

погляду, відрізняється від цієї імажерії і підтримує стосунки з усією реальністю, об'єктивною і суб'єктивною». Апології цієї тези в книжці присвячено сорок два абзаци-афоризми. Насправді, ми надто часто націлені на те, що образ вже заангажований, як деякий рід, що охоплює все доступне для зору. Для нас образ має насамперед «оніричний» і передусім «двомірний» характер; між тим, ще у стародавніх греків «уява» асоціювалася з ліпленням і дотиком, тобто передбачала наявність великої кількості вимірів. Отже, «відшарувати», «вилушити» образ з його образного тіла не так вже й просто. Звідусіль видиме, звідусюди відкрите око тіло, як відомо, стало для Платона прообразом «Ідеї». Але, якщо шлях від образу до Ідеї досить очевидний, то зведення образу до «Ідеї образу» навряд чи можливе. Не існує ніякої сутності, котру можна було б прийняти за «Ідею» чи за «універсалію» образу. М.Ж.Мондзен пише: «Не існує такої сутності образу, котра б невидимо плавала над усіма образами на зразок платонівської ідеї, чи універсального поняття. Проте, я додам, що коли розповсюдити на платонівську форму те, що я мала стверджувати про образ, то можна отримати новий шанс уникнути ідеалізму, щоб знову повернутися на землю і віднайти в нашому образному ставленні до світу уявне і природне підґрунтя нашої істини».

М.Ж.Мондзен рішуче відкидає точку зору обивательського романтизму стосовно образу. Потрібний образ не ховається від нас, як звір за кущем. Його таємниця не так прихована явищем, як потаємні дверцята за барвисто розмальованим полотном. «Насправді, – резюмує М.Ж.Мондзен, – я визнала б за краще сказати, що образ є у тканині феноменів, котрі утворюють його глибоку крипту. Він не є ані об'єктом, що існує поза нами чи далеко від світу, ані більш-менш лабільним існуванням нашої суб'єктивності. Він не може існувати без нас, і саме тому він надходить у світ. Він є лише проявом по відношенню до нас вільної гри взаємознищень між світом і нами».

Читачі праць М.Ж.Мондзен мають унікальний шанс сьогодні, у час різноманітних феноменів «аудіо-відео», прилучитися до неперевершеної теоретичної витонченості середньовічної теорії образу.

В. Андрушко

Р. Дж. Колінгвуд. Ідея історії. – К., Основи, 1996. – 616 с.

Завдяки «Основам» читач має нагоду поміркувати разом із Р.Дж.Колінгвудом – одним із небагатьох тих мислителів, в кому поєднались відданість філософії із майстерним володінням історичним ремеслом, – про співвідношення між історією та істориком. Саме це співвідношення Колінгвуд визначає як філософію історії, або, більш специфічно, як «ідею історії». Не дивно, що працю Колінгвуда дуже важко використовувати для навчання ремеслу історичного дослідження. Бо вона про інше, – про те, як історія взагалі може бути (с.66). І тому питання про історію в Колінгвуда постає як питання про

Буття. Історія для Колінгвуда – це дослідження Буття, і саме тому він вважає історію наукою, бо, як послідовник Ф. Бекона, він переконаний, що наука – це насамперед метод пізнання. А крім того, слідом за Р. Декартом, він вважає, що метод пізнання об'єкта це – розповсюдження думки, тобто розповсюдження буття суб'єкта, який пізнає. Метод пізнання об'єкта виявляється також умовою існування суб'єкта, який пізнає. Цей висновок, який Дж. Локк зробив стосовно природи людського пізнання, а Гегель поширив на поняття Буття взагалі, Колінгвуд застосовує до історичного досліду, вміщуючи в поняття історії поняття Буття, яке творчо пізнає само себе. Він фактично ототожнює поняття науки з поняттям історичного дослідження: ніяке інше дослідження, крім історичного, на його думку, не є справді науковим.

Науковий метод базується на концепції, що визнає існування певного зв'язку між суб'єктом та об'єктом, який збалансовується шляхом безконечного процесу визначення суб'єктом суті об'єкта. Суб'єкт постійно активно споглядає або, за висловом Бекона, «допитує» об'єкт, відкриваючи нові й нові його аспекти. На думку Колінгвуда, завдання науки – «зосередитися на чомусь, що нам невідоме, й намагатися його розкрити» (с. 62). Ця концепція безконечного цілеспрямованого відкриття (discovery) базується на фундаментальному уявленні про те, що істина є навмисно приховуваною від суб'єкта як такого. Істина приховується, і її треба відкрити, бо саме це приховування вказує на зв'язок, від якого якимось чином залежить буття суб'єкта. Бо істина є прихованою саме від конкретного суб'єкта, тобто в самому факті приховування криється якась правда про буття цього суб'єкта. Відкриття істини є, таким чином, для суб'єкта життєво важливою справою, бо саме в акті відкриття він підтримує своє існування. Акт відкриття є таким чином для суб'єкта актом спасіння. Якщо одкровення є сутністю спасіння, то акт відкриття є сутністю наукового методу. Колінгвудова концепція історичного свідчення постає як концепція своєрідного наукового одкровення: щось «набува[є] посмертного характеру історичного свідчення – не тому, що люди, котрі все те виготовили, мали ті речі за історичні свідчення, а тому, що як історичні свідчення маємо їх *ми*» (с. 66).

