

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
АРХЕОГРАФІЧНА КОМІСІЯ
ІНСТИТУТ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА
ім. М. С. ГРУШЕВСЬКОГО

УКРАЇНСЬКИЙ АРХЕОГРАФІЧНИЙ ЩОРІЧНИК

НОВА СЕРІЯ
ВИПУСК 8/9

•

УКРАЇНСЬКИЙ
АРХЕОГРАФІЧНИЙ
ЗБІРНИК

ТОМ 11/12



Видавництво М. П. Коць
Київ-Нью-Йорк
2004

Володимир ПОТУЛЬНИЦЬКИЙ (Київ)

ІНТЕГРАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ У СВІТОВУ В НІМЕЦЬКІЙ ІСТОРІОСОФІЇ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

Головною проблемою української історії є її інтеграція у європейську і світову історію, яка ще поки що нездійснена¹. В попередньому випуску археографічного щорічника нами була започаткована серія статей, присвячених аналізу досвіду обґрунтування історіософської концептуалізації для інтеграції власної історії у світову, здійсненого істориками тих націй, які також стояли перед цією проблемою на відповідних етапах розвитку своїх держав і націй і більш-менш успішно з ними впоралися². Оскільки, як показали наші вищевказані дослідження, досвід наших західних чи південно-західних сусідів – поляків, болгар, румунів, чехів, внаслідок відсутності у них міцної та великої держави, яка би відігравала значну роль в Європі і світі в давнину, не може бути прийнятний, а також застосований чи використаний для України, зупинимось на відповідних, як видається, до української історії аналогах³. Після російського досвіду інтеграції не менш важливим досвідом для вивчення і аналізу особливостей і труднощів самого процесу інтеграції національних історій у світову з відповідним виходом на аналогічні проблеми, які стоять перед сучасною українською історичною наукою, є, на наше переконання, досвід німецький. Як і в попередній статті, в аналізі німецької історіософії, нами обираються для аналізу декілька визначних вчених, які здійснили певну революцію в національній історичній науці, з одного боку, і спромоглися водночас шляхом вирішення проблеми діалектики власної і світової історії здійснити вплив на всю світову історію.

¹ Авторське бачення теоретичних проблем процесу інтеграції української історії у світову, тих уроків і труднощів, які стояли і стоять перед українською історичною наукою на дорозі до успіху у справі включення української історії як особливого в загальний процес історії світової див.: *Потульницький В. А.* Україна і всесвітня історія. Історіософія світової і української історії XVII–XX ст. – К., 2002.

² *Потульницький В. А.* Діалектика ірраціонального і раціонального в російській і польській історичній науці другої половини XIX – початку XX століття: порівняльний аналіз // *Український археографічний щорічник.* – К.; Нью-Йорк, 2002. – Вип. 7. – С. 259–281.

³ Див. ширше обґрунтування цього положення: *Потульницький В. А.* Інтелектуальні впливи Заходу на духовне життя української еліти в XVII–XVIII ст. // *Київська старовина.* – 2001. – №. 1–5.

У першій половині ХХ ст. німці двічі вийшли на інтегративні схеми віднайдення власного місця у світовій історії в найширшому розумінні цього слова. Авторами цих схем були майже ровесники – професори Освальд Шпенглер (1880–1936) і Карл Ясперс (1883–1969). Обидві схеми були створені після світових воєн, з тією різницею, що історіософська схема Шпенглера сконструйована і впроваджена після Першої світової війни в 1918–1930-х рр., а схема Ясперса була вперше осмислена в 1946–1948 рр. і з'явилася друком у 1949 р. Обидві схеми давали відповіді на питання, що саме відбулося в Німеччині та в світі відповідно після Першої і Другої світових воєн, і були спробами інтегрувати німецьку історію у світову з урахуванням німецьких і світових реалій відповідно 1918 р. (Шпенглер) і 1945 р. (Ясперс).

Випускник університетів Галле, Мюнхена й Берліна Освальд Шпенглер ще у своїй захищеній у 1904 р. докторській дисертації “Основна метафізична ідея гераклітової філософії” визначив мету своїх подальших наукових досліджень – створити для Німеччини і для світу таку історіософію, в якій був би втілений образ світу, Європи й Німеччини. Проте, на відміну від Гегеля або Маркса, які створили системи світу, котрі можна було б лише аналізувати за допомогою розуму, Шпенглер виразно відмежовує себе від цих учених, оскільки прагне втілити такий образ світу, в якому можна реально жити, а не лише аналізувати⁴. Освальд Шпенглер створив морфологію культурного розвитку, який заступає історію. Його не задовольняло лінійне трактування історії, і тому мірилом вартості для своїх занять і віднайдення сенсу історичного розвитку він обрав не поодинокі держави, а культури й намагався дослідити культури заселеної Землі, обмежуючись невеликою кількістю цих культур для свого аналізу. Шпенглер створив концепцію гомології, на основі якої можна було брати явища з різних періодів, якщо вони подібні за своєю формою, і на основі цього творити синтезу. (Від грецького “аналогія – відповідність”, “гомологія – згода”). У своїх роботах Шпенглер, спираючись на широкий науковий матеріал, який нагромадило на той час порівняльне мовознавство (Вільгельм фон Гумбольдт, а також його послідовник Сепір-Ворф з концепцією мовного релятивізму або лінгвістичної відносності, що встановлювала співвідношення між мовою і мисленням, мовою і культурою та мовою і суспільством), на дані етнографії, археології та інших наук, спробував розробити історіософські підвалини, які повніше відображали історичну формотворчість різних народів⁵. Монотонній картині всесвітньої історії, яка ґрунтувалася лише на масі фактів, Шпенглер протиставляє наявність в історії низки численних і потужних культур, які саме і творять цю історію. Культуру Шпенглер тлумачить як організм, що природно проходить ступені народження, дитинства, змуж-

⁴ Шпенглер О. Пессимизм ли это? // Новые идеи у философии. Ежегодник Философского общества СССР. – М., 1991. – С. 171.

