — це повернення в минуле. Здавалося б Діас править, натхненний модними ідеями: він вірить у прогрес, науку, дива промисловості та вільної торгівлі. Його ідеали ті ж самі, що й європейської буржуазії. Він найбільш освічений з іспаноамериканських диктаторів, і часом його режим нагадує роки *belle époque*² — у Франції. Інтелектуали відкривають Конта³ й Ренана⁴, Спенсера⁵ й Дарвіна; поети наслідують французьких парнасців⁶ та символістів; мексиканська аристократія — це міський цивілізований клас. Протилежний бік медалі зовсім інший. Ці великі пани, закохані в прогрес та науку, не промисловці й не підприємці: вони поміщики, які розбагатіли на купівлі церковного майна або торговельних оборудках правлячого режиму. В їхніх

1. 2 квітня — цього дня в 1867 р. очолюване П.Діасом військо захопило місто Пуеблу, визволивши його від французьких окупантів.

2. *belle époque* (фр.) — дослівно: прекрасна доба, поширене визначення початку ХХ століття.

3. Огюст Конт (1798—1857) — французький філософ.

4. Жозеф Ернест Ренан (1823—1892) — французький філософ, письменник, історик релігії, сходознавець.

5. Герберт Спенсер (1820—1903) — англійський філософ і соціолог.

6. парнасці — поети-учасники літературного угруповання «Парнас», що утвердилося у французькій літературі після виходу 1866 р. збірки «Сучасний Парнас».

маєтках селяни живуть, мов раби; це життя не надто відрізняється від того, яким воно було в колоніальну добу. Відтак, з «ідеологічної» точки зору порфірізм виявляє себе як законний наступник лібералізму. Конституція 1857 року теоретично продовжує діяти й ніщо та ніхто не намагається протиставити ідеям реформи інші принципи. Багато хто, не виключаючи й колишніх лібералів, щиро вірить, нібито режим Діаса готує перехід від феодального минулого до сучасного суспільства. Насправді порфірізм є спадкоємцем колоніального феодалізму: власність на землю зосереджена в кількох руках, а поміщицький клас зміцнюється. Замасковане, вбране в шати прогресу з республіканськими наукою та законодавством минуле повертається, але тепер воно вже безплідне, не здатне породити нічого, крім бунту.

Леопольдо Сеа¹ ми завдячуємо ґрунтовним аналізом ідей цього періоду. Сеа завважує, що прийняття позитивізму як офіційної ідеології держави відповідало певним інтелектуальним і моральним потребам диктатури Діаса. Ліберальна думка була знаряддям критики і водночас утопічною побудовою й містила вибухові принципи. Подовжити її дію означало б подовжити анархію. Доба миру потребувала філософії порядку. Тодішні інтелектуали знайшли її в позитивізмі Конта з його законом трьох стадій, а згодом у позитивізмі Спенсера та еволюціонізмі Дарвіна. Примітивний, абстрактний та революційний принцип рівності всіх людей перестає володіти умами, на зміну йому приходить теорія боротьби за життя й виживання сильнішого. Позитивізм пропонує нове виправдання соціальної ієрархії. Але тепер це вже не кров, не спадковість, не Бог, які пояснюють нерівність, а наука.

Аналіз Сеа неперевершений, окрім одного пункту. Це правда, що позитивізм є вираженням європейської

1. Леопольдо Сеа (1912—2004) — мексиканський філософ.

буржуазії в певний момент її історії. Однак він виражає її в природний, органічний спосіб. У Мексиці цією тенденцією користується відносно новий клас, якщо взяти до уваги родини, які його утворили — майже всі вони здобули багатство й владу в період, який настав безпосередньо після війни за реформу — проте історично цей клас є спадкоємцем колоніальної феодалної аристократії, на зміну якій він приходить. Відтак якщо функція позитивістської філософії тут і там подібна, то історичний та людський зв'язок між цією доктриною та європейською буржуазією відрізняється від того, що встановлюється в Мексиці між неофеодами й позитивізмом.

Порфірізм запозичує позитивістську філософію, а не породжує її. Тож він опиняється в ситуації більшої залежності, ніж та, в якій були ліберали й колоніальні теологи, оскільки не займає щодо неї критичної позиції і не прихиляється до неї з усією щирістю. В деяких випадках ідеться про одну з таких дій, які Антоніо Касо, наслідуючи Тарда¹, називав *позалогічною імітацією*: непотрібну, поверхову й таку, що суперечить стану імітатора. Відтак між системою і тим, хто її приймає, розвертається прірва, нехай неглибока, але така, що унеможливорює будь-який автентичний зв'язок із ідеями, які часом перетворюються на маски. Насправді порфірізм — це період історичної неавтентичності. Санта-Ана легко змінює маскарадні костюми: він — актор, який не вірить у те, що каже. Порфірізм силкується вірити, силкується зробити своїми запозичені ідеї. Це симуляція в усіх значеннях цього слова.

Симуляція режиму Порфіріо Діаса мала тяжкі наслідки зокрема тому, що, прихилившись до позитивізму, він запозичив систему, яка історично йому не відповідала. Поміщицький клас не був мексиканським еквівалентом європейської буржуазії, а його місія не мала нічого спільного із задачею моделі, на яку він орієнтувався.

1. Габріель Тард (1843—1904) — французький соціолог.

Ідеї Спенсера та Стюрта Міла¹ обстоювали як історичне середовище розвиток великої промисловості, буржуазну демократію та вільну розумову діяльність. Оперта на велике землевласництво, владу касиків і відсутність демократичних свобод диктатура Діаса не могла зробити своїми ці ідеї, не заперечивши самої себе або не спотворивши їх. Позитивізм таким чином стає історичним нашаруванням, набагато небезпечнішим за попередні, оскільки він ґрунтувався на двозначності. Між поміщиками та їхніми політичними й філософськими ідеями зводився невидимий мур облуди. Ця двозначність і призвела до викорінення порфірізму.

Позитивістські шати були призначені не для того, щоб ошукати народ, а щоб приховати моральну голизну режиму від його власних бенефіціантів. Адже ці ідеї не виправдовували соціальних ієрархій перед знедоленими (яким католицька релігія залишала місце в потойбічному світі, а лібералізм надавав людській гідності). Нова філософія не могла нічого запропонувати біднякам; вона призначалася для того, щоб очистити сумління — *mauvaise conscience*² — європейської буржуазії. В Мексиці почуття провини європейської буржуазії забарвлювалося особливим відтінком, і на це була подвійна історична причина: неофеодали були водночас спадкоємцями лібералізму й наступниками колоніальної аристократії. Інтелектуальний та моральний спадок принципів реформи й користування церковним майном повинні були викликати в панівної верхівки дуже глибоке почуття провини. Її соціальне адміністрування було плодом узурпації та двозначності. Однак позитивізм не зараджував цьому ганебному стану й не пом'якшував його. Навпаки, він його загострював, оскільки не вкорінився в свідомості тих, хто його запозичив. Відтак психологічним тлом мексиканського позитивізму є облуда й неавтентичність.

1. Джон Стюарт Міл (1806—1873) — англійський філософ та економіст.

2. *mauvaise conscience* (фр.) — нечисте сумління.

Диктатура по-своєму довершує справу реформи. Завдяки запровадженню позитивістської філософії держава розриває свої останні зв'язки з минулим. Якщо Конкіста руйнує храми, Колонія зводить інші. Реформа заперечує традицію, однак пропонує нам загальний образ людини. Позитивізм не дав нам нічого. Навпаки, він явив в усій їхній наготі ліберальні принципи: не-застосовні красиві слова. Схема реформи, великий історичний проект, завдяки якому Мексика створювала себе як державу, якій судилось реалізуватися в певних загальних істинах, зводиться до мрії та утопії. Її принципи та закони перетворюються на скам'янілий кістяк, який придушує нашу довільність і калічить наше ество. Після ста років боротьби народ почувався як ніколи самотнім, його релігійне життя збідніло, народна культура була принижена. Ми втратили свою історичну спорідненість.

Наприкінці XIX століття Мексика являє нам образ розбрату. Розбрату більш глибокого, ніж політичні чвари чи громадянська війна, оскільки він полягав у нашаруванні правових та культурних форм, які не лише не виражали нашої реальності, але й притлумлювали та паралізували її. Під покривом цієї невідповідності гараздувала каста, яка виявилася неспроможною перетворитися на клас у строгому значенні цього слова. Наше життя було отруєне облудою та безплідністю. Перервані зв'язки з минулим, неможливий діалог зі США, які розмовляли з нами лише мовою сили чи бізнесу, марні стосунки з іспаномовними народами, замкненими в мертві форми: ми були зведені до односторонньої імітації Франції, яка завжди на нас не зважала. Що нам залишалося? Ядуха та самотність.

Якщо історія Мексики — це історія народу, що шукає форму, яка б його виражала, то історія мексиканця — це історія людини, котра прагне причастя. Плідність колоніального католицизму полягала в тому, що передусім і над усе він був участю. Ліберали запропонували нам ідеї. Але ідеями не причащаються, принаймні доти, поки вони не стають плоттю та

кров'ю, споживою. Причастя — це свято й церемонія. Наприкінці ХІХ століття мексиканець, як і вся держава, задихається в заскнілому католицизмі або в безвихідному та безнадійному світі офіційної філософії режиму.

Хусто С'єрра першим усвідомив, що означає така ситуація. Попри своє ліберальне та позитивістське минуле, він єдиний у ті часи мексиканець, якого непокоїть історія. Найбільш тривку та цінну частину його творчості складають роздуми про світову й мексиканську історію. Його позиція кардинально відрізняється від попередніх. Для лібералів, консерваторів та позитивістів мексиканська дійсність сама по собі не має значення; це щось інертне, що набуває сенсу лише тоді, коли відбиває якусь загальну схему. С'єрра сприймає Мексику як самотійну реальність, що живе в часі: держава — це минуле, що звивистою дорогою прямує в майбутнє, а теперішність повна символів. Врешті-решт нас не виправдовують ні релігія, ні наука, ні утопія. Наша історія, як і будь-якого іншого народу, має свій сенс і напрямок. Ймовірно, не усвідомлюючи до кінця значення того, що він робить, С'єрра запроваджує філософію історії як можливу відповідь на нашу самотність та неспокій.

Відповідно до цих ідей він засновує університет. В промові з нагоди його відкриття він заявляє, що нова інституція «не має попередників ані предків...; Мексиканський королівський університет з його викладацьким складом і вченою радою для нас не попередник, а минуле. І все ж ми згадуємо його з певною мимовільною синівською любов'ю; мимовільною, але не позбавленою хвилювання та інтересу». Ці слова свідчать, яким глибоким для лібералів та їхніх наступників був розрив із Колонією. С'єрра здогадувався про недостатність ліберального антиклерикалізму та позитивізму, так само відкидав він релігійний догматизм; він вважав науку та розум єдиними важелями людини і єдиним, що варте довіри. Однак він сприймав їх як знаряддя. Відтак вони мали служити людині й

державі; лише так «університет матиме достатньо сил, щоб координувати спрямовуючі лінії національного характеру...»

«Істина, — каже він в іншому місці тієї ж промови, — не є чимось готовим, якоюсь данністю, як гадали середньовічні схоласти або метафізики-раціоналісти. Істина розділена на окремі істини кожної науки». Відтворити її було одним із завдань доби. Не називаючи її, він звертався до філософії, відсутньої в позитивістській освіті. Позитивізму повинні були протистояти нові теорії.

Слова міністра народної освіти відкривали нову главу в історії суспільно-політичної думки Мексики. Однак написати її судилося не йому, а групі молодих: Антоніо Касо, Хосе Васконселосу, Альфонсо Рессу та Педро Енрікесу Уреньї¹. Вони здійснюють критику позитивізму й доводять його до остаточної дискредитації. Їхній інтелектуальний неспокій збігається в часі з більш драматичним пошуком: країна в громадянському протистоянні шукає саму себе.

Мексиканська революція — це подія, що вривається в нашу історію як справжній вияв нашої сутності. Чимало подій — що складають внутрішню політичну історію країни та більш потаємну історію нашої національної сутності — готують її, однак дуже мало голосів — притому слабких і невиразних — їй передують. Революція має передумови, причини та мотиви; їй бракує — в глибинному сенсі цього слова — передвісників. Незалежність — плід не лише різних історичних обставин, а й загального інтелектуального руху, який у Мексиці розпочинається у XVIII столітті. Реформа є наслідком діяльності та ідеології кількох поколінь інтелектуалів, які готують її, передвіщають і здійснюють. Вона — продукт мекси-

1. Педро Енрікес Уренья (1884—1946) — домініканський літературознавець, тривалий час викладав у Мексиці, був там одним із засновників літературно-філософського товариства «Атеней молоді» (1909 р.)

канської «інтелігенції». Революція виступає спочатку як вимога правди й чистоти демократичних методів, що випливає з плану Сан-Луїс (5 жовтня 1910 року)¹. Поступово, у розпалі боротьби чи вже при владі, рух знаходить себе й визначається. І ця відсутність попередньої програми надає йому оригінальності та автентичності. Звідси його велич і його вади.

Серед передвісників революції зазвичай називають різnorідну й осібну групу: Андрес Моліна Енрікес², Філомено Мата³, Пауліно Мартінес⁴, Хуан Сарабіа⁵, Антоніо Вільярреаль⁶, Рікардо⁷ й Енріке⁸ Флорес Магони. Жоден із них не був насправді інтелектуалом, я маю на увазі людиною, котра б вірно сформулювала ситуацію Мексики як проблему й запропонувала новий історичний проект. Моліна Енрікес чітко усвідомлював аграрне питання, однак, гадаю, його зауваження були використані революціонерами із запізненням, вже після ухвалення плану Аяли⁹ (25 листопада 1911 року).

1. план Сан-Луїс-Потосі (за назвою міста) — революційна програма мексиканських опозиціонерів — противників переобрання П.Діаса на посаду президента.

2. Андрес Моліна Енрікес (1866—1940) — мексиканський політик, історик, публіцист, автор фундаментальної праці «Важливі національні проблеми».

3. Філомено Мата (1845—1911) — мексиканський політик, журналіст.

4. Пауліно Мартінес (18??—1914) — мексиканський політик, військовий, журналіст.

5. Хуан Сарабіа Діас де Леон (1882—1920) — мексиканський політик і журналіст, один із засновників ліберальної партії.

6. Антоніо Ірінео Вільярреаль Гонсалес (1879—1944) — мексиканський політик, один із засновників ліберальної партії.

7. Рікардо Флорес Магон (1873—1922) — мексиканський політик, публіцист, один із засновників ліберальної партії, разом із братами Енріке та Хесусом видавав тижневик «Regeneración» («Відродження»).

8. Енріке Флорес Магон (1877—1954) — мексиканський політик і журналіст.

9. План Аяли — політична прокламація лідера мексиканської революції Е.Сапати (1879—1919) під гаслом «Реформи, свобода, справедливість, закон».

Вплив Флореса Магона, одного з найсумлінніших представників мексиканського робітничого руху, непомітний у наших робітничих законах. Анархізм Флореса Магона був неминуче далеким від нашої революції, хоча мексиканський профспілковий рух зародився під впливом анархосиндикалістських ідей.

Незалежність та — більш увиразнено — реформа — це рухи, що відбивають, продовжують і запозичують сучасні їм ідеології. Сільва Ерсог¹ каже про це так: «Наша революція не мала нічого спільного з російською революцією, навіть поверхово; вона відбулася раніше за російську. То як вона могла її наслідувати? В мексиканській революційній літературі від кінця минулого століття до 1917 року не вживається європейська соціалістична термінологія; справа в тому, що наш соціальний рух зародився на власному ґрунті, зі скривавленого серця народу й перетворився на болісну і водночас творчу драму». Відсутність ідеологічних передвісників та обмеженість зв'язків зі світовою ідеологією є особливостями революції й корінням багатьох подальших конфліктів та непорозумінь.

Відомі явища, які безпосередньо передували рухові. Передусім це політична й соціальна ситуація в країні. Середній клас зростав завдяки поштовхові, якого надали йому торгівля та промисловість, що — хоча й були переважно в руках іноземців — використовували місцевий персонал. З'явилося нове неспокійне покоління, яке прагнуло перемін. Відтак звада між поколіннями додалася до соціального розбрату. Уряд Діаса був не просто урядом привілейованих можновладців, а урядом стариків, котрі не хотіли поступатися владою. Невдоволення молодих виражалося в бажанні побачити колись реалізованими принципи лібералізму. Найперші революційні ідеали переважно політичні. Побутувала думка, що дотримання демократичних прав уможливить зміну методів і людей.

1. Хесус Сільва Ерсог (1892—1985) — мексиканський політик, історик, соціолог, економіст.

До неспокою середнього класу слід додати неспокій робітничого класу, який щойно народжувався. Ліберальне законодавство не передбачало жодного захисту від зловживань можновладців. Селяни та робітники були безпорадні перед касиками, феодалськими панамі та промисловцями. Однак мексиканські селяни мали тривалу традицію боротьби; робітники не лише були позбавлені найелементарніших прав, їм бракувало також досвіду або теорії, на яку б спиралися їхні вимоги і яка б виправдовувала їхню боротьбу. Відсутність власних традицій робила з робітників клас надзвичайно знедолений. Попри таку ситуацію вибухали численні страйки, які безжально придушувалися. А згодом робітники відіграли вирішальну роль в одному з найважливіших епізодів громадянської боротьби: їхні лідери приєдналися до Карранси¹ й підписали пакт «Дому робітників світу² та конституціоналістського руху» (17 лютого 1915 року). В обмін на робітниче законодавство, пролетаріат приєднувався до одного з угруповань, на які розділився революційний рух. Відтоді робітничий клас більшою чи меншою мірою залежав од революційних урядів: як ми побачимо згодом, це надзвичайно важлива обставина для розуміння сьогоденної Мексики.

Іншою сприятливою для розвитку революції обставиною було міжнародне становище уряду Діаса. Продовжуючи політику, яку обстоювали такі ліберали, як Лердо³, і майже вся консервативна

1. Венустіано Карранса (1859—1920) — державний і політичний діяч, активний учасник мексиканської революції 1910—1917 рр.; в 1913 р. очолив боротьбу проти диктатури В.Уерти, в 1914 році — тимчасовий президент, в 1917—1920 рр. — президент країни. Виступав проти засилля іноземних монополій та інтервенції США в 1917 р., водночас жорстоко придушував селянський та робітничий рух. Був убитий внаслідок державного перевороту.

2. «Дім робітників світу» — анархо-синдикалістська організація, що діяла в Мексиці в 1912—1916 рр.