Беручи цей метод як він є, Колінгвуд змінює уявлення про об'єкт дослідження. Справжнє дослідження для нього – це історичне дослідження, тобто дослідження минулого, мислимого істориком як об'єкт. Минуле, за Колінгвудом, є об'єктом не тому, що воно відірване від історика, а саме тому, що між минулим і істориком зберігається певний зв'язок, який виражається в тому, що історик переконаний, що минуле є від нього прихованим. Врешті, це єдиний зв'язок, що його має історик як суб'єкт дослідження, – зв'язок із минулим, бо саме минуле і є тим покровом, який треба знімати історику, щоб відтворювати своє буття.

Відкриття минулого, для Колінгвуда, є проникненням за завісу зовнішності – у внутрішні події, тобто в думки того, хто діє. За

Колінгвудом, щоб зрозуміти дії, наприклад, Цезаря, історик повинен розіграти в своїй голові думки Цезаря, рефлектуючи, тобто розглядаючи себе самого як об'єкт, який виступає як суб'єкт, досліджуючи думки Цезаря, який у свою чергу виступає як суб'єкт, думаючи ці думки, і котрим суб'єктом історик одночасно теж є, бо він же ж насправді програє думки, які думав Цезар.

Історик, таким чином, відкриває минуле шляхом відкривання себе як такого, хто зв'язаний з минулим через ті запитання-відкриття, які виникають у історика в його теперішньому бутті.

Колінгвуд мовчазно вважає, що історик *знає* нібито наперед, що є Цезар. Історик подумки може точно влучити у *місце*, яке йменується Цезар. Але ж постає питання: якими орієнтирами керується історик, щоб влучити в це місце? Очевидно – тими відомостями (Колінгвуд настійливо відокремлює поняття «історичні відомості» від поняття «історичні факти»), які він про Цезаря має. Але, щоб мати відомості *про Цезаря*, треба вже наперед знати, що таке Цезар, щоб було навколо чого групувати ці відомості. Але ж якщо історик наперед знає, що таке Цезар, то він має вже знати й причини *всіх* Цезаревих дій (Колінгвуд говорить про те, що, знаючи одну річ, можна пізнати всю історію). Але як можна наперед щось знати? Виявляється, що найважливіше – це не речі, не дії й не думки, а зв'язок між ними. Тобто, тільки пізнаючи зв'язок між речами, діями, думками, можна знати речі, дії, думки. Але, якщо це так, то достатньо й лише зв'язку між істориком та об'єктом його дослідження. Але, якщо б історик володів таким зв'язком, скажімо, із Цезарем, він би знав усе про Цезаря: сам зв'язок як такий давав би йому цю можливість. Але зв'язок, за визначенням, має зв'язувати щось між собою. Й історикові, щоб володіти зв'язком між собою та Цезарем, треба мати знання про обидві зв'язані сторони. Тобто йому треба знати і Цезаря, і себе. Але, за Колінгвудом, історик не знає себе, бо ж саме, щоб знати себе, він і досліджує минуле. Тобто виявляється, що історик намагається пізнати те, чого він не знає, зосереджуючи свої зусилля на чомусь іншому (від себе), чого він також не знає, бо ж невідомо, що є те, що він пізнає, і що є за зв'язок між цими двома незаними речами. Наприклад, коли ми «дізнаємось», що Платон сказав щось у якомусь місці, тому що він мав таку ось думку, ми будуємо свій висновок на нашому знанні про те, що *каже* (а не думає) Платон в інших місцях. Бо якби ми *вже* знали, що Платон думав, коли казав те, що він каже в тих місцях, ми б знали й те, що він думав, коли казав те, що ми читаємо в *цьому* місці. Тобто мова йде про те, що, згідно з таким поглядом, річ і в одному і в іншому *місці* є та сама, і немає потреби розглядати її щоразу в кожному місці, якщо ми її раз уже пізнали в якомусь *окремому* місці. Чи ж не є тоді речі, що ми їх споглядаємо в різних місцях, однією й тією самою річчю? І чи не заснований такий *просторовий* розподіл речей по *місцях* на тому міркуванні, що, оскільки жодну річ не можна пізнати в жодному місці, пізнання зводиться до встановлення зв'язку у *просторі* між окремими місцями в ньому? Тобто сам цей зв'язок у

просторі і є вирішальним для пізнання речей. Простір і є тим, що робить різні речі однією річчю, і різняться речі саме в просторі.