⁵ Вперше в оформленому вигляді ця концепція була викладена в дослідженні: Spengler O. Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. – München, 1931.

ніння, зрілості, старіння і смерті. Цей організм, по-перше, має внутрішню єдність; по-друге, відособлений від інших подібних йому організмів, тобто окремлений у часі і просторі; по-третє, не доступний для інших культур унаслідок неможливості досягнути чужий культурний світ та принципи; по-четверте, культура як організм, вичерпавши себе, гине, трансформуючись у цивілізацію. В результаті, за Шпенглером, єдиної загальнолюдської культури немає і бути не може. Замість лінійної всесвітньої історії Шпенглер бачить історію світу як багатоманіття сильних культур. “Є розквітаючі та старіючі культури, – пише Шпенглер, – як є молоді та старі дерева, квіти, що мають власну зрілість та загибель. Кожна культура має свої нові можливості вираження, які виникають, дозрівають, в’януть та ніколи не повторюються”⁶. Історіософські підвалини морфологічного розуміння культур Шпенглером зводяться до декількох концептуальних конструкцій: 1) ці культури подібні до рослин і тварин та належать, за Шпенглером, до живої природи Гете, а не до мертвої природи Ньютона, розквітають, як життєві натури найвищого рангу у формі піднесеної недоцілності, як квіти в полі; 2) кожна з цих культур виробляє зі свого матеріалу власну форму, а кожна форма має власну ідею, свої пристрасті, власне життя, свою волю, свої відчуття, свою смерть, яку вони самі й творять. Тут спостерігаємо буйність живих фарб, кольорів, рухів, яких не відкривало жодне художнє око; 3) вони розквітають із лона материнського ландшафту, до якого кожна культура прив’язана всім поступом свого існування; 4) існують паралельно культури, народи, істини, божества, ландшафти, які розвиваються, і ті, що старіють, як існують молоді й старі дуби, квіти, листя, проте не існує людства, що старіє; 5) кожна культура має свої можливості самовираження, які з’являються, визрівають, відквітають і ніколи не повторюються.

Таке відчуття і розуміння історії дало О. Шпенглеру змогу виокремити й нарахувати вісім культур всесвітньо-історичного масштабу: єгипетську, індійську, вавилонську, китайську, “аполлонівську” (греко-римську), “магічну” (візантійсько-арабську), “фаустівську” (західноєвропейську) та культуру майя. На його думку, також очікувалося народження російсько-східноєвропейської культури. Кожному культурному організмові відміряний певний термін, що становить приблизно 1000–1200 рр. Наявність цих культур свідчить не про єдність процесу всесвітньої історії, а про єдність виявів життя у всесвіті. Великі культури, на думку дослідника, є чимось цілком первозданним, що виростає з глибинних надр людської душевності. І навпаки, існують ті народи, які зачаровані іншою великою культурою і за своєю внутрішньою формою та за всіма своїми виявами є не творцями, а лише виворами цієї культури.

Кожна культура, за Шпенглером, живе власним життям. Вона створює свої політичні, наукові та культурні цінності. Культура не може нічого запо-

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории // Гештальт и действительность. – М., 1993.

зичити в інших культур і нічого їм передати. Людина певної культури просто внутрішньо не здатна сприйняти традиції, норми чужої їй культури. Араб, грек, китаєць, європеець дивляться на світ різними очима. “Якими комічними, – пише О. Шпенглер, – видадуться жіночі проблеми Ібсена, які заявляють претензію на увагу всього “людства”, якщо на місце знаменитої Нори, дами північно-західного великого міста, кругозір якої приблизно дорівнює оплаті за квартиру від двох до шести тисяч марок і протестантському вихованню, поставити дружину Цезаря, пані де Савінії, японку чи тирольську селянку. Але й у самого Ібсена кругозір жителя великого міста із середнього класу вчорашнього й нинішнього дня”⁷.

Шпенглер відійшов від звичного поділу всесвітньої історії за тричленною схемою: старий світ – середні віки – новий час і натомість запропонував поділ світової історії на вісім одночасних культур, тобто незалежних і рівнозначних точок відліку, які визначають хід історії своїм пульсаційним ритмом. У морфології світової історії Шпенглера античність і Захід поряд з Індією, Вавилоном, Китаєм, Єгиптом, арабською і мексиканською культурами – це окремі світи становлення й мають однакове значення в загальній картині історії. Кожна наступна культура часом перевершує античність грандіозністю душевної концепції, силою злетів. Усі вони посідають відповідне й зовсім не привілейоване місце. Наприклад, антична історія, з погляду античної людини, була ланцюжком випадковостей, що вела від миті до миті. Магічна історія була для її людей послідовною реалізацією всесвітнього плану, який був складений Богом і виконується від створення до загибелі – через долю народів і засобом народу. Фаустівська історія, на думку Шпенглера, є пануванням єдиної великої волі, свідомої логіки, і правителі тут правлять націями й репрезентують їх. Звідси висновок: всі нації Заходу – династичного походження, оскільки династія уособлює історію⁸. Приналежність до античної нації відбувається через володіння правами громадянства, до нації магічної – через сакральний акт; до юдейства – через обрізання; до мандаїтської і християнської – через певний обряд хрещення, до європейських західних націй – через власну династію. Наприклад, назва “елліни”, починаючи приблизно з 650 р., означає не якийсь народ, а сукупність античних культурних людей, суму культурних націй на противагу варварству; фаустівська нація пов’язана з християнською церквою, а магічна нація з поняттям церкви просто збігається⁹. Схема “стародавній світ – середні віки – новий час” у своєму первісному задумі є витвором магічного світовідчуття, що вперше з’являється в перській та юдейській традиціях. Така містична трійця світових епох завжди була спокусою для метафізичного смакування. Гердер, наприклад, називав історію вихованням людського роду, Кант – розвитком поняття свободи, Гегель – саморозгортанням світового духу, а Маркс – історією боротьби антагоністичних класів. Проте лише на західному ґрунті

⁷ Шпенглер О. Закат Європы. – М.; Петербург, 1923. – С. 23.