3. Себастьян Лердо де Техада (1827—1889) — державний і політичний діяч, міністр закордонних та внутрішніх справ, в 1872—1876 рр. — президент Мексики.

партія, Порфіріо Діас хотів обмежити вплив економіки США, звернувшись до європейського капіталізму. Міжнародні відносини викликали глибоке занепокоєння в останні роки урядування Діаса. Підтримка, надана англійському капіталу, збудила ревності капіталу північноамериканського. Були й інші причини охолодження відносин, такі як заступництво, запропоноване Діасом президентові Нікарагуа¹, відмова продовжити термін перебування флоту США у бухті Магдалена й сприятливе для Мексики рішення, ухвалене канадським суддею в прикордонному конфлікті, відомому за назвою Чамісаль². Безперечно, США толерували на своїй території політичну діяльність революціонерів, однак не можна, як того прагнуть деякі консерватори, зводити мексиканську революцію до змови американського імперіалізму. Подальше втручання посла США в здійснений контрреволюціонерами переворот, що призвів до повалення президента Мадеро, демонструє, як повинен обмежуватися іноземний вплив на розвиток революції.

Якщо селянські страйки та бунти підривали соціальну структуру диктатури, а політичні заворушення в містах розхитували віру Діаса в народну підтримку, то в ідеологічній сфері двоє молодих людей — Антоніо Касо та Хосе Васконселос вдавалися до критики філософії режиму. Їхня діяльність є часткою великого інтелектуального оновлення, ініційованого групою, що дістала назву «Атеней молоді».

В 1909 році Антоніо Касо здійснює дослідження позитивістської філософії. В курсі з семи лекцій (перші

1. йдеться про Хосе Сантоса Селаю (1853—1919), президента Нікарагуа (1893—1909), змушеного піти у відставку під тиском США.

2. Чамісаль — колишня спірна територія, анексована США після того, як 1864 р. змінилося річище р. Ріо-Браво дель Норте. Незважаючи на рішення Гаагського суду та Канадського арбітражу (1911 р.) про повернення Мексиці 2/3 цієї території, США продовжували утримувати її до 1964 р.

три були присвячені Конту та його попередникам, чотири наступні «незалежному позитивізму», Стюарту Мілу, Спенсеру й Тену¹), він висловлює незгоду з офіційною доктриною. У своєму дослідженні він застосовує передусім філософію випадковості Бутру та деякі ідеї Бергсона. На завершення своїх лекцій Касо оприлюднив власну філософію. Ось як переповідає Енрікес Уренья цей його символ віри: «Перед неминуchoю навалою прагматизму та подібних тенденцій Касо проголошує себе інтелектуалістом... вихваляючи видатних творчих метафізиків, Платона, Спінозу, Гегеля; водночас він називає себе ідеалістом у тому, що стосується проблеми пізнання... його самовизначення завершується цитатою («Все є думкою...») з Анрі Пуанкаре², вченого-прагматика... Заклучна лекція Касо була панегіриком умоглядній філософії. В стінах Підготовчої школи, давнього осередку позитивістів, знову пролунав голос метафізики в оборону своїх невід'ємних прав».

Васконселос був антиінтелектуалістом. Філософ-інтуїтивіст він вважає емоцію єдиною властивістю, здатною сприймати об'єкт. Знання — це загальне й миттєве бачення реальності. Згодом Васконселос розробляє «філософію ібероамериканської раси», що продовжує дуже важливу течію в іспаноамериканській думці. Однак вплив цього мислителя стане відчутним через роки, коли він обійме посаду міністра в новому уряді.

Критика позитивізму була вирішальною в інтелектуальній історії Мексики і становить один із вагомих факторів, що передували революції. Однак фактор цей негативний. Касо та його товариші руйнують офіційну філософію режиму, але з іншого боку їхні ідеї не пропонують нового проекту національної реформи.

1. Іполіт Адольф Тен (1828—1893) — французький філософ, історик, психолог, мистецтвознавець.

2. Жуль Анрі Пуанкаре (1854—1912) — французький математик, основоположник доктрини конвенціоналізму — філософського тлумачення науки.

Їхня інтелектуальна позиція була мало пов'язаною з прагненнями народу та поточними справами. Відмінність від ліберального покоління значна. Ця обставина й досі має серйозні наслідки в історії сучасної Мексики. Вільна від попередніх доктрин — чужих чи власних — революція стане вибухом реальності та пошуком навпомацки універсальної доктрини, яка б її виправдала та включила до історії Америки й світу. Однак якщо роздуми Касо не справили впливу на доктрину революції, то його завзята любов до знань, що змушувала Касо продовжувати академічну працю, коли на вулицях зводили порахунки банди, зробила з нього чудовий взірець того, що означала філософія: любов непідкупну та непохитну.

Такі стисло підсумовані найвизначніші явища, які передували революції. Їхні причини — більш глибинні та менш численні — перемішуються із самим життям Мексики.

Наш рух позначений браком ідеологічної системи, яка б йому передувала, й жадобою землі. Мексиканські селяни здійснюють революцію не лише для того, щоб покращити умови свого життя, а й щоб повернути собі землі, які в добу Колонії та впродовж XIX століття відібрали у них орендарі та поміщики.

Основною формою власності до Конкісти були калпульї. Ця система полягала в поділі селищ на частини або калпульї, кожна з яких мала певну кількість землі, що не належала нікому з мешканців особисто, а надавалася родині або племені... при цьому той, хто залишав калпульї або припиняв обробляти землі, які йому виділялися, втрачав право участі у громадській власності. Закони Індії захищали це правило, й існують численні розпорядження, покликані забезпечити індіанську суспільну власність од будь-яких зловживань та протиправних захоплень. Однак чудових приписів Законів Індії не завжди дотримувалися, і вже наприкінці XVIII століття становище селян було відчайдушним. Діяльність Морелоса, одного з небага-

трьох мексиканських лідерів, який усвідомлював цю проблему, демонструє, якою мірою недуга села впливає на Війну за незалежність. Реформа припускається фатальної помилки, ліквідувавши індіанську суспільну власність, хоча були такі діячі, як Понсіано Арріага¹, які виступали проти цього. Згодом, за допомогою різних законів колонізації та зайняття й відчуження необроблюваних земель режим Діаса покінчив із рештками селянської власності й «знищив особливості, притаманні доти системі власності в Мексиці».

Майже в усіх програмах та заявах революційних груп згадується селянське питання. Однак лише революція на Півдні та її вождь Емільяно Сапата чітко, рішуче й просто ставлять це питання. Невипадково до образу Сапати, постаті, що закарбувалася в прекрасній та пластичній поезії народних образів, так часто зверталися мексиканські художники. Поряд із Морелосом і Кваутемоком він один із наших легендарних героїв. Реалізм і міф поєдналися в цій сумній, полум'яній та сповненій надій людині, котра померла, як і жила: обхопивши руками землю. Як і вона, Сапата є втіленням терпіння та родючості, мовчання й надії, смерті та відродження. Його програма містила мало ідей, лише ті, які були необхідні, щоб подолати економічні й політичні форми, що нас гнобили. Шоста й сьома статті плану Аяли, які передбачають реституцію та розподіл землі, мають на увазі трансформацію нашої системи сільськогосподарської власності й відкривають двері для сучасної Мексики. Коротко кажучи, програма Сапати полягала в ліквідації феодалізму та запровадженні законодавства, яке б відповідало мексиканській дійсності.

Кожна революція, — стверджує Ортега-і-Гассет, — є спробою підпорядкувати дійсність раціональному проекту. Саме тому революційний дух сприймає сам

1. Понсіано Арріага (1811—1865) — мексиканський правознавець і політик, відомий як «батько Конституції 1857 року».

себе як радикальну вимогу розуму. Можливо, думка Ортеги-і-Гассета в свою чергу занадто радикальна, оскільки, завважу, майже завжди революції — хоча й видаються пропозицією реалізувати в більш-менш близькому майбутньому певні ідеї — насправді ґрунтуються на намаганні відновити колишню справедливість або колишній порядок, порушені гнобителями. Кожна революція прагне утвердити міфічну добу. Французька революція ґрунтує життєвість своєї програми на вірі в те, що досить відновити ідеальні умови суспільного договору, щоб запанувала злагода. Марксизм також звертається до теорії первісного комунізму як попередника устрою, який він обіцяє. «Вічне повернення» — ось одна з безперечних передумов майже кожної революційної теорії.

Будь-який радикалізм, — наполягав Маркс, — це гуманізм, оскільки людина є основою розуму та суспільства. Відтак кожна революція намагається створити світ, в якому вільна нарешті від пут старого ладу людина зможе справді виразити себе й виявити свою людську сутність. Людина — це істота, здатна реалізувати себе, бути самою собою лише в революційному суспільстві. І це суспільство ґрунтує її сподівання на самій природі людини, яка не є чимось їй даним і статичним, а полягає в низці можливостей, нереалізованих через устрій, що її нівечить. Звідки нам відомо, що людина — це можливість сутності, втраченої через несправедливість? Тут задіяне міфічне поняття *Золотої доби*: колись, у якійсь частині світу і в певний історичний момент існував соціальний стан, який дозволяв людині самовиражатися й само-реалізовуватися. Ця доба передбачає та передвіщає іншу, нову, що її революціонер наміряється створити. Утопія майже завжди припускає попереднє існування в далекому минулому Золотої доби, що виправдовує й робить життєздатною революційну дію.

Самобутність плану Аяли полягає в тому, що ця Золота доба не є простим продуктом розуму чи гіпотезою. Мексиканський селянський рух вимагає

реституції земель через законну передумову: відповідні документи на право власності. І якщо він передбачає розподіл землі, то робить це задля того, щоб поширити традиційні привілеї на всіх селян і все населення, які не мають документів на право власності. Сапатистський рух намагається виправити історію Мексики і сам сенс держави, яка вже не буде історичним проектом лібералізму. Мексика сприймає себе не як майбутнє, яке слід створити, а як повернення до своїх витоків. Радикалізм мексиканської революції полягає в її самобутності, в поверненні до наших коренів — єдиної основи наших інституцій. Перетворивши калпульї на базовий елемент нашої економічної та соціальної організації, сапатизм не лише відвоював цінний елемент колоніальної традиції, а й підтвердив, що будь-яка справді плідна політична будова повинна відштовхуватися від більш давньої, стабільної та тривкої частки нашої нації: індіанського минулого.

Традиціоналізм Сапати демонструє глибину історичної свідомості цієї людини, усамітненої у своєму народі, своїй расі. Його усамітнення, що не дозволило йому пристати до ідей, якими маніпулювали тогочасні журналісти та борзописці у пошуках генералів для своїх порад, це усамітнення зернини під шаром землі, дало йому сили та глибину, щоб торкнутися простої істини. Бо істина революції була дуже простою й полягала в бунті мексиканської дійсності, пригнобленої схемами лібералізму так само, як і зловживаннями консерваторів та неоконсерваторів.

Сапатизм був поверненням до найбільш давньої та тривкої з наших традицій. В глибинному сенсі він заперечує створене реформою, бо є поверненням до того світу, який одним ударом хотіли знищити ліберали. Революція стає спробою нашого повернення до власного минулого. Або, як сказав би Леопольдо Сеа, спробою «опанувати нашу історію», зробити з неї щось живе: минуле перетворене на теперішність. Це прагнення інтеграції та повернення до витоків

контрастує з поведінкою тодішніх інтелектуалів, які не лише виявилися неспроможними розпізнати сенс революційного руху, а й продовжували послуговувати-ся ідеями, єдиною функцією яких було маскування дійсності.

Нездатність мексиканської «інтелігенції» викласти в чіткій системі невиразні сподівання народу стала очевидною, щойно революція перестала бути інстинктивним явищем і перетворилася на устрій. Сапатизм і вільїзм¹ — дві течії-близнюки, обличчя Півдня та обличчя Півночі — були народними вибухами, які майже не мали можливості звести свої радше відчуті, ніж усвідомлені істини в один органічний план. Вони були відправною точкою, неясним і заїкуватим знаком революційної волі. Переможна течія — під проводом Карранси — з одного боку намагалася подолати обмеженості обох своїх супротивників, а з другого — відкинути народну стихійність — єдине джерело революційного здоров'я — реставруючи цезаризм. Будь-яка революція виливається в плазування перед вождями; Карранса — перший вождь, перший з-поміж революційних цезарів передвіщає культ особи — евфемізм, яким позначене сучасне політичне ідолопоклонство. (Цей культ, продовжений Обрегоном² та Кальєсом³, досі управляє нашим політичним життям, хоча й обмежений заборонаю переобирати

1. вільїзм — від умені Франсиско (Панчо) Вільї (справжнє ім'я Доротео Аранго; 1877—1923) — національного героя Мексики, вождя повстанців на Півночі країни.

2. Альваро Обрегон (1880—1928) — мексиканський політичний та військовий діяч; під час революції 1910—1917 рр. був генералом армії В. Карранси, а в 1920 р. одним із ватажків спрямованого проти того перевороту й став президентом країни (1920—1924 рр.).

3. Плутарко Еліас Кальєс (1877—1945) — мексиканський політичний та військовий діяч; в 1918—1923 рр. обіймав різні міністерські посади, в 1924—1928 рр. — президент країни, в 1929—1934 рр. був фактичним диктатором, називаючись верховним вождем революції.

президентів та інших чиновників). В той же час революціонери, які оточували Каррансу — особливо Луїс Кабрера, один із найсвітліших умів революційного періоду — намагаються висловити й увиразнити інстинктивні вимоги народу. В цей момент стала очевидною ідеологічна недостатність революції. Наслідком був компроміс: Конституція 1917 року. Неможливо було повернутися до докортесового світу; так само неможливо було повернутися до колоніальної традиції. Революція не мала іншого виходу, як зробити своєю програму лібералів, хоча і з певними змінами. Прийняття ліберальної схеми було нічим іншим, як наслідком відсутності у революціонерів ідей. Ті, що їх пропонувала мексиканська «інтелігенція», виявилися непридатними. Дійсність розбила їх на друзки навіть раніше, ніж історія встигла їх випробувати.

Незмінність ліберальної програми з її класичним розподілом повноважень — неіснуючим у Мексиці — її теоретичним федералізмом та сліпотою перед нашою дійсністю знову розчинила двері брехні та неавтентичності.

Відтак не дивно, що значна частина наших політичних ідей залишається словами, покликаними приховати й притлумити нашу справжню сутність. З іншого боку, вплив імперіалізму почасти зруйнував можливість розвитку місцевої буржуазії, яка б могла зробити життєздатною ліберальну схему. Відновлення общинної власності таїло в собі ліквідацію феодалізму і повинно було зумовити прихід до влади буржуазії. Таким чином наша еволюція йшла б тією ж дорогою, що й у Європі. А проте наш рух ексцентричний. Імперіалізм не дозволив нам досягти «історичної нормальності», і правлячим класам Мексики не залишається інших завдань, крім співробітництва — на правах адміністраторів чи компаньйонів — з чужоземною владою. І ця ситуація історичної двозначності містить загрозу неопорфірізму. Державою можуть заволодіти банкіри та посередники. Їхня

функція не відрізнялася б від тієї, яку виконували латифундисти часів Порфіріо Діаса; вони так само були б спадкоємцями революційного руху: керували б країною під маскою революції, як це робив Діас під маскою лібералізму. Хіба що в цьому випадку було б важко вхопитися за якусь філософію, яка б відіграла роль позитивізму. В нашому світі вже не існує «готових ідей».

Якщо розглядати мексиканську революцію крізь призму думок, окреслених у цьому есеї, можна завважити, що вона полягає в рухові, який мав на меті відтворити наше минуле, засвоїти його й зробити живим у теперішності. І це бажання повернення, плід самотності та відчай, є однією з фаз цієї діалектики самотності й причастя, єднання та відокремлення, що, здається, панує в усьому нашому історичному житті. Завдяки революції мексиканець прагне примиритися зі своєю історією та своїм походженням. Ось чому наш рух має характер водночас розпачливий і спокутний. Якщо ці слова, зужиті стількома вустами, зберігають для нас бодай якесь значення, то вони хочуть сказати, що народ відмовляється від будь-якої допомоги ззовні, від будь-якої схеми, запропонованої звідкілясь і позбавленої глибинного зв'язку з його сутністю, й обертається на себе самого. Відчай, відмова від спасіння за допомогою проекту чужого його історії, це рух сутності, що відмовляється від будь-якої розради й заглиблюється у своє особисте: на самоті із собою. І в ту ж таки мить ця самотність розчиняється в спробі причастя. Знову відчай та самотність, спокута й причастя стають тотожними поняттями.

Прикметно, як шляхом дуже повільних і плутаних пошуків революція викристалізовується. Це не схема, що її якась група впроваджує в дійсність, а сама дійсність, як того прагнули німецькі романтики, проявляє себе й починає набувати форми в багатьох місцях, втілена в антагоністичних групах у різні проміжки

часу. І лише тепер можна побачити, що в одному й тому ж процесі беруть участь такі протилежні постаті, як Емільяно Сапата й Венустіано Карранса, Луїс Кабрера¹ та Хосе Васконселос, Франсиско Вілья й Альваро Обрегон, Франсиско Індалесіо Мадеро² та Ласаро Карденас, Феліпе Анхелес й Антоніо Діас Сото-і-Гама. Якщо порівняти дійових осіб реформи та революції, впадає у вічі, що — за винятком чіткості ідей перших та невиразності других — перевага лібералів не звільняє їх від деякої сухості, яка зробила їх поважними, але офіційними особами, героями державних установ, тоді як бруталність і неосвіченість багатьох революційних вождів не завадили їм зробитися героями народних легенд. Вілья й досі мчить верхи на своєму коні на Півночі в піснях та коррідо³; Сапата гине на кожному народному ярмарку; Мадеро з'являється на балконах, вимахуючи національним прапором; Карранса та Обрегон все ще об'їжджають усю країну в революційних потягах, сполохуючи жіночі курники й вириваючи юнаків із батьківських домівок. Всі рушають за ними: куди? Цього ніхто не знає. Це революція, магічне слово, слово, що має змінити все й дасть нам безмежну радість і швидку смерть. Завдяки революції мексиканський народ заглиблюється в себе, у власне минуле й власну сутність, щоб у своєму особистому, в своєму єстві віднайти власне походження. Звідси її плідність, що контрастує з убогістю нашого ХІХ століття. Адже культурна та мистецька плідність

1. Луїс Вісенте Кабрера Лобато (1876—1954) — мексиканський політик, юрист, дипломат, письменник; його пропозиції були покладені в основу Аграрного закону 1915 р.

2. Франсиско Індалесіо Мадеро (1873—1913) — мексиканський державний і політичний діяч; очолював буржуазно-поміщицьку опозицію режимові П.Діаса, засновник партії противників переобрання П.Діаса й автор Плану Сан-Луїс-Потосі; в 1911—1913 рр. президент Мексики (вбитий внаслідок реакційного перевороту).