Виходить, що для того щоб пізнати річ, треба її розділити, а потім знов поєднати, але вже за тим зв'язком, що його ми знаходимо між частинами тієї речі, яку ми самі ж і розділили. Тобто ми пізнаємо те, що ми *вважаємо* річчю. Але ж якщо ми бачимо річ і все ж питаємо, *що* то за річ, значить ми не розуміємо її такою, якою вона є. Ми базуємо своє дослідження саме на своєму принциповому нерозумінні. Ми *здатні* досліджувати саме тому, що ми *не* здатні знати. Ми здатні *бути*, бо ми не здатні *знати*. Наше нерозуміння й робить можливим дослідження як принцип нашого буття. Дослідження стає можливим, коли є відчуття, що існує якийсь зазор між річчю яка вона є, і тим, що ми в ній бачимо. Саме зосередженість на цьому зазорі, переосмисленому (тобто відтвореному, якщо розуміти думку як творчий акт) як покров, як таємниця, і є метою наукового дослідження.

Таке сприйняття історії Колінгвуд настійливо подає як результат відкриття ідеї історії в процесі розвитку історичного мислення, починаючи з Геродота. Але у Геродота, як узагалі в давніх греків, немає поняття науки як Буття, що пізнає себе у розкритті самодослідження. Для грека наука – це лише один із витворів людини, таке собі улісівське хитрування, яке надає греку змогу не випасти із Буття-Космосу, нагадуючи йому, що ніяке людське творіння не слід сприймати повністю всерйоз. Грецька наука (і історія також) не базується на концепції *відкриття*, яка набуває сили в «Апокаліпсисі» та Павлових посланнях. Греки не намагались нічого відкрити, бо в них не було й гадки про те, що щось є *від них прихованим*. Якщо вони чогось не бачать або не чують, вважали вони, то це лише тому, що Доля помістила їх не в те місце, де можна це побачити або почути. Для того щоб побачити *все*, треба перебувати у відповідному місці, наприклад, на Олімпі. Але там Доля розмістила богів, а не людей, і нічого тут не вдієш. Тому питання, яке турбує греків, загалом не є питання типу «що то є?» або «чому то є?», але головним чином питання «чому то є не так, як воно має бути?» Наприклад, чому це варвари (перси), які мають перебувати у своїх варварських місцях (бо такою, з точки зору греків, була їхня доля), раптом сунули на них, на греків? Стурбований цим питанням, Геродот створює свою «Історію», мандруючи по різних місцях та розпитуючи людей, щоб побачити та почути те, чого, перебуваючи у *своєму* місці, він не міг би побачити та почути. Геродот керується не простою цікавістю або ж тягою до наукових досліджень, ні, його веде нестерпна потреба дати відповідь на запитання: чому трапилось те, що *не мало* трапитись? У найзагальнішому вигляді його проблему можна було б сформулювати як проблему співвідношення між Долею та Випадком. Причому це ще не є питання про те, що є істинним, Доля чи Випадок. Його питання – це питання про співвідношення, завдяки якому щось, що може перебувати в одному місці, може перебувати й в *іншому* місці, не змінюючи при цьому своєї сутності. Геродот, таким чином, увів в

еллінський обіг приголомшуючу для греків думку – про те, що окреме місце у просторі як поняття, можливо, є не абсолютною категорією, а лише відносною. Але якщо так, то відносно до чого? Класичну відповідь знайшов учень філософів, Александр Македонський, держава якого явила собою концепцію міста, складеного з окремих мість так, що хоч би в якому окремому місці-місті людина перебувала, вона одночасно перебувала й у місці-державі в цілому. Така держава за необхідністю мала охоплювати весь світовий простір, тобто бути *oikoumene*, – щоб не залишилось місця випадку. Відносність локальності в такій концепції не відкидається, але обмежується кордонами всесвітньої (тобто абсолютної) держави. Таким чином, окреме місце розглядається як відносно окреме, – як окреме відносно всесвіту, – але й всесвітня держава в свою чергу виявляється як всесвітня лише відносно окремого міста. Утворюється можливість виникнення уяви про взаємну відносність самих понять міста та держави. Якщо держава є синонімом вселенськості, і якесь місто є державою, то про нього можна помислити як про всесвіт. Так могли міркувати в Давньому Римі. Але якщо подивитися з іншого боку, то можна стверджувати, що будь-яка держава (навіть якщо вона «не від цього світу») є лише містом. Такий напрямок думок набуває виразності в християнстві. Згідно з цією концепцією, вселенськість досягається саме у місті, бо місто – це всесвіт (*Civitas Dei*, у термінології св. Августина). Але якщо ми дивимось на кожне *місто* як на Всесвіт, ми маємо Всесвіт міст, кожне з яких також є Всесвіт (це концепція міста-