

Історіософічні етюди

І. ПРОБЛЕМА ЕПОХИ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І РЕНЕСАНС. АПОЛОГІЯ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Коли ми говоримо про е п о х у , 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. Це 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 напереджують, так і від тих, що її заступають, - тяжить до себе. Її самодостатня в собі.

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

... Наприкінці 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, з 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 безсумнівним враженням. Вони говорили про абсолютний кінець і про початок, що стане початком країни абсолютного. Вони вірили: нова доба прийде як місячністична доба ствердження абсолютного в абсолютному.

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 пророцтвом. Пророцтва були візіями. У візіях зникали простір і час. Зникала окресленість об'єктів.

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

Перед внутрішнім гором зосередженої в собі душі пророка-містика відкривалися грандіозні картини світових катастроф. Затмарювалося сонце, блід місяць, згасали зорі. Шістьма одвічної ночі поглинала оманне світло дня. Янголи зго-

птали 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 голосом сурм скликали живих і мертвих на Суд. Мертві вставали з трупів. Кістки одягалися м'язами.

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

Перші посилалися на Апокаліпсис, ці другі – на земські статистичні збірники, на звіти банків та відомості про картелі. Промислова нова доба 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, помішки тікали до міст. У Москві на Пресні робітники будували барикади. Панцерник "Потьомкін" обстріляв Одесу. 905. 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 зниженнях мільйонів, у пляновому регламентуванні голоду, теренового простору й переселюваних людських мас ми пізнаємо, що теза про зміну епох не є жадною абстракцією містика або доктринера, а наочною істиною, судильно втіленою в нашу сучасність.

Час ушільнився. 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 імени більше не відповідає зламам етапів. Над усім панує епоха. Функція людини за однієї доби одна, за іншої – інша. У зміні днів утрачає вагу сталість особи.

Жаден з нас не має власної біографії, бо його біографія належить відтинкам епох, які круто відрізняються один від одного. Заповнюючи анкету, ми усвідомлюємо це з дотикальною ясністю. Зміну днів сприйнято як особисте переживання. Її освідомлено на прикладі власної долі. Трагедія останніх поколінь полягає в тому, що вони живуть уривками уявлень різних днів, 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 штампів свідомість. Тоді треба тільки назвати процес або явище, щоб його конкретизувати й збагнути. Ми кажемо про

з м і н у е п о х , і це уточнює сенс того, що ми переживаємо нині.

Очевидячки, ми потребуємо ще іншого; ми потребуємо з'ясувати м е т о д о л о г і ю 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 в вона її протилежністю, її запереченням?

... Ми ходимо по знищених містах. Трамваї проїздять коліями на 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 широкі й до кінця повірити в кожне слово письменника, щоб, як дитина, віддати жазці, — сподіваються знайти вихід засновники цього театру. Чи ж є це вихід?

Колись люди вірили, ми хочемо зрозуміти. Ми хочемо зрозуміти н о в е епохи, при відчинених дверях якої ми стоїмо, і не лише зрозуміти це нове як даність, але й пізнати всю складність конструкції. Ми д у х о в о вирости 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 плакаємо жадних ілюзій. Ми не культивуємо нічого ілюзорного. Ми знаємо: багато з нас не хотіло входити в двері епохи, переступати через її 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 — озирасмося в приємках 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 несталої стає нашим простішим 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 схилиємося, нездатні пригасити в собі нудьгу і одчай.

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

... Я не відкидаю теоретичної можливості побудувати систему ідеології, яка не спиралася б на заперечення. Навпаки, цілком припускаю, що саме наш час зробить спробу створити ідеологію, яка ідеї "розвитку через заперечення" протиставить комплекс ідей, вільних і незалежних від обох згаданих ідей: від ідеї розвитку і від ідеї заперечення. Та, згодомся, 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 негачії в історії становить одну з провідних проблем історіософії. Що дає позитивного негачія, і чого вона не дає і дати не може?

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

Однак негачія саме тому, що вона негачія, ніколи не автономна. Вона не існує сама в собі й через себе. Вона не самодостатня; вона підпорядкована й залежна. Кожне н е передбачає те, до чого його, це н е додане. Не -а це завжди є а в прямій протиставленості а самому собі; а заперечується, але воно лишається з а п е р е ч е н н я м 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, зротиствленого мирянинові, пана — залежному від нього кріпакові і т.д. Чи здійснює Ренесанс це протиставлення? Точніше: чи будує Ренесанс свою ідеологію незалежно від цих протиставлень?.. Аж ніяк! Навпаки, протиставлення лишається непорушним, але в межах кожного даного протистав-

лення 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.

Т е о л о г і з м був доктринок Середньовіччя; доктриною Ренесансу, а на наступному етапі – Нового часу в протилежність середньовічному теологізмові став новочасний г у м а н і з м, спокус якого ми не можемо зректися й досі. Знов і знов з уламків гуманізму, обережно вибірюючи в руїнах зацілілі цеглини, ми намагаємося злясти будівлю, доб, тишачи себе тим, бодай якомсь, бодай у гірких сумнівах уже вичерпаній 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 істини. Поза церковною догматикою не було і не могло бути жадної іншої істини. Новий час, розгортаючи й поглиблюючи тоталі 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 і матеріальна 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 священности книги зберіг народ і досі – містеріальна віра в к н и г у, в якій написано в с е. Тому середньовічна наука була коментуванням книг Св. Письма. Найвидим 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 є суцільно внутрішньо-пов'язаний у кожній сво

її 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 на станови 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 якоїнебудь думки ствердити: це моя власна думка. За Середньовіччя писалися 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 дослідковому розвитку цієї тези це означало б, що в кожного є своя, окрема, виключно його, отже, п р и - в а т н а думка.

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

Як сказано, для Середньовіччя істина була обов'язковою. Новий час виходив з засади необов'язковості істин. Лише те, що необов'язкове є істинне. Обов'язковості істинно

го не існує і обов'язкових істин. Якщо істина стає обов'язковою, вона перестас 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 сповідатися. 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. Сбов'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 – осібка; 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. Мення осіб, хронологічні дати, особиста доля людини, консолідація груп, соціальні рухи, перемоги й поразки стоять за кожною з тез.

Істина не виходить усеосябною, Атенною з голови Зевса. Так і гносеологічна концепція Ренесансу – Нового часу не народилася ані раптом, ані в завершеній цілості. Одначе,

методологічна сторона проблеми нам тепер ясна: наявна теза спростовується через протиставлення їй іншої тези, яка су-проти попередньої є її прямим запереченням. Нова ідея ви-творюється з ідеєю попередньої доби, обернених у свою про-тилежність.

Раціоналізм, суб'єктивізм, релятивізм, плюралізм, ске-птицизм лягли в основу структури гносеологічної системи Но-вого часу. Вони виробилися з негачії. І ми не без здивован-ня гадаємо, як це певна епоха могла існувати, плекаючи не-гативну систему світогляду, позбавлену сталості й певності, об'єктивного й позитивного, ситему, в основі своїй нігіліс-тичну, сперту на те, що не є опертям, на сумнів, на ідею критичного розуму, /на ідею критичного розуму/ на ізольова-ний 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 е т а п а м и. Кожна з заперечень розкривається за послідовністю розчлено-ваних етапів.

Так, приміром, Ренесанс, відмежовуючися від Середньо-віччя, не відкинув одразу ідеї "записаної істини", автори-тарного погляду на істину. Попри зсю протилежність Ренесан-су й Середньовіччя Ренесанс не тільки не відмовився від і-деї "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 середньо-вічну концепцію "істини, об'явленої людству на перших по-чатках його буття", спочатку тільки частково. Як і Серед-ньовіччя, Ренесанс визнає: істину дано, вся повнота істини записана в книгах. Уявлення писаної, традиційної, успадко-ваної в книгах істини однаково керує свідомістю як серед-ньовічного ченця, так і гуманіста часів Ренесансу. Але як-що перший шукав даності істини в Біблії, то другий - у світських творах античних письменників.

Ототожнення істини й книги зберігається, але авторите-тові Біблії протиставлено авторитет античності, Мойсеєві - Платона, релігійній традиції - судії античних письменників. Тепер класична філологія стала здобутком школи, і нам важ-ко уявити собі, щоб довкола студій античних авторів точили-ся колісь уперті бої. Але за часів Еразма Роттердамського або Ульріха фон Гуттена філологія була воєвничим гаслом, і вчений - філолог-гуманіст - доби Ренесансу, ставлячи на місце теології класичну філологію, мав усі підстави побою-ватися за власну долю.

Якщо теолог був провідною постаттю Середньовіччя, а за доби Ренесансу його заступив гуманіст-філолог, то за Ново-го часу як репрезентатор виступив філософ-іраціоналіст. Гу-манізм ще вірив в авторитет писаної істини, в ототожнення книги й істини; раціоналізм заперечив це. Жадного авторите-ту, 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.

До розум з себе самого будує світ, - доказом на те була математика. Ідея чистого раціоналізму зумовляє 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} силу тяжіння. Та сама завжди тотожна собі діє в падінні каменя і в русі небесних світил. Був час, коли янголи ~~у~~ світила. Це відповідало добі, яка в людині бачила джерело енергії. З часів Ньютонів 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 матеріальним світом. Ідея опанувати матеріальний 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 - натуралістичному з тим, щоб відтак заступити їх - як раціоналізм; так і пізніший натуралізм, т е х н і к о ю . 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: **Б о г є Г о с п о д ь , л ю д и н а є р а б .** Ренесанс обернув цю формулу на її протилежність. Він висунув обернену формулу: **л ю д и н а є Г о с п о д ь , Б о г є р а б .** Так із прямого заперечення розвинулася своєрідна доктрина магізму, репрезентована Агріпою Нетесгаймським і Парацельсом. Спановуючи давнє знання, записане в таємничих книгах сходу, людина опановує магичні засоби і за їхньою допомогою керує духами, й духи слухняно рабствують їй.

Попр всю відмінність ми не цілком в атмосфері Середньовіччя. Відповідно до провідних тенденцій Ренесансу центр ваги вщерефренесений 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 д у х о в и х 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 д у х о в і сили, але тенденція розумово творити світ людиною з середини себе лишається провідною тенденцією часу. Ототожнення б у т т я й м и с л е н н я , виголошене в Декларативній 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 облікком механічних сил. На даному етапі, про який тут іде мова, на перший план, 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 плянної 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 Коперника Лютер уважає за парадокс, підказаний нахилом до нового. Меланхтон теж ставився з недовірою до цієї ідеї. Уто 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 багатфункційної 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 міццю цехового продуцента — несталість вільного ринку праці. За наших днів в протилежність провідним тенденціям усієї попередньої доби ідея економічної свободи зазнає перегляду; ідея плановості 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, пропонує 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 й організаціями ствердженої обов'язковості.

Людство остаточно стомилося від необов'язковості істин, від їх плюралістичної множинності, від їх здрибнілості, приватності думок, партикуляризму мислення. Людина гине в плині умовних і сумнівних, суспільно безсилив 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 імперіялістичний перерозподіл світу. За нашої доби це втратило свій сенс. Наш час змагається за неподільність світу.

/Далі буде/.



людина стоїть над впливом великих сил і будучностей.

Відкинути це чи прийняти? Старий Макс Планк каже про це. Йому, найбільшому дослідникові Європи, можемо повірити.

«Ми дивимось на те, що ціле життя підлягає вищій силі, що її ества ми ніколи не зглибимо і якої ніхто, хто хоч трохи задумався, не зігнорус. Тому тут для розсудливої людини може бути тільки два роди постави: або тривога і ворожий опір, або велика шаноба і довірливе піддання».

Піддання своїй людській долі — зглиблювати життя, витончувати образ світу і складати честь самому поняттю життя.

Бо ж ми самі його в собі носимо!

VIII

Дивність розросту світу треба вшанувати, але як не поставити собі питання: звідки ж беремо ми свої засновки (аксіоми), що з ними звергаємось до того розросту?

Ці засновки є найважливіше в цілій математиці. Бо — коли вже існують засновки, то здібній людині легко побудувати методу, тобто науку. Коли взяти, скажім, засновки, що дві рівнобіжні лінії перетинаються або не перетинаються, то при чудовій здібності мозку зосере-

джуватися можна розвинути з того відповідну математичну систему.

Але звідки приходять ці засновки? Що го за засоби будови, які нам такі помічні в математичному пізнанні? Звідки їх правильність? Як с з числом, ірою, ритмом?

Власне тут годиться скласти похвалу чудесності математичних засновків. Вони характеризують людину і все людське, а однак не можемо сказати, що дало їх людям.

Може то сонце, що дас день і ніч буйному розростові землі, перше вселило в людину передчуття тих засновків? Може правильність руху зір, — наука найстарша — то астробіологія, — дала нахил шукати правильності й на землі?

В кожному разі — людина є носієм тих засновків, того вищого, що не знати звідки постало: може сприйняте згори, може зроджене в самій людині?..

І тут ми підходимо до відвічного питання: Що є людина?

Зміст людини і призначення — це перенесення вищого математичного ритму (засновків) у розростовий органічний ритм земного оточення.

Людина — посередник між чудесністю і наявністю.

Тому чудесність життя людини, — засновок математичного порядку в ній, — це її найважливіший вміс, — і цими словами складасмо свою похвалу математиці.

*

ВІКТОР ПЕТРОВ

Історіософічні етюди*)

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 відтворення 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'єктивне (= 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) 900 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. Гексля або «Жінка, що застібас собі черевички» Л. Кірхнера, ретроспективно виставлені на «Виставці сучасного мистецтва. Модерна графіка. Березень—квітень 1946 р. Мюнхен—Швабінг», мають аж надто мало спільного з природою. Якщо на наступному етапі мистці «нової речовости» Георг Грос, Отто Дікс, Шпрімф 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 дачого 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 свідоцтва про закінчену школу або про попередній стаж, а сталости ідеологічної функції, чіткості світоглядних настанов.

У мистецтві, репрезентованому експресіонізмом, у малярстві Кандінського або Пікассо устійненість ідеологічної функції грас далеко більшу роллю, 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 мистецтві входить amator, автодидакт і ремісник. Щоб переконатися цього, перегляньте біографічні відомості про мистців, подані в каталозі мюнхенської «Виставки сучасного мистецтва». Фахова людина відходить 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 виконус 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 бо-дай 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 переїдених ідей і образів не розв'язує жадної проблеми при з'ясуванні живого сенсу сучасности.

У шостому (березневному) зошиті «Амеріканіше Рундшав» (1946) був узадовільний допис, автор якого зазначив: «Нас не можуть замовольнити тепер загальні гарні зврати 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 користі». Отож, годі говорити про абстрактний гуманізм

*) Поч. див. «МУР», зб. 2.

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 просте до практичної політики. Тут коріння того, що С. Г. автор огляду сучасної французької літератури, вміщеного в другому збірнику, р.змежовуючи мистецькі напрями, нічого не згадує ні про реалізм, ані про романтизм, 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 **планову** перебудову світу. Ідея плану, висунена в двадцятих роках у протиставленні господарській і соціальної неплановості 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 даній природі раціональній ідеї плану.

Про Пікассо розповідають анекдоту. Пікассо намалював портрет композитора Стравінського й подарував його останньому. Коли Стравінському 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 дотепності й разом з тим стилізованої в душі нашого часу правдоподібності. І, власне, не тільки тому, що ми звикли до підозрілості теперішніх урядовців, скільки випадковим речам і приватним справам надавати узагальненого значення, а головне тому, що навіть урядовці митниці 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, прозора чітка. Малець не мав жадного наміру відтворити 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 природи.

Середньовіччя стверджувало примат Божого. Ренесанс і Новий час приматові Божого протиставили примат природи й 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 вияви божевілля, інші — відображення примарної дійсності снів. Ні перше, ні друге. Жадної дійсності. Ніяке не божевілля. Навпаки, супроти того, цілковита тверезість. Аджже Пікассо й найменшою мірою не романтик. Його творчість належить зовсім іншій системі світогляду, ніж та, що під неї підводили її глядачі в своїх оцінках.

Дійсності немає. Існує тільки функція універсального плану. Такою є природа, такою є й людина в її теперішньому призначенні. Замість запереченої дійсності природного й людського твориться **план** нової зміненої й технічно деформованої дійсності.

Плян панує над усім!

Що таке плян? Ідея структурності! 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 попереднє сказане?.. Поперше, ми перекочалися протилежності 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 негациєю, 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 історіософського 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 триплщинний: рай, земля, пекло. Так і думання тієї доби було триплщинне: 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 відповідали 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, плювати годилося тільки наліво.

Цій чіткій схемі потрібної, триплщинної розчленованості, такої характеристичної для середньовічного символістичного мислення, протистало одноплщинне думання Нового часу з його плуралістичною роздрібненістю свідомості, з його релятивізмом і механістичним раціоналізмом. Середньовіччя вчили 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 ізолюваній особистості. 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 автаркії естетичного — поезію за її формальними ознаками: риму, вірш, еффонію, образи.

Тепер поволі ми звільняємося від плуралістичної 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 кожен 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 явдц. З чого б ми не почали, ми охопимо все разом. Ми покищо не знаємо, як кріль перетворюється на щура, або щур на кроля, який механізм перетворення безрогій 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.

10 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 плановим, що держава перебирає на себе ролі регулятивного чинника в господарстві і що ідея св'ятого уряду розв'язується в боротьбі за той або той вар'янт цього розв'язання.

Запровадження в історіософію поняття епохи відповідає провідній тенденції нашого часу — відмовитися від релятивістичного плуралізму, 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 ви-

черпуться вся проблематика історіософії та що поза межами доби кожна з категорій перестас 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 міжпокохальних і позапокохальних. Зокрема, щоб не ходити далеко за прикладом етнічні категорії в переважній своїй більшості належать до числа таких позапокохальних, 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 вимоги 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 взагаленні приклади), але можуть переходити незмінними з епохи до епохи. Отож, існує етика або естетика в межах етапу даної епохи, етика й естетика епохи й етика та естетика надпокохові.

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 не 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 позапокохальні. До цих позапокохальних 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 поставити тільки питання про регіоналізм і відповідно до того про зв'язок глобального й регіонального мислення, культури й етносу!...

Яка існує взаємодія між цими категоріями? Чи є щось спільне між Кантом і Круппом, 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 дізель-мотора, що заступив парову машину, матерією, зброєю 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 Масра.

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

Автор названої статті розмежує в німецькому письменстві два прошарки: 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, і німецька людина є протимперська 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 абож навіть вузько вітчизняно, в межах свого безпосереднього життєвого кола».

Саме в тому, що німцями властивий не імперський і 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 Кушпапелем. Але в своїй злиденності актом вчування вона чарус 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 сягас доти, доки сягас німецька мова. Поза німецьким мовним простором їх уже не читають, бо вони незрозумілі. Тут, — закінчує автор абзац, — ми стоїмо перед однією надзвичайно важливою проблемою обмеженості німецького культурного впливу».

І далі пише: «Французька література завжди була й с світовою літературою. Але хто наважиться сказати це про німецьку літературу. З часів Гете, — констатує автор, — німецький дух не спомігся 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 розмежує 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. Прийдешні вносять 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 крайною мастково-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: Новаліс, 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. Бааер, Геррес і, щоб закінчити ряд, Фосрбах. Саме на даному етапі німецька культура опановує світ, і романтизм здійснює свій тріумфальний похід, 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-Фердінад Маср. Немов ніколи в Німеччині не було ні Гете, ні Новаліса, ні Гельдерліна.

У той самий час, у ті самі десятиріччя, коли Франція дас Бальзака, Фльобера, Гюго, Англія — Дікенса, Теккерея, Росія — Тургенева, Толстого, Достоевського, духовою Німеччина не дас нікого, окрім названих: Готфріда Келлера й Масра. Цілковита духовою 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 дотеперіший 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 духовна 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 духовний вплив Німеччини спускається до нуля.

І це один момент, що на нього не 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. Мюллера, 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 Офтердінген» 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 втворену 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 імперіалістичного регіоналізму, регіоналізму, який спробував ствердити себе як імперіалізм. Варіант регіонального розв'язання проблеми світової імперії був заперечений.

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

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



ОЛЕКСА СТЕФАНОВИЧ

Х р и с т о с

ЗЕМСЬКА МУДРІСТЬ ТОРКНУЛА В МІСЯЦЯ,
ЯКБИ СКЛАСТИ КНИЖКИ НА СТОС.
ТА БЕЗМІРНО НАД НЕЮ ВИСИТЬСЯ,
ТА НАД ВСІМ ВОЗДВИГСЯ ХРИСТОС.

ВІД РОЗСТРІЛУ-РОЗТЛІННЯ АТОМУ —
В ЛЮТІМ СЯЙВІ ЗЕМНИЙ ОКРЕС —
І НА НЬОГО (ЛИШ ТЛО РОЗП'ЯТОМУ)
ТІНЬ ГІГАНТСЬКУ ВЕРТАЄ ХРЕСТ.

ПІДІЙНЯВШИСЬ НАД ВИРОМ РОЗПАДУ,
ПОВОРОВШИ В СОБІ МЕРЦЯ,
ВІН ВАРТУЄ, ВСЕРІВНИЙ ГОСПОДУ,
БО ЩЕ ВІРИТЬ В ЛЮДСЬКІ СЕРЦЯ.

*