

Віктор Петров

Історіософічні етюди*

1. Проблема епохи, Середовіччя й Ренесанс. Апологія заперечення

Коли ми говоримо про епоху, це значить: ідеї історичної безперервності в часі протиставляється ідея перервності, ідея повторювання, уявлення повторюваних кінців і початків.

Історичний процес не становить собою безперервного потоку буття. Цей потік розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступневі послідовності, що кожна з них – у своїй відокремленості від інших, як від тих, що її попереджають, так і від тих, що її заступають, – тяжить до себе. Є самодостатня в собі.

Так в історіософічну проблематику запроваджується завдання розчленувати ці часові градації, теоретично-методологічне завдання з'ясувати ті критерії, що дозволяють нам визначити, в наслідок чого, як потік історичного буття розчленовується на ці відокремлені один від одного часові відтинки.

...На прикінці 19. сторіччя в свідомості сучасників з особливою гостротою спалахнуло почуття наближення кризи, постала певність, що людство стоїть на порозі нової доби, що один вік кінчається, а натомість починається інший.

Як і завжди, намітилося кілька рішень, і кожне з цих рішень було відмінним від інших. З багатьох згадаймо два крайні.

Для одних враження кінця й початку стало абсолютним враженням. Вони говорили про абсолютний кінець і про початок, що стане початком країни абсолютного. Вони вірили: нова доба прийде як місяністична доба ствердження абсолютного в абсолютному.

* Друкується за виданням: МУР [Мистецький Український Рух]. Мюнхен–Карльсфельд, 1946. Зб. II. С. 7–18; 1947. Зб. III. С. 7–10 зі збереженням усіх правописних особливостей оригіналу. Висловлюємо подяку Бібліотеці ім. О. Ольжича і особисто її директорові п. Олександрові Кучеруку та учениці В. П. Петрова, науковій співробітниці Інституту археології НАНУ Валентині Корпусовій за удоступнення оригіналів публікацій.

Це були містики, пророки і поети. Еволюціонізові 19. сторіччя вони протиставили ідею катастрофи, кризи, катаклізму, що має бути космічним.

Те, що вони твердили, було провістям містиків і, як таке, воно було про-роцтвом. Пророцтва були візіями. У візіях зникали простір і час. Зникала окресленість обривів.

Містичним пророцтвам з кінця віку про кінець віку не бракувало ні певності віри, ані схвильованости патосу, але їм бракувало меж. Зриваючи запону з проваль небуття, пророки переступали за межі історії. Вони твердили, що історія завершена. Через безодню незамкненої простором космічної ночі вони будували несталий і хиткий місток у вічність.

Перед внутрішнім зором зосередженої в собі душі пророка-містика відкривалися грандіозні картини світових катастроф. Затьмарювалося сонце, блід місяць, згасали зорі. Питьма одвічної ночі поглинала останнє світло дня. Янголи згортали сувої неба. Попіл спаленої землі розвіювався в безпросторовій аморфності того, що одвіку було нічим, бо те, що було, постало з нічого за словом Божим. Архангели вставали з трун. Кістки одягалися м'ясами.

І поруч з цими містичними візіями абсолютного кінця накреслилося діаметрально протилежне рішення. Так само про кінець і початок, про розмежування двох діб, але цілком позбавлене містики. Мова не йшла про катаклізм, ані про есхатологію. Теза лишалася, але замість відроджувати прадавній міт людства про вогневу загибель землі в світовій пожежі, імлі поглиненого собою духу була протиставлена матеріальна конкретність соціального. Буржуазії був протиставлений пролетаріят; капіталізові – соціалізм; доктрині еволюційного поступу – теза про диктатуру пролетаріяту й про збройне захоплення влади пролетаріатом.

Перші посилалися на Апокаліпсис, ці другі – на земські статистичні збірники, на звіти банків та відомості про картелі. Проекти нової доби як провідна ідея часу стала сухувато узагальненою фразою з публіцистичної статті в партійній пресі – формулою політичної доктрини.

На Україні, на Полтавщині й Чернігівщині, розгортався аграрний рух, селяни палили панські економії, поміщики тікали до міст. У Москві на Прісні робітники будували барикади. Панцерник «Потьомкін» обстріляв Одесу. 1905 рік виголосив гасло: «Уся влада советам!» Так накреслювався напрям розвитку, що в чергуванні окремих ланок визначив рух доби.

І тепер, за наших днів, у суворих випробованнях революцій, у руїнах двох світових воєн, що стали тотальними, в спустошеннях бомбардувань, у досвідах державних струсів, в експериментальних знищеннях мільйонів, у пляновому реґляментуванні голоду, теренового простору й переселюваних людських мас ми пізнаємо, що теза про зміну епох не є жадною абстракцією містика або доктринера, а наочною істиною, суцільно втіленою в нашу сучасність.

Час ущільнився. Сторіччя сконцентрувалися в подіях одного дня або кількох місяців. Кожна людина числить за собою кілька життєписів. Одне

ім'я стало явно недостатнім для людини. Тотожність імені більше не відповідає зламам етапів. Над усім панує епоха. Функція людини за однієї доби одна, за іншої – інша. У зміні діб утрачає вагу сталість особи.

Жаден з нас не має власної біографії, бо його біографія належить відтінкам епох, які круто відрізняються один від одного. Заповнюючи анкету, ми усвідомлюємо це з дотикальною ясністю. Зміну діб сприйнято як особисте переживання. Її освідмлено на прикладі власної долі. Трагедія останніх поколінь полягає в тому, що вони живуть уривками уявлень різних діб, тоді як вони належать новій, іншій, якої вони ще не уявляють собі.

Як і завжди, реальність нормалізує ідею як для індивіда, так і для загалу. Завершена здійсненість штампує свідомість. Тоді треба тільки назвати процес або явище, щоб його конкретизувати й збагнути. Ми кажемо про зміну епох, і це уточнює сенс того, що ми переживаємо нині.

Очевидячки, ми потребуємо ще іншого; ми потребуємо з'ясувати методологію зміни епох: як відбувається зміна епох, як здійснюється перехід від однієї доби до іншої?.. Абож як дана епоха перетворюється на іншу, що супроти неї вона становить, чи є вона її протилежністю, її запереченням?

...Ми ходимо по знищених містах. Трамваї проїздять коліями по вулицях, обернених на руїни. Серед куп цегли стирчить бляшана труба і з неї йде дим: тут живуть люди. Курява вапна густим шаром попелу осідає на наших черевиках.

На театральній програмці мюнхенського «Театру молоді» стоїть: «Де ми мандруємо, є жадна путь!» І далі: «Під нашими ногами немає жадного ґрунту. І згори не падає жадне світло. Але ми потребуємо виходу. Чи ж нас ніхто не виведе з провалля, і ніхто не скаже нам слова сподіванки? Письменники кличуть нас сподіватися. Та не можуть вони лотом виміряти відстань до дна, ані вирахувати міру числа і напрям путі до виходу. Вони тільки чарують своїм словом зорі й стежки... Та слово їх стало чужим для нас, і хто з нас ще вірить у чарівника? Ніхто, окрім дитини». В дитячій вірі і в дитячій грі, в прагненні по-дитячому щиро й до кінця повірити в кожне слово письменника, щоб, як дитина, віддатись казці, – сподіваються знайти вихід засновники цього театру. Чи ж є це вихід?

Колись люди вірили, ми хочемо зрозуміти. Ми хочемо зрозуміти нове епохи, при відчинених дверях якої ми стоїмо, і не лише зрозуміти це нове як даність, але й пізнати всю складність конструкції. Ми духовно виростили з романтизму, але ми не романтики. Ідея «дитячого» й «казки» – ідея іраціонального, як її висунув романтизм. Ми ж – раціоналісти. І наше ставлення до нової епохи підказане не вірою, а прагненням збагнути.

Ми не плекаємо жадних ілюзій. Ми не культивуємо нічого ілюзорного. Ми знаємо: багато з нас не хотіло входити в двері епохи, переступати через поріг. Вони пручалися, сподіваючися лишитися на тому місці, де вони стояли; тоді їх виштовхнули. Тиском юрби, що пнула вибухом бомби,

скиненої з літака... Вони ввійшли: з безсилости, в паніці, зі страху перед погрозами, зі сподіванкою, як неофіти, чи з цікавістю, властивою дитині або жінці, – хіба не все одно?

І ось ми стоїмо разом з усіма по цей бік порога. Ми – актори й глядачі водночас – озираємося в присмерках сутінків. Те, що ми можемо розглянути, не має нічого спільного з нашим дотеперішнім уявленням про світ, яким він був учора, і ще менше зі світом, яким ми знали його позавчора.

Нас охоплює тривога. Відчуття несталости стає нашим постійним переживанням, якого ми ніколи не можемо позбутися. Ми хочемо спертися і, тремтячи, як у лихоманці, простягаємо руку. Ми торкаємося лутки дверей і раптом з нервовою поквалпівістю відриваємо руку. На нашій долоні ми відчули щось вогке й липке. Кров, волосся, мозок. Ми схиляємося, нездатні пригасити в собі нудьгу і одчай.