3. коррідо — різновид народної епічної пісні-балади, особливо поширений у Мексиці.

революції залежить від глибини, з якою її герої, її міфи та її бандити назавжди позначили чутливість та уяву всіх мексиканців.

Револуція — це гвалтовне занурення Мексики у власну сутність. З її глибин вона майже всліпу видобуває підвалини нової держави. В поверненні до традицій, відновленні перерваних реформою та диктатурою зв'язків із минулим революція є пошуком нас самих і поверненням до матері. Саме тому вона є також святом: святом куль, як висловився Мартін Луїс Гусман¹. Як усі народні свята, революція — це надмір і марнотратство, крайності, вибух радості й розпачу, крик сирітства й тріумфування, самогубство й життя — все вперемішку. Наша революція — це інше обличчя Мексики, проігнорованої реформою та приниженої диктатурою. Це обличчя не чемності й удавання, не образ, набутий унаслідок спотворень та брехні, а brutальне й сяюче лице свята й смерті, індіанського танцю та культової рани, ярмарку та кохання, крадіжки й перестрілки. Револуція має обмаль ідей. Вона — вибух дійсності: бунт і причастя, сум'яття старих сплячих субстанцій, прояв великої жорстокості, великої ніжності й делікатності, прихованих через страх перед існуванням. З ким же причащається Мексика на цьому кривавому святі? Із самою собою, із власною сутністю. Мексика наважується бути. Револуційний вибух — це чудове свято, на якому сп'янілий від самого себе мексиканець нарешті впізнає в смертельних обіймах іншого мексиканця.

1. Мартін Луїс Гусман (1887—1976) — мексиканський письменник.



VII

Мексиканська «інтелігенція»

До незграбного спрощення вдався б той, хто б заповзвся стверджувати, нібито мексиканська культура є віддзеркаленням історичних перемін, здійснених революційним рухом. Точніше було б сказати, що ці переміни, як і мексиканська культура, якоюсь мірою виражають часом суперечливі спроби й тенденції нації, а саме тієї частини Мексики, яка взяла на себе відповідальність і радість мексиканськості. В цьому сенсі справді можна говорити про те, що історія нашої культури не надто відрізняється від історії нашого народу, хоча цей зв'язок не завжди був беззастережним. Він і не є беззастережним чи фатальним саме тому, що культура часто випереджає історію й передвіщає її. Або припиняє виражати й зраджує її, як це спостерігається в певні моменти диктатури Діаса. З іншого боку поезія — в силу своєї природи та природи свого знаряддя — слів — завжди прагне скасувати історію: не тому що зневажає її, а тому що виходить за її межі. Звести поезію до її історичних значень було б однаково, що звести слова поета до їхніх логічних або граматичних коннотацій. Поезія вислизає від історії та мови, хоча би вони й складали її неодмінну поживу. Те саме, з природними застереженнями, можна сказати про живопис, музику, роман, театр та інші мистецтва. Втім мистецькі твори не є темою наступних сторінок цього есею, які обмежуються зображенням деяких ліній поведінки мексиканської «інтелігенції», тобто того сегмента суспільства, сферою діяльності якого є критична думка. Втім його діяльність полягає не стільки в книгах і творах, скільки у громадському впливі та політичній поведінці.

Якщо революція була раптовим та смертельним зануренням у нас самих, у наше коріння та джерело, ніхто й ніщо не втілює краще це плідне та відчайдушне прагнення, ніж Хосе Васконселос, засновник сучасної освіти в Мексиці. Його творчість, коротка, але плідна й досі жива в основних своїх положеннях. Його задум, продовжуючи завдання, яке окреслив і почав втілювати Хусто С'єрра — поширити базове навчання й удосконалити вищу та університетську освіту — мав на меті побудувати освіту на певних притаманних нашій традиції принципах, які позитивізм забув або знехтував. Васконселос вважав, що революція відкриє заново сенс нашої історії, який марно шукав С'єрра. Нова освіта ґрунтуватиметься на «крові, мові та на-роді».

Освітнянський рух мав органічний характер. Це не окреме творіння однієї видатної людини, хоча Васконселос був нею і притому в багатьох вимірах. Плід революції, він живиться нею й, самореалізуючись, реалізує те найкраще та потаємне, що є в революційному русі. У здійсненні цієї задачі співпрацювали поети, художники, прозаїки, вчителі, архітектори, музиканти. Вся або майже вся мексиканська «інтелігенція». Це була соціальна справа, яка однак потребувала духу, здатного запалитися й запалити інших. Філософ і людина дії, Васконселос мав те цілісне бачення, що надає злагодженості розрізненим проектам, і якщо часом випускає з уваги деталі, разом із тим не дає в них загубитися. Його творчість — що піддавалася численним, необхідним і не завжди вдалим корективам — була справою не фахівця, а фундатора. Васконселос сприймає навчання як живу участь. З одного боку фундуються школи, видаються абетки й класична література, створюються інститути і в найвіддаленіші райони відряджаються культурницькі місії; з іншого «інтелігенція» прихиляється до народу, відкриває його й робить своїм найвищим елементом. З'являються забуті впродовж століть різновиди народ-

ного мистецтва; в школах та салонах знову співають старі пісні; танцюють місцеві танці з їхніми чистими та боязкими рухами, створеними з польоту й статичності, стриманості та вогню. Народжується сучасний мексиканський живопис. Частина нашої літератури звертає погляди на колоніальне минуле; інша — на індіанина. Найхоробріші дивляться в лице сучасності: виникає роман, присвячений революції. Мексика, загублена в позірності диктатури, раптом відкривається приголомшеним і закоханим очам: «марнотратні діти вітчизни, якій навіть неспроможні дати визначення, ми починаємо поглядати її. Іспанську та мавританську, окреслену по-ацтекськи».

Васконселос, який належав до покоління «Атенея» та брав участь у боротьбі з позитивізмом, знав, що навчання містить образ світу й потребує життєвої програми. Звідси його зусилля, спрямовані на те, щоб заснувати мексиканську школу на чомусь більш конкретному, ніж текст третьої статті Конституції, що передбачала світську освіту. Світськість ніколи не була нейтральною. Її удавана байдужість до насущних питань була облудою, яка нікого не могла ввести в оману. А Васконселос, який не був ані католиком, ані якобінцем, не був і людиною безсторонньою. Відтак він вирішив заснувати нашу освіту на традиції, так само як революція намагалася створити нову економіку на основі селянської общини. Заснувати школу на традиції означало чітко означити революційні імпульси, які доти виражалися як інстинкт і невиразне мимрення. Наша традиція, якщо вона справді була живою й не являла собою заскнілу форму, повинна була знову відкрити нам традицію універсальну, в якій наша складала частку, тривала та виправдовувала своє існування.

Повернення до традиції змушує визнати, що ми є часткою універсальної традиції Іспанії — єдиної, яку можемо прийняти й продовжити ми, іспаноамериканці. Існують дві Іспанії: одна закрита для світу, інша відкрита, Іспанія еретична, що руйнує свою тюрму, щоб

вдихнути свіже повітря духу. Ця інша Іспанія — наша. Перша — чистокровна й середньовічна, це не вона дала нам нашу сутність і не вона нас відкрила, і вся наша історія, як і частина історії іспанців, була боротьбою проти неї. Однак універсальна традиція Іспанії в Америці полягає передусім у сприйнятті континенту як вищої цілісності. Відтак повернення до іспанської традиції не має іншого сенсу, крім повернення до іспаноамериканської єдності. Філософія космічної раси (тобто нової людини Америки, яка подолає расові протилежності й великий конфлікт між Сходом та Заходом) була нічим іншим, як природним наслідком та особливим породженням іспанського універсалізму, плоду Відродження. Ідеї Васконселоса не мали нічого спільного з пуризмом та традиціоналізмом мексиканських консерваторів, бо йому, як і фундаторам Америки, континент уявлявся майбутнім і новизною: «Іспанська Америка — це виняткова новизна — не лише території, але й душі». Традиціоналізм Васконселоса не спирався на минуле: він утверджував себе в майбутньому.

Ібероамериканська філософія Васконселоса була першою спробою розв'язати прихований конфлікт, який тривав од початку революції. Вибух інстинкту, прагнення причастя, відкриття нашої сутності, революційний рух були пошуком і віднаходженням нашої спорідненості, розірваної лібералізмом. Однак цієї віднайденої традиції було замало, щоб жити наше прагнення відродити країну, адже традиція не містила універсальних елементів, здатних прислужитися для побудови нового суспільства, оскільки неможливо було повернутися до католицизму чи лібералізму — двох великих універсальних течій, які змоделювали нашу культуру. В той же час революція не могла утвердити сама себе, бо майже не мала ідей. Відтак не залишалося нічого, крім автофагії¹ або винайдення нової системи. Васконселос вирішує цю проблему, запропонувавши

1. автофагія — процес руйнування клітин.

свою філософію ібероамериканської раси. Гасло позитивізму «Любов, порядок і прогрес» було замінено гордим «За мою расу говоритиме дух».

На жаль, філософія Васконселоса — це передусім власне творіння, на відміну від лібералів та позитивістів, які розвивали різноманітні ідеологічні течії. Творінню Васконселоса властива поетична злагожденість великих філософських систем, однак не їхня стрункість; це особний пам'ятник, який не породив жодної школи чи руху. А як зазначив Мальро¹, «міфи шукають спільництва не нашого розуму, а наших інстинктів». У системі Васконселоса не важко знайти досі живі фрагменти, плідні місця, осяяння, пророцтва, але не підвалини нашої сутності чи нашої культури.

В часи, коли країною керує Ласаро Карденас², революція має тенденцію реалізовуватися з найбільшою широтою та глибиною. Нарешті здійснюються реформи, заплановані попередніми урядами. Діяльність Карденаса живиться чином Сапати й Карранси. Необхідність дати народові щось більше за ліберальну світську освіту призводить до зміни третьої статті Конституції: «Освіта, яку надає держава... буде соціалістичною... вона протидіятиме фанатизму та забобонам, створюючи у молоді раціональне й точне розуміння Всесвіту та суспільного життя». Текст нової третьої статті був уразливим для самих марксистів: як запровадити соціалістичну освіту в країні, Конституція якої освячує приватну власність і де робітничий клас не керує суспільними справами? Як зброя в боротьбі соціалістична освіта породила багато непотрібної ворожості до режиму й легко викликала критику з боку консерваторів. Вона також виявилася неспроможною подолати недоліки мексиканської революції. Якщо революції робляться не словами, то й

1. Андре Мальро (1901—1976) — французький письменник і державний діяч.

2. Ласаро Карденас (1895—1970) — мексиканський державний та політичний діяч, президент країни (1934—1940 рр.).

ідеї не насаджуються за допомогою декретів. Закладена в текст третьої статті філософія не запрошувала до творчої участі й не закладала підвалини держави, як це зробив свого часу колоніальний католицизм. Соціалістична освіта була пасткою, в яку потрапили самі її винахідники на радість усім реакціонерам. Конфлікт між універсальністю нашої традиції та неможливістю повернутися до форм, в яких ця універсальність виражалася, не міг бути розв'язаний за допомогою філософії, яка не була й не могла бути філософією Мексиканської держави.

Сам конфлікт розриває політичні та економічні форми, створені революцією. В усіх аспектах мексиканського життя — поряд із напрочуд живим усвідомленням автентичності та самобутності нашої революції — присутнє прагнення всезагальності й злагоди, яких вона не надає. Калпульї були економічними, соціальними, політичним та релігійними інституціями, що природним чином розквітли в докортесовий період. Впродовж колоніального періоду їм вдавалося співіснувати з іншими формами власності завдяки природі створеного іспанцями світу, загальному порядку, що допускав різні концепції власності, так само як і множинність рас, каст та класів. Але як інтегрувати суспільну власність на землю в суспільство, яке розпочинає етап капіталістичного розвитку й раптом усвідомлює, що опинилося у вирі імперіалістичних протистоянь? Задача була тією ж, яка ставилася перед письменниками та митцями: знайти органічне, всеосяжне рішення, яке б особливості нашої сутності не принесло в жертву універсальності системи, як це мало місце у випадку лібералізму, і в той же час не звело б нашу участь до пасивного, статичного споглядання, властивого віруючій людині або наслідувачу. Вперше мексиканцеві пропонують життя та історію як щось таке, що треба поставити з ніг на голову. Неспроможні таке вчинити, наша культура й наша соціальна політика вагалися між різними крайностями. Нездатні

здійснити синтез, ми зрештою погодились на низку компромісів як у сфері освіти, так і в соціальних питаннях. Ці компроміси дозволили нам захистити вже досягнуте, однак було б небезпечно вважати їх остаточними. Нинішній текст третьої статті відбиває цю ситуацію. Конституційна поправка була корисною, однак — поза будь-якими фаховими оцінками — залишаються без відповіді деякі питання: в чому сенс мексиканської традиції та її сьогодення цінність? яку життєву програму пропонують молоді наші школи? Одна людина не може дати відповіді на ці питання. Якщо ми не відповіли на них, то це тому, що сама історія не розв'язала цього конфлікту.

Після завершення військового періоду революції багато молодих інтелектуалів — які не досягли необхідного віку або не мали можливості брати участь у збройній боротьбі — почали співробітничати з революційними урядами. Інтелектуал зробився радником — таємним чи публічним — неписьменного генерала, селянського або профспілкового лідера, владного вождя. Завдання стояло величезне, і в усьому треба було імпровізувати. Поети вивчали економіку, правники — соціологію, романісти — міжнародне право, педагогіку чи агрономію. За винятком художників — яким сприяли в найкращий спосіб, надаючи їм мури громадських будівель — решту «інтелігенції» використовували для конкретних та нагальних потреб: законопроектів, планів уряду, конфіденційних доручень, освітянських завдань, створення шкіл та банків для підтримки сільського господарства тощо. Дипломатія, зовнішня торгівля, державна адміністрація розчинили двері для «інтелігенції», що походила із середнього класу. Невдовзі, завдяки новим професійним школам і поїздкам на навчання за кордон, виникла численна група фахівців та експертів. Їхня участь у державному управлінні уможливила тяглість справи, розпочатої першими революціонерами. В масі випадків вони захищали революційний спадок. Однак вони опинилися в дуже важкій ситуації. Боя-

чись втратити свої позиції — від матеріальних до ідеологічних — вони перетворили компроміс на мистецтво та спосіб життя. В багатьох аспектах їхня творчість була чудовою; але в той же час вони втратили незалежність, а їхня критика зробилася облудною через розважливість або маккіавелізм. Мексиканська «інтелігенція» в своїй сукупності не спромоглася чи не зуміла застосувати притаманну інтелектуалові зброю: критику, дослідження, судження. Внаслідок цього придворний дух — природний продукт, мабуть, кожної революції, що приходить до влади — охопив майже всю сферу громадської діяльності. Крім того — як це завжди відбувається з будь-якою бюрократією — поширилася закрита сектантська мораль та магічний культ «державної таємниці». Суспільні питання не дискутуються: про них шепочуться. Не слід забувати однак, що в багатьох випадках співробітництво коштувало справжніх жертв. Демон ефективності — а не амбітності, бажання служити й виконувати колективну задачу й певною мірою аскетизм суспільної моралі, усвідомленої як заперечення власного «я», властиві інтелектуалам, привели деяких із них до найбільш болісної втрати: втрати особистої творчості. Ця драма навіть не постає перед європейським інтелектуалом. В Європі та США інтелектуал усунутий від влади, він живе у вигнанні і його вплив здійснюється поза державою. Його головне завдання — критика; в Мексиці — політична діяльність. Політичний світ за своєю природою є світом відносних цінностей: єдиною абсолютною цінністю є ефективність. Мексиканська «інтелігенція» не лише служила країні: вона її боронила. Вона була чесною та ефективною, але чи не перестала вона бути «інтелігенцією», тобто чи не відмовилася бути критичною свідомістю свого народу?

Хитання революції, міжнародний тиск, що не припинявся відтоді, як почалися соціальні реформи, демагогія, яка невдовзі перетворилася на постійну хворобу нашої політичної системи, корупція лідерів, що зростала в міру того, як дедалі помітнішою ставала

наша нездатність реалізувати себе в демократичних формах ліберального штибу, викликали скептицизм народу й зневіру серед інтелектуалів. Об'єднана спільною справою мексиканська «інтелігенція» також має своїх іншодумців та самітників, своїх критиків і доктринерів. Дехто припинив співробітництво й утворив опозиційні групи та партії, як Мануель Гомес Марін — учорашній автор революційних земельних законів, а нині керівник правої партії Національної дії. Інші, як Хесус Сільва Ерсог, продемонстрували, що фахова ефективність не суперечить незалежності духу; його журнал «Куадернос амеріканос» згуртував усіх незалежних письменників Латинської Америки. Вісенте Ломбардо Толедано, Нарсисо Бассолс та інші на вернулися до марксизму — на їхню думку, єдиної філософії, здатної примирити особливості історії Мексики із універсальністю революції. Творчість цих людей повинна оцінюватися передусім у сфері соціальної політики. На жаль, уже багато років їхня діяльність уражена покірливістю, з якою вони дотримувалися — навіть у її найгірших моментах — політичної лінії сталінізму.

В той час, коли частина «інтелігенції» прихилилася до марксизму — майже завжди в його офіційній бюрократичній формі — сподіваючись зруйнувати свою самотність, приєднавшись до світового робітничого руху, інші розпочинали роботу з ревізії та критики. Мексиканська революція відкрила обличчя Мексики. Самуель Рамос доскіпується до цих рис, зриває маски й розпочинає дослідження мексиканця. Кажуть, нібито *«Профіль людини і культура в Мексиці»* — наша перша серйозна спроба пізнати самих себе — має різні обмеження: зображений на її сторінках мексиканець — поодинокий тип, а засоби, до яких вдається філософ, щоб осягти реальність — теорія невдоволеності, радше у викладі Адлера¹, ніж Шелера — ймовірно обмежують значення його висновків. Однак ця книга залишається

1. Альфред Адлер (1870—1937) — австрійський психіатр і психолог.

