

ЦІННОСТІ В ІДЕОЛОГІЇ ДИСИДЕНТСЬКОГО РУХУ

Конфлікт між владою і дисидентами лежав у площині цінностей. Цінності – це не просто моральні категорії, ідеали, принципи й норми поведінки. Це ще й дискурс в межах якого відбувалося протистояння, де кожна зі сторін прагнула зайняти сторону добра.

Є певна спокуса розглядати комуністичне суспільство певним ідеологічним монолітом, витвореним за допомогою репресій, цензури та заборон. Насправді опозиційність завжди мала місце, щоправда її можливості реалізуватися в сталінський період були незначні.

Ситуація суттєво змінилася в середині 1950-х рр. На початках опір владній ідеології носив естетичний характер. Андрій Синявський, наприклад, свої розбіжності з радянською владою розглядав як виключно стилістичні [10]. Оксана Пахльовська, аналізуючи українських шістдесятників, досвід яких можемо перенести на їх однолітків у СРСР і Східній Європі, підкреслювала, що вони створювали «Матерію культури на противагу Антиматерії культури, яку продукувала влада» [8, с. 78]. Спочатку більшість із них прагнули відновити чистоту комуністичних ідеалів. Це було «донкіхотство» і боротьба з вітряками. Але поразка шістдесятників у СРСР та ревізіоністів у Східній Європі відкрила нові можливості, в якому опір владній системі будувався на етичному рівні. Дисиденти, як почали називати цих людей, осмислювали свою боротьбу з владою в етичних категоріях.

У 1970-х рр. у їх середовищі було вироблено власну шкалу цінностей, звернення до якої дозволяє не просто визначити, але й показати вплив морально-етичних засад дисидентства на ідеологію та практичні напрями їх діяльності. А також розкриває глибинну суть поняття «дисидент» та показує його універсальне застосування до однієї з течій антикомуністичної опозиції в країнах Східної Європи та СРСР (включно з Україною).

Витоки дисидентських цінностей мали екзистенційний характер. Вони народжувалися у внутрішньому конфлікті між сповідуваними в комуністичному суспільстві ідеалами та безпосередніми реаліями. Не випадково для майбутніх дисидентів на самому ранньому етапі їх життя були характерні такі ознаки як юний ідеалізм, шукання правди і чесної позиції, і, зрештою – неприйняття, опір, протистояння [9, с. 25]. З іншого боку, ці люди відчували на собі різні прояви негативу, зокрема: «роки принижень, які завжди супроводжують страх і безнадія», «біль обдурених, які прямували шляхом самообману», «лють на сталінську систему... сором за власну наївність» [7, с. 207, 208, 215]. Вирішення цього екзистенційного конфлікту відбувалося через бунт, який мав відродити гідність [9, с. 25], або ж був бунтом в ім'я вартостей [7, с. 194] тощо. Саме в процесі бунту постали нові моральні цінності, в рамках яких дисидент протиставляв себе Homo Sovieticus'у. Перехід в моральну опозицію до режиму, значною мірою, був випадковим, і зумовлювався нечисельністю та інтелігентським характером руху. Опонуючи владі на етичному рівні, дисиденти намагалися подолати в собі комплекс меншини, і, водночас, підкреслити власну інакшість.

Потрапляючи у безвихідь, у людей залишалася лише позиція особистого морального опору. Вона, на думку самих учасників руху, не вирішувала загальних проблем, не обіцяла досягнення цілі, але – допомагала кожному зробити вибір за самого себе. Ця позиція визначалася відчуттям повної моральної несумісності з тим, що відбувалося, і не претендувала на якісь довгострокові наслідки. Навпаки, вона орієнтувала на неможливість промовчати, відвернутися чи не помітити вже сьогодні [1, с. 525].

Односторонні дії влади, спрямовані на придушення дисидентського руху, спонукали його учасників до пошуку адекватних форм опору, який мислився виключно в мирних формах та в площині моралі. Принциповою умовою для дисидентів стало намагання поставити владу в незручну позицію, коли будь-які її дії щодо них (арешти, репресії,

ув'язнення) будувалися на свідомому порушенні власних законів. Це давало дисидентам певну моральну перевагу в протистоянні з міліцією чи КДБ на етапі слідства, суддями і прокурорами під час процесів, лікарями в психіатричних лікарнях та охоронцями в таборах. Усвідомлення цього надавало сили їх політичним заявам, спрямованим на Захід, голодуванням у таборах, боротьбі за статус політв'язня тощо.