⁸ Шпенглер О. Закат Європы. – М., 1999. – Т. 2. – С. 184, 185.

⁹ Там само. – С. 178, 179.

додаванням третьої епохи – європейського “нового часу” – в цю картину проникає тенденція спрямованості й руху. Отже, резюмує Шпенглер, до доповнюючих понять язичництва і християнства додали підсумкове поняття “нового часу”, яке за своєю природою не допускає процедури продовження і є в цьому сенсі просто безпорадним. Тому світова історія для Шпенглера – це сукупність, а не цілокупність восьми окремих культур, які не мають між собою нічого спільного, проте вони народжуються, мужніють, старіють і вмирають, тобто трансформуються в цивілізацію. Ключовим в історіософії Шпенглера є поняття прасимволу, а також дотичних до нього понять – як-от “ландшафт”, “душа”, “доля”, “вдача”, “такт”, “ритм”, “стиль”. Прасимвол прихований у формах держави, у релігійних міфах і культах, в етичних ідеалах, формах живопису, музики й поезії, в основних поняттях науки, але не вичерпується ними. Кожен окремий символ говорить про себе, звертаючись до внутрішнього почуття, а не до розуму. На думку Шпенглера, вибір прасимволу визначається в той момент, коли душа культури пробуджується до свідомості у своєму ландшафті¹⁰. Символи, за Шпенглером, – це чуттєві знаки, які є останніми й неподільними і є спонтанними враженнями, що мають своє значення. Вони є певною межею дійсності, яка означає щось таке, що не може бути усвідомлене розумом¹¹.

Використовуючи символіку прасимволу, Шпенглер вважає, що кожна культура переживає в своєму розвитку наступні фази: 1) міфо-символічну, тобто фазу ранньої культури; 2) метафізично-релігійну, або етап високої культури. Тут дух зрілих культур намагається понятійно опанувати навколишній світ¹²; 3) пізню фазу, яка переходить у цивілізацію. Ця фаза є сама по собі симптомом відмирання цілого культурного світу. Вмираючи, культура поступово перероджується у цивілізацію. З одного боку, кожна культура має власну цивілізацію, оскільки цивілізація – це неминуча доля культури, а з іншого – цивілізація завжди є протилежністю щодо культури¹³. Цивілізація, на думку Шпенглера, – це насамперед панування четвертого стану – маси, яка принципово відкидає культуру з її органічними формами. Маса – це нові кочівники світових столиць, що повністю втратили своє коріння, не визнають свого минулого й не володіють майбутнім. Тим самим четвертий стан – юрба, або маса, також стає репрезентантом історії, і водночас маса – це кінець, радикальне ніщо.

Весь цикл розвитку культури від міфо-символічної до кінцевої цивілізаційної фази триває, на думку Шпенглера, приблизно тисячоліття. Цивілізація кругом має однакові ознаки. Вона є симптомом і виразом відмирання цілого культурного світу як організму, затухання культури, яка його оживляла й надихала, повернення культури в “небуття” етнічним хаосом, що не породжує більше культурної індивідуальності. Ознаки таких симптомів

¹⁰ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – С. 344.

¹¹ Там само. – С. 645.

¹² Там само. – С. 609.

¹³ Там само. – С. 163.

Шпенглер знаходить у “фаустівській” культурі Заходу, серед яких передусім виділяє надлишок техніки, гіперурбанізацію, війни, підкорення людиною всієї природи. Все це руйнівні чинники цивілізації, що ведуть до загибелі культури¹⁴. Обґрунтовуючи думку, що кожна культура має свою цивілізацію, Шпенглер писав: “Цивілізація є завершення. Вона йде за культурою, як те, що стало, за своїм становленням, смертю за життям, як окостеніння за розвитком, як духовна старість, кам’яне і скаменяюче місто за пануванням землі й дитинством душі. Вона (цивілізація. – В. П.) – невідворотний кінець, до неї приходять з глибокою внутрішньою необхідністю всі культури”¹⁵. Криза культури – це, за Шпенглером, не лише її входження в останню стадію свого розвитку, але це одночасно й переддень її згасання.

Існування восьми зрілих світових культур – єгипетської, індійської, вавилонської, китайської, греко-римської, магічної, західноєвропейської і культури майя – є свідченням, за Шпенглером, не єдиного процесу світової історії, а єдності вияву життя у Всесвіті. Він відстоює циклічну теорію, яка повинна подолати механізм одномірних еволюційних схем розвитку. Ідея кругообігу, що стверджує циклічність розвитку в розрізних у просторі та часі культурних світах, які навіть при одночасному існуванні не пов’язані між собою, зумовлює особливу увагу до їхньої індивідуальності, винятковості, внутрішньої єдності.