нашою єдиною вихідною точкою для самопізнання. Не лише більша частина його спостережень досі не втратила цінності, а й головна думка, що надихає його, залишається істинною: мексиканець — це сутність, яка, виражаючи себе, себе приховує; його слова та жести майже завжди є масками. Застосовуючи інший метод, ніж той, що використаний у цьому дослідженні, Рамос дав нам напрочуд проникливу картину тієї сукупності ліній поведінки, що кожного з нас робить замкненою та неприступною істотою. В той час як Самуель Рамос розкриває сенс деяких наших найбільш характерних вчинків — дослідження, яке слід було б доповнити психоаналізом наших міфів і вірувань та оглядом нашого сексуального життя — Хорхе Куеста вивчає сенс нашої традиції. Його ідеям, розпорошеним у критичних статтях на теми естетики та політики, властиві злагодженість та єдність, хоча їхній автор ніколи не мав нагоди зібрати їх в одну книгу. Про що б йому не йшлося — класичну мексиканську поезію чи французький вплив на нашу культуру, стінопис чи поезію Лопеса Веларде — Куеста наполегливо повторює цю думку: Мексика — країна, що створила себе сама, а відтак їй бракує минулого. Точніше кажучи, Мексика утворилася всупереч своєму минулому, всупереч двом регіоналізмам, двом інерціям, двом пуризмам — індіанському та іспанському. Справжня мексиканська традиція не продовжує, а заперечує колоніальну, бо вона є вільним вибором певних універсальних цінностей: цінностей французького раціоналізму. Наша «французькість» не випадкова, вона — не просто плід історичних обставин. У французькій культурі, яка також є вільним вибором, мексиканець відкриває себе як універсальний поклик. Взірці нашої поезії, як і ті, що надихають наші політичні системи, універсальні та непідвладні часові, простору й місцевому колориту: вони містять у собі ідею людини й схильні втілювати її в життя, жертвуючи нашими національними особливостями. Вони являють собою Неухильність та Форму. Тому наша поезія романтична чи національна

лише тоді, коли знесилюється або сама себе зраджує. Те саме відбувається і з нашими іншими мистецькими та політичними формами.

Куеста нехтує історичний розгляд. В іспанській традиції він бачить лише інерцію, конформізм і пасивність, бо не знає іншого боку цієї традиції. Так само не аналізує він і впливу індіанської традиції. А перевага, яку ми надали французькій культурі, чи не породжена вона радше різними обставинами як світової так і мексиканської історії, ніж просто гаданою прихильністю? Під впливом Жульєна Бенди¹ Куеста забуває, що французька культура живиться історією Франції і вона невіддільна від дійсності, що її наснажує.

Незважаючи на обмеженість його інтелектуальної позиції, більш очевидну тепер, ніж тоді, коли автор сформулював її у своїх спорадичних публікаціях у пресі, ми завдячуємо Куесті багатьма цінними спостереженнями. Мексика й справді визначає сама себе як заперечення свого минулого. Його помилка, як це мало місце і в лібералів та позитивістів, полягала в тому, що він гадав, нібито це заперечення неминуче повинно було призвести до втілення французького радикалізму та класицизму в політику, мистецтво та поезію. Сама історія спростовує його гіпотезу: революційний рух, сучасна поезія, живопис і зрештою сам розвиток країни тяжіють до запровадження наших особливостей та подолання інтелектуальної геометрії, яку нам пропонує Європа. Мексиканський радикалізм, як уже наголошувалося в цьому нарисі, має інший сенс.

Попри відмінності, які їх розділяють, спостерігається певна спільність між Рамосом та Куестою. Обидва — в протилежних напрямках — відбивають нашу волю до самопізнання. Перший представляє те тяжіння

1. Жульєн Бенда (1867—1956) — французький філософ і письменник.

до нашого особистого, яке втілила мексиканська революція; другий — необхідність ввести наші особливості в універсальну традицію.

Іншим самітником був Даніель Косіо Вільєгас¹. Економіст та історик, він заснував Фонд економічної культури — неприбуткове видавництво, головною метою якого — і звідси його назва — було надати іспаноамериканцям фундаментальні тексти економічної науки, Сміта², фізіократів, Кейнса³, не оминаючи Маркса. Завдяки Косіо та його наступникам Фонд перетворився на видавництво, що випускало філософські, соціологічні та історичні твори, які оновили інтелектуальне життя іспаномовних країн. Однак, мабуть, найкращим і найбільш наснажливим у його інтелектуальній діяльності є дух, що надихає його критику, розкутість його думок, незалежність судження. Його найкраща, як на мене, книга — *«Крайності Америки»*: безжальний огляд нашої дійсності, зроблений з іронією, мужністю та чарівною зухвалістю.

Карденас відчинив двері переможеним в іспанській війні. Серед них були прозаїки, поети, професори. Їм почасти завдячуємо відродженням мексиканської культури, особливо у сфері філософії. Один із іспанців, який заслужив на нашу вдячність, Хосе Гаос — учитель молоді «інтелігенції». Нове покоління здатне оволодіти всім інструментарієм, якого потребує інтелектуальна діяльність. Вперше з часів Незалежності мексиканській «інтелігенції» непотрібно проходити вишкіл поза аудиторіями. Нові вчителі пропонують молоді не філософію, а засоби та можливості її творення. Саме в цьому полягає роль учителя.

Ще одним стимулюючим елементом є присутність Альфонсо Рееса. Його творчість, яку тепер ми можемо почати споглядати в її справжніх вимірах — це

1. Даніель Косіо Вільєгас (1900—1976) — мексиканський історик та соціолог.

2. Адам Сміт (1723—1790) — шотландський економіст і філософ.

3. Джон Мейнард Кейнс (1883—1946) — англійський економіст.

запрошення до неухильності та злагожденості. Класицизм Рееса, однаково далекий від академізму Раміреса й романтизму С'єрри, не відштовхується від уже готових форм. Замість бути простою імітацією чи адаптацією універсальних форм, це класицизм, який шукає та моделює сам себе — водночас дзеркало й джерело, в яких людина не лише впізнає, але й перевершує себе.

Реес — людина, для якої література є чимось більшим за покликання чи долю: релігією. Справжній Письменник, для якого мова — це все, що може бути мовою: звук і знак, безживна лінія та магія, годинниковий механізм і жива істота. Поет, критик, есеїст, він — Письменник: гірник, ремісник, наймит, садівник, коханець і священнослужитель слів. Його творчість — це історія та поезія, роздуми й творення. Якщо Реес — це кілька письменників, то його творчість — ціла Література. Урок форми? Ні, урок вираження. У світі пишномовних балакунів чи багатозначних мовчунів Реес попереджає нас про небезпеки та відповідальність мови. Його звинувачують у тому, що він не дав нам філософії або орієнтації. Окрім того, що ті, хто його звинувачують, забувають чималу частину написаного ним, призначену прояснити ситуації, які висуває перед нами історія Америки, мені здається, що значення Рееса полягає передусім у тому, що читання його творів — це урок ясності та прозорості. Навчаючи нас говорити, він учить нас думати. Звідси важливість його роздумів про американську інтелігенцію та відповідальність інтелектуала й письменника нашого часу.

Найперший обов'язок письменника, — каже він нам, — полягає в його вірності мові. Письменник — це людина, яка не має інших інструментів, крім слів. На відміну від знаряддя ремісника, художника та музиканта, слова сповнені двозначностей і навіть протилежних значень. Використовувати їх — означає прояснювати, очищати, робити їх насправді інструментами нашої думки, а не масками чи наближеннями. Письменник

заохочує до віри та поведінки, що виходить за межі риторики й граматики; корені слів переплітаються з корінням моралі: мовна критика є критикою історичною й етичною. Будь-який стиль — це щось більше, ніж манера висловлюватися: це манера мислення, а відтак безумовне й точне судження про оточуючу нас дійсність. Між мовою, соціальною за своєю природою, та письменником, який творить наодинці з собою, таким чином встановлюється дивний зв'язок: завдяки письменникові аморфна горизонтальна мова виструнчується та індивідуалізується; завдяки мові сучасний письменник, не маючи інших сполучних шляхів зі своїм народом і своїм часом, бере участь у суспільному житті.

З творів Альфонсо Рееса можна почерпнути не лише Критику, а й Філософію та Етику мови. Відтак не випадково, що, обстоюючи прозорість слова та універсальність його значення, він водночас передрікає його місію. Бо крім цієї глибинної вірності мові, якою відзначаються всі письменники, мексиканець має деякі специфічні повинності. Найперша з них полягає в тому, щоб виражати наше. Або, говорячи словами Рееса, «шукати національну душу». Це важка й надзвичайна задача, бо ми використовуємо готову мову, а не створену нами, щоб явити суспільство, що белькотить, і збентежену людину. Ми не маємо іншого виходу, ніж використовувати мову, яка вже пізнала досвіду Гонгори та Кеведо, Сервантеса й Сан Хуана¹, щоб відтворити людину, котра існує й не знає самої себе. Писати означає зруйнувати іспанську мову і відродити її, щоб вона, залишаючись іспанською, зробилася мексиканською. Отже наша вірність мові породжує вірність нашому народові й вірність традиції, яка не є цілком нашою, бо вона — наслідок інтелектуального насильства. В творчості Рееса окреслені дві задачі, що впливають

1. Сан Хуан — мається на увазі Сан Хуан де ла Крус (1542—1591) — іспанський поет-містик і релігійний діяч, канонізований 1926 р.

із цієї надзвичайної повинності. Ось чому в своїх кращих взірцях його творчість полягає у винаходженні універсальних мови та форми, здатних вмістити — не розриваючись і не притлумлюючи їх — усі наші невиражені конфлікти.

Реєс розглядає мову як проблему мистецьку та етичну. Його творчість є не моделлю чи повчанням, а стимулом. Відтак наше ставлення до мови повинно бути таким же, що й у наших попередників: нам також — причому ще більшою мірою, ніж їм, бо у нас менше ілюзій щодо ідей, які західна культура вважала вічними — життя та історія нашого народу уявляються волею, що прагне створити Форму, яка б її виражала й — не зраджуючи — поширювала. Самотність і Причастя, Мексиканськість та Універсальність залишаються крайностями, які крають мексиканця. Межі цього конфлікту не лише живуть у нас і надають особливого, наперемінно то похмурого, то саяливого забарвлення нашій поведінці та нашим стосункам з іншими людьми, але й лежать під спудом усіх наших політичних, мистецьких та суспільних поривань. Життя мексиканця — це постійне шарпання між цими двома крайностями або хистка й прикра рівновага.

Вся історія Мексики від Конкісти до Революції може розглядатися як наш пошук самих себе, спотворених чи замаскованих чужоземними інституціями, а також пошук Форми, яка б нас виражала. Творіння докортесових суспільств напрочуд багаті та різноманітні, судячи з тієї незначної кількості, яку не знищили іспанці, й зі щоденних відкриттів археологів та антропологів. Конкіста руйнує ці форми й накладає на них іспанську. В іспанській культурі пульсують два напрями, які Іспанська держава примирила, але не змогла злити воедино: середньовічна, предківська традиція, що живе і в наші дні, і традиція універсальна, яку Іспанія запозичує та робить своєю перед Контрреформацією. Завдяки католицизмові Іспанія в сфері мистецтва

досягає вдалого синтезу обох елементів. Те саме можна сказати про деякі інституції та уявлення в сфері політичного права, які відіграють вирішальну роль у формуванні колоніального суспільства і в становищі, наданому індіанцям та їхнім громадам. Завдяки універсальному характеру католицької релігії, яка була — хоча про це часто забувають і її вірні, і противники — релігією для всіх, а надто для знедолених та сиріт, колоніальне суспільство перетворюється на орден. Форма й зміст доходять згоди. Між дійсністю та інституціями, народом і владою, мистецтвом і життям, індивідом та суспільством немає муру чи рову; все узгоджується між собою, і в душах панують ті самі ідеї, й та сама воля. Людина, хоч би яким скромним було її становище, не самотня. І суспільство також. Світ і потойбічний світ, життя та смерть, дія та споглядання — це загальний досвід, а не окремі явища чи уявлення. Кожен фрагмент є частиною цілого, що живе у кожній своїй частці. На зміну докортесовому порядку прийшла універсальна Форма, відкрита для участі та причастя всіх вірних.

Параліч колоніального суспільства і його остаточне перетворення на скам'янілу маску — милосердну чи жорстоку — здається, є плодом обставини, яка рідко бралася до уваги: занепад європейського католицизму — тодішнього джерела західної культури співпав із його поширенням та розквітом у Новій Іспанії. Релігійне життя, що в інші часи було джерелом творення, зводиться для більшості до пасивної участі. А для меншості — яка вагалася між цікавістю та вірою — до незавершених намагань, гри розуму і зрештою мовчання та сплячки. Інакше кажучи: католицизм постає перед незчисленною масою індіанців як при-тулок. Сирітство, спричинене навалюю Конкісти, знаходить своє розв'язання в поверненні до темного материнського лона. Колоніальна релігійність — це повернення до життя, що передувало народженню: пасивного, нейтрального, вдоволеного. Меншість, яка

намагається вийти на свіже повітря світу, задихається, замовкає або відступає.

Незалежність, реформа та диктатура є різними, суперечливими фазами одного й того ж бажання викорінення. ХІХ століття слід розглядати як повний розрив із Формою. Й водночас ліберальний рух є проявом утопічної спроби, яка наражається на помсту реальності. Ліберальна схема перетворюється на симуляцію позитивізму. Наша незалежна історія — відтоді як ми почали усвідомлювати себе і в нас з'явилися поняття батьківщини та національної сутності — це розрив і пошук. Розрив із традицією, з Формою. І пошук нової Форми, здатної вмістити всі наші особливості й відкритої для майбутнього. Ні закритий для майбутнього католицизм, ні лібералізм, який підміняв конкретного мексиканця безживною абстракцією, не могли бути шуканою Формою, вираженням наших особистих бажань та наших універсальних прагнень.

Революція була відкриттям нас самих і поверненням до витоків, по-перше; далі — пошуком та спробою синтезу, багато разів перерваною; нездатна засвоїти нашу традицію й запропонувати нам новий рятівний проект, вона зрештою стала компромісом. Ні революція не спромоглася виразити весь свій рятівний вибух у якомусь світосприйнятті, ні мексиканська «інтелігенція» не зуміла розв'язати конфлікт між недостатністю нашої традиції та нашим прагненням до універсальності.

Такий висновок висуває питання про мексиканську філософію, порушене нещодавно Рамосом та Сеа. Розглянуті в цьому есеї конфлікти донедавна залишалися потаємними, прихованими під чужоземними формами та ідеями, які — якщо й прислужилися для нашого самовиправдання — заважали нам проявити себе та виявити природу нашої внутрішньої суперечності. Наша ситуація була схожа на стан неврастеніка, для якого моральні принципи та абстрактні поняття не мають іншого практичного значення крім захисту його

особистого — складної системи, за допомогою якої він обманює себе та інших стосовно справжньої суті своїх схильностей і природи своїх внутрішніх конфліктів. А в ту мить, коли вони проявляються з усією очевидністю, хворий мусить сам протистояти їм і шукати вихід. Щось схоже відбувається з нами. Зненацька ми постаємо — оголені — перед такою ж оголеною реальністю. Вже ніщо не виправдовує нас, і лише ми самі можемо дати відповіді на запитання, які ставить перед нами реальність. Відтак філософський роздум стає рятівним та нагальним завданням, бо йдеться не про аналіз нашого духовного минулого чи з'ясування притаманних нам ліній поведінки, а про те, що він має запропонувати нам конкретне рішення, щось таке, що надасть сенсу нашому земному існуванню.

Яким чином подібний філософський роздум може бути мексиканським? Якщо розгляд нашої традиції буде філософією історії Мексики та історією мексиканських ідей. Однак наша історія є часткою історії світової. Я маю на увазі, що завжди, за винятком періоду революції, ми проживали власну історію як епізод світової історії. Так само наші ідеї ніколи не були повністю нашими, а спадком або завоюванням ідей, породжених Європою. Відтак філософія історії Мексики була б нічим іншим, як роздумом про лінії поведінки, до яких ми вдалися щодо тем, які нам запропонувала світова історія: Контрреформації, раціоналізму, позитивізму, соціалізму. Отже історичний роздум повинен був спонукати нас дати відповідь на запитання: як мексиканці втілили в життя універсальні ідеї?

Це запитання містить ідею щодо відмітного характеру мексиканськості — другої теми цієї спроектованої мексиканської філософії. Ми, мексиканці, не створили Форми, яка б нас виражала. Тому мексиканськість не можна ототожнювати з жодною конкретною формою чи історичною тенденцією: це коливання між різними послідовно пересадженими чи насадженими

універсальними проектами, сьогодні геть непридатними. Така мексиканськість — це манера не бути самими собою, постійна манера бути чимось іншим. Зрештою, часом це маска, часом спонтанна рішучість шукати самих себе, несподіване бажання вилити душу заради того, щоб віднайти найпотаємніше слово. Мексиканській філософії доведеться протистояти двозначності нашої традиції й самого нашого прагнення до існування, яке, вимагаючи повної національної самобутності, не задовольняється нічим, що не пропонує універсального рішення.

Чимало письменників заповзялися дослідити наше інтелектуальне минуле. У цій царині вирізняються студії Леопольдо Сеа та Едмундо О'Гормана. Питання, що хвилює О'Гормана — це з'ясування, якого типу історичною сутністю є те, що ми називаємо Америкою. Це не географічний регіон, не минуле і, мабуть, не теперішність. Це ідея, вигадка європейського духу. Америка — це утопія, тобто той момент, коли європейський дух універсалізується, відкидає свої історичні особливості й сприймає сам себе як універсальну ідею, яка — майже дивом — облаштовується в потрібному місці та часі: в майбутньому. В Америці європейська культура сприймається як вище настановлення. О'Горман має рацію, коли розглядає наш континент як актуалізацію європейського духу, але що відбувається з Америкою як автономною історичною сутністю, коли вона зіштовхується з європейською реальністю? Це запитання, здається, є визначальною темою Леопольдо Сеа. Історик іспаноамериканської думки і водночас незалежний критик у царині поточної політики, Сеа стверджує, що донедавна Америка була монологом Європи, однією з історичних форм, у якій втілилась її думка: сьогодні цей монолог тяжіє до того, щоб перетворитися на діалог. Діалог не суто інтелектуальний, а соціальний, політичний та життєвий. Сеа дослідив американське відчуження, ту обставину, що ми є не самими собою, а вигадкою інших.

Це відчуження — більшою мірою, ніж наші особливості — є нашим власним способом буття. Однак тут ідеться про універсальну ситуацію, властиву всім людям. Усвідомити це — означає розпочати усвідомлювати самих себе. Ми й справді жили на периферії історії. Сьогодні осердя, ядро світового суспільства розпалося, і всі ми перетворилися на периферійних істот, навіть європейці та північноамериканці. Всі ми знаходимося на узбіччі, оскільки вже немає центру.