Кінь хропе, наштовхнувшись на труп; він зводиться на дибки, щоб стрибком убік обминути мерця. Людина переборює себе. З удаваним спокоєм вона простує вперед через купи тіл.

...Я не відкидаю теоретичної можливости побудувати систему ідеології, яка не спиралася б на заперечення. Навпаки, цілком припускаю, що саме наш час зробить спробу витворити ідеологію, яка ідеї «розвитку через заперечення» протиставить комплекс ідей, вільних і незалежних від обох згаданих ідей: від розвитку і від ідеї заперечення. Та, згодьомся, ця спроба – конструктивно – буде не чим іншим, як запереченням заперечення.

В даному контексті я хочу схарактеризувати нормативну функцію заперечення як засади історії. Говорити про заперечення як структурну норму в побудові ідеологій.

Ідеології епох, зміну яких ми можемо простежити на конкретному, отже, історичному матеріалі, народжувалися з заперечення. Хіба ж християнство не народилося з заперечення юдаїзму й поганства, а вся ідеологія Ренесансу не постала з заперечення середньовічної ідеології і хіба це заперечення не було прямим?

Проблема логічної функції заперечення, проблема функції неґації в історії становить одну з провідних проблем історіософії. Що дає позитивного неґація, і чого вона не дає і дати не може?

Неґація означає переборення, обернення а в свою протилежність, у не-а; в аспекті часу, в перспективі хронологічного відтінку, в своїй історичній функції заперечення означає зміну, розчленування, рух.

Однак неґація саме тому, що вона неґація, ніколи не автономна. Вона не існує сама в собі й через себе. Вона не самодостатня; вона підпорядкована й залежна. Кожне не передбачає те, до чого його, це не додано. Не-а це завжди є а в прямій протиставленості а самому собі; а заперечується, але воно лишається запереченим а і нічим іншим; якщо ж і іншим, то лише в своїй інакшості до себе.

Не можна відкрити відчинені двері. Не можна зруйнувати те, чого немає. Ми руйнуємо, але, руйнуючи, ми завжди руйнуємо те, що є. Зміст кожної негачії зумовлений змістом того, що підлягає запереченню. В'язничний вартовий завжди в полоні свого в'язня.

Історія людства виразно свідчить, що ідеологія кожної нової епохи будувалася не сама по собі і не з самої себе, а з негачії попередньої. Структуру нової ідеології визначала структура ідеології попередньої доби.

Ідеологія Середньовіччя базувалася на градації протиставлень: Бога – людини, землі – неба, душі – плоті, клірика, протиставленого мирянинові, пана – залежному від нього кріпакові і т. д. Чи здійснює Ренесанс це протиставлення? Точніше: чи буде Ренесанс своєю ідеологією незалежно від цих протиставлень?.. Ажніяк! Навпаки, протиставлення лишається непорушним, але в межах кожного даного протиставлення те, що стверджувалося, і те, що заперечувалося, міняються своїми місцями.

Протиставляючи Бога й людину, Середньовіччя підпорядковувало людське Божому. Ренесанс зробив навпаки, він Боже підпорядкував людському. Середньовіччя стверджувало Боже й заперечувало людське. Ренесанс заперечує Боже й стверджує людське. Середньовіччя казало: є Бог. Ренесанс каже: є людина. Приматові Бога Ренесанс протиставив примат людини й людського.

Теологізм був доктриною Середньовіччя; доктриною Ренесансу, а на наступному етапі – Нового часу в протилежність середньовічному теологізмові став новочасний гуманізм, спокус якого ми не можемо зректися й досі. Знов і знов з уламків гуманізму, обережно вибірюючи в руїнах зацілілі цеглини, ми намагаємося скласти будівлю, щоб, тішачи себе тим, бодай якось, бодай у гірких сумнівах уже вичерпаної віри прожити в цій з уламків руїн збудованій споруді...

Лише одну істину знало Середньовіччя: воно знало істину догмату, істину як догмат. Церква репрезентувала Бога на землі. Догмати церкви були істиною. Поза церковною догматикою не було і не могло бути жадної іншої істини. Новий час, розгортаючи й поглиблюючи тотожні ідеї Ренесансу, почав з заперечення догмату. Він шукав істини не в догматі, а в адогматизмі, в звільненості від догматів, спочатку церковних, а тоді і всіх інших. Жадних догматів і жадних догм!

Церква виходила зі ствердження даності істини. Істину дано. Істина не є здобутком суб'єктивного акту раціонального пізнання, а надраціональним дарунком неба. Пізнання є об'явленням, актом Божим, а не людським, об'єктивним, а не суб'єктивним.

В уявленні Середньовіччя істина була об'єктивною, а не суб'єктивною. Бог обирає людину, щоб через неї, через її посередництво передати об'явлену істину людям. Ідея істини як даності, пізнання як об'явлення, пророка як обранця й церкви як посередника між Богом і людиною лягли в основу середньовічних поглядів на пізнання. В признанні правди Божої шукали гарантії правдивості людського пізнання.

Якщо істина є істиною, вона Божа. Тим самим вона є об'явлена. Не суб'єктивна, а об'єктивна. Не матеріальна й земна, а іматеріальна й небесна. Церковна. Жадної людської, земної, позацерковної істини бути не може. Усі людські, матеріальні істини неповні й недосконалі, як і все земне й людське; тим самим усі позацерковні істини – неістинні.

Повнота об'явленої людям Божої істини міститься в книгах – уявлення, що його в побожній пошані до таємничої священності книги зберіг народ і досі – містеріяльна віра в книгу, в якій написано все. Тому середньовічна наука була коментуванням книг Св. Письма. Найвищим доказом, остаточним аргументом лишалася цитата з тексту Св. Письма. Пізнання було конфесіоналізмом, воно було віровизнанням.

Ми не можемо ставити перед собою завдання розкрити тут структурну суцільність ідеології Середньовіччя, але кожен абзац у нашому викладі підводить нас до твердження, що світогляд епохи суцільно внутрішньопов'язаний у кожній своїй окремій ланці. Жадна ланка в світогляді доби не існує сама собою. Вона існує тільки в зв'язку з цілим. Аджеж це було цілком послідовно: ідея Бога стояла в центрі середньовічного світогляду, відповідно до того й поняття істини за Середньовіччя було, як сказано, поняттям Божої істини. Ідея Божої істини й собі постулятивно зумовлювала характеристику її як абсолютної і тим самим водночас обов'язкової, безсумнівної, універсальної й надособової.

Для Середньовіччя це здавалося само собою зрозумілим: якщо істина є істиною, то вона є Божа, вона абсолютна, і якщо вона абсолютна, то вона єдина. Не можуть поруч бути дві істини, які б виключали одна одну; якщо їх дві, то тільки одна з них істина, а інша – не-істина, антиістина, лжеістина. Одна – Божа, друга – диявольська.

Навпаки, Новий час, продовжуючи розвивати вихідні настанови Ренесансу, у боротьбі проти «готичного», церковного, висуненого Середньовіччям догматичного поняття про абсолютність істини висуває релятивізм. Абсолютної істини не існує, існують відносні істини. Для Середньовіччя істина істинна сама в собі й через себе, вона – самодостатня. Натомість для Нового часу кожна істина існує тільки в її відносності, в її відношенні до іншої. Система взаємин істин – ось уявлення про істину, як його трактує Новий час. Немає істини однієї і єдиної; є багато істин, і кожна з них істина, але істинність її не безумовна, як твердило Середньовіччя, а умовна. Так плюралістичне уявлення істини стає додатком до твердження про її релятивізм.

Для Середньовіччя істина була Божою, тим самим не лише єдиною, але й універсальною. Універсалізм керував свідомістю тодішнього людства. Жадна людина не наважилася б претендувати на індивідуальне авторство або з приводу якої-небудь думки ствердити: це моя власна думка. За Середньовіччя пишались не з творчої ініціативи особистої думки, а з остаточної відмовленості від особистого. Тільки вселенський собор міг щось доповнити або змінити в церковному віровченні.

Про соборність, вселенський універсалізм істини вчило Середньовіччя; про її осібність – Новий час. Новий час пов'язував істину з осібністю індивіда. Кожна істина – осібна. В послідовному розвитку цієї тези це означало б, що в кожного є своя, окрема, виключно його, отже, приватна думка.

Конфесіоналізм був висновком з ідеї Божої істини. Церква була носієм істини, зміст якої в усій повноті був викладений у змісті «Вірую». Конфесійному погляді на істину Новий час протиставив ідеї свободи мислення й віровизнання. Кожна людина може мислити, як вона хоче мислити. Жадних ланцюгів не терпить на собі свобода думки. В боротьбі з фєвдальною структурою суспільства Новий час у зміст своєї конституції як урядове гасло декларативно вписав право людини на свободу думки. Проголошувалася ера ідеологічного партикуляризму. Уряд виступав гарантом.