Кожна душа, вважає Шпенглер, утворює внутрішню сутність культури й у процесі свого активного самовияву й самоздійснення творить власну символіку. Душа створює свій світ символів, який не зрозумілий для іншої душі. “Вся картина довколишнього світу, – пише він, – є функцією самого життя, відображення, вираз, символ живучої душі. Морфологія світової історії невпинно приводить до всезагальної символіки”¹⁶. Твори мистецтва, філософські вчення, математичні теорії, фізичні та наукові закони – це єдина система взаємопов’язаних символів, в яких втілюється душа певної культури. Шпенглер вказує на те, що “існує глибока спільність форм між диференціальним численням і династійним державним принципом Людовика XIV, між державним улаштуванням античного полісу й Євклідовою геометрією, між просторовою перспективою олійного живопису й подоланням простору за допомогою залізничних доріг, телефонів і далекобійної зброї, між контрапунктичною інструментальною музикою та економічною системою кредитів”¹⁷. Прадуша культури залишається для нас завжди закритою, оскільки ми можемо бачити лише її символи.

Шпенглер показує суттєву відмінність між аполлонівською і фаустівською душами. Він вважає, що ця відмінність насамперед визначається різними символічними сприйняттями простору обома культурами. Аполлонівській душі властиве геометричне сприйняття простору, який вважається

¹⁴ Spengler O. Reden und Aufsätze. – München, 1951. – S. 5, 8.

¹⁵ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – С. 42.

¹⁶ Шпенглер О. Закат Европы. – М.; Петербург, 1923. – С. 46.

¹⁷ Там само. – С. 5.

обмеженим і замкнутим. Відомо, що греки свій світ називали “Ойкумена”, і Александр Македонський навіть здійснював завоювання за поняттями Ойкумени й оминав підкорення тих просторів, що лежали за межею культурного світу, тобто Ойкумени. В науці також найдосконалішою геометричною фігурою вони вважали кулю, “сфайрос” Емпедокла. Греки жили в живому, одухотвореному й заокругленому світі, який вони вважали своїм домом, у котрому їхня аполлонівська душа шукала спокою, завершення та гармонії.

На противагу аполлонівській душі фаустівську душу характеризує вічний неспокій, прагнення до безконечного, воля до влади. Простір сприймається фаустівською душею як безмежний, неозорий. Вона показує приклад і дає можливість для аналітичного підходу у сприйнятті простору¹⁸. Тому Шпенглер ставить перед наукою завдання “зрозуміти світ як історію”¹⁹.

У своїй концепції Шпенглер виділяв чотири “одночасні” епохи духовного життя: індійська культура (з 1500 р. до н. е.), антична культура (з 1100 р. до н. е.), арабська культура (з початку н. е.), західна культура (з 900 р. н. е.). Визначаючи певні стадії, які проходять ці культури, Шпенглер хоча і виділяє на стадії розпаду імперіалістичного механізму “візантинізм”, проте не лише не знаходить місця в своїй класифікації для України, але навіть і для Росії. На його думку, традиційний консерватизм аристократії, як людини в якості всесвітньої історії, докорінним чином відокремлює візантинізм від західної культури²⁰. Саме з візантинізму виводить Шпенглер корені російської аристократії, походження якої, на відміну від західної, він вважає не органічно, а штучно створеним на зразок візантійської соціальної стратифікації адміністративною практикою Російської імперії. “Та легкість, – пише він, – з якою більшовики знищили в Росії поділ на чотири так звані стани петровського часу – дворян, купців, міщан і селян, – доводить, що цей поділ був лише імітацією і адміністративною практикою, яка не мала внутрішньої символіки, котру не може зломати ніяка сила. Він відповідає зовнішнім побутовим і майновим відмінностям у королівствах вестготів і франків і в мікенський період, котрий ще прослідковується в стародавніх фрагментах “Іліади”. Справжня аристократія і духовенство російського типу сформується лише в майбутньому”²¹.

Говорячи про діалектику національної історії та історії світової, Освальд Шпенглер вважав, що “світова історія – це історія держав і назавжди залишиться такою”²². Історію держав він прямим чином пов’язував з діяльністю родової аристократії, і в залежності від сили, тяглості й питомої ролі цієї аристократії в житті суспільства ставив не лише спроможність держави

¹⁸ Там само.

¹⁹ Там само. – С. 119.

²⁰ Див.: Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1997. – Т. 1. – С. 77–84; Т. 2. – С. 94–95, 98–99, 439–440, 450.

²¹ Там само. – Т. 2. – С. 435.

²² Там само. – С. 479.

утвердитися, але й її силу й конкурентоспроможність у подальшому існуванні. “Включно до самих останніх своїх днів, – пише дослідник, – міцною буде така держава, в якій аристократія або створена нею традиція цілком будуть поставлені на службу спільній справі, як у Спарті на відміну від Афін, у Римі на відміну від Карфагену і в китайській державі Цинь на відміну від держав Чу, що налаштовані по-даосистьськи”²³. Шпенглер не лише ставив у пряму залежність ступінь сили й міцності держави від втілення державотворчих ідей родової аристократії цієї держави чи народу, але й виразно диференціював державну ідею аристократії від аналогічних ідей інших станів, які вже за своєю суттю далекі від держави. “Відмінність полягає в тому, – пише він, – що аристократія, замкнута в станових рамках, як і будь-який інший стан, сприймає всю іншу націю лише через преломлення само про себе й лише так хоче використати свою владу. Держава ж по ідеї має піклуватися за всіх, в тому числі і про аристократію. Однак справжня і стародавня аристократія ототожнює себе з державою і турбується за всіх, як за свою власність. Це стосується її найважливіших обов’язків, які глибші за всі інші усвідомлені. Вона відчуває навіть уроджений привілей на виконання такого роду обов’язків і вважає службу в армії та органах управління своїм прямим обов’язком. Зовсім по-іншому виглядає відмінність державної ідеї традиційної аристократії від ідеї інших станів, які за своєю внутрішньою суттю далекі від держави і створюють власний державний ідеал не з духу фактичної історії і її політичних сил, а саме тому цей ідеал визначається як соціальний. У ранні періоди ситуація тут складається таким чином, що державі як історичному феномену протиставляється церковна община, що покликана втілювати в життя релігійні ідеали, а в пізніші часи до неї додається ще економічний ідеал вільних ринкових відносин і утопічний ідеал мрійників і романтиків, у яких мають бути здійснені якісь там абстракції”²⁴.