Інші молоді письменники зайняті тим, що доходять суті наших життєво важливих ліній поведінки. Велике бажання самопізнання, суворого й безкомпромісного, є головним достоїнством багатьох із цих творів. Втім, більшість учасників цієї групи — особливо її провідний натхненник Еміліо Уранга¹ — зрозуміли, що тема мексиканця є лише частиною тривалих роздумів про дещо більш об'ємне: історичну відчуженість залежних народів і взагалі людини.

Кожна філософська рефлексія повинна бути автентичною, являти собою думку, яка б відбивала конкретну проблему. Лише так об'єкт рефлексії може перетворитися на універсальну тему. Наш час видається слушним для такої справи. Вперше Мексика не має в своєму розпорядженні набору універсальних ідей, які б виправдовували нашу ситуацію. Європа — цей склад готових ідей — живе сьогодні, як і ми: повсякденним життям. Строго кажучи, в сучасному світі вже не існує ідей. Відтак мексиканець, як і всі сучасні люди, опиняється сам-на-сам із реальністю. В цій оголеності він знайде свою справжню універсальність, яка вчора була простим запозиченням європейської думки. Автентичність роздумів призведе до того, що мексиканськість цієї філософії залишиться лише в інтонації, пафосі чи стилі філософа, але не в змісті його думки. Мексиканськість виявиться маскою, яка, впавши, дозволить нарешті побачити людину. Відтак

1. Еміліо Уранга (1921—1988) — мексиканський філософ.

сучасні обставини Мексики перетворюють проект мексиканської філософії на необхідність нам самим обмірковувати проблеми, які вже не є суто нашими, а стосуються всіх людей. Отже мексиканська філософія як така буде філософією простою та справжньою.

Попередній висновок знайде своє підтвердження, якщо дослідити проблему історично. Мексиканська революція поставила під сумнів нашу інтелектуальну традицію. Революційний дух продемонстрував, що всі ідеї та концепції, які виправдовували нас у минулому, мертві або нівечать нашу сутність. З іншого боку світова історія налягла на нас і висунула перед нами чимало проблем та питань, які доти наші батьки сприймали рефлексивно. Попри наші національні особливості — нашарування історичних періодів, двозначність нашої традиції, напівколоніальний стан тощо — ситуація Мексики вже не відрізняється від ситуації інших країн. Можливо, вперше в історії криза нашої культури є кризою всього роду людського. Меланхолійний роздум Валері перед кладовищами зниклих цивілізацій залишає нас тепер байдужими, бо не західна культура може зникнути завтра, як це сталося колись із стародавніми греками й арабами, ацтеками та єгиптянами, а сама людина. На зміну давньому розмаїттю культур, що обстоювали різні й протилежні ідеали людини та пропонували різне й протилежне майбутнє, прийшли єдина цивілізація та єдине майбутнє. Нещодавно історія була роздумом над різними й протилежними істинами, що їх пропонувала кожна культура, та перевіркою фундаментальної різнорідності кожного суспільства й кожного архетипу. Нині історія відновила свою єдність і знову стає тим, чим була на самому початку: роздумом про людину. Множинність культур, яку вивільняє сучасна історична наука, перетворюється на синтез: синтез нашого часу. Всі цивілізації вливаються в західну, яка асимілювала або притлумила своїх суперників. І кожна своєрідність повинна відповісти на питання, які висуває перед

нами історія — одні для всіх. Людина віднайшла свою єдність. Рішення мексиканців зачіпають тепер усіх людей і навпаки. Відмінності, які розділяють комуністів і апологетів «західного» світу, набагато менш глибокі ніж ті, які розділяли персів та греків, римлян та єгиптян, китайців та європейців. Комуністи й буржуазні демократи обстоюють антагоністичні ідеї, які однак мають спільні витоки, і ведуть суперечку універсальною мовою, зрозумілою для обох сторін. Сучасна криза виявляється не як боротьба між двома різними культурами, як стверджують консерватори, а як розкол у лоні нашої цивілізації. Цивілізації, яка вже не має суперників і змішує власне майбутнє з майбутнім світу. Доля кожної людини вже не відрізняється від долі людства. Відтак будь-яка спроба розв'язати наші конфлікти в межах мексиканської реальності повинна мати універсальну чинність, інакше вона заздалегідь приречена на безплідність.

Мексиканська революція змусила нас вийти за власні межі й поставила нас віч-на-віч із Історією, висунувши перед нами необхідність винайти наше майбутнє та наші інституції. Мексиканська революція вмерла, не розв'язавши наших суперечностей. Після Другої світової війни ми усвідомлюємо, що творення нас самих, якого вимагає від нас реальність, не відрізняється від того, що подібна реальність вимагає від інших. Ми, як і інші люди на планеті, живемо на вирішальному й смертельному стику: позбавлені минулого перед лицем майбутнього, яке самі повинні винайти. Світова історія є тепер спільним завданням. А наш лабіринт — спільним для всіх людей.



VIII **Наші дні**

Революційний рух, який був пошуком і миттєвим віднаходженням самих себе, змінив Мексику, зробив її «іншою». Бути самими собою завжди означає стати врешті тими іншими, якими ми є і яких ми приховуємо в собі як обітницю чи можливість. Відтак революція в певному сенсі відтворила державу; по-друге — що не менш важливо — вона поширила її на раси та класи, які ні Колонія, ні XIX століття не зуміли зробити її часткою. Однак, попри свою надзвичайну плідність, революція виявилася неспроможною створити життєздатний лад, який був би водночас світоглядом та підвалинами справді справедливого й вільного суспільства. Революція не перетворила нашу країну на спільноту чи хоча б надію на спільноту: світ, в якому люди впізнають себе в інших людях і де «основа влади» — тобто сила, хоч би якими були її природа й законність — поступається місцем відповідальній свободі. Щоправда жодне з відомих суспільств не досягло такого стану. З іншого боку, не випадково нам не було запропоновано бачення людини порівнянне з тим, яке було притаманне колоніальному католицизму чи лібералізму минулого століття. Так, революція — це наш феномен, але чимало її обмеженостей спричинені обставинами, пов'язаними із сучасною світовою історією.

Хронологічно мексиканська революція — перша серед великих революцій XX століття. Щоб чітко усвідомити її, слід розглядати її як частку загального процесу, який триває досі. Як усі сучасні революції, наша поставила собі за мету передусім ліквідувати феодальний режим, реформувати країну завдяки промисловості та техніці, покінчити з нашим станом економічної та політичної залежності й, нарешті,

запровадити справжню соціальну демократію. Інакше кажучи: зробити стрибок, про який мріяли найкращі ліберальні уми, ефективно завершити розпочате Незалежністю та реформою, перетворити Мексику на сучасну державу. І все це, не зраджуючи самих себе. Навпаки, переміни повинні були відкрити нам нашу справжню сутність, обличчя водночас знайоме й незнайоме, обличчя нове, оскільки минуле було поховано. Революція мала створити Мексику вірну самій собі.

«Передові» країни, за винятком Німеччини, перейшли від старого устрою до сучасних буржуазних демократій у спосіб, який ми могли б назвати природним. Політичні, економічні й технічні перетворення проводилися послідовно та були пов'язані між собою, мовби натхненні вищою злагодженостю. Історія мала логіку; відкрити таємницю її функціонування означало володіти майбутнім. Ця віра, доволі марна, досі змушує нас розглядати історію великих держав як розвиток гігантського та величного логічного судження. Бо й справді, капіталізм поступово перейшов від первісних форм накопичення до інших, щораз складніших, поки не вилився в добу фінансового капіталу та світового імперіалізму. Перехід від первісного до міжнародного капіталізму спричинив докорінні зміни як у внутрішньому становищі кожної країни, так і в світі. З одного боку, після півторастолітньої експлуатації колоніальних та напівколоніальних народів відмінності між робітником та його хазяїном були не такими значними, як між тим самим робітником і парією-індусом чи наймитом-болівійцем. З іншого, імперіалістична експансія зробила планету одноманітною: захопила всі, навіть найпотаємніші багатства й кинула їх у вир світового обігу, перетворивши на товари; узагальнила людську працю (задачу збирача бавовни за тисячі кілометрів од нього продовжує робітник-текстильник), вперше реально, а не як моральний постулат втілюючи в життя тезу про єдність людської сутності; вона знищила

чужі культури та цивілізації й змусила всі народи обертатися навколо двох чи трьох світил-джерел політичної, економічної та духовної влади. Разом із тим анексовані в такий спосіб народи брали лише пасивну участь у цьому процесі; в економічній сфері вони були всього-на-всього виробниками сировини та дешевою робочою силою; в політичній — колоніями та напівколоніями; в духовній — варварськими чи екзотичними суспільствами. Для периферійних народів «прогрес» означав і досі означає доступ не лише до певних матеріальних благ, а й передусім до історичної «нормальності»: можливість бути нарешті «розумними істотами». Таким є підспідок мексиканської революції та й узагалі всіх революцій ХХ століття.

Тепер із більшою чіткістю видно, в чому полягав намір революції: завершити швидко і з мінімумом людських втрат справу, яку європейська буржуазія здійснила понад сто п'ятдесят років тому. Щоб досягти цього, ми повинні були спершу забезпечити нашу політичну незалежність і повернути собі наші природні ресурси. Крім того, все це мало здійснюватися без обмежень громадянських прав, зокрема прав робітників, освячених Конституцією 1917 року. В Європі та США ці завоювання були наслідком більш як столітньої боротьби пролетаріату і значною мірою являли (і являють) собою участь у розподілі зовнішніх прибутків метрополій. Ми ж не лише не мали колоніальних прибутків, які можна було б розподіляти: нам навіть не належали власні нафта, мінерали, електроенергія та інші надбання, за допомогою яких ми мушили змінити країну. Відтак йшлося про те, щоб починати не від початку, а від того, що передувало початку.

Революція зробила нову державу основним фактором соціальних перетворень. Передусім ішлося про повернення та розподіл землі, культивуацію нових земель, зрошувальні роботи, сільські школи, банки, які б підтримували селян. Експерти розводяться про допущені фахові помилки; моралісти — про згубне втручання традиційного касика та хижого політика.

Це правда. Як правда й те, що під новими формами існує небезпека повернення до монополії на землю. Завойоване і досі треба боронити. Однак феодальний устрій зник. Забувати це було б занадто. Більше того: аграрна реформа не лише сприяла селянам, але й — зламавши стару соціальну структуру — уможливила народження нових продуктивних сил. А проте, не зважаючи на всі досягнення — а їх було чимало — тисячі селян живуть в умовах страшної бідності, а ще тисячі не мають іншого виходу, ніж щороку виїздити до США на тимчасові роботи. Демографічний приріст — обставина, яка не бралася до уваги першими революційними урядами — почасти пояснює нинішній дисбаланс. Хоча це може видатися неймовірним, більша частина країни страждає через перенаселення селян. Точніше кажучи, нам бракує орних земель. Крім того, існують ще два вирішальні фактори: введення в обіг нових угідь було недостатнім, а швидкість, із якою з'являлися нові виробництва, була надто повільною, щоб задіяти всю цю масу зайвого населення, приречену відтак на неповну зайнятість. Отже з нашими теперішніми ресурсами ми не можемо створити необхідну кількість промислових та сільськогосподарських виробництв, які б забезпечили зайнятість зайвих робочих рук. Очевидно, що справа не лише в надмірному демографічному прирості, але й у недостатньому економічному прогресі. Однак очевидно й те, що ми стикаємося із ситуацією, яка виходить за межі реальних можливостей держави і навіть цілої нації. Як і де дістати ці економічні та технічні ресурси? Це питання, на яке я спробую дати відповідь далі, треба ставити не осібно, а з огляду на проблему економічного розвитку в цілому. Промисловість не зростає зі швидкістю, якої вимагає приріст населення, а отже призводить до неповної зайнятості; в свою чергу неповна зайнятість селян гальмує розвиток промисловості, оскільки не збільшує кількості споживачів.

Як уже мовилося, революція поставила перед собою також задачу повернення національних багатств.

Революційні уряди, зокрема Карденаса, ухвалювали декрети про націоналізацію нафти, залізниці та інших галузей. Ця політика зіштовхнула нас із імперіалізмом. Держава, не відмовляючись від своїх завоювань, змушена була відступитися й припинити експропріацію. (До цього побіжно слід додати, що без націоналізації нафти промисловий розвиток був би неможливий.) Революція не обмежилася експропріацією: за допомогою мережі банків та кредитних установ вона створила нові державні підприємства, субсидувала інші (приватні та напівприватні) і взагалі зробила спробу надати економічному розвитку раціональної форми в інтересах усього суспільства. Все це — і чимало іншого — здійснювалося повільно і не без труднощів, помилок та аморальних вчинків. Але саме так — хоча й важко — спотворене жахливими суперечностями обличчя Мексики почало змінюватися. Поступово з'явилися новий робітничий клас та нова буржуазія. Вони жили в тіні держави і щойно тепер починають віднаходити самостійне життя.

Урядове протегування робітничому класові зародилося як народний альянс: робітники підтримали Каррансу в обмін на більш передову соціальну політику. З тієї ж причини вони підтримували Обрегону та Кальєса. Зі свого боку держава сприяла профспілковим організаціям. Однак альянс перетворився на залежність, і уряди заохочували лідерів високими державними посадами. Цей процес увиразнився й довершився, хоч би як це дивно виглядало, в добу Карденаса — найбільш екстремістський період революції. І саме лідери, які боролися проти корупції в профспілках, здали робітничі організації. Можуть завважити, що політика Карденаса була революційною, тож цілком природно, що профспілки її підтримували. Однак підштовхувані своїми лідерами профспілки, як іще один сегмент, увійшли до складу правлячої революційної партії. Так зазнала краху можливість створення робітничої партії або принаймні профспілкового руху на кшталт того, що існує в США, нехай аполітичного, зате незалежного й

вільного від усякого офіційного втручання. Єдиними, хто залишився у виграші, були лідери, які перетворилися на професійних політиків: депутатів, senatorів, губернаторів. Однак в останні роки ми спостерігаємо певну перемену: з наростаючою енергією робітничі угруповання відновлюють свою незалежність, усувають корумпованих лідерів та борються за встановлення профспівкової демократії. Цей рух може стати однією з вирішальних сил у відродженні демократичного життя. В той же час, з огляду на соціальні особливості нашої країни, робітнича акція, якщо вона хоче бути ефективною, повинна уникати сектантства деяких нових лідерів і шукати союзу з селянами і новим прошарком, також породженим революцією: середнім класом. Донедавна середній клас був нечисельною групою, яку утворювали дрібні торговці та представники традиційних «ліберальних професій» (адвокати, лікарі, викладачі тощо). Промисловий і торговельний розвиток, а також приріст державних службовців створили чисельний середній клас, незрілий та необізнаний з культурної та політичної точки зору, але повний життєвих сил.

Більш самовладна та могутня буржуазія не лише досягла своєї незалежності, а й намагається вроси в державу вже не як підопічна, а як єдина керівна сила. Банкір заступає революційного генерала; промисловець прагне зайняти місце спеціаліста чи політика. Ці групи дедалі наполегливіше прагнуть перетворити уряд на політичного виразника своїх інтересів. Однак буржуазія неоднорідна: одні, спадкоємці мексиканської революції (хоча іноді вони про це не здогадуються), докладають зусиль, щоб побудувати національний капіталізм; інші — це звичайні посередники та агенти міжнародного фінансового капіталу. І нарешті, як уже зазначалося, в державі є багато спеціалістів, які — просуваючись уперед і відступаючи назад, виявляючи рішучість і йдучи на поступки — продовжують політику національних інтересів, що відповідає революційному минулому. Все це пояснює звивисту путь держави та

її бажання «не втратити рівноваги». Від часів Карранси мексиканська революція була компромісом між протилежними силами: націоналізмом та імперіалізмом, робітничим рухом та промисловим розвитком, керованою економікою та режимом вільного підприємництва, демократією та державним патерналізмом.

Ніщо з досягнутого не було б можливим у рамках класичного капіталізму. Ба навіть більше: без революції та її урядів ми не мали б навіть мексиканських капіталістів. Насправді національний капіталізм — це не лише природний наслідок революції, але й значною мірою породження революційної держави. Без розподілу землі, грандіозних матеріальних робіт, підприємств державних і з державною участю, політики суспільних інвестицій, прямих чи непрямих субсидій у промисловість і взагалі без втручання держави в економічне життя наші банкіри та «підприємці» не мали б нагоди займатися своєю діяльністю або входили б до складу «місцевого персоналу» якоїсь іноземної кампанії. В країні, яка розпочинає свій економічний розвиток із запізненням у понад два століття, було необхідно прискорити «природне» зростання продуктивних сил. Це «прискорення» має назву: втручання держави, напромак — хоча б почасти — економіка. Завдяки такій політиці наша еволюція стала однією з найбільш прискорених та неухильних в Америці. Йдеться не про короткочасне процвітання і не про прогрес в окремій галузі — як то нафта у Венесуелі чи цукор на Кубі — а про більш широкий та загальний розвиток. Можливо, найбільш вагомим симптомом цього була тенденція створити диверсифіковану економіку та інтегровану промисловість, тобто спеціалізовану на наших ресурсах. До сказаного слід додати, що ми досі досягли далеко не всього конче необхідного, Ми не маємо важкої промисловості, хоча в нас зароджується металургія; не виробляємо машин, які б виробляли інші машини, чи хоча б тракторів; нам досі бракує доріг, мостів, залізниць; ми занедбали море:

не маємо портів, флоту та рибної промисловості; наша зовнішня торгівля тримається на плаву завдяки туризму й доларам, які заробляють у США наші «чорнороби»... І ще важливіше: попри націоналістичне законодавство, північноамериканський капітал з кожним днем набуває більшої ваги й відіграє більш вирішальну роль у життєво важливих центрах нашої економіки. Відтак, хоча в нас і зародилася промисловість, ми досі залишаємося країною, в якій переважає виробництво сировини. А це означає залежність од коливань світового ринку в зовнішній сфері; бідність, жахливу різницю між рівнем життя багатих та знедолених і нестабільність — у внутрішній.

З певною регулярністю дискутується питання про те, вдалою чи невдалою була соціальна та економічна політика. Поза сумнівом, тут ідеться про щось більш складне, ніж технічні питання, а також помилки, випадки недалекоглядності чи неморальні вчинки певних груп. Правда полягає в тому, що ресурси, які має держава, в своїй сукупності недостатні для того, щоб фінансувати інтегральний розвиток Мексики, ба навіть щоб створити те, що спеціалісти називають економічною інфраструктурою — єдину міцну основу ефективного поступу. Нам бракує капіталів, і внутрішній ритм капіталізації та реінвестування залишається надто повільним. Відтак наша ключова проблема, на думку експертів, полягає в тому, щоб отримати ресурси, необхідні для нашого розвитку. Але де та як?