Як сказано, для Середньовіччя істина була обов'язкова. Новий час виходив з засади необов'язковості істин. Лише те, що необов'язкове, є істинне. Обов'язковості істинного не існує і обов'язкових істин. Якщо істина стає обов'язковою, вона перестає бути істиною. Звідси індиферентизм, проголошений Новим часом, толерантність і скепсис. Середньовіччя контролювало людське думання; воно створило колосальний апарат для цього; виробило спеціальні форми контролю; сповідь була однією з них. Новий час відмовився від контролю над людським думанням і висунув вимогу поважати чужу думку.

Новий час заперечив усе. Він заперечив систему середньовічної теорії пізнання, заперечив даність істини. Відкинув надраціональне як джерело істини. Конфесійний характер істини. Що істина є релігійна. Потребу сподіватися. Щодня кілька разів повторювати «Вірую» і «Отче наш».

Для Середньовіччя істину дано; для Нового часу завдано. Для Середньовіччя джерело істини становило містичне об'явлення Боже і, відповідно до того, тексти Біблії; для Нового часу – людський розум; не небесне, а земне, не об'єктивно Боже, а суб'єктивно людське. Ідея посередництва втратила свою вагу в теорії пізнання Нового часу, як і ідея обраності або віра в книги, де записана вся повнота істини; натомість висунено тезу про людський розум як автономне джерело творчого пізнання.

Отже, логічна конструкція гносеологічного поняття істини за Середньовіччя цілком ясна!.. Визнання, що істина Божа, тягло за собою відповідну суцільну й наскрізну її характеристику. Якщо істина Божа, то вона трансцендентна. Приступна для людини тільки через об'явлення. Вона одна й єдина. Об'єктивно дана. Вічна. Незмінна. Обов'язкова для всіх. Світова. Соборна. Надіндивідуальна.

Якщо таке поняття істини було властиве Середньовіччю, то яка конструкція поняття істини відповідатиме йому, коли його побудувати через заперечення?.. Для Середньовіччя істину дано – для Нового часу

вона є здобутком пізнавального акту людини. Для Середньовіччя істина об'єктивна – для Нового часу – суб'єктивна. Божа – людська; іраціональна – раціональна; церковна – осібна; універсальна – приватна й партикулярна. Не позаособова, а індивідуальна; не абсолютна, а релятивна; не самодостатня, а відносна; не одна, а множинна; не єдина, а плюралістична; не безумовна, а умовна; не безсумнівна, а сумнівна.

Здається, ми вичерпали наш перелік, щоб схарактеризувати концепцію пізнання за Нового часу. Ми впевнилися, що кожна з провідних тез у поглядах Нового часу на пізнання є лише антитезою до поглядів Середньовіччя на пізнання. Жадну з тез не витворено саму з себе, а тільки за принципом безпосереднього її протиставлення категоріям попередньої доби.

Можна було б висловити це так: при зміні двох епох світогляд нової епохи витворюється не сам собою і не сам із себе в межах даної доби, а в боротьбі проти світогляду попередньої. Ймення осіб, хронологічні дати, особиста доля людини, консолідація груп, соціальні рухи, перемоги й поразки стоять за кожною з тез.

Істина не виходить усеозброєною, Атеною з голови Зевса. Так і гносеологічна концепція Ренесансу – Нового часу не народилася ані раптом, ані в завершній цілості. Одначе, методологічна сторона проблеми нам тепер ясна: наявна теза спростовується через протиставлення їй іншої тези, яка супроти попередньої є її прямим запереченням. Нова ідея витворюється з ідей попередньої доби, обернених у свою протилежність.

Раціоналізм, суб'єктивізм, релятивізм, плюралізм, скептицизм лягли в основу структури гносеологічної системи Нового часу. Вони виробилися з негатиї. І ми не без здивовання гадаємо, як це певна епоха могла існувати, плакаючи негативну систему світогляду, позбавлену сталості й певности, об'єктивного й позитивного, систему, в основі своїй нігілістичну, сперту на те, що не є спертим, на сумнів, на ідею критичного розуму, на ізольований суб'єктивізм особи, що є лише собою.

...Ми могли б обмежити наш виклад у рамках поданого. Однак варто було б спинитися ще також на окремих моментах. Приміром, відзначити, що жадна теза не обертається на своє протиставлення, на антитезу відразу, а тільки етапами. Кожне з заперечень розкривається за послідовністю розчленованих етапів.

Так, приміром, Ренесанс, відмежовуючися від Середньовіччя, не відкинув одразу ідеї «записної істини», авторитарного погляду на істину. Попри всю протилежність Ренесансу й Середньовіччя Ренесанс не тільки не відмовився від ідеї «текстуальної істини», від твердження, що істину дано і що вона традиціоналістична, а свято зберіг цей комплекс ідей, вклавши в нього новий зміст.

Заперечення, висунене Ренесансом, заторкнуло середньовічну концепцію «істини, об'явленої людству на перших початках його буття»,

спочатку тільки частково. Як і Середньовіччя, Ренесанс визнає: істину дано, вся повнота істини записана в книгах. Уявлення писаної, традиційної, успадкованої в книгах істини однаково керує свідомістю як середньовічного ченця, так і гуманіста часів Ренесансу. Але якщо перший шукав даності істини в Біблії, то другий – у світських творах античних письменників.

Ототожнення істини й книги зберігається, але авторитетові Біблії протиставлено авторитет античності, Мойсеєві – Платона, релігійній традиції – студії античних письменників. Тепер клясична філологія стала здобутком школи, і нам важко уявити собі, щоб довкола студій античних авторів точилися колись уперті бої. Але за часів Еразма Роттердамського або Ульріха фон Гуттена філологія була войовничим гаслом, і вчений – філолог-гуманіст – доби Ренесансу, ставлячи на місце теології клясичну філологію, мав усі підстави побоюватися за власну долю.

Якщо теолог був провідною постаттю Середньовіччя, а за доби Ренесансу його заступив гуманіст-філолог, то за Нового часу як репрезентатор виступив філософ-іраціоналіст. Гуманізм ще вірив в авторитет писаної істини, в ототожнення книги й істини; раціоналізм заперечив це. Жадного авторитету, окрім авторитету розуму. Людський розум не потребує спиратися ні на що, окрім самого себе. З себе самого будує світ – раціональний світ! – розум. Ідея антитрадиційної самодостатності авторитету розуму стає провідною ідеєю 17–19 сторіччя. За інерцією вона зберігає свій вплив навіть ще й за наших часів.

Що розум з себе самого будує світ, – доказом на те була математика. Ідея чистого раціоналізму зумовлює розквіт математики. З цього погляду про математику, витворену в 17–19 сторіччях, можна сказати, що вона була продуктом чистого раціоналізму як філософського принципу.

Теологія – філологія – математика, – так накреслюється градація зміни етапів від Середньовіччя через гуманізм Ренесансу до Нового часу. В своєму застосуванні до механіки раціоналізм витворює доктрину механістичного раціоналізму, яка панує однаково: в гносеології й соціології, політиці й онтології, техніці й космології.

Ньютон відкрив силу тяжіння. Та сама завжди тотожна собі сила діє в падінні каменя і в русі небесних світил. Був час, коли янголи рухали світила. Це відповідало добі, яка в людині бачила джерело енергії. З часів Ньютона і до наших днів тільки механічна сила, тяжіння зумовлює рух сонця, землі й планет.

У застосуванні до політики парламентаризм є висновок з цієї ж концепції рівноваги сил, як і практика європейської, англійської насамперед, дипломатії, що спирається на облік взаємодії механічних сил.

Доба Середньовіччя знала істини Божі, але вона ігнорувала істини, пов'язані з матеріяльним світом. Ідея опанувати матеріяльний світ була органічно чужа свідомості середньовічної людини. Ренесанс у протилежність Середньовіччю підніс вагу гуманітарних, філологічних дисциплін,

мистецтва, що відтворює людину; на наступному етапі Новий час особливої ваги надав уже не філології й гуманітарним дисциплінам, а раціоналізмові та – дещо згодом – натуралізмові з тим, щоб відтак заступити їх – як раціоналізм, так і пізніший натуралізм, технікою. Новий час виступив з ідеєю технічного опанування механічних сил природи.

Усе має свою логіку. Машина стала для людини способом опанувати світ. Продукція машин безмежно поширила владу людини над світом. Витворений людиною світ речей поволі заступив як метафізичний світ Божого, так і фізичний світ природи.

Отже, ми мали б змогу розчленувати в послідовній зміні етапів: іраціональний світ надлюдського й надприродного; розумовий світ, природний; технічно-речевий, витворений людиною за допомогою машин.

У цьому контексті варто було б спинитися ще на одному прикладі розчленованості етапів. Середньовіччя вчило: Бог є Господь, людина є раб. Ренесанс обернув цю формулу на її протилежність. Він висунув обернену формулу: людина є Господь, Бог є раб. Так із прямого заперечення розвинулася своєрідна доктрина магізму, репрезентована Агірією Нетесгаймським і Парацельсом. Опановуючи давнє знання, записане в таємничих книгах сходу, людина опановує магічні засоби і за їхньою допомогою керує духами, й духи слухняно рабствують їй.