Дисиденти не просто обирали площину морального опору, але й послідовно творили власну моральність з огляду на загальнолюдські цінності. Проблема її створення лежала не тільки в площині теорії. Значно важливіше було довести практичну реалізованість цих імперативів у житті. Не достатньо проголосити: «Можеш вийти на площаць... в тот назначеный час?!», але й вийти. У цьому ж сенсі прочитується стусове «пряmostояння» тощо. Іншим аспектом є спроможність дотримуватися моральних принципів у опозиційній діяльності. Не випадково всі скільки-небудь важливі гасла дисидентів – права людини, демократія, мирне співіснування, так чи інакше мали опиратися на сформовані моральні й ціннісні засади.

Усвідомлюючи тривалість протистояння з владою, дисиденти прагнули створити власну систему моральних ідеалів та громадянської мужності. Однією з головних моральних максим стала формула Александра Солженіцина «жити не по лжи!». Текст, опублікований у лютому 1974 р. окреслив межі публічної поведінки. У конфлікті між владою і дисидентами А. Солженіцин звернув увагу на позицію окремих людей як головну причину існуючого диктату влади.

Їх публічна поведінка морально не бездоганна. Дбаючи про матеріальні статки, вони «безнадійно розлюднилися», зрадили принципи й продали власну душу. Тож А. Солженіцин безжально поклав вину за стан суспільства на людей, брехня яких була справжньою причиною диктату влади. Саме така тонка брехня людей дозволяла владі здійснювати насилля, зміцнювала її можливості: «насиллю нічим прикритися, як тільки брехнею, а брехня може утримуватися лише насиллям» [11, с. 700].

Не випадково, єдина можливість, яка дозволяла зруйнувати цей порочний зв'язок – особиста неучасть у брехні: «Нехай брехня все покрила, нехай брехня всім володіє, але в найменшому впремося: нехай володіє не через мене!» [11, с. 700]. Така позиція протиставлялася А. Солженіциним іншим можливим формам боротьби з насиллям – голодуванню, виходу на площу аби громогласити правду, здійсненню актів громадської непокори згідно Ганді. Усвідомлюючи нездатність суспільства до них, він запропонував ззовні дрібний, незначний крок – відмову від брехні. Підкреслюючи, що така відмова, попри очевидну мізерність, матиме значний руйнівний ефект. Бо «коли люди відсахуються від брехні – вона просто перестає існувати» [11, с. 700].

Отож, сутність шляху – ні в чому не підтримувати брехню відомо, а вихід на нього бачився площині морального вибору кожного. Розвиваючи думку, А. Солженіцин окреслив кілька найпоширеніших можливостей ухилення від брехні: відмова від написання, підписування чи друкування бодай тези, яка викривлює, на його думку, правду; відмова від висловлювання таких тез у своїй роботі чи мистецтві; уникання будь-якої «керівної» цитати, якою можна підстрахуватися, вгодити чи забезпечити успіх своєї роботи; уникання демонстрацій і мітингів, та носіння на них транспарантів чи гасел, яких не поділяє повністю; уникання зібрань де відбувається примусове перекирчування обговорюваного питання, де поширюється брехня, ідеологічна нісенітниця чи безсоромна пропаганда; ігнорування тенденційних газет і журналів, які спотворюють факти [11, с. 700]. Солженіцин не приховував, що запропонована модель вже апробована в Чехословаччині, а отже, мала отримати продовження в СРСР.

Загалом, радянське дисидентство позитивно сприйняло ці максими, дистанціюючись від влади й виробляючи власні принципи діяльності – публічність, заперечення насилля як засобу боротьби, акцент на захисті прав і свободи громадян, лояльність до діючих законів [4].

Довершеності система моральних імперативів дисидентів набрала у памфлеті В. Гавела «Влада безвладних». У його основі притча про директора овочевої крамниці, який

розмістив у вітрині між цибулею та морквою гасло «Пролетарі всіх країн єднайтеся!». Розмірковуючи над мотивацією його вчинку, автор вийшов на широкі узагальнення, розкривши не тільки конформізм, але й екзистенцію крамаря, його відношення до пануючої ідеології. Він показав двозначність ситуації, в якій крамар, не поділяючи змісту самого гасла, поширював його задля успішності своєї кар'єри та статусу. І крамар не один такий. Усі навколо нього роблять так само, приймаючи участь у величезній містифікації й творенні системи. Такий стан людей В. Гавел називав «життям у брехні»: «Людина не мусить приймати брехню. Досить, що вона приймає життя з брехнею і в брехні. Уже цим людина утверджує систему, наповнює її, творить її, є нею» [3, с. 24].

Із цієї позиції оцінювалася ідеологія, яка набула у В. Гавела метафізичної суті. Вона не просто спосіб панування влади та запорука її тяглості, але й панує над нею, і вершить долі людей. Ідеологія витворювала систему, яка знецінювала людину незалежно від її місця в системі. Умовою існування такої системи була брехня, а точніше – згода людини жити в брехні [3, с. 31]. Гавел намалював доволі епічну картину в якій гасло крамаря з іншими проявами «малої», непомітної брехні людей творить «панораму їхнього повсякдення»: «разом із тисячами інших це гасло має творити єдино правильну, всім добре знайому панораму. Панораму, яка має, звісно, і приховане значення: нагадувати людині, де вона живе і чого від неї очікують; повідомляти їй, що роблять інші люди, і натякати, що слід робити їй самій, якщо вона не хоче бути виключеною, опинитися в ізоляції, «виділитись із суспільства», порушити «правила гри», ризикуючи втратити «спокій» і «безпеку»» [3, с. 34]. Люди щодня створюють самоцілну систему, усе суспільство стає її співтворцем через здатність «жити в брехні». І це є головною причиною кризи ідентичності.

Далі В. Гавел моделює розвиток іншої ситуації, за якої крамар відмовився вивішувати гасло, і, тим самим, здійснив бунт. Така людина полишає «життя в брехні», відкидає ритуал і порушує правила гри, віднаходить свою пригнічену ідентичність і гідність, реалізує свою свободу. Його протест став спробою жити в правді [3, с. 39]. Такий вчинок, як би дрібно він не виглядав, у межах системи матиме величезні наслідки, неспівмірні із вчинком крамаря. Порушивши «правила гри», крамар скасував саму гру, зруйнував світ «омани» – центральну опору системи. Навіть індивідуальна можливість жити в правді є фатальною для системи, яка саморуйнується [3, с. 40].

Розвиваючи цю думку, В. Гавел прийшов до висновку, що «життя в правді» набуває в посттоталітарній системі виміру не лише екзистенційного, але й морального і політичного. Таке «життя в правді» є «найприроднішим підґрунтям» для діяльності опозиції [3, с. 43]. Безперечно, що образ крамаря є відтворенням загальнішого явища – дисидентства, на прикладі якого автор доводив, що виступ однієї людини, намір «жити в правді» – це сила, яку не можна окреслити математично.

Усе це, зрештою, вивело В. Гавела на пошуки моделі неполітичної політики як тривалої моделі взаємин із владою. Більше того, він проектував як створені на основі «життя в правді» структури в майбутньому не просто замінять комуністичну владу, але й змінять характер влади в цілому. Зокрема, він писав про «екзистенційну революцію» з її наслідком – моральною перебудовою суспільства, що передбачає «реальне оновлення справжнього співвідношення людини з... «людським ладом»» [3, с. 127]. В. Гавел окреслив перспективу, в якій існує безліч неформальних, небюрократичних, динамічних і відкритих спільнот, що входять між собою в різні типи відносин. Це передбачало реабілітацію цінностей довіри, відкритості, відповідальності, солідарності, любові, які в нових типах структур активізують «людські зв'язки». Такі структури мають орієнтуватися не на «технічний» бік реалізації влади, а на сенс цієї реалізації. Вони мають проявитися не як органи чи інституції, а як спільноти. Виникаючи «знизу» як результат справжньої суспільної «самоорганізації», ці структури мають житися живим діалогом зі справжніми проблемами, з яких вони виникають, а коли ці потреби зникають – то мають зникати й організації [3, с. 128].

Те, про що писав В. Гавел є нічим іншим як однією з теоретичних моделей громадянського суспільства. Значною мірою вона знайшла своє практичне втілення в «Хартії

77» – громадській ініціативі, яка відкрито виступила в чехословацькому суспільстві з ідеєю захисту прав людини. Ідеї В. Гавела тісно перепліталися з концепцією «паралельного полісу» Вацлава Бенди, «антиполітикою» Дьордя Конрада, новою еволюційною теорією Адама Міхніка, ідеологією та практикою гельсінських організацій у СРСР, концепцією Центральної Європи тощо.

Базові цінності дисидентів мали значний вплив на різні соціальні прошарки комуністичних суспільств і стали ідейною основою антикомуністичних революцій 1989 р. у Східній Європі. Водночас, їх розгляд можна вважати одним із шляхів відповіді на запитання: «хто такий дисидент?».

Очевидно, що не кожен опозиціонер до влади був дисидентом. Але: кожен дисидент – був опозиціонером. Дисидентство можна розглядати в якості прояву інакодумства, з тією принциповою поправкою, що це інакодумство виражене в конкретній дії – поширенні самвидаву, громадських акцій, актах непокорі тощо. Александр Даніель говорить про «інакодію» (инакодействие) [4].

По-друге, витoki дисидентства не мислимі поза комуністичною системою, вони – її породження, третя ланка в еволюції: від комуністичного романтика, потім – ревізіоніста, до – антикомуніста. На цьому шляху дисидентство розширялося й вбирало в себе представників інших опозиційних середовищ, які стали на платформу захисту прав людини, або ж, за словами Є. Сверстюка, «дотримувалися загальноновизнаної фразеології, насправді не приймаючи комуністичних поглядів» [6, с. 235].

Типові дисиденти були «дітьми ХХ століття», адже вповні поділяли його ілюзії. Дисиденти спочатку захоплено прийняли комунізм як ідею, не завжди і не обов'язково погоджуючись із практикою його насадження радянськими режимами, а згодом – виступили її послідовними критиками та руйнівниками. Отож, дисидентство – це завжди критика зсередини; це – «еретики» в межах системи, але не іновірці.

Незважаючи на складність термінологічного окреслення дисидентського руху, все ж є один рівень доволі зручний для аналізу – особистісний. Звертаючись до нього можна виокремити низку притаманних конкретній людині світоглядних рис, цінностей, поглядів, які тою чи іншою мірою поділялися іншими людьми з цього середовища. Зрештою, є фігури, які повністю ототожнюються з дисидентством, зокрема: В. Гавел, П. Григоренко, Ж. Желев, Я. Куронь, А. Міхнік, Ю. Орлов, А. Сахаров, Є. Сверстюк, А. Солженіцин, В. Чорновіл.

Вступаючи у відкритий конфлікт із радянською владою, дисиденти, власне, визнаються владою в якості противників режиму. У цьому сенсі, як визначає Є. Захаров, «дисидентом у Радянському Союзі був той, кого вважало таким п'яте управління КДБ» [5, с. 18]. З іншого боку «залізної завіси» ці ж люди отримують визнання як борці з режимом. Не випадково, означення «дисидент» прийшло із Заходу.

Наведені основні конотації дисидентства здебільшого формалізують це явище. Натомість етична грань, дозволяє говорити про дисидентів як про людей, що поділяють певну шкалу цінностей. Дисидент розкривається не стільки як людина моральна, а через здатність чинити моральний опір. Адже досягнення її цілей поза власною мораллю є апіорі неприємним.

Власне, такий підхід обрав В. Гавел, пов'язавши дисидентство з життєвою позицією: «Зазвичай людина дізнається й усвідомлює, що вона «дисидент», уже давно ним стала; цей статус є наслідком її конкретної життєвої позиції, керованої зовсім іншими мотивами, ніж отримання якогось титулу; а не навпаки, коли конкретні життєві позиції та результати роботи людини – це наслідок попереднього замислу стати «дисидентом»» [3, с. 73].

Свого логічного завершення ця життєва позиція набуває в категорії «в'язнів сумління». В. Овсієнко так пояснював особливості їх світогляду: «Я їм (владі, охоронцям – Я. С.) казав неодноразово: «Ви відчиніть ворота і скажіть «іди!» – я не піду. Я сюди (у табір – Я. С.) прийшов з принципу, переконання. Я в'язень сумління власного, а не тому, що там стоїть ваш автоматник. Мені треба, щоб ви поставили тут печатку, тоді я звідси піду. Тільки так.

Мене сумління тут тримає, а не ви. І якби я не мав сумління, я написав би заяву покаянну, визнав би себе винним в будь-який момент, і через декілька місяців випустили б» [2, с. 11].

Прочитання дисидентства крізь призму цінностей, дозволяє висловити певні міркування з приводу їх подальшого місця в посткомуністичних країнах. Інсталяція дисидентських цінностей у політику, яка здійснювалася В. Гавелом, Л. Валенсою, Ж. Желевим виявилася невдалою. Причиною цього, найімовірніше, є те, що дисидентські «рецепти» вироблялися під опозицію, і мали на меті служити формою солідарності для тих, хто став на відкритий герць із владою. Але в умовах плюралістичного суспільства потреба у високому градусі моральної концентрації зникла. По-друге, орієнтовані на індивідуальне використання, вони виявилися незрозумілими масам, у настоях яких ліві цінності комуністів виявилися до кінця неподоланими. Зрештою, переможці антикомуністичних революцій і не наполягали, задовольняючись зовнішніми інституційними змінами. У дилемі – реалізовувати власні програми чи просто запозичити готові західні моделі прав людини, багатопартійності, громадянського суспільства, в яких упізнавалися обриси своїх проєктів, вони обирали друге. Тож не випадково, дисидентський рух у сучасній суспільній пам'яті, з позиції десятиліть вважається легендарною сторінкою історії, але практично малознаною для молодшого покоління.

Література:

1. Богораз Л., Голицин В., Ковалев С. Политическая борьба или защита прав? Двадцатилетний опыт независимого общественного движения в СССР // Погружение в трясину: (Анатомия застоя) / Сост. и общ. ред. Т. Ноткиной. М.: Прогресс, 1991. С. 501–544.
2. Василь Овсієнко // Нецензурний Стус. Книга у двох частинах. Частина 1. / Упорядкування Богдага Підгорного. Тернопіль: Підручники і посібники, 2002. С. 9–38.
3. Гавел В. Сила безсилюх / Вацлав Гавел / Пер. з чес. Тетяни Окопної. К.: Чеська бібліотека», 2016. 144 с.
4. Даниэль А. Истоки и корни диссидентской активности в СССР // URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/21/dan-pr.html>
5. Захаров Б. Нарис історії дисидентського руху в Україні (1956–1987). Харків: Фоліо, 2003. 144 с.
6. Кава на трьох, або Міт про дисидентів // Овсієнко В. Світло людей: Мемуари та публіцистика. У 2 кн.: Кн. 2. / Василь Овсієнко. Харків: Харківська правозахисна група; К.: Смолоскип, 2005. С. 235–248.
7. Міхнік А. У пошуках свободи. Есеї про історію та політику. К.: Дух і Літера, 2009. С. 554.
8. Пахльовська О. Українські шістдесятники: філософія бунту // У вирі шістдесятницького руху: Погляд з відстані часу / Ідея видання та упоряд. В. Квітневого. Львів: Каменяр, 2003. С. 77–78.
9. Сверстюк Є. Блудні сини України. К.: Знання, 1993. 256 с.
10. Синавский А. Диссидентство как личный опыт // URL: <http://protivpytok.org/dissidenty-sssr/sinyavskij-a-d/sinyavskij-a-d-dissidentstvo-kak-lichnyj-opyt>
11. Солженицин А. Жить не по лжи! // Погружение в трясину: (Анатомия застоя) / Сост. и общ. ред. Т. Ноткиной. М.: Прогресс, 1991. С. 698–701.

Галина Стандрет
(Тернопіль, Україна)

УКРАЇНЬСЬКА ХАРТІЯ ВІЛЬНОЇ ЛЮДИНИ