Одним із факторів, що характеризують світову економіку, є дисбаланс між низькими цінами на сировину та високими на виготовлену продукцію. Такі країни, як Мексика — тобто більшість планети — залежні від постійних та непередбачуваних коливань світового ринку. Як наголошували наші делегати на безлічі міжамериканських та світових конференцій, без подолання цієї нестабільності неможливо навіть накреслити довгострокові економічні програми. З іншого боку дедалі глибшу різницю в рівнях між

«недорозвиненими» та «розвинутими» країнами не вдасться скоротити, якщо останні не платитимуть справедливу ціну за сировину. Ця сировина є нашим основним джерелом доходів, а отже найкращою можливістю фінансування нашого економічного розвитку. З добре відомих причин досягти в цьому напрямку не вдалося нічого або майже нічого. «Розвинуті» країни незворушно доводять — так, наче ми живемо на початку минулого століття, — нібито йдеться про «природні закони ринку», на які людина має обмежений вплив. Насправді йдеться про закон джунглів.

Однією з панацей, яку найчастіше пропонують нам «розвинуті» країни, особливо США — є приватні іноземні інвестиції. По-перше, всім відомо, що прибутки від таких інвестицій витікають з країни у формі дивідендів та інших доходів. Крім того, вони призводять до економічної залежності, а в довгостроковій перспективі до втручань у внутрішню політику. З іншого боку, приватний капітал не зацікавлений у довгостроковому інвестуванні з невеликою рентабельністю, а саме такого інвестування ми потребуємо; навпаки, він шукає найбільш прибуткові галузі, які надають можливості найбільшого та найшвидшого прибутку. Зрештою капіталіст не може й не хоче підпорядковуватися якомусь генеральному плану економічного розвитку.

Поза сумнівом, найкращим — і, можливо, єдиним — виходом є інвестування суспільних капіталів: шляхом чи то державних позик, чи то залучення міжнародних організацій. Перші пов'язані з політичними або економічними умовами, тому перевага надається другим. Як відомо, ООН та її спеціалізовані установи створювалися, серед іншого, з метою інтенсифікувати економічний та соціальний розвиток «недорозвинених» країн. Аналогічні принципи містить Статут Організації Американських Держав. З огляду на нестабільну ситуацію в світі — що в основному є відбиттям дисбалансу між «великими» та «недорозвиненими» країнами — було б природним зробити щось

справді вагоме в цьому напрямку. Однак суми, що виділяються на ці цілі, виявляються сміховинними, а надто якщо поміркувати над видатками великих держав на військові приготування. Заповзівшись виграти завтрашню війну шляхом військових пактів із примарними та непопулярними урядами, зайняті завоюванням Місяця, вони забувають про те, що відбувається на нашій планеті. Очевидно, що ми впираємося в мур, який самі не можемо ні подолати, ні зруйнувати. Наша зовнішня політика була вірною, але ми, безперечно, могли б домогтися більшого, якби об'єдналися з іншими народами, які мають схожі проблеми. Становище Мексики в цьому сенсі не відрізняється від більшості латиноамериканських, азійських та африканських країн.

Відсутність капіталів можна надолужити в інший спосіб. Нам відомий метод випробуваної ефективності. Зрештою, капітал — це ніщо інше, як акумульована людська праця. Дивовижний розвиток Радянського Союзу — те саме можна коротко сказати про Китай — є нічим іншим, як застосуванням цієї формули. Завдяки керованій економіці, позбавленій властивих капіталізму марнотратству й анархії, та «раціональному» використанню незчисленної робочої сили, спрямованої на використання так само незчисленних природних ресурсів, менш ніж за півстоліття Радянський Союз перетворився на єдиного суперника США. Однак ми не маємо ні населення, ні ресурсів, матеріалів та спеціалістів, яких вимагає такий масштабний експеримент (не говорячи вже про наше сусідство зі США та інші історичні обставини). До того ж «раціональне» використання робочої сили та керована економіка означають серед іншого виснажливу працю (стаханівський рух), концтабори, примусові роботи, депортації народів, ліквідацію елементарних прав трудящих і владу бюрократії. Методи «соціалістичного накопичення» — як їх називав померлий Сталін — виявилися набагато жорстокішими за системи «первісного накопичення» капіталу, якими

так справедливо обурювалися Маркс та Енгельс. Ніхто не сумнівається, що тоталітарний «соціалізм» здатний змінити економіку країни; але дуже сумнівно, що він спроможний вивільнити людину. А це останнє — єдине, що нас цікавить, і єдине, що виправдовує революцію.

Щоправда деякі автори, приміром Ісаак Дейчер¹, гадають, нібито після створення достатку майже непомітно розпочнеться перехід до справжнього соціалізму та демократії. Вони забувають про існування класів або каст, яким повністю належить політична й економічна влада. Історія свідчить, що ніколи жоден клас не поступався добровільно своїми привілеями та вигодами. Ідея «непомітного переходу» до соціалізму така ж фантастична, як міф про «поступове відмирання держави» в устах Сталіна та його послідовників. Певна річ, перемини в радянському суспільстві можливі. Будь-яке суспільство історичне, тобто приречене на перемини. Але ж те саме можна сказати про капіталістичні країни. Однак нині обом системам притаманний опір переминам, бажання не поступитися ні перед зовнішнім, ні перед внутрішнім тиском. І в цьому небезпека ситуації: краще війна, ніж перемини.

Під кутом зору традиційної революційної думки — навіть з погляду лібералізму минулого століття — видається скандальним саме існування в середині ХХ століття таких історичних аномалій, як «недорозвинені» країни або тоталітарна «соціалістична» імперія. Чимало передбачень і навіть мрій ХІХ століття справдилося (великі революції, науково-технічний прогрес, перетворення природи тощо), але сталося це в парадоксальний чи несподіваний спосіб, який кидає виклик знаменитій логіці історії. Соціалістичні утопії стверджували, нібито робітничий клас стане головною рушійною силою світової історії.

1. Ісаак Дейчер (1907—1967) — польський історик та публіцист єврейського походження, автор біографічних праць про Л.Троцького та Й.Сталіна, фахівець з «радянських» питань; його твори були заборонені в СРСР і вилучалися під час обшуків.

Його функція полягатимев в здійсненні революції у найрозвиненіших країнах та створенні таким чином підґрунтя для вивільнення людини. Між іншим, Ленін гадав, буцімто можливо зробити історичний стрибок і довірити диктатурі пролетаріату історичну місію буржуазії: промисловий розвиток. Ймовірно, він вірив, що революції у відсталих країнах прискорять і навіть спричинять революційні переміни в капіталістичних країнах. Йому йшлося про те, щоб розірвати найслабше кільце в імперіалістичному ланцюгу...

Як відомо, зусилля, що їх докладають «недорозвинені» країни для своєї індустріалізації, в певному сенсі є неекономічними і вимагають великих жертв од населення. Насправді йдеться про героїчні потуги з огляду на неможливість підвищити життєвий рівень народів іншими засобами. Отже як розв'язання проблеми в світовому масштабі автаркія¹ є до того ж самовбивчою; як національна панацея це дорогий експеримент, за який розплачуються робітники, споживачі та селяни. Проте націоналізм «недорозвинених» країн є не логічною відповіддю, а згубним вибухом ситуації, яку «розвинуті» держави зробили відчайдушною та безвихідною. І навпаки, раціональний напрямок світової економіки — тобто соціалізм — створив би економіки, які б доповнювали одна одну, а не суперничали між собою. В разі зникнення імперіалізму та світового регульованого ринку, тобто ліквідації наживи, «недорозвинені» народи мали б ресурси, необхідні для перетворення їхніх економік. Соціалістична революція в Європі та США полегшила б перехід — цього разу справді раціональний і майже невідчутний — усіх «відсталих» народів до сучасного світу.

Історія ХХ століття змушує сумніватися принаймні у цінності цих революційних гіпотез і, передусім, в універсальній функції робітничого класу як утілення долі світу. Хоч би як цього хотілося, не можна ствер-

1. автаркія — економічна незалежність країни, що позбавляє необхідності імпорту найважливіших продуктів споживання.

джувати, що пролетаріат був вирішальною рушійною силою історичних перетворень цього століття.

Великі революції нашої доби — не виключаючи радянську — були здійснені у відсталих країнах. І робітники являли собою один із сегментів, майже ніколи не вирішальний, великих народних мас, що склалися із селян, солдатів, дрібної буржуазії й тисяч людей, вирваних із корінням війнами та кризою. Ці безформні маси були організовані невеличкими групами професійних революціонерів або заколотників. Навіть контрреволюції, такі як фашизм чи нацизм, вкладаються в цю схему. Найбільше спантеличує, поза сумнівом, відсутність соціалістичної революції в Європі, тобто в самісінькому осерді сучасної кризи. Мабуть, зайве підкреслювати обтяжливі обставини: в Європі найбільш освічений та найкраще організований пролетаріат із найбільш давніми революційними традиціями; до того ж саме там неодноразово створювалися «об'єктивні умови» для здобуття влади. В той же час різні поодинокі революції — приміром, в Іспанії й нещодавно в Угорщині — були безжально придушені, і це не викликало справжнього вияву міжнародної робітничої солідарності. Навпаки, ми стали свідками варварського регресу, я маю на увазі прихід до влади Гітлера, та загального відродження націоналізму на всьому старому континенті. Нарешті замість демократично організованого повстання пролетаріату ХХ століття стало свідком народження «партії», тобто такого національного чи міжнародного угруповання, що поєднує дух та організацію двох інституцій, у яких вирішальними цінностями є дисципліна та ієрархія: Церкви й Армії. Ці «партії», зовсім не схожі на старі політичні партії, були справжніми рушійними силами майже всіх перетворень, що мали місце після Першої світової війни.

Контраст із периферією разючий. У колоніях і «відсталих» країнах ще перед Першою світовою війною розпочалася низка безперервних революційних перетворень та перемін. І ці хвилі не лише не відкочуються назад, а й з року в рік дужчають. В Азії та

Африці імперіалізм відступає; його місце займають нові держави з розпливчастими ідеологіями, які однак мають дві сильні, ще вчора майже непримиримі ідеї: націоналізм та революційні прагнення мас. У донедавна спокійній Латинській Америці ми є свідками занепаду диктаторів і нової революційної хвилі. Майже скрізь, про кого б не йшлося — Індонезію, Венесуелу, Єгипет, Кубу чи Гану — складники ті самі: націоналізм, аграрна реформа, робітничі завоювання і — на довершення — держава, сповнена рішучості провести індустріалізацію й здійснити стрибок із феодальної доби в сучасну. Для загального визначення цього явища не має особливого значення, що в цих зусиллях держава спирається на більш чи менш могутні групи місцевої буржуазії, або що вона — як у Росії та Китаї — ліквідовує старі класи, а завдання запровадити економічні переміни покладає на бюрократію. Відмітна — і визначальна — особливість полягає в тому, що перед нами не пролетарська революція «розвинених» країн, а бунт мас та народів, які живуть на периферії західного світу. Припасовані імперіалізмом до долі Заходу, нині вони повертаються до самих себе, відкривають власну ідентичність і наважуються брати участь у світовій історії.

Люди й політичні форми, в яких втілюється бунт «відсталих» народів дуже різні. На одному краю Ганді, на іншому — Сталін, а далі Мао Цзедун. Є жертви, як Мадеро та Сапата; блазні, як Перон; інтелектуали, як Неру. Галерея напрочуд різноманітна: немає нічого більш відмінного, ніж Карденас, Тіто й Насер. Чимало з цих людей були б неймовірними як політичні лідери в минулому столітті та навіть у першій третині нинішнього. Те саме відбувається з їхньою мовою, в якій месіанські формули поєднуються з демократичною та революційною ідеологією. Це сильні люди, політики-реалісти; але водночас вони натхненники, мрійники, а часом демагоги. Маса йдуть за ними і впізнають себе в них... Політичній філософії цих рухів притаманний той самий різношерстий характер. Демократія в західному розумінні цього слова перемішана з незаниманими чи

варварськими формами від індонезійської «керованої демократії» до радянського ідолопоклонницького «культу особи», не оминаючи поштивого обожнювання мексиканцями особи Президента.

Поряд із культом лідера скрізь виступає офіційна партія. Іноді, як у Мексиці, йдеться про відкрите угруповання, до якого практично можуть належати всі бажаючі брати участь у суспільних справах і яке охоплює широкі верстви як лівих, так і правих. Те саме відбувається в Індії з партією Індійський національний конгрес. І тут варто зауважити, що однією з найбільш здорових рис мексиканської революції — що, поза сумнівом, завдячує як відсутності політичної ортодоксальності, так і відкритому характеру партії — є відсутність організованого терору. Наш брак «ідеології» убезпечив нас од цього облудного полювання на людей, на яке обернулося дбання про політичну «силу» в інших країнах. Так, у нас мали місце насильство з боку народних мас, певне безглуздя репресій, примхи, свавілля, брутальність, «сильна рука» деяких генералів, «чорний гумор», але навіть у найгірші моменти все було людським, тобто залежним од пристрастей, обставин, випадковостей, ба навіть фантазій. Нічого спільного з яловістю духу та її силогічною та поліційною мораллю. У комуністичних країнах партія складає меншість, вона є замкненою та всемогутньою сектою — армією, адміністрацією та інквізицією водночас: духовною й світською владою, які зрештою злилися воєдино. Так виник цілком новий в історії тип держави, де революційні риси, такі як ліквідація приватної власності й керована економіка, невіддільні від інших архаїзмів: священного характеру держави та обожнення вождів. Минуле, теперішність і майбутнє водночас: технічний прогрес та ниці форми політичної магії, економічний розвиток і профспілкове рабовласництво, наука й державна теологія — таким є дивовижне й моторошне обличчя Радянського Союзу. Наше століття — це великий котел, в якому киплять і перемішуються всі історичні часи.

Як стало можливим, що сучасна «інтелігенція» — маю на увазі передусім ту, що є спадкоємицею європейської революційної традиції — не проаналізувала сучасну ситуацію вже не з позицій минулого століття, а з огляду на новизну реальності, що кидається нам у вічі? Приміром, полеміка між Розою Люксембург і Леніним щодо «революційної стихійності мас» та ролі комуністичної партії як «авангарду пролетаріату», можливо, набула б іншого значення в світлі умов Німеччини та Росії відповідно. Так само немає сумнівів, що Радянський Союз дуже мало схожий на те, як уявляли собі Маркс і Енгельс державу робітників. Однак ця держава існує; це не аберація і не «історична помилка». Це колосальна реальність, очевидна сама по собі, існування якої виправдовується тим самим, що й існування живих істот: її повновагістю. Такий визначний філософ як Лукаш¹, котрий доклав стількох зусиль, щоб розвінчати прогресуючу «ірраціональність» буржуазної філософії, так ніколи й не взявся за серйозний аналіз радянського суспільства з точки зору здорового глузду. Чи може хтось стверджувати, що сталінізм був раціональним? Чи раціональне застосування комуністами «діалектики» і чи не йдеться тут просто про раціоналізацію певних нав'язливих ідей, як в інших випадках неврозу? А теорія «колективного керівництва», «різних шляхів до соціалізму», скандал із Пастернаком... усе це раціональне? В свою чергу жоден європейський лівий інтелектуал, жоден «марксознавець» не вдивився в невиразне та розпливчате обличчя селянських і націоналістичних революцій у країнах Латинської Америки та Сходу, щоб спробувати зрозуміти їх такими, якими вони є насправді: універсальним феноменом, що вимагає нової інтерпретації. Звичайно, ще більш руйнівним є мовчання латиноамериканської та азійської «інтелігенції», яка живе в центрі цього виру. Певна річ, я не закликаю облишити старі методи чи

1. Д'єрдь Лукаш (справжнє ім'я Д'єрдь Бернат Льювінгер, 1885—1971) — угорський філософ-неомарксист єврейського походження.

заперечувати марксизм, принаймні як інструмент історичного аналізу. Однак нові події — що так різко суперечать передбаченням теорії — потребують нових інструментів. Або щонайменше відточеності тих, якими ми володіємо. Незадовго до смерті Троцький з великою поступливістю та тверезістю писав, що в разі, коли після Другої світової війни в розвинених країнах не вибухне революція, то, можливо, доведеться переглянути всю перспективу світової історії.

Мексиканська революція впадає в світову історію. Наша ситуація, з її відмінностями в ступені, системі та «історичному часі» не надто відрізняється від тих, що відбулися в багатьох інших країнах Латинської Америки, Сходу та Африки. Хоча ми позбулися влади феодалізму, військового каудільїзму та Церкви, наші проблеми переважно ті ж самі. Ці проблеми незчисленні і їх важко розв'язати. На нас чатує чимало небезпек. Чимало спокус, починаючи від «уряду банкірів» — тобто посередників — до цезаризму, не оминаючи націоналістичної демагогії та інших судомних форм політичного життя. Наші матеріальні ресурси обмежені, і ми досі не навчилися повністю їх використовувати. Ще більш обмежений наш інтелектуальний інструментарій. Ми надто мало думали самостійно; все або майже все ми бачили та вивчали в Європі та США. Величні слова, що дали початок нашим народам, мають тепер сумнівну цінність, і вже ніхто не знає, що вони означають: генерал Франко — демократ і належить до «вільного світу». Слово «комунізм» позначає Сталіна; під словом соціалізм мається на увазі зібрання оборонців колоніального устрою. Все скидається на величезне непорозуміння. Все сталося не так, як мало статися, — втішаємося ми. Але це ми припустилися помилки, а не історія. Ми мусимо навчитися дивитися в обличчя дійсності. Віднайти, якщо це необхідно, нові слова та нові ідеї для нових і дивних реалій, що заступили нам путь. Мислити — ось найперший обов'язок «інтелігенції». А в деяких випадках єдиний. А тим часом: що робити? Рецептів більше не існує. Однак є одна важлива вихідна точка: наші проблеми є

нашими і за них відповідаємо ми; а проте вони є також загальними. Ситуація латиноамериканців така ж, як і в більшості периферійних народів. Уперше за понад триста років ми перестали бути аморфною речовиною, над якою вершать свою волю сильні світу цього. Ми були об'єктами, а тепер починаємо бути рушійною силою історичних перемін, і наші дії та упущення впливають на життя великих держав. Образ сучасного світу як битви двох гігантів (усі інші — друзі, помічники, слуги та прибічники за визначенням) доволі поверховий. Підспідок, а насправді сама сутність сучасної історії — це потужна революційна хвиля периферійних народів. Для Москви Тіто, хоч і неприємна реальність, але реальність. Те саме можна сказати про Насера чи Неру для Заходу. Що це — третій фронт, новий клуб націй, клуб для бідних? Мабуть, стверджувати таке занадто рано. Або занадто пізно: історія рухається дуже швидко, і темп експансії сильних світу цього стрімкіший за наше зростання. Однак перш ніж льодовиковий період історичного життя — бо до цього зводиться «нічия» гігантів — обернеться на остаточне скам'яніння, існують можливості узгоджених та розумних дій.