Попри всю відмінність ми ще цілком в атмосфері Середньовіччя. Відповідно до провідних тенденцій Ренесансу центр ваги вже перенесений з Божого на людське, але поза цим представники магічного гуманізму мислять ще цілком середньовічними категоріями. Вони не уявляють собі, щоб завдання людини могло бути іншим, ніж опанування духових сил природи, щоб методи цього опанування могли бути іншими, а не магічними, та щоб джерел пізнання можна було шукати деінде, а не в успадкованих від давнини священних книгах.

Тільки наступний етап усуне ідею опанувати світ засобами магії. Чи ж остаточно? Не зовсім. З магізмом – щоправда – покінчено, як покінчено і з ідеєю опанувати духові сили, але тенденція розумово творити світ людиною з середини себе лишається провідною тенденцією часу. Ототожнення буття й мислення, виголошене в Декартовій тезі «Мислити – це бути», аргументувало на користь цієї тенденції. Іраціоналізмові протиставлено раціоналізм. Не в іраціональному, а в раціональному шукає філософія Нового часу шляхів, щоб витворити інтелектуальний світ раціональними методами математики.

Психології протиставлено математику. На відміну від попередніх етапів мова йде не про психологічне опанування духових сил світу, а про опанування механічних сил світу методами раціональної математики. З тим, щоб навіть психологію обернути на математику і психічний процес уявити як механізм.

Чи мушу я в послідовності зміни етапів нагадати про Ж. Ж. Руссо й навести відповідні гасла Французької революції про права природної людини,

щоб з цих двох згадок усвідомити сенс і зміст нового етапу? Революція як філософський принцип акції не має нічого спільного ні з принципом рівноваги, ані з обліком механічних сил. На даному етапі, про який тут іде мова, на перший плян, на відміну від попереднього етапу, висувається природа. Не магічна людина і не розумова, а природна людина. Природа, як вона є, і людина в її залежності від зовнішньої даності природи. Звідси розквіт природничих наук і природних концепцій суспільства, перенесення біологічних принципів у соціологію.

Наступний етап принесе нам ідею зміненої природи, ідею плянової перебудови світу, технічної реконструкції світу.

Мага заступив філолог; філолога – філософ; філософа – дослідник природи, а цього останнього на новішому етапі – будівник машин.

Заперечення між епохами розкривається в розчленуванні заперечень між окремими етапами, що заступають один одного в рамках даної доби.

Заперечення завжди лишається прямим. Середньовіччя твердило: сонце обертається довкола землі. Ренесанс протиставив цьому протилежне твердження: не сонце обертається довкола землі, а земля довкола сонця. Це твердження Коперніка Лютер уважає за парадокс, підказаний нахилом до нового. Меляхтон теж ставився з недовірою до цієї ідеї. Хто зна, чи не мали вони рації!..

Світ замкнений і обмежений як у часі, так і в просторі, – вчила церква. В прямій протилежності цьому церковному вченню про часову й просторову обмеженість світу чернець Джордано Бруно, спалений церквою як еретик на вогнищі, висунув учення про безмежність світу. Чи треба казати, що наш час, заперечуючи заперечення, виявляє тенденцію повернутися до концепції просторової замкненості космосу?

Церква рахує сім тисячоліть від створіння світу; геологи оперують мільйонами. Середньовіччя твердило: рай належить минулому, золотий вік уже був, він був на порозі людської історії. Новий час змагається за рай на землі для майбутнього.

Середньовіччя говорило про низхідну лінію буття людства; Новий час – про висхідну. Перше – про регрес; другий – про поступ. Наш час знов таки воліє говорити про регрес. Біологи наших часів указують, що п'ятипала кінцівка належить приматові; навпаки, копито свідчить про пізнішу стадію розвитку. Розвиток ішов від недиференційованої багатофункційної кінцівки – такою є п'ятипала кінцівка – до диференційованої – таким є копито. Так новітня біологія відкидає Дарвінове вчення, що людина – нащадок мавпи.

У своєму суспільному устрої Середньовіччя виходило з засад гієрархічної структури суспільства. Новий час гієрархізмові протиставив егалітаризм, становій розчленованості – ідею загальної рівності, сталому місцю цехового продуцента – несталість вільного ринку праці. За наших днів в протилежність провідним тенденціям усєї попередньої доби ідея еко-

номічної свободи зазнає перегляду; ідея пляновості господарства опановує економіку світу.

19 сторіччя змагалось за суверенність народів; наш час ідею народної суверенності доповнює гаслом світового уряду. 19 сторіччя в змаганнях проти регіональної роздрібненості нації прагнуло національної єдності країни. Наш час прагне міжнародної єдності світу.

Новий час домагався того, щоб кожна людина робила те, що вона хоче робити. У наші дні примусовість праці дедалі більше стає повсякденним явищем. Доля примусово вивезених робітників у наш час є темою міжнародних обговорів.

Плюралістичний релятивізм ліберальної доктрини в ідеї рівноваги сил шукав розв'язання всіх політичних і соціальних проблем. Наш час намагається накреслити вихід, цілком відмовляючися від ідеї рівноваги сил як соціальної й політичної ідеї, пропонуючи натомість як вихід не рівновагу сил, а їх спільність.

За наших днів техніка повернула світові його неподільність. Людство, спираючися на здобутки техніки, починає прагнути світових, неподільних істин. Істин монументальних, сталості в істині. Не особистих і хистких, а універсальних, не приватних, а соціальних. Людство робить перші кроки, щоб надати істині не тільки раціональної, але й організованої обов'язковості. Більше організаційної, через організації і організаціями ствердженої обов'язковості.

Людство остаточно стомилося від необов'язковості істин, від їх плюралістичної множинності, від їх здрібнілості, приватності думок, партикуляризму мислення. Людина гине в плині умовних і сумнівних, суспільно безсилих істин. Релятивізм може бути доктриною для одиниць, але не може бути доктриною мас, що прагнуть бути організованими. Наш час вимагає від істини функціональної соціальності, як це було вже колись.

Не зневажаймо свідчень, що їх дають деталі. Коли представники урядів світових держав збираються на спеціальну нараду, щоб обговорювати справи певного наукового винаходу, і створюють відповідну світову комісію для контролю цього винаходу, ми розуміємо: ера партикуляризму мислення скінчилася. Техніка, наука, думка, людина й її праця втратили свою дотеперішню суб'єктивність, свою приватність. Вони знов стають суспільно чинними через організації, як це було колись за Середньовіччя.

Лорд Келвін працював у своїй приватній лабораторії, Менделєєв в університетській, вчені наших днів працюють у державних. Бюджет, потрібний на експериментальні дослідження вчених, перевищує не тільки кошти наукових товариств або університетів, але й асигнування, можливі для трестів і банкових концернів.

У 19–20 ст. держави змагалися за імперіалістичний перерозподіл світу. За нашої доби це втратило свій сенс. Наш час змагається за неподільність світу.

2. Мистецтво XIX–XX сторіч. Методологічні основи пізнання епохи

В іншій статті в іншому контексті і з іншого приводу ми писали про мистецтво 19 сторіччя, що воно було мистецтвом відображення зовнішнього світу, взятого в його об'єктивно-природній даності. В 19 сторіччі мистецтво – однаково як малярство, так і література – було мистецтвом об'єктивного відтворювання об'єктивно даної природи.

Чи не слід припустити, що модерне мистецтво 20 сторіччя в своїх змаганнях проти мистецтва 19 сторіччя повинно було висунути гасло творення необ'єктивного мистецтва? А певно, що так! І ми маємо можливість ілюструвати це конкретним прикладом. На початку сорокових років у Нью-Йорку відбулася виставка картин Кандінського (1942). Формула для означення мистецтва, репрезентованого на цій виставці, була висловлена з усією безпосередньою логічністю змагань, що прагнуть бути остаточними. Визначення новітнього малярства знайшло для себе втілення в конкретній і простій схемі заперечення через не: «Необ'єктне (= безпредметове) малярство». «Non-objective pictures».

Мистець, який бачив у мистецтві спосіб пізнавати світ і свої творчі завдання як мистця зводив тільки до описового відображення світу, висував перед собою і своїм мистецтвом зовсім інші завдання, ніж графік, маляр або письменник, що виходив з ідеї деформації світу.

Мистецтво 19 сторіччя було мистецтвом відображеного світу або пізнаного світу. Мистецтво 20 сторіччя ствердило себе як мистецтво перебудови світу.