Якщо концепція Шпенглера виходила з трактування історії як системи самостійних, слабо пов’язаних між собою культур, кожна з яких проходить, як живий організм, шлях від народження до смерті, то концепція Ясперса – це теорія лінійної історії, яка проходить на своєму шляху декілька критичних відрізків, кожен з яких визначає наступну епоху. Для чергової переінтеграції німецької історії у світову, перед якою постала переможена Німеччина після Другої світової війни і яка випала на долю Карла Ясперса, вчений використовує теорію екзистенціалізму, прихильником якої він став ще в міжвоєнну добу. Ще за часів Веймарської республіки з’явилася друком три томна праця Ясперса “Філософія”, в якій учений систематизував і упорядкував усі ідеї і роздуми екзистенціальної філософії²⁵. В той час Ясперс ще не займався історіософією і осмисленням історії взагалі, хоча, цілком імовірно, що суттєві історичні зауваги чи напрацювання він міг зробити і в час його

²³ Там само. – С. 480.

²⁴ Там само. – С. 480–481.

²⁵ *Jaspers K. Philosophie.* – Gröningen, 1931–1932. – Bd. 1, 2, 3.

вимушеної службової бездіяльності в нацистській Німеччині. На нашу думку, така ґрунтовна, ретельно розроблена на основі аналізу величезного комплексу джерел, фактів, подій та матеріалів світової та німецької історії і культури історіософська теорія Ясперса, викладена у виданій в 1949 р. роботі “Ціль історії та її витоки”, яку ми тут аналізуватимемо, навряд чи могла бути написана за короткий період 1945–1948 рр. Імовірніше, що осмислення роботи Ясперс здійснював у період з 1937 по 1945 рр., оскільки, будучи одруженим з єврейкою Гертрудою Майер, він був відсторонений нацистами від викладання, позбавлений права видавати в Німеччині свої роботи, але продовжував займатися наукою²⁶.

Екзистенція, за Ясперсом, є джерелом буття і взаємодіє з розумом (який таким джерелом не є), без якого сама екзистенція, що опирається на почуття, переживання, порив, інстинкт, стає сліпим насильством. “З екзистенцією, – пише Ясперс у 1935 р., – нерозривно пов’язане дещо інше, яке скеероване на єдність всіх способів об’ємного. Це не нове ціле, а лише постійна вимога й рух. Воно називається розумом”²⁷. Зв’язок між розумом і екзистенцією настільки тонкий, вважає Ясперс, що “кожен з цих моментів стає втраченим, якщо втрачається інший”²⁸.

Вирішити питання про зв’язок розуму й екзистенції в історії Ясперс намагається на ґрунті комунікації, спілкуванні людей і їхніх зв’язків з собі подібними. “Сьогодні завдання полягає в тому, – пише Ясперс уже після війни, – аби справжній розум обґрунтувати наново – в самій екзистенції”²⁹. Спілкування людей і їхні зв’язки з собі подібними – це структурний момент людського існування. На відміну від Шпенглера, Ясперс робить акцент на тому, що людство має єдине походження і спільний шлях розвитку. В полеміці зі Шпенглером Ясперс наполягає на єдності світового історичного процесу, а в полеміці з марксизмом – на пріоритеті духовної, а не економічної його складової. Ясперс звертається до лінійної схеми історії, відмовляючись вбачати її “вісь” у боговтіленні й аргументуючи це тим, що історична вісь повинна мати значення для всього людства, в той час як явище Христа значиме лише для християн. Питання ставиться таким чином: чи існує віра, спільна для всього людства, котра би об’єднувала, а не роз’єднувала різні культурні регіони планети? Оскільки таку віру не могли запропонувати жодна зі світових релігій (а навпаки, вони часто служили джерелами взаємонепорозумінь, конфліктів і воєн), Ясперс вважає, що спільною для людства вірою може бути лише філософська віра³⁰. Остання має глибокі корені в історичній традиції, вона давніша, ніж християнство чи іслам. Цю віру, за Ясперсом, не можна розглядати як щось ірраціональне. “Те, що дух свідомо створив себе на ґрунті ірраціонального, було кінцем духу. Основою нашої

²⁶ Див.: *Jaspers K. Werk und Wirkung.* – München, 1963.

²⁷ *Jaspers K. Vernunft und Existenz.* – Gröningen, 1935. – S. 45.

²⁸ *Ibidem.* – S. 48.

²⁹ *Jaspers K. Der philosophische Glaube.* – München, 1962. – S. 146.

³⁰ *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* – Zürich, 1949. – S. 15.