Ми забули, що є багато таких, як ми — розпорошених та ізольованих. Нам, мексиканцям, бракує нового сприйняття Латинської Америки; сьогодні ці країни прокидаються: невже ми кинемо їх напризволяще? Ми маємо невідомих друзів у США та Європі. Боротьба на Сході певним чином пов'язана з нашою. Наш націоналізм, якщо це не розумовий розлад або ідолопоклонство, повинен влитися в загальний пошук. Треба відштовхуватися від того, що в такому стані відчуження, як ми, перебуває більшість народів. Бути самими собою означатиме протиставити насуванню історичної криги живе обличчя людини. Тим краще, що ми не маємо запатентованих рецептів і ліків од наших хвороб. Принаймні ми можемо мислити й діяти тверезо та рішуче.

Предмет наших роздумів той самий, що непокоїть інших людей та інші народи: як створити таке суспільство, таку культуру, що не заперечуватиме нашої

людської сутності й водночас не перетворить її на порожню абстракцію? Запитання, що ставлять собі всі люди, те саме, яке ставлять собі мексиканці. Всі наші негаразди, суперечлива брутальність наших реакцій, спалахи нашого особистого й раптові вибухи нашої історії, що були насамперед розривом і запереченням скам'янілих форм, які нас пригнічували, можуть знайти своє вирішення в пошуку та спробі створення світу, де вже не владарюватимуть облуда, безчестя, лицемірство, непомірна жадібність, насильство та прикидання. Суспільства, яке до того ж не робитиме з людини знаряддя та заповідник для Держави. Гуманного суспільства.

Мексиканець ховається під багатьма масками, які згодом скидає в святковий чи скорботний день так само, як нація скинула всі форми, що її придушували. Однак ми досі не знайшли такої, яка б примирила нашу свободу з порядком, слово з дією, а їх обидва з однією очевидністю, притому не надприродною, а людською: очевидністю існування таких самих людей, що й ми. В цьому пошуку ми не раз задкували, щоб потім ще рішучіше рухатися вперед. І нині раптом дійшли до межі: за кільканадцять років ми вичерпали всі історичні форми, які знала Європа. Нам не залишається нічого іншого, крім оголеності або брехні. Бо за цією загальною прірвою Розуму та Віри, Бога та Утопії вже не здійснюються нові чи старі інтелектуальні системи, здатні прихистити нашу тугу й послабити наше сум'яття; попереду нас немає нічого. Ми нарешті самі. Як усі люди. Як вони, ми живемо в світі насильства, облуди та знеособлювання — світі замкненої самотності, який, коли й захищає нас, то пригнічує, а коли дає нам прихисток, то спотворює та калічить. Якщо ми зірвемо ці маски, якщо відкриємося, якщо врешті-решт чинитимемо опір, то почнемо насправді жити й мислити. Нас чекають оголеність та безпорадність. Там, у відкритій самотності, нас чекає також трансцендентність: руки інших самітників. Вперше в нашій історії ми — сучасники всіх людей.



Додаток
Діалектика самотності



Самотність, відчуття та усвідомлення себе одинаком, відірваним од світу й чужим самому собі, відокремленим від себе — це властивість не лише мексиканця. Всі люди в якийсь момент свого життя почуваються самотніми. Жити означає відділитися від того, чим ми були, й поринути в те, чим ми станемо; майбутнє завжди чуже. Самотність — це підспідок людського існування. Людина — єдина істота, що відчуває свою самотність і шукає іншого. Її природа — якщо можна говорити про природу, коли йдеться про людину, істоту, яка власне створила сама себе, сказавши «ні» природі — полягає в прагненні реалізуватися в іншому. Людина — це ностальгія та пошук причастя. Саме тому вона щоразу відчуває сама себе як брак іншого, як самотність. Одна в навколишньому світі, зародок — це життя в чистому вигляді, це плин у стані самозабуття. Народжуючись, ми рвемо узи, що єднають нас зі сліпим життям у материнському лоні, де немає інтервалу між бажанням та задоволенням. Наше сприйняття життя виражається як відокремлення й розрив, безпорадність, падіння у вороже або чуже середовище. В міру того, як ми підростаємо, це первісне сприйняття перетворюється на відчуття самотності. А згодом на усвідомлення того, що ми приречені жити самотніми, але водночас ми виходимо за межі нашої самотності й відновлюємо зв'язки, які в райському минулому єдали нас із життям. Всі наші зусилля спрямовані на те, щоб подолати самотність. Відтак відчуття самотності має подвійне значення: з одного боку воно полягає в усвідомленні себе, з іншого — в бажанні вийти за свої межі. Самотність, що є власне умовою нашого життя, постає перед нами як іспит та очищення, після якого зникають туга й непевність.

Цілісність, єднання, що є спокоєм і щастям, злагода зі світом чекають на нас у кінці лабіринту самотності.

Народна мова відбиває цю двоїстість, ототожнюючи самотність зі стражданням. Любовні страждання — це страждання самотності. Причастя й самотність, прагнення любові протистоять і доповнюють одні одних. І спасенна влада самотності відбиває невиразне, але живе відчуття провини: «над самотньою людиною не простягнута рука Божа». Самотність — це страждання, вирок і спокута. Це кара, але й обіцянка кінця нашого вигнання. Все життя складається з цієї діалектики.

Народження та смерть — досвіди самотності. Ми народжуємося самотніми й помираємо самотніми. Немає нічого тяжчого за перше занурення в самотність, яким є народження, хіба що тільки друге падіння у безвість, яким є смерть. Життєвість смерті швидко обертається на її усвідомлення. Діти й первісні люди не вірять у смерть; точніше кажучи, вони не знають про існування смерті, хоча вона потайки діє всередині них. Відкриття її ніколи не є запізним для цивілізованої людини, бо все попереджає нас, що ми маємо померти. Наше життя — це щоденна наука смерті. Воно більше вчить нас помирати, ніж жити. І вчить погано.

Між народженням і смертю минає наше життя. Вигнані з материнського лона, ми розпочинаємо прикре сальто-мортале, насправді смертельний стрибок, який триває аж поки ми не падаємо в смерть. Чи є смерть поверненням у життя, що передувало життю? Чи стане вона новим передродовим життям, в якому не буде протистояння спокою й руху, дня та ночі, часу й вічності? Чи є смерть припиненням існування, остаточним припиненням буття? Можливо, смерть і є справжнім життям? Можливо, народитися означає померти, а померти — народитися? Ми нічого не знаємо. Однак хоча ми нічого не знаємо, все наше єство прагне втекти від цих суперечностей, що нас роздирають. Бо якщо все (усвідомлення себе, час, розум, звичаї, звички) намагається перетворити нас на вигнанців із життя, все також заохочує нас повернутися, спуститися у творче лоно, з якого нас вирвали. І ми благаємо в любові — яка

є бажанням, а відтак прагненням причастя, прагненням упасти й вмерти так само, як і відродитися — щоб вона дала нам шмат справжнього життя, справжньої смерті. Ми благаємо не щастя, не спочину, а миті, однієї лише миті повноцінного життя, в якому б перемішалися протилежності, і дійшли згоди життя та смерть, час і вічність. Ми здогадуємося, що життя та смерть — це два рухи однієї дійсності — нехай антагоністичні, вони доповнюють один одного. Творіння та руйнування перемішуються в любовному акті; і за частку секунди людина невиразно прозирає найдосконаліший стан.

У нашому світі любов — майже недосяжний досвід. Усе протистоїть їй: мораль, класи, закони, раси й самі закохані. Жінка завжди була для чоловіка «іншим» — його протилежністю та доповненням. Якщо одна частина нашого єства бажає злитися з нею, інша не менш уперто її відкидає та уникає. Жінка — предмет, поперемінно цінний чи згубний, але завжди інший. Перетворивши її на об'єкт, на особну істоту й піддавши її всім деформаціям, які диктують йому його інтерес, марнославство, туга й сама любов, чоловік обертає її на знаряддя. Такий собі засіб для пізнання та втіхи, спосіб досягти невмирущості, жінка — це ідол, богиня, чаклунка чи муза, як доводить Симона де Бовуар¹, проте вона ніколи не може бути самою собою. Саме тому наші любовні стосунки аморальні в своєму зародку, заплямовані в своїй основі. Між жінкою та нами виростає примара її образу — того образу, яким ми її наділяємо і якого вона набуває. Ми не можемо навіть сприймати її як несвідому самої себе плоть, бо між нами та нею прослизає це слухняне та послужливе привиддя тіла, що віддається. І з жінкою відбувається те саме: вона відчуває та сприймає себе не інакше як предмет, як «інше».

Вона ніколи не належить сама собі. Її єство розривається між тим, ким вона є насправді, та образом, якого вона собі надає. Образом, продиктованим їй

1. Симона де Бовуар (1908—1986) — французька письменниця.

родиною, класом, школою, подругами, релігією та коханцем. Її жіночість ніколи не виражає себе, бо проявляється у формах, вигаданих мужчиною. Любов — не природний акт. Це щось людське і за визначенням найбільш людське, тобто творіння, щось зроблене нами, а не дане від природи. Щось таке, що ми зробили, що ми кожного дня робимо й руйнуємо.

Це не єдині завади, що стоять між любов'ю та нами. Любов — це вибір. Вільний вибір, ймовірно, нашої приреченості, раптове відкриття найпотемнішої та фатальної частки нашого єства. Однак любовний вибір неможливий у нашому суспільстві. Ще Бретон¹ в одній зі своїх найчарівніших книг — «Шалена любов» — заважав, що два табу унеможлиблюють — від самої своєї з'яви — любовний вибір: соціальна заборона та християнська ідея гріха. Щоб реалізуватися, любов повинна зламати закон світу. В наш час любов — це скандал та безлад, відхилення двох небесних світил, які розривають приреченість своїх орбіт і зустрічаються в просторі. Романтична концепція любові, що спричиняє розрив та катастрофу, — єдина, яка нам відома, бо в суспільстві геть усе перешкоджає любові бути вільним вибором.

Жінка живе ув'язненою в образі, накинутому їй чоловічим суспільством; відтак здійснити свій вибір вона може, лише порвавши із самою собою. «Любов змінила її, зробила з неї іншу людину», — кажуть зазвичай про закоханих жінок. І це правда: любов робить жінку іншою, бо якщо вона наважується любити, вибирати, якщо наважується бути самою собою, вона мусить зруйнувати той образ, в якому світ ув'язнює її єство. Мужчина так само не може вибирати. Коло його можливостей дуже обмежене. Хлопчик відкриває жіночість у своїй матері або сестрах. І відтоді любов ототожнюється із чимось забороненим. Наш еротизм обумовлений жахом та притягальністю кровозмішення. З іншого боку сучасне життя без потреби стимулює нашу чуттєвість, водночас притлумлюючи її різними

1. Андре Бретон (1896—1966) — французький поет, основоположник сюрреалізму.

заборами — класовими, моральними, ба навіть гігієнічними. Винні тут остроги й гальма бажання. Все обмежує наш вибір. Ми змушені підпорядковувати свої глибинні пристрасті жіночому образу, накинutoму нам нашим соціальним колом. Важко любити осіб іншої раси, мови чи класу, хоча зовсім не виключено, що блондин віддасть перевагу негритянкам, а ті китайцям, або що пан закохається в свою служницю чи навпаки. Такі ймовірності змушують нас червоніти. Неспроможні обирати, ми відбираємо собі дружину серед жінок, які нам «підходять». Ми ніколи не зізнаємося, що поєдналися — іноді назавжди — з жінкою, котру, можливо, не любимо і котра, хоч і любить нас, нездатна вийти за власні межі й явити себе такою, якою вона є. Фразу Свана¹: «Подумати тільки, що я змарнував найкращі роки свого життя з жінкою не мого типу», — може повторити в свою останню годину більшість сучасних чоловіків. І жінок.

Суспільство сприймає любов — усупереч природі цього почуття — як стабільний союз, призначенням якого є народження дітей. Воно ототожнює її зі шлюбом. Будь-яке порушення цього правила карається санкцією, суворість якої варіюється залежно від часу та простору. (У нас санкція часто смертельна — якщо порушник жінка — бо в Мексиці, як у всіх країнах іспанського світу, при загальному схваленні існують дві моралі: мораль панів і мораль решти — бідняків, жінок, дітей.) Протегування, що надається шлюбу, могло б бути виправданим, якби суспільство насправді дозволило собі вибір. Та оскільки воно цього не робить, слід визнати, що шлюб є не найвищим втіленням любові, а юридичною, соціальною та економічною формою, цілі якої відмінні від тих, що властиві любові. Стабільність сім'ї ґрунтується на шлюбі, який перетворюється на звичайну проекцію суспільства, що не має іншої мети, крім відтворення цього ж таки суспільства. Звідси глибоко консервативна природа самого шлюбу. Виступати проти нього означає руй-

1. Томас Барнет Сван (1928—1976) — американський письменник.

нувати самі підвалини суспільства. І звідси також несамохіть антисоціальний характер любові, оскільки кожен її прояв підриває шлюб і перетворює його на те, чим суспільство не бажає його визнавати: одкровення двох самотностей, які власне створюють світ, що руйнує суспільну брехню, скасовує час і дію та проголошує власну самодостатність. Тож не дивно, що суспільство однаково жорстоко переслідує любов і поезію, їхні прояви й заганняє їх у підпілля, на маргінеси, в непевний і туманний світ забороненого, сміховинного та ненормального. Не дивно й те, що любов і поезія вибухають у дивних та чистих формах: як скандал, злочин, вірш. Захист шлюбу спричиняє переслідування любові й толерування проституції, якщо не її офіційне плекання. І не перестає бути викривальною двоїстість проститутки: для деяких народів священна істота, для нас вона істота зневажувана й водночас жадана. Карикатура на любов, жертва любові, проститутка є символом тих сил, які принижує наш світ. Однак нам замало цієї ілюзії любові, яку втілює проституція; в деяких колах слабшають узи, що роблять шлюб недоторканим, і панує змішання. Переходити від ліжка до ліжка — це вже навіть не розпуста. Спокусник-мужчина, який не може вийти за свої межі, бо жінка завжди є знаряддям його марнославства або туги — зробився персонажем минулого, наче мандрівний рицар. Вже неможливо нікого спокусити, так само як немає дівиць, котрих треба боронити, або кривд, які вимагають відплати. Сучасний еротизм за своїм смыслом відрізняється від еротизму, приміром, де Сада; де Сад являв собою трагічний темперамент, пойнятий абсолютом; його творчість — це вибуховий прояв людської сутності. Немає нікого безнадійнішого за героя де Сада. Сучасний еротизм — це майже завжди риторика, літературні вправлення та втіха. Це не прояв людини, а ще один документ про суспільство, яке заохочує злочин і засуджує любов. Свобода пристрасті? Розлучення перестало бути завоюванням. Йдеться не стільки про те, щоб анулювати існуючі узи, скільки про дозвіл мужчинам і жінкам робити вільний вибір. В ідеальному суспільстві єдиною причиною розлучення могло б бути те, що любов

минула, або з'явилася нова. В суспільстві, де всі могли б вибирати, розлучення стало б анахронізмом або рідкістю, як проституція, змішання чи адюльтер.

Суспільство удає з себе єдине ціле, що живе само по собі й задля себе. Однак якщо суспільство сприймає себе як щось неподільне, ізсередини його роздирає дуалізм, який, ймовірно, зародився тоді, коли людина вирвалася з тваринного світу й, послуговуючись руками, створила себе саму й вигадала свідомість і мораль. Суспільство — це організм, який має дивну потребу виправдовувати свої цілі та прагнення. Часом цілі суспільства, замасковані приписами панівної моралі, збігаються з бажаннями й потребами людей, що його складають. Інші суперечать прагненням важливих груп чи класів. І не дивно, що вони відкидають найглибинніші людські інституції. Коли таке трапляється, суспільство переживає кризу: відбувається вибух або застій. Його члени перестають бути людьми й перетворюються на звичайні бездушні знаряддя.

Притаманна кожному суспільству двоїстість і прагнення кожного суспільства реалізувати себе, перетворившись на спільноту, виражаються в наш час у багато способів: добро та зло, дозволене й заборонене, ідеальне та реальне, раціональне й ірраціональне; прекрасне та потворне; сон і пильнування, бідні та багаті, буржуазія й пролетаріат; наївність і свідомість, уява та думка. Завдяки непереборному руху власного єства суспільство тяжіє до подолання цієї двоїстості, прагнучи обернути сукупність поодиноких суперечностей, що його складають, на гармонійний порядок. Однак сучасне суспільство прагне знайти вихід зі своєї двоїстості, відкинувши таку діалектику самотності, що уможливорює любов. Індустріальні суспільства — незалежно від їхніх «ідеологічних», політичних чи економічних відмінностей — докладають зусиль, щоб перетворити ці якісні, тобто людські відмінності на кількісні одноманітності. Методи масового виробництва застосовуються також до моралі, мистецтва та почуттів. Скасування суперечностей і винятків... Таким чином закриваються шляхи доступу до найглибиннішого

досвіду, що його пропонує людині життя і який полягає у проникненні в дійсність як цілісність, де примиряються всі суперечності. Нова влада скасовує самотність декретом. А разом із нею і любов — підпільну й героїчну форму причастя. Боронити любов завжди було діяльністю антисоціальною та небезпечною. Нині вона починає бути насправді революційною. Ситуація любові в наш час демонструє, як діалектика самотності в її найглибшому прояві зазвичай зазнає поразки від самого суспільства. Наше суспільне життя майже завжди заперечує будь-яку можливість автентичного еротичного причастя.

Любов — один із найвиразніших прикладів цього подвійного інстинкту, що змушує нас проникати й заглиблюватися в самих себе і водночас виходити за власні межі та реалізовувати себе в іншому: смерть і відродження, самотність і причастя. Проте цей приклад не єдиний. У житті кожної людини є низка періодів, які також являють собою розриви та єднання, розлуки й примирення. Кожен із цих етапів є спробою подолати нашу самотність, супроводжуваною заглибленнями в чужі сердовища.

Дитина стикається з реальністю, що не кориться її єству і на спонуки якої спочатку вона відповідає лише плачем або мовчанням. Після того як пуповину, що єднала її з життям, перерізано, дитина намагається відтворити її за допомогою підвищеної емоційності та гри. Так вона розпочинає діалог, який завершиться лише тоді, коли перейде в монолог її смерті. Однак її взаємини із зовнішнім світом уже не пасивні, як у передродовому житті, бо світ вимагає від неї відповіді. Реальність повинна бути наповнена її діями. Завдяки грі та уяві, безживна природа дорослих — стіл, книга, будь-який предмет — починає раптом жити власним життям. Завдяки магії мови чи жесту, символу чи дії дитина створює живий світ, в якому предмети здатні відповідати на її запитання. Мова, позбавлена своїх інтелектуальних значень, перестає бути набором знаків і знову стає тонким організмом, якому притаманний чарівний магнетизм. Немає відстані між назвою та

предметом, і вимовити слово означає привести в рух реальність, яку воно позначає. Уявлення тотожне справжньому відтворенню предмета, так само як для первісної людини скульптура — це не зображення, а двійник зображеного предмета. Говорити знову означає творити реальності, тобто поетичну творчість. Завдяки магії дитина створює світ за своєю подобою і в такий спосіб знаходить рішення для своєї самотності. Вона знову стає істотою у своєму середовищі. Конфлікт відновлюється, коли дитина перестає вірити в силу своїх слів та жестів. Свідомість зароджується як невіра в магічну ефективність наших знарядь.

Юність — це розрив зі світом дитинства і мить паузи перед світом дорослих. Шпрангер¹ визначає самотність як відмітну рису юності. Самітник Нарцис — ось справжній образ юнака. В цей період людина вперше усвідомлює свою винятковість. Однак тут знову починає діяти діалектика почуттів: в той час, коли загострюється самоусвідомлення, юність не може бути подолана інакше, ніж як самозабуття, як віддача. Тому юність — це не лише вік самотності, але й час великої любові, героїзму й самопожертви. Народ справедливо уявляє героя та закоханого як образи юнаків. Образ юнака як самітника, замкненого в собі, мученого бажанням чи сором'язливістю, майже завжди розчиняється в зграйці молодих людей, які танцюють, співають або крокують разом. Або в парочці, яка прогулюється під зеленим шатром уздовж дороги. Юнак відкривається світові — любові, дії, дружбі, спорту, героїзму. Література сучасних народів — за багатозначним винятком іспанської, де вони з'являються не інакше як пройдисвіти або сироти — повна самотніх юнаків, які шукають причастя — персня, шпаги, Видіння. Юність — це безсонне чатування при зброї напередодні посвяти в рицарі, після якої людина потрапляє у світ подій.

Зрілість не є етапом самотності. Людина в боротьбі з іншими людьми та речами забуває про себе в праці, творенні чи будівництві предметів, ідей та інституцій.

1. Едуард Шпрангер (1882—1963) — німецький філософ і психолог.

Її особиста свідомість долучається до інших: час набуває сенсу та цілі, він є історією, живим і значущим зв'язком із минулим та майбутнім. Насправді наша винятковість — що впливає з нашої тимчасовості, з нашого фатального занурення в час, яким є ми самі і який, живлячи нас, нас поглинає — не скасовується, а пом'якшується і певним чином «спокутується». Наше особисте існування росте в історію і кажучи словами Еліота¹, перетворюється на «*a pattern of timeless moments*»². Відтак доросла людина, яка потерпає через хворобу самотності, в період достатку є аномалією. Частота, з якою нині зустрічається цей тип самітників, вказує на серйозність наших хвороб. Під час спільної праці, спільних пісень і спільних утіх людина самотня, як ніколи. Сучасна людина не віддається нічому з того, що вона робить. Завжди частка її, притому найглибинніша, залишається недоторканою та сторожкою. У століття дії людина шпигує за собою. Праця — єдиний сучасний бог — перестає бути творчою. Безупинна, нескінченна праця відповідає безцільному життю сучасного суспільства. І плідна самотність, двозначна самотність готелів, офісів, студій та кінотеатрів — не є іспитом, що очищає душу, не є необхідним чистилищем. Це тотальна покара, віддзеркалення безвихідного світу.

Двоїсте значення суспільства — розрив зі світом і спроба створити інший — виявляється в нашій концепції героїв, святих і спасителів. Міф, біографія, історія та поема фіксують період самотності й відсторонення, який майже завжди припадає на ранню юність, що передуює поверненню в світ та діяльності серед людей. Роки підготовки та навчання, а надто роки жертвованості й покути, іспиту, очищення. Самотність — це розрив із віджилим світом і підготовка до повернення та останньої битви. Арнольд Тойнбі ілюструє цю думку численними прикладами: Платонів міф про печеру,

1. Томас Стернз Еліот (1888—1965) — американський і англійський (1927 р. прийняв британське громадянство) поет, драматург, критик.

2. *a pattern of timeless moments* (англ.) — вірець вічних миттєвостей.

життя святого Павла, Будди, Магомета, Макіавеллі, Данте. І всі ми, в нашому власному житті та в межах нашої незначущості, також пережили самотність і відчуження задля того, щоб очиститися й повернутися згодом до своїх.

Діалектика самотності — «*the twofold motion of withdrawal-and-return*»¹, за Тойнбі, — виразно окреслюється в історії всіх народів. Можливо, стародавні суспільства, простіші за наші, краще ілюструють цей подвійний рух.

Неважко уявити, наскільки небезпечним і загрозливим станом є самотність для так званої (визначення це таке ж марнославне, як і неточне) первісної людини. Вся складна й сувора система заборон, правил та ритуалів стародавньої культури покликана вберегти її від самотності. Група — єдине джерело здоров'я. Самітник хворий, він — мертва гілка, яку треба зрубати й спалити, бо саме суспільство в небезпеці, якщо хтось із його членів стає жертвою хвороби. Повторення споконвічних дій та формул не лише гарантує неперервність групи в часі, але й її єдність і згуртованість. Ритуали та постійна присутність душ небіжчиків зв'язують осердя, вузол відносин, що обмежують індивідуальні дії та боронять людину від самотності, а групу від розпорошення.

Для первісної людини здоров'я та суспільство, розпорошення й смерть були тотожними поняттями. Той, хто віддаляється від рідної землі, «перестає належати до групи. Він помирає, і його належно вшановують як небіжчика». Довічне вигнання дорівнює смертному вироку. Ототожнення соціальної групи з духами предків, а останніх із землею виражається в символічному африканському ритуалі: «Коли тубілець повертається з Кімберлі² із дружиною, подружжя має з собою трохи землі з місцини, де вона жила. Щодня дружина мусить з'їсти дрібку землі... щоб звикнути до нової оселі. Ця дрібка землі уможливить перехід

1. *the twofold motion of withdrawal-and-return* (англ.) — подвійний рух відходу та повернення.

2. Кімберлі — місто в Південній Африці.

від дому до дому». Соціальна солідарність має у них «органічний та життєвий характер. Індивід, образно кажучи, є членом тіла». Відтак розмови сам-на-сам трапляються нечасто. «Ніхто не може бути врятованим чи засудженим сам по собі» і так, щоб його дія не стосувалася всієї громади.

Незважаючи на всі ці запобіжні заходи, група не убезпечена від розпорошення. Будь-що може роз'єднати її: війни, релігійні чвари, перетворення систем виробництва, завоювання... Щойно група розділяється, кожна з її частин стикається з новою ситуацією: самотність, наслідок розриву з осердям здоров'я, яким було старе замкнене суспільство, вже не є ні загрозою, ні нещасним випадком, а умовою, головною умовою, підспідком її існування. Беззахисність і безпритульність виявляються як усвідомлення гріха, який не був порушенням якогось правила, а є складовою його природи. Вірніше, який уже є його природою. Самотність і первородний гріх ототожнюються. І здоров'я та причастя знову стають синонімічними поняттями, хіба що переміщеними в далеке минуле. Вони — це Золота доба, доісторичне царство, до якого, ймовірно, можна дістатися, якщо зруйнувати в'язницю часу. Так, із усвідомленням гріха, народжується потреба покути. А вона породжує спасителя.

З'являються нова міфологія й нова релігія. На відміну від старого, нове суспільство відкрите та плинне, бо складається з вигнанців. Саме лише народження в межах групи не дає людині спорідненості. Це дар неба, і на нього треба заслужити. Молитва міцніє за рахунок магічної формули й ритуали посвяти підкреслюють її очисний характер. Разом із ідеєю спасіння виникають релігійна та аскетична умоглядність, теологія й містика. Офірування та причастя перестають бути тотемістичним бенкетом, якщо колись вони насправді ним були, й стають шляхом входження до нового суспільства. Бог, майже завжди бог-син, нащадок давніх творчих божеств, періодично помирає та воскресає. Це бог плодючості, але водночас і спасіння, і його жертва — запорука того, що група є на землі передвісницею

досконалого суспільства, яке чекає на нас по той бік смерті. В очікуванні потойбічного світу пульсує туга за старим суспільством. Повернення до Золотої доби живе, припускається в обітниці спасіння.

Безперечно, навряд чи в окремій історії одного суспільства можуть проявитися всі зазначені риси. А проте деякі з них узгоджуються в майже всіх деталях із викладеною схемою. Зародження культу Орфея, приміром. Як відомо, культ Орфея виникає після краху ахейської цивілізації¹, що спричинив загальне розпорошення грецького світу та велике переміщення народів і культур. Потреба відновити давні соціальні та священні зв'язки дала поштовх зародженню таємних культів, до яких долучалися лише «вирвані з корінням, переселені та штучно об'єднані особи, котрі мріяли відродити організацію, від якої вони були б невіддільні. Їхньою єдиною колективною назвою було слово «*orphanos*», тобто «сироти». (Принагідно зазначу, що слово *orphanos* має значення не лише «сирота», а й «порожнеча». І справді, самотність та сирітство є зрештою відчуттями порожнечі.)

Культи Орфея та Діоніса, як згодом вірування знедолених верств на заході стародавнього світу, виразно демонструють перехід від закритого суспільства до іншого, відкритого. Відчуття провини, самотності та спокути відіграють у них ту ж подвійну роль, що й в особистому житті.

Відчуття самотності, туга за тілом, з якого ми були вирвані, це туга за простором. За дуже давнім уявленням, яке зустрічається у майже всіх народів, цей простір є нічим іншим як центром світу, «пуповиною» Всесвіту. Часом рай ототожнюється з цим місцем, а обидва вони з місцем походження, міфічним чи справжнім, даної групи. У ацтеків мерці поверталися до Міктлана² — місцевості на Півночі, звідки вони прибули. Майже всі ритуали заснування міст або поселень

1. ахейська цивілізація — мається на увазі цивілізація, що утворилася у VIII ст. до н.е. на північному сході Стародавньої Греції.

2. Міктлан — в міфології ацтеків потойбічний світ.

припускають пошуки священного центру, з якого ми були вигнані. Великі святині — Рим, Єрусалим, Мекка — розташовані в центрі світу або символізують чи передвіщають його. Паломництва до цих святинь є ритуальними повтореннями тих мандрів, що їх кожний народ здійснив у міфічному минулому, перш ніж оселитися на обіцяній землі. Звичка обходити довкола дому чи міста, перш ніж переступити їхній поріг, має те саме походження.

Міф про Лабіринт належить до цього роду вірувань. Різні споріднені поняття сприяли тому, що Лабіринт зробився одним із найбільш плідних та значущих міфів: існування у центрі священного простору талісмана чи якогось священного предмета, здатного повернути народові здоров'я або свободу; наявність героя чи святого, котрий після покаяння та спокути, в яких майже завжди присутній період усамітнення, проникає в лабіринт або зачарований палац; повернення чи то для того, щоб заснувати Місто, чи з метою врятувати або викупити його. Якщо в міфі про Персея містичні елементи ледь помітні, то в легенді про Святий Грааль аскетизм і містика поєднуються: гріх, що спричиняє безпліддя землі й самих підданців Владаря; ритуали очищення; духовний двобій і нарешті благодать, тобто причастя.

Ми не лише були вигнані з центру світу й приречені шукати його по сільвах і пустелях або гірських дорогах та проваллях Лабіринту. В певний період час був не послідовністю та плинністю, а безперервним потоком сталої теперішності, що містила в собі всі часи, минуле й майбутнє. Людина, відторгнута від цієї вічності, в якій усі часи є одним часом, потрапила у хронометричний час і перетворилася на бранця годинника, календаря та послідовності. Бо щойно час починає ділитися на вчора, сьогодні й завтра, на години, хвилини та секунди, людина втрачає єдність із часом, перестає співпадати із плином реальності. Коли я кажу «в цю мить», мить уже минула. Просторовий вимір часу відділяє людину від реальності, що є постійною теперішністю, і, як зазначає Бергсон, перетворює на примари всі образи, в яких реальність виявляється. Якщо замислитися над

характером цих двох протилежних понять, можна завважити, що хронометричний час — це однорідна послідовність, позбавлена будь-якої своєрідності. Завжди дорівнюючи самому собі, зневажаючи втіху чи біль, він лише плине. Міфічний час, навпаки, не є однорідною послідовністю однакових кількостей, він просякнутий усіма своєрідностями нашого життя: тривалий, мов вічність, чи короткий, наче подих, згубний чи прихильний, плідний чи ні. Це поняття допускає існування множинності часів. Час і життя перемішуються й утворюють одне ціле, неподільну єдність. Для ацтеків час був зв'язаний із простором, а кожен день із одною з чотирьох сторін світу. Те саме можна сказати про будь-який релігійний календар. Свято — це щось більше за дату чи річницю. Подія не відзначається, а відтворюється: розтинає надвоє хронометричний час, аби через кілька коротких і незмірних годин знов утвердилася вічна теперішність. Свято робить час творчим. Повторення стає зачаттям. Час родить. Повертається Золота доба. Тут і зараз, щоразу коли священик розпочинає відправу й оживає Таїна святої меси, справді сходить Ісус, він віддає себе людям і рятує світ. Справжні віруючі, за словами К'єркегора¹, «сучасники Ісуса». І не лише в релігійне Свято чи Міф вривається Теперішність, руйнуючи примарну послідовність. Любов і поезія також на якусь мить відкривають нам цей первісний світ. «Більше часу не означає більше вічності», — зазначає Хуан Рамон Хіменес², маючи на увазі вічність поетичної миті. Поза сумнівом, концепція часу, як усталеної теперішності, сьогочасності в чистому вигляді більш давня, ніж поняття хронометричного часу, яке є не безпосереднім сприйняттям плину реальності, а позбавленням перебігу часу ірраціональності.

Попередня дихотомія³ виражається у протиставленні Історії та Часу, або Історії та Поезії. Час Міфу, так

1. Серен Абе К'єркегор (1813—1855) — данський філософ і письменник.

2. Хуан Рамон Хіменес (1881—1958) — іспанський поет.

3. дихотомія — послідовне ділення на дві частини, потім кожної з них знову на дві й так до безкінечності.

само як і релігійного свята чи дитячих казок, не має дат: «Колись давно»..., «Коли ще звірі говорили»..., «На самому початку...» І цей Початок — не позначений конкретним роком або днем — містить у собі всі початки й уводить нас у живий світ, де насправді кожної миті все починається. Завдяки відтворюваному міфічною оповіддю ритуалу, поезії та чарівній казці людина потрапляє в світ, де перемішуються протилежності. «Всім ритуалам властиво відбуватися зараз, цієї миті». Кожен вірш, який ми читаємо — це відтворення, тобто ритуальна церемонія, Свято. Театр та Епос також Свята, церемонії. В театральній виставі, як і в поетичній декламації звичайний час припиняє свій плин, поступившись місцем первісному часові. Завдяки участі цей міфічний, первісний час, батько усіх часів, що маскуєть реальність, збігається з нашим внутрішнім, суб'єктивним часом. Людина, бранець послідовності, руйнує свою часову в'язницю й долучається до живого часу: суб'єктивність ототожнюється нарешті із зовнішнім часом, бо він перестав бути просторовим виміром і перетворився на джерело, на сьогочасність у чистому вигляді, що безперервно відтворює себе. Завдяки Міфу та Святу — правічному чи релігійному — людина розбиває свою самотність і знову єднається з творенням. Відтак Міф — замаскований, таємний, прихований — знову з'являється в майже всіх наших життєвих діях і відіграє вирішальну роль у нашій Історії: він розчиняє перед нами двері причастя.

Сучасна людина раціоналізувала Міфи, але не змогла їх здолати. Чимало наших наукових істин, як більшість наших моральних, політичних та філософських концепцій є лише новими вираженнями тенденцій, які раніше втілювалися в міфічних формах. Раціональна мова нашого часу заледве приховує стародавні міфи. Утопія, а надто сучасні політичні утопії, із неабиякою брутальністю — попри раціональні схеми, які їх прикривають, — виражають цю тенденцію, що змушує все суспільство уявляти Золоту добу, з якої соціальна група була вирвана і до якої одного чудового дня повернуться всі люди. Сучасні свята — політичні

зібрання, паради, демонстрації та інші ритуальні дієства — є передвістям цього дня Спокути. Всі очікують, що суспільство повернеться до первозданної свободи, а люди — до первісної чистоти. І тоді Історія урветься. Час (сумнів, вимушений вибір між добром та злом, несправедливістю та справедливістю, реальністю та вигадкою) перестане нас дрібнити. Повернеться царство сталої теперішності, постійного причастя: реальність скине свої маски, і ми нарешті зможемо впізнати її та собі подібних.

Будь-яке суспільство, що помирає або переживає критичний момент безплідності, намагається врятуватися, створюючи міф про спокуту, що є також міфом про плодючість, про творення. Самотність і гріх знаходять своє вирішення в причасті та плодючості. Суспільство, в якому ми живемо зараз, теж породило свій міф. Безплідність буржуазного світу виливається в самогубство або в нову Форму творчої участі. Такою, користуючись висловом Ортеги-і-Гассета, є «тема нашого часу»: субстанція наших мрій і сенс наших вчинків.

Сучасна людина прагне пробудженої думки. Однак ця пробуджена думка вела нас звивистими дорогами кошмарного сну, на яких дзеркала розуму помножують камери для тортур. Вийшовши звідти ми, можливо, виявимо, що снили з розплющеними очима і що сні розуму жахливі. Ймовірно тоді ми знову почнемо мріяти із заплющеними очима.



Зміст

I. Пачуго та інші крайності	6
II, Мексиканські маски	26
III. Усі святі. День мертвих	44
IV. Діти Малінче	64
V. Конкіста та Колонія	88
VI. Від Незалежності до Революції	118
VII. Мексиканська «інтелігенція»	153
VIII. Наші дні	176
Додаток. Діалектика самотності	196



Кравець Віталій

Народився в 1988 році у Львові.
Закінчив Національну академію
образотворчого мистецтва і архітектури.
Живе і працює в Києві.

Учасник багатьох міжнародних проектів.
Учасник групових і персональних виставок,
кіно і театральних фестивалів.