Тут коріння німецького експресіонізму, починаючи з мистців, що належали до групи «Брюке» (Міст) 1900 років. Жаден з мистців, що репрезентують експресіонізм, не зображує світ, яким він є за безпосереднім його зоровим сприйняттям. Кожен з них деформує світ. Малюнки мистців-експресіоністів – малюнки деформованого світу. «Дівчина на морі» Е. Гекслея або «Жінка, що застібає собі черевика» Л. Кірхнера, ретроспективно виставлені на «Виставці сучасного мистецтва. Модерна графіка. Березень–квітень 1946 р. Мюнхен–Швабінг», мають аж надто мало спільного з натурою. Якщо на наступному етапі мистці «нової речевості» Георг Грос, Отто Дікс, Шрімф та ін. і прагнули повернутися від безпредметовості до «речевого бачення», то все ж таки вони лишаються вірними провідниками ідеї деформації зображуваного світу.

Тут треба відзначити обидва моменти: логіку розвитку в межах даного етапу і загальні тенденції епохи. Наш вік є вік найбільшої спеціалізації і, поруч того, ніколи так яскраво не виявлялася тенденція депрофесіоналізації, як за нашого часу. Ця тенденція охопила як усе суспільне життя, так і окремі його ділянки. Серед них і мистецтво. Від людини більше не вимагають ані вмілости, ані природних здібностей. Диплом університету, ознака фахової

освіти, талант і стаж утратили свою вагу. Від директора фабрики або наукового інституту, від інженера, маляра або письменника вимагають не свідчення про закінчену школу або попередній стаж, а сталости ідеологічної функції, чіткості світоглядних настанов.

У мистецтві, репрезентованому експресіонізмом, у малярстві Кандінського або Пікассо устійненість ідеологічної функції грає далеко більшу роль, ніж талант мистця, його технічний досвід, вишкіл і професійний традиціоналізм. Мистецтво втратило своє дотеперішнє призначення ізольованого фаху, воно перестало бути кастовим. Як повноправний господар у мистецтво входить аматор, автодидакт і ремісник. Щоб переконатися цього, перегляньте біографічні відомості про мистців, подані в каталозі мюнхенської «Виставки сучасного мистецтва». Фахова людина виходить на задній план, її заступає універсалістична.

Людина, яка вчора була машиністом, сьогодні – директор науково-дослідного інституту, завтра вона керуватиме армією. Більше немає відмін, які відокремлювали робітника, доктора наук і генерала. Маляр виконує обов'язки, що не мають нічого спільного з його покликанням як мистця. Герберт Веллз ще міг про себе казати, що його біографія – лише бібліографія написаних ним книг, що хронологічні дати появи його книг є датами етапів його життя. Веллз належить ще до попереднього покоління. Що важать книги в житті сучасного письменника? Він возить рукопис своїх книг у польовій сумці або в наплечнику. Він давно вже забув, що його життя бодай якоюсь мірою може бути власним його життям, а не функцією режиму або наказом організації. Біографії Андре Мальро, Гемінгвея, Позичанюка або Ольжича показують нам, чим стало життя письменника за наших днів.

Для чого говорити про свободу мистця й мистецтва, коли ми знаємо, що наші дні потребують формулювань, які не мають нічого спільного з минулим. Реставрація перейдених ідей і образів не розв'язує жадної проблеми при з'ясуванні живого сенсу сучасності.

У шостому (березневому) зошиті «Американіше Рундшав» (1946) був уміщений допис, автор якого зазначив: «Нас не можуть задовольнити тепер загальні гарні звороти після того, як ми пережили дві світові війни й перед нами розкривається третя. Досвіди першої світової війни навчили нас, що голе проклямування чудових людських ідеалів може принести більше шкоди, ніж користи». Отож, годі говорити про абстрактний гуманізм і проклямувати в душі 18 сторіччя ідею людини. Важить не це, важить інше: як може гуманізм знайти своє практичне застосування в політиці. Ми прагнемо конкретних рішень (ст. 93).

Від теоретичного мистецтвознавства й теоретичної соціології людство простує до практичної політики. Тут коріння того, що С. Г., автор огляду сучасної французької літератури, вміщеного в другому збірнику, розмежовуючи мистецькі напрями, нічого не згадує ні про реалістів, ані про романтиків, нічого не каже про неокласицизм, експресіонізм або сюрреалізм.

Натомість він називає: марксизм, християнізм і екзистенціалізм як проміжну між ними течію. Не мистецькі напрями, а напрями доктрин. Назви літературних течій, які в основному безпосередньо відповідають сучасним політичним партіям Франції.

...Згадуючи про німецький експресіонізм, ми говорили про реконструкцію світу. Годилося б говорити тим часом не просто про реконструкцію світу, а про **плянову** перебудову світу. Ідея пляну, висунена в двадцятих роках у протиставленні господарській і соціяльній непляновості попередньої доби, в сорокових роках опанувала світ. За наших днів вона стала світовою ідеєю людства. Однаково притаманною й Генрі Воллесові, віцепрезидентові за уряду Фр. Рузвелта, й маляреві Пікассо.

В даному аспекті ми можемо певно сказати, чим був експресіонізм, коли він постав тридцять років тому. Це було мистецтво, яке прагнуло підпорядкувати світ об'єктивно даної природи раціональній ідеї пляну.

Про Пікассо розповідають анекдоту. Пікассо намалював портрет композитора Стравинського й подарував його останньому. Коли Стравинському в роки війни довелося переїздити через кордон Швейцарії, митний урядовець звернув увагу на цей портрет. Мальоване полотно здалося йому підозрілим, і він заявив: «Це плян. Пляни не можуть бути допущені». – «О, – відповів композитор, – це так. Це плян, але це плян мого обличчя!»

Лишається невідомим, якою мірою ця відповідь задовольнила урядовця. В кожному разі анекдота не позбавлена дотепности й разом з тим стилізованою в дусі нашого часу правдоподібности. І, власне, не тільки тому, що ми звикли до підозрливості теперішніх урядовців, схильних випадковим речам і приватним справам надавати узагальненого значення, а головне тому, що навіть урядовці митниць думають категоріями, властивими як на загал їхньому часові.

Щождо майстра, який намалював портрет, і композитора, з якого цей портрет був намальований, то ситуація, як вона склалася в даному разі, прозоро чітка. Маляр не мав жадного наміру відтворювати на полотні оригінал. Проблема зовнішньої особистої подібності, істини індивідуального обличчя людини його не обходила і найменшою мірою. Він нічого не копіює. Він не ставить перед собою завдання копіювати дійсність такою, якою вона є. Для нього не існує натури.

Середньовіччя стверджувало примат Божого. Ренесанс і Новий час приматові Божого протиставили примат природи і людського. Для Пікассо, як бачимо, примат природного й людського втратив вагу організаційного принципу, як це було досі. Природу відкинено; розумову дійсність знищено; людину-індивіда заперечено. Глядачі, оцінюючи картини Пікассо, ладні бачити в них одні вияв божевілля, інші – відображення примарної дійсности снів. Ні перше, ні друге. Жадної дійсности. Ніяке не божевілля. Навпаки, супроти того, цілковита тверезість. Аджеж Пікассо й найменшою мірою не романтик. Його творчість належить зовсім іншій системі світогляду, ніж та, що під неї підводили її глядачі в своїх оцінках.

Дійсности немає. Існує тільки функція універсального пляну. Такою є природа, такою є й людина в її теперішньому призначенні. Замість запереченої дійсности природного й людського твориться **плян** нової зміненої й технічно деформованої дійсности.

Плян панує над усім!

Що таке плян? Ідея структурности! До речі, дуже давня ідея. В застосуванні до мистецтва її в 16 сторіччі відтворив Альбрехт Дюрер. Це він, можливо, перший за Нового часу в своїх художніх етюдах замість копіювати дійсність такою, якою вона є в природі, розклав обличчя людини на структурну схему форм, побудовану відповідно до форм, властивих геометричним фігурам: кубові, кулі й паралелепіпедові.

Що нам дало все попередю сказане?.. Поперше, ми переконалися протилежности Середньовіччя й Нового часу. Подруге, ми спостерегли, що за наших часів у мистецтві виразно позначилися тенденції розірвати з мистецтвом, яким воно було досі, починаючи від Ренесансу.

Ми бачили: протилежність між Середньовіччям і Новим часом була прямою. Вона охопила все: господарське й соціальне життя обох епох, політичний лад, ідеологію в усьому її обсязі, естетику, етику, космологію, теорію пізнання і т. д.

Ця всебічність охоплення неґацією, з якої не виключене ніщо, є виразним свідченням того, що кожна епоха в своїй цілості становить собою суцільність, **систему**, систему зв'язків усіх ланок і кожної з них зокрема.

Ми звикаємо до історіософічного способу думання. Звикаємо мислити за змінами епох, мислити епохально в перспективі послідовного чергування діб, що заступають одна одну. Отож, і в даному разі дозволимо собі апелювати до цієї ж аргументації.

За Середньовіччя світ був триплощинний: рай, земля, пекло. Так і думання тієї доби було триплощинне: за уявленнями того часу кожна подія відбувалася в аспекті кожного з світів. Кожна людина, кожна земна річ і кожне земне явище мали собі відповідності в істотах, речах і явищах потойбічного світу, небесного й пекельного одночасно. Цьому відповідала дуже складна й детально розроблена система емблем, гербів, символів, подібностей, сенс якої зформульовано в Гете: *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*.

З правого боку в людини був янгол, ліворуч – диявол. Отож, пловати годилося тільки наліво.

Цій чіткій схемі потрібної, триплощинної розчленованости, такій характеристичній для середньовічного символістичного мислення, протистало одноплощинне думання Нового часу з його плюралістичною роздрібненістю свідомости, з його релятивізмом і механістичним раціоналізмом. Середньовіччя вчило розглядати явища, події, речі в їх уподібненому відображенні потойбічного – Новий час призвичаїв нас розгалужувати їх. Він призвичаїв

відокремлювати ряди і розглядати кожен з таких рядів сам собою, в його ізольованій особності. Письменство має свої закони розвитку, а юриспруденція – свої. І немає нічого спільного, що зв'язувало б агрономію й, скажімо, астрофізику. Одні шляхи, якими йде поезія, інші шляхи науки, і ще інші в політиці.

Властивою тенденцією Нового часу було відокремити законодавчу владу й виконавчу, мистецтво й політику, робітників і урядовців, власність і продуцента, місто й село, церкву й державу, державу й господарство... Новий час відучив нас від уміння спостерігати тотожне в ідеях, явищах і подіях в філософії й суспільстві. Історики літератури вивчали або впливи одного письменника на другого, хід текстуальних запозичень, мандрівку казкових текстів, або – в ім'я автаркції естетичного – поезію за її формальними ознаками: риму, вірш, евфонію, образи.

Тепер поволі ми звільняємося від плюралістичної роздрібненості думання. Виховуємо в собі здатність суцільно бачити й з прихильним довір'ям ставимося до тих філософських теорій, які за наших днів намагаються цю форму **суцільного пізнання** поставити вище за кожную іншу. Ми переконуємося, що кожна галузева ланка в системі епохи може трансформуватися в іншогалузеву, що ланка, яка належить даному рядові, може перейти в інший ряд, не втрачаючи своєї суттєвості. Ми шукаємо методологічних шляхів, щоб ототожнити образ і стиль і, переступивши за межі поняття мистецького стилю, ствердити закон єдності стилю як всебічний закон часу.

Ми з власного життєвого досвіду знаємо: жадне явище не існує само собою, але у взаємодії з суцільною єдністю цілого. Усе, що є, є разом з усім. Людина, подія, процес, наукове відкриття, ліричний вірш належать цілому. Байдуже, з аналізу чого ми почнемо: з аналізу ідей чи матеріальних явищ. З чого би ми не почали, ми охопимо все разом. Ми покищо не знаємо, як кріль перетворився на щура або щур на кроля, який механізм перетворення безрогої худоби на рогату, оленя на коня або, може, навпаки, коня на оленя, але ми наочно знаємо, що постріл гімназиста в провінціальному місті Австро-Угорщини міг змінити обличчя цілого світу.

19. сторіччя призвичаювало нас до приватності й партикуляризму, та на зламі двох епох ми поволі звикаємо, що фахова людина універсалізується, що техніка набуває планетарних масштабів, що постачання харчів людям стає світовим і пляновим, що держава перебирає на себе роллю регулятивного чинника в господарстві і що ідея світового уряду розв'язується в боротьбі за той або той варіант цього розв'язання.

Запровадження в історіософію поняття епохи відповідає провідній тенденції нашого часу – відмовитися від релятивістичного плюралізму, що був властивий 19 сторіччю. Поширюючи часовий і просторовий обсяг усіх наших уявлень і концепцій, перемагаючи наш дотеперішній партикуляризм, ми починаємо мислити в обсязі й аспекті епохи.

Але тут треба уточнити.

Ми зовсім не хочемо сказати, що поняттям епохи вичерпується вся проблематика історіософії та що поза межами доби кожна з категорій перестає існувати.

Кожна певна доба має власний, тільки їй властивий комплекс категорій – суспільних, господарських, ідеологічних тощо. При переході від однієї доби до іншої заперечення, скероване проти однієї якоїсь ланки в системі епохи, позначається суцільно й на інших категоріях і на комплексі їх у цілому. Однак це зовсім не значить, що не існує категорій міжепохальних і позаепохальних. Зокрема, щоб не ходити далеко за прикладом, вічні категорії в переважній своїй більшості належать до числа таких позаепохальних, наддобових категорій.

Буття етносу звичайно ширше за межі хронологічної тривалості епохи. Це перше. Друге: народи часто не реагують на форми буття даної епохи, не зважають на виклики часу – або, щоб висловити цю ж думку трохи інакше: на події часу реагують позачасово.

Естетичні, етичні і т. д. категорії можуть варіюватися відповідно до зміни етапів у межах даної епохи (приміром, визнання й невизнання Шекспіра, – якщо нам потрібні взагальнені приклади), але можуть переходити незмінними з епохи до епохи. Отож, існує етика або естетика в межах стану даної епохи, етика й естетика епохи й етика та естетика надепохові.

Існують істини, що перестають бути істинами поза межами даної епохи. Ми вже згадували про концепцію космічної безмежності, проклямовану свого часу Джордано Бруно і заперечувану нині в висловленнях А. Айнштейна. І ми не цілком певні, що відкриття Коперніка є лише стилізацією образу космосу відповідно до загальних поглядів, що панували в 16 сторіччі і від того часу репрезентують світогляд усієї доби, Ренесансу й Нового часу, але за нової доби можуть зазнати ревізії й виступити в зовсім іншій, новій, для нас цілком несподіваній рецепції.

3. Проблема Готфріда Келлера

Як ми щойно зауважили, існують категорії епохальні й позаепохальні. До цих позаепохальних категорій ми віднесли між іншим етнос. Відповідно до цього як окрему ділянку в межах історіософії годилося б виділити етнософію. Але в даному контексті ми хотіли б порушити тільки питання про регіоналізм і відповідно до цього про зв'язок глобального й регіонального мислення, культури й етносу!..

Яка існує взаємодія між цими категоріями? Чи є щось спільне між Кантом і Крупном, як це колись, за першої світової війни, полемічно твердив Володимир Ерн? Що є спільного між готикою й плянуванням середньовічного міста? Між пісковими ґрунтами Німеччини й розвитком бюргерства? Між мореною й тим, що й досі німці розмовляють діалектами?

Між реформацією, Лютером, відкриттям аніліну, який замінив індиго, винаходом дізельмотора, що заступив парову машину, матерією, зробленою німцями з дерева, азотом, здобутим з повітря?

Чи є щось спільне між наукою і етнопсихологією? Якою мірою можлива етнопсихологія як наука?

Так накреслюється низка історіософічних питань. Але ми звуємо їх обсяг. Обмежимося тільки на рамках 19 сторіччя, саме на німецькій літературі в ході її розвитку від романтиків і Гете до Готфріда Келлера й Конрада-Фердінанда Маера.

Не так давно «проблема Готфріда Келлера», проблема регіоналізму як проблема німецької літератури, була обговорена в статті Фріца Узінгера «Становище німецької літератури» («Ное Цайтунг» з 19 квітня 1946 р.).

Автор названої статті розмежує в німецькому письменстві два про-шарки: один «горішній літературний прошарок європейської ваги» і другий, який він означає як «регіональний», що котирується тільки в Німеччині і поза межами Німеччини не важить нічого.

На думку автора, «становище німецької літератури зумовлене політичним становищем Німеччини». Відповідно до цієї тези автор далі пише: «Німеччина не є імперія, німецька людина є протиімперська людина. Країна замкнена в межах континенту, і те, що лежить по той бік океану, відпадає для німця. Час колоніальної політики був надто короткий, щоб наситити німецьку душу сталими враженнями позаконтинентального світу. Німець не мислить глобально, він не мислить океанами й частинами світу. Він мислить у межах Європи; він мислить переважно в загально-німецьких рамках або ж навіть вузько вітчизняно, в межах свого безпосереднього життєвого кола».

Саме в тому, що німцеві властивий не імперський, не океанічний, а вітчизняний спосіб мислення, саме в цьому і треба шукати, на думку Фріца Узінгера, причин, чому регіоналізм постав у німецькій літературі.

«Дія німецької повісті відбувається між Сельдвілею та Кушнапелем. Але в своїй злиденності актом вчування вона чарує безмежним своїм багатством, багатством любови до малого й незначного. Німецькі письменники бідні, але вони справжні чарівники. Видатні серед них перетворили німецький світ незначного на чарівний світ фантазії. Найвидатніші з цих чарівників – Готфрід Келлер і Жан-Поль. Їхній світ – наскрізь німецький світ. Тут їхня глибинність, але в цьому також і їхня обмеженість. Адже вплив їхній сягає доти, доки сягає німецька мова. Поза німецьким мовним простором їх уже не читають, бо вони незрозумілі. Тут, – закінчує автор абзац, – ми стоїмо перед однією надзвичайно важливою проблемою обмежености німецького культурного впливу».

І далі пише: «Французька література завжди була й є світовою літературою. Але хто наважиться сказати це про німецьку літературу. З часів Гете, – констатує автор, – німецький дух не спромігся зацікавити собою Європу, не кажучи вже про всесвіт».

Залишимо обік Жан-Поля. Говоритимемо тільки про Готфріда Келлера. Цей «найвидатніший» – слабенький, принаймні з погляду не-німця, письменник. Дуже слабенький. Він стоїть на рівні таких своїх сучасників, як у російській літературі, скажімо, Потапенко, Боборикін, Шеллер-Міхайлов. Вони теж «найвидатніші» серед інших і так само, як і Готфрід Келлер, «чарівники незначного». І їх так само, як і Келлера, за межами їхнього «мовного простору» не читають. Чому не читають? Тому, що вони «незрозумілі» за цими межами? Та якщо вони незрозумілі, то хіба Достоевський зрозумілий? Або Гельдерлін? Якщо взяти приклад з німецької літератури. Хіба Гельдерлін зрозумілий?

«Ситуація» говорить проти Фріца Узінгера: саме незрозумілих читають поза їхнім мовним простором, а надто зрозумілих не читають зовсім.

Проблему Готфріда Келлера доводиться ставити зовсім інакше, як її ставить Фріц Узінгер.

Фріц Узінгер не розмежовує політики й літератури. Тим то він багато говорить про океанічне мислення Франції й Англії, щоб пояснити, чому Франція і Англія витворили світові літератури, а Німеччина – ні. Ми цитували вище його думку, що, мовляв, період колоніальної політики був надто малий у Німеччині, щоб розсунути межі регіонального світосприймання й піднести німецьке письменство на рівень світового.

Отже, за автором, переборення регіоналізму й поширення меж письменства стоїть у прямій залежності від поширення глобальної чинності. Абстракції теорії не повинні розбігатися з фактами навіть тоді, коли факти повинні коритися теорії. Немає сумніву, наш час довів, що «чинність теорії» може бути владніша за факти. Ми знаємо: теорія часто випереджає факти, стимулює і організовує їх. Прийдешне вносить якнайістотніші корективи в минуле. Але покищо все ж таки історію ми розглядаємо як історію фактів, а факти історії стоять у різкій розбіжності з теорією Фріца Узінгера.

Кінець 18, перша половина 19 сторіччя – час колосального духового піднесення Німеччини. Але що становила Німеччина на тому етапі політично? Ніщо! Національної Німеччини реально не існує. Вона роздріблена на малі курфюрства й герцогства. Про Німеччину цього часу можна сказати, що в цей період вона є країною маєтково-приватних, взагалі квазідержавних форм, а про німецький народ – що він є аполітичним народом.

Гете був у Ваймарському герцогстві міністром. Чи був він міністром в урядовому розумінні слова? Певне, що ні. Бо уряд у Ваймарі був не так урядом держави, як приватною адміністрацією при дворі герцога, і Гете доводилося виконувати функції не державного, а тільки приватного, регіонального міністра.

І саме цей етап є періодом пишного й барвистого квітіння німецької духової культури. В письменстві: Новалис, Тік, Вакенродер, брати Шлегелі, брати Грім, Брентано, Кляйст, Гельдерлін, Е. Т. А. Гофман, не кажучи вже про Шіллера й Гете. В філософії: Гердер, Кант, Фіхте, Гегель, Шеллінг,

Фр. Баадер, Геррес і, щоб закінчити ряд, Фоербах. Саме на даному етапі німецька культура опановує світ, і романтизм здійснює свій триумфальний похід піднесеного й здійсненого духу через усі країни Європи. А тоді відразу після цього бурхливого, полум'яного розквіту приходить цілковитий занепад. Культурна пустка, Готфрід Келлер, Конрад-Фердінанд Маєр. Немов ніколи в Німеччині не було ні Гете, ні Новаліса, ні Гельдерліна.

У той самий час, у ті самі десятиріччя, коли Франція дає Бальзака, Фльобера, Гюго, Англія – Діккенса, Теккерея, Росія – Тургенева, Толстого, Достоевського, духова Німеччина не дає нікого, окрім названих: Готфріда Келлера й Маєра. Цілковита духова вичерпаність. Скошене поле після жнив, поросле стернею. Неораний переліг.

А політично, спитаємо ми? Саме Готфрід Келлер і ніхто інший репрезентує добу напруженої державної акції. Армії Німеччини переступають кордони Франції; реально здійснюється національне об'єднання; німецький народ перемагає свій дотеперішній регіоналізм, стає імперським і, нарешті, колоніальним народом. Бісмарк у політиці; Готфрід Келлер – в культурі.

Отже, констатуємо: політичний регіоналізм був властивий для доби культурного універсалізму Німеччини і, навпаки, на етапі імперської експансії духова культура Німеччини занепадає. Тим то, як бачимо, історично можливі обидва варіанти: прямого зв'язку етносу, держави й культури, як це було у Франції і Англії 19 сторіччя, і оберненого, як це було в Німеччині 18–19 сторіч, де саме в умовах політичного регіоналізму здійснився культурний ренесанс німецького етносу. Саме за часів Бісмарка духовий вплив Німеччини спускається до нуля.

І це один момент, що на нього зважив Фріц Узінгер. Духова Німеччина дала Новаліса, Гельдерліна, Е. Т. А. Гофмана, пізнього Гете як автора «Фавста», але вона не дала жадного письменника типу Бальзака, Фльобера або Толстого. На етапі, коли світове письменство Європи плекає «об'єктивний реалізм», Німеччина спромоглася дати тільки Готфріда Келлера, К. Ф. Маєра, Т. Шторма, Г. Зудермана тощо. Автори виявили неспроможність відобразити реальну об'єктивність, відобразити реальність. Спроби реалістичного письма закінчилися для німецької літератури 19 сторіччя поразкою.

«Гайнріх фон Офтердінгер» Новаліса, «Фавст» Гете, казки Тіка, новелі Е. Т. А. Гофмана – виразники літератури, що на місце об'єктивної реальності ставлять замкнену в собі реальність духу, реальність філософську й психологічну або психопатологічну, не зовнішню, а внутрішню; не об'єктивно відображену, а суб'єктивно творену з середини себе.

Ми могли б говорити про звичку в Німеччині до регіональних, замкнених у собі форм ізольованого мислення. Ця звичка до регіональних форм мислення, виховання в традиціях приватнодержавних форм при переключенні народу зі сфери внутрішньої творчості на зовнішньо-імперську повинні були призвести до того, що й імперська ідеологія і імперська

акція німецького народу й німецького етносу послідовно набули тих же регіональних, приватно-замкнених форм. Події наших часів, дійсність 30–40 років показали, що приватна форма імперії є нонсенс; вони довели неможливість існування регіональної імперії, абсурдність концепцій імперіялістичного регіоналізму, регіоналізму, який спробував ствердити себе як імперіялізм. Варіант регіонального розв'язання проблеми світової імперії був заперечений.

Коли ми говоримо тут про регіоналізм у мисленні, не вкладаємо в це поняття жадного абстрактного або метафізичного сенсу. Ми волиємо лишатися в рамках історіософії, в даному разі на ґрунті конкретної історії Німеччини. Так перед нами постає проблема етнопсихологічних і етноідеологічних понять: як історично постають, як на ґрунті історії витворюються етнічно-психологічні категорії?.. Абож точніше: чи можливі етнопсихологічні категорії як історичні даності?

Але для відповіді на це нам потрібний був би окремий нарис.

Перед спокусою зацитувати один з абзаців з «Історіософічних етюдів» Віктора Петрова¹ не встояв автор жодної помітної статті про мюнхенський період біографії вченого. Ключова фраза цього абзацу: «Кожна людина числить за собою кілька життєписів» видається на-прочуд промовистою у контексті нашого знання про те, що після таємничого мюнхенського зникнення 1949 року² Петров вирунає у Москві, а у 1960-ті навіть повертається до Києва. Соломія Павличко – автор першої узагальнюючої статті про повоєнні німецькі публікації

¹ Основні біографічні публікації про В. Петрова (1894–1969): Франко З. Т. Він не встиг написати мемуари: Слово про розвідника і вченого В. П. Петрова // Київ. 1984. № 12. С. 84–87; Брайчевський М. В. П. Петров – учений-універсал // Археологія. 1990. № 3. С. 95–100; Ульяновський В. «В пустелі мені з'явився біс», або про темну мантію Віктора Петрова // Філософська і соціологічна думка. 1995. № 1–2. С. 178–190; Стрижак О. С. Віктор Платонович Петров // Slavica та Baltica в ономастиці України. К., 1999. С. 4–41; Стрижак О. Віктор Петров // Народознавство. 2000. № 58. С. 2–19. Найважливіші спеціалізовані публікації про різні сторони дослідницьких зацікавлень вченого: Железняк І. М. Ономастичні пошуки В. П. Петрова (до 30-річчя від дня смерті) // Мовознавство. 1999. № 6. С. 11–16; Ульяновський В. Віктор Петров: осягнення Сквороди // Київська старовина. 2001. № 4. С. 104–108; Кортусова В. Питання орієнталістики у сладщині В. П. Петрова // Східний світ. 2002. № 1. С. 41–45; Ясь О. Історична доба у світлі наукової дискусії української еміграції другої половини 40-х рр. ХХ ст. (Б. Крупицький, В. Петров) // Молода нація. 2002. № 2. С. 24–39; Руденко С. В. Філософія історії Віктора Петрова // Вісник Київського національного університету. Філософія, Політологія. К., 2003. Вип. 56–57. С. 63–68; Кортусова В. Етногенетика та етнософія В. Петрова // Українське мистецтвознавство: Матеріали, дослідження, рецензії. К., 2004. Вип. 5. С. 220–227; Руденко С. Філософія культури В. Петрова // Студії мистецтвознавчі. К., 2005. Ч. 1. С. 73–80.

² Його історія блискуче викладена в статті: Білокінь С. Довкола таємниці // Петров В. Діячі української культури – жертви більшовицького терору. К., 1992. С. 3–20.

Петрова – припустила, що його культурфілософія «покликана пояснити його внутрішній, глибинний психологічний конфлікт, а теорія часу й епохи може розглядатися як спроба втечі від автентичності»³. Це пояснення справило відчутний вплив на інтерпретації інших авторів⁴. Загалом приймаючи тезу, що однією з ознак стилю Петрова-есеїста і Домонтовича-письменника⁵ було «віртуозне вміння приховувати свої думки»⁶, більшість інтерпретаторів згодні, що цього разу Віктор Платонович у них «на гачку».

Невідомо, чи передбачав таке відчитання своїх повоєнних текстів їх автор. У кожному разі, упродовж 1946–1948 років у низці малотиражних і малопрístupних еміграційних видань («Орлик», «Рідне слово», «Час», «Арка»⁷) Віктор Петров (на той час професор Українського Вільного Університету) опублікував серію статей про повоєнний світ і його подальшу долю. У цих текстах Петров піднявся над партикулярними дискусіями, що здомінували еміграційне середовище. Він писав про взаємозв'язок філософії і фізики; порівнював «Поклоніння волхвів» з равенської мозаїки VI століття і «Поклоніння волхвів» Рібейри 1650 року; аналізував поезії Маланюка й естетичну доктрину Шевченка; розважав над картинами Пікассо і Кандінського як провісниками повоєнного духовного зламу людства.

«Людство вступило в еру страху», «Війна скінчилася, але ніхто не повірив у мир» – такими словами Віктор Петров починає статтю «Наш час, як він є»⁸. Далі він пише, відштовхуючись від статті Нормана Казнса, що завершення війни як ніколи загострило проблему «істоти людського». Петров погоджується, що «зادля розвитку техніки людство зігнувало розвиток себе». Між інтелектом і сумлінням виникла безодня, тому що людина зовсім не цікавилася морально-етичним боком

³Павличко С. На зворотному боці автентичності. Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948) // Сучасність. 1993. № 5. С. 123.

⁴Див., напр.: Корогодський Р. Віктор Петров (В. Домонтович) // Корогодський Р. І дороги. І правди. І життя. К., 2002. С. 242; Агеева В. Поетика парадокса: Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича. К., 2006. С. 325–351.

⁵Найважливіші літературознавчі публікації про В. Домонтовича: Новиченко Л. Родом з двадцятих... // Вітчизна. 1990. № 11. С. 144–159; Загоруйко Ю. Митець незвичайної долі (Віктор Петров-Домонтович) // Слово і час. 1992. № 7. С. 25–33; Загоруйко Ю. А. Письменник Віктор Петров (В. Домонтович). К., 1993; Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. К., 1999; Матвієнко С. Біографічне та автобіографічне: Перетин у текстах Віктора Петрова // Магістеріум. Вип. 4. Літературознавчі студії. К., 2000. С. 9–16; Агеева В. Поетика парадокса: Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича. К., 2006.

⁶Матвієнко С. Вказ. праця. С. 10.

⁷За споминами Юрія Шевельова, статті Петрова «радо друкували скрізь – не дуже розуміли, але радо друкували. А йому було байдуже, де друкуватися»: Шевельов Ю. Я – мене – мені (і довкруги). Харків – Нью-Йорк, 2001. Ч. 2. С. 157. Пор.: Шерех (Шевельов) Ю. Віктор Петров, як я його бачив // Шерех Ю. Пороги і запоріжжя. Харків, 1998. Т. 3. С. 88–97.

⁸Бер (Петров) В. Наш час, як він є // Рідне слово. Мюнхен, 1946. № 8. С. 30.

своїх технічних винаходів. Навіть із найсучаснішою технікою людина залишилася фундаментально незмінною – «замість змінити себе, вона робить речі»⁹.

Повоєнні руїни для Петрова – не лише руїни міст і людських дол, а й руїни ідеологій. Трактуючи і націонал-соціалізм, і радянський комунізм як «конвульсійні спазми агонії доби», Петров пише про «життєву проблему звільнення від влади машин» і розкриття духовних сил людини. Статтю «Християнство і сучасність» він завершує словами: «...тепер людство мусть сказати: Не механічна кавзальність, а чудо. Не техніка, а віра. Християнський шлях церкви»¹⁰.

У статтях «Екскурси в мистецтво» і «Сучасний образ світу: Криза клясичної фізики» Петров пише про взаємозв'язок усіх компонентів культури («Ніщо не існує ізольовано»). На його думку, слова маніфесту французьких футуристів 1909 року про необхідність знищення старих міст задля розширення простору для нового мистецтва й нових ідей звучать як «втілене прокляття» у зруйнованих війною містах¹¹. На думку Петрова, посткласичній фізиці має відповідати посткласична історія: «Коли історик наших днів покликається на клімат або на середовище, на ґрунт або на расу і кров, коли він оперує такими категоріями як народ, розвиток, безперервність, еволюція, рух, рівновага, я твердо знаю – він нічого не зробив, щоб переступити за обрії світу, витвореного клясичною фізикою й клясичною механікою»¹².

У повоєнних історіософських статтях проявився незаперечний талант Петрова до «будування систем»¹³, його здатність відчувати й розуміти явища «в їх трансцендентальній натурі, не конче довіряючи їх зовнішній подобі»¹⁴. Іван Фізер влучно звернув увагу на певну подібність

⁹ Там само. С. 37.

¹⁰ Петров В. Християнство і сучасність // Орлик. 1947. № 2. На думку С. Павличко, християнський шлях для «амбівалентного інтелектуала й скептика» Петрова «скоріше бажаний, ніж можливий, не випадково він не може конкретизувати свого висновку»: Павличко С. На зворотному боці... С. 119. Важко зрозуміти, про яку йдеться конкретизацію для есеїстичного філософського тексту. За спогадами Ю. Шевельова, який серед рис Петрова також називає «скепсис, втому від життя, пересиченість культурою», «єдина організація, до якої Віктор Платонович проявляв сталі зацікавлення і в якій брав участь, була Українська православна церква»: Шевельов Ю. Я – мене – мені... Ч. 2. С. 153.

¹¹ Бер (Петров) В. Екскурси в мистецтво // Рідне слово. 1946. № 12. С. 64.

¹² Там само. С. 58.

¹³ Крупницький Б. Мої спогади про В. Петрова // Україна. 1953. № 9. С. 736. Цікаво, що Крупницький, який опублікував свій спогад на той час, коли про московську з'яву загадково зниклого Петрова ще ніхто не знав, зауважив: «Він умів дуже добре і точно аналізувати людей, але рівночасно сам хотів залишитися нерозгаданим, самим для себе» (с. 737).

¹⁴ Самчук У. Так, як бачило око і відчувала душа: Зі споминів і вражень, 1941–1943. К., 1998. С. 246. В іншому мемуарному нарисі У. Самчук написав про Петрова таке: «Почуття його переваги було настільки само собою зрозумілим, що воно не вимагало зовнішньої самодемонстрації»: Самчук У. На коні вороному: Спогади. Вінніпег, 1975. С. 88.

важливих елементів поглядів Петрова до пізніших концепцій Мішеля Фуко (уявлення про закритість епох як історичних відтинків і перервність історичного процесу; усунення часу з історичних досліджень; наголос на походженні ідеї «часової безперервності» і руху історії з класичної фізики). За словами Фізера, Петров «мало кому відомий на Заході і цілковито недооцінений на своїй батьківщині. Був би він французьким ученим, то либонь говорили б про нього як попередника Фуко. Але мачуха-доля вділила йому іншу біографію»¹⁵.

Андрій ПОРТНОВ

¹⁵ Фізер І. Український Фуко чи французький Петров? Разюча схожість двох історіософів // Наукові записки Нац. ун-ту «Києво-Могилянська академія». Т. 17. Філологія. К., 1999. С. 42.