віри не може бути те, що за своєю суттю лише негативне, ірраціональне, що заводить у темряву безрозсудності й беззаконня. Філософська віра, віра мислячої людини, завжди відрізняється тим, що вона існує лише в союзі зі знанням. Вона хоче знати те, що підлягає пізнанню, і зрозуміти саму себе³¹. Час народження філософської віри – це і є “вісь світової історії”, або, за виразом Ясперса, “осьова епоха” (Achszeit)³². Це час між 800 і 200 рр. до н. е. У цей проміжок часу виникли паралельно в Китаї, Індії, Персії, Палестині та Греції духовні рухи, які сформували той тип людини, який, за Ясперсом, існує і донині. “Осьова епоха” – це час народження і світових релігій, що прийшли на зміну поганству, і філософії, яка прийшла на зміну міфологічній свідомості. Справжній зв’язок між народами – духовний, а не природний чи родовий. На рівні духу кожен індивід виступає як момент у житті цілого. Саме ж ціле, яке уособлює ідею, – народ, нація, держава, – визначає місце і значення індивіда. “Комунікація в сфері духу, – зазначає Ясперс, – є створенням з суспільної субстанції ідеї цілого. Окремий індивід усвідомлює себе як такий, що стоїть на своєму місці, має особливий смисл усередині цілого, й визначається останнім. Його комунікація – це комунікація окремого члена з організмом. Він відрізняється від усіх інших, але складає з ними одне в порядку, який обіймає їх усіх”³³. Саме та обставина, що огнища духовного життя виникли паралельно в різних, далеких одна від одної культурах, служить для Ясперса базою для віри в духовну єдність людства.

Ясперс вважає, що в “осьовий час” виникли три культури: 1) культура “Схід–Захід”, яка об’єднала в собі Іран з Заратустрою, Палестину з її пророками і Грецію з її філософами і трагіками; 2) Китай, коли жили Конфуцій та Лао-цзи й виникли всі напрями китайської філософії; 3) Індія, де виникли Упанішади й жив Будда. Всі три культури з’явилися незалежно одна від одної протягом небагатьох століть. Новим з виникненням цих культур стало те, що людина пізнає буття в цілому, самого себе і свої межі. В цю епоху були розроблені основні категорії, якими ми мислимо і до сьогодні, закладені основи світових релігій, що й нині визначають життя людей. Почалася боротьба раціональності й раціонально перевіреного досвіду проти міфу (логосу проти міфу), боротьба за трансцендентного Бога проти демонів і т. ін.³⁴ В ході цієї зміни (також міфотворчої), коли міф знищувався, йшло перетворення міфів, їх осягнення на більшій глибині. Стародавній міфічний світ повільно відступав, проте завдяки фактичній вірі в нього народних мас зберігав своє значення, як тло, і міг згодом знову отримувати перемоги у сфері свідомості.

Постійне спілкування сприяло інтенсивному духовному рухові в кожному з трьох світів. Завдяки цьому руху таке людське існування, як історія,

³¹ *Jaspers K. Der philosophische Glaube. – S. 11–12.*

³² Теорія “осьового часу” обґрунтована і викладена Ясперсом вперше в 1949 р. Див.: *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – S. 19–48.*

³³ *Jaspers K. Vernunft und Existenz. – S. 54.*

³⁴ *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – S. 20–21.*

стає предметом роздумів. Історія в її цілісності вважається послідовною зміною різних образів світу: або в бік постійного погіршення, або як кругообіг чи піднесення. Створюються теорії, що мають визначити, як найкраще побудувати спільне життя людей, управляти й керувати ними³⁵. Філософи переходять з держави до держави, полемізують і змагаються один з одним. Існує пряма аналогія між невдачами Конфуція при імператорському дворі та Платона в Сіракузах, між школою Конфуція та Академією Платона, де виховувалися майбутні державні діячі.

Епоха, коли все це відбувалося, не була періодом простого поступального розвитку. Ясперс розуміє епоху як “фактичну дійсність у часі”³⁶. Кожна з епох відрізняється від іншої своєю специфічною ситуацією. Специфічна ситуація “осьового часу” полягала в тому, що це був час нищення і творення одночасно. І завершення досягнуто не було. Вищі можливості мислення і практики, які отримали своє втілення в окремих особистостях, не стали спільним надбанням, оскільки більшість людей не могла йти цим шляхом. Те, що на початку було в цьому рухові свободою, стало зрештою анархією. Коли епоха позбавилася творчого начала, в трьох областях культури було здійснене фіксування концептуальних поглядів і їх нівелювання. Внаслідок безпорядку виникло тяжіння до нової єдності в справі створення міцних підвалин і умов життя. Завершення носило насамперед політичний характер. Майже одночасно в ході завоювань створюються великі імперії – в Китаї, Індії і на Заході (елліністичні держави й Римська імперія). Проте скрізь збереглися спогади про дух попередньої епохи. Він став зразком, його твори й особистості стояли у всіх перед очима і визначали зміст навчання і виховання (конфуціанство, буддизм, елліністично-римська освіченість у всіх трьох новостворених імперіях)³⁷. Загибель і відродження великих імперій складала історію “післяосьового часу”, продовжували історію великих культур стародавності; проте відмінність полягала в тому, що духовна напруга, яка виникла в “осьовий час”, не припиняла впливати на людей, надаючи їхній діяльності нову невизначеність і нове значення.

Ясперс подає структуру світової історії, відправляючись від “осьового часу”: 1) “осьовий час” знаменує собою знищення великих культур стародавності, що існували тисячоліттями. Проте, якщо спочатку ця ідея була творчим принципом культури, то тепер вона стає принципом консервації і стабілізації культури, що гине. Принцип, який колись служив імпульсом розвитку, фактично деспотичний, тепер знову утверджується, але вже як усвідомлено деспотичний, і веде до окостеніння суспільства; 2) тим, що було створено і продумано в той час, людство живе й до сьогодні. Саме поняття Ренесансу веде до духовного піднесення і постійно повторюється на Заході,

³⁵ Ibidem. – S. 23–24.

³⁶ Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. – Leipzig, 1932. – S. 15.

³⁷ Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – S. 24.

Індії і Китаї; 3) спочатку “осьовий час” обмежений у просторі, але історично він стає всеохоплюючим. Народи, які не сприйняли ідей осьового часу, залишаються на рівні “природного” існування, їх життя неісторичне. Люди поза трьома сферами, що складають осьовий час, або залишилися збоку, або увійшли в контакт з будь-яким із трьох центрів. В останньому випадку вони увійшли в історію. Так, в орбіту “осьового розвитку” були втягнуті на Заході германські та слов’янські народи, на Сході – японці, малайці й сіамці; 4) між трьома сферами можливе, якщо вони стикаються, глибоке взаєморозуміння. Зустрічаючись, вони усвідомлюють, що в кожній з них іде мова про одне й те саме. Перед нами багатоманітність того самого в трьох образах – три різних корені історії, яка згодом – після окремих стикувань, які перериваються, – лише в наш час набуває своєї єдності³⁸.

Близькість трьох течій помітна лише в “осьовий час”. Спроба провести цю паралель у наступні періоди й відобразити їх у синхроністичних таблицях, що охоплювали б тисячоліття, стає в міру віддалення від “осьового часу” все штучніше. Лінії розвитку вже не паралельні: вони розходяться. Якщо спочатку вони здавалися трьома шляхами, що ведуть до однієї мети, то згодом стають абсолютно чужими один одному. Проте, навпаки, чим далі ми йдемо в глибину, наближаючись до “осьового часу”, тим більше відчуваємо близькість розвитку. За своїми витоками ці течії незалежні й самостійні. Наявність реальних запозичень та імпульсів виключена. Лише після того, коли до Китаю наприкінці “осьового часу” проник буддизм, між Індією і Китаєм виникла духовна комунікація на глибшому рівні. Зв’язки між Індією і західним світом існували завжди, але більше значення вони отримали лише в епоху Римської імперії, коли стали проходити через Александрію³⁹.

Структуруючи світову історію “осьовим часом”, Ясперс вважає, що “осьовий час” служить ферментом, який зв’язує людство в рамках єдиної світової історії. Він називає “осьовий час” “одноразовою ситуацією” і вважає, що вивчення таких одноразових ситуацій має стати основним завданням всесвітньої або загальної історії. Кожна історична епоха відрізняється одна від одної своєю специфічною одноразовою ситуацією. “Ситуація означає не лише природно-закономірну, – пише Ясперс, – але радше смислову дійсність... Ця дійсність стає предметом не однієї, а багатьох наук. Так, ситуації методично досліджуються в біології, наприклад, поняття середовища тварин при дослідженні пристосовуваності; політичній економіці – закономірності ситуації попиту і пропозиції, історичній науці – одноразові, важливі види ситуацій. Отже, є ситуації всезагальні, типові або історично визначені, одноразові ситуації”⁴⁰. Саме такі одноразові ситуації, як “осьовий час”, є водночас всезагальними; вони визначають долю людства на віки.

³⁸ Ibidem. – S. 25–27.

³⁹ Ibidem. – S. 35.

⁴⁰ *Jaspers K. Philosophie.* – Göttingen; Heidelberg, 1956. – Bd. 2. – S. 202.

“Осьовий час” служить також масштабом, що дозволяє нам бачити історичне значення окремих народів для людства в цілому.

Усі народи світу, за Ясперсом, поділяються за тим, як вони ставляться до великого прориву “осьового часу”. Ми розрізняємо: 1) осьові народи. Це ті народи, які, послідовно продовжуючи свою історію, здійснили стрибок, ніби наново народилися в ньому, тим самим заклавши основу духовної сутності для всього іншого людства та його справжньої історії. До цих народів відносяться китайці, індійці, іранці, юдеї і греки⁴¹; 2) народи, що не зазнали прориву. Прорив був вирішальним за своїм універсально-історичним значенням, але не повсюдною подією. Деякі народи великих культур стародавності, які жили до цього прориву в “осьовий час” і навіть одночасно з ним, не були ним залишені і, незважаючи на одночасність, залишилися внутрішньо чужими йому. Будучи у своєму зовнішньому існуванні підпорядкованими новим силам, ці народи втратили і свою внутрішню культуру, котра в кожному окремому випадку перероджувалась: в Месопотамії – в персидську, а згодом у сасанідську культуру й іслам; в Єгипті – в римську і християнську, згодом в іслам⁴²; 3) інші народи. Всі вони діляться на тих, основою формування яких був світ, що виник у результаті прориву, і тих, хто залишився збоку. Перші – історичні народи; другі – народи первісні. Елементом, який політично структуризував нові світові імперії у світі прориву, були македонці та римляни. Останні не спромоглися сприйняти душею весь досвід і мудрість народів “осьового часу” і тому були здатні в історичному світі до політичних завоювань, управління, організації, сприйняття і збереження освіченості, неперервності у передачі досвіду, але не до його продовження і поглиблення. Інакше було на півночі. Тут, так само, як у Вавилоні або Єгипті, не сталося великого духовного перетворення. Нордичні народи перебували в примітивному стані, однак у сутності своєї духовної спрямованості (Гегель назвав її нордичною душею) вони вже досягли субстанційної самотності до того часу, коли зіткнулися з духовним світом “осьового часу”⁴³.

З епохи “осьового часу” минуло два тисячоліття. Консолідація у світові імперії вийшла незавершеною. Ці імперії рухнули; в усіх трьох областях одна за одною надходили епохи воюючих держав, розрухи, переселення народів, завоювань і нових культурних перетворень. У трьох великих культурних колах з’явилися нові модерні неосьові народи: на Заході – германці і слов’яни; у Східній Азії – японці, малайці, сіамці; вони в свою чергу формують нові утворення. Проте формують їх у боротьбі зі сприйнятою ними високою культурою осьових народів шляхом її сприйняття і перетворення⁴⁴. Особливого значення тут набувають індогерманські народи.

⁴¹ *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* – S. 76.

⁴² *Ibidem.* – S. 76–78.

⁴³ *Ibidem.* – S. 78–79.

⁴⁴ *Ibidem.* – S. 79.

Починаючи з 2000 р. до н. е., ці народи вирушали в Індію, Іран, потім у Грецію та Італію; з середини тисячоліття перед нашою ерою кельти та германці знову тривожать культурний світ південних народів; протягом певного часу Римська імперія стримує їхній натиск, подібно до того, як Китай певний час стримував монголів-кочовиків. Потім прийшли в рух слов'янські і германські племена великого переселення народів, далі – тюркські народності, монголи.

Для “осьового часу” і наступних тисячоліть історії Заходу особливе значення мали культури, які склалися на індогерманській основі. Ці культури – індійців, греків, германців, а також кельтів, слов'ян і пізніх персів – мають спільні риси: вони створили легенди про героїв і епос, відкрили, сформували й осмислили трагедійність. Те, що було створено в Індії, Персії і Греції, стало одним з факторів, який обумовив характер “осьового часу”. Проте зовсім не індогерманськими були такі істотні для осьового часу народи, як юдеї і китайці. До того ж усі індогерманські утворення склалися на основі попередніх їм великих культур у результаті змішування з корінним населенням і засвоєння чужих традицій⁴⁵.

Виникає питання, – цікавиться Ясперс, – чому ж наука й техніка виникли на Заході, чому це не відбулося у двох інших великих культурах? Причини такі: 1) Захід мав певну специфіку вже географічно, на відміну від замкнутих континентів Китаю та Індії; 2) Заходові відома від Греції ідея політичної свободи, якої не знали ніколи Китай та Індія; 3) грецька раціональність і раціональність Нового часу відрізняється від східного мислення; 4) усвідомлена внутрішня глибина буття особистості від древньоєврейських пророків, грецьких філософів, римських державних діячів набуває ступеню мірила на всі часи; 5) для західної людини світ у своїй реальності існує необхідним чином. Захід усвідомлює, що він має формувати світ; 6) Захід створює свій образ всезагального. Проте це всезагальне не застигає тут у догматиці сталих інститутів і уявлень про життя, не веде до того життя, де існує кастова система або космічний порядок. Рушійні сили динаміки Заходу виростають з винятків, що проривають там всезагальне; 7) незважаючи на свою свободу й лояльність, Захід дійшов до крайньої напруги усіх сил унаслідок претензії на виключну істинність вірувань, що засновуються на Біблії, в тому числі й ісламі; 8) від напруги, що набувала крайніх меж, походить властива Заходу рішучість, в силу якої проблеми доводяться до свого логічного кінця, до повної ясності, до виявлення всіх можливих альтернатив, в силу яких усвідомлюються принципи і встановлюються позиції глибокої внутрішньої боротьби; 9) світ напруги є передумовою і наслідком того, що лише на Заході відомі самобутні індивідуальності в такій різноманітності характерів – від єврейських пророків і грецьких філософів до великих християнських мислителів, до діячів XVI–XVIII ст.

Схід–Захід як третій член в “осьовій системі” з самого початку – з часів греків – конституювався в рамках внутрішньої полярності Заходу і Сходу.

⁴⁵ Ibidem. – S. 82.

З часів Геродота суперечності між Заходом і Сходом усвідомлюються як вічна протилежність, що виявляє себе у все нових образах. Греки заклали основу західного світу і зробили це таким чином, що цей світ існує остільки, оскільки скеровує свій погляд на Схід, перебуває в розмежуванні з ним, сприймаючи його й відсторонюючись від нього, переймаючи в нього певні риси й переробляючи їх, борючись з ним; і в цій боротьбі влада поперемінно переходить з однієї сторони до другої. Греки й перси, поділ Римської імперії на Західну і Східну, західне і східне християнство, західний світ та іслам, Європа й Азія (остання в свою чергу ділиться на Близький, Середній і Далекий Схід) – такі образи цих суперечностей, які послідовно змінюють одна одну і в рамках яких культури й народи зближуються й відштовхуються. Спочатку в цих рамках завжди конституювалась Європа, в той час, як Схід спочатку запозичив цю протилежність у Європи і, в свою чергу, сприйняв її на європейський кшталт. Разом з тим західний, європейський дух проник в Америку й Росію, але це – не Європа. Американці, хоч і є європейцями за своїм походженням, якщо не фактично, то за своїми прагненнями мають іншу самосвідомість і знайшли на новому ґрунті нові витoki свого буття. Росіяни сформувалися на своєму особливому ґрунті, на Сході, сприйнявши риси своїх європейських та азіатських народностей і духовний вплив Візантії⁴⁶.

Схема Ясперса вкотре після Ранке, Гегеля та Шпенглера вирішила питання переінтеграції німецької історії у світову чи не в найскладніший для Німеччини час – поразки у Другій світовій війні. Вона спробувала пояснити масу пов'язаних з цією поразкою питань щодо сутності німецького народу взагалі та його ролі в історії зокрема, послужила одним з поштовхів для здійснення так званого “німецького економічного чуда” і для новітньої інтеграції Федеративної Республіки Німеччини в європейський і світовий простір у 1950–1960 рр.

⁴⁶ Ibidem. – S. 87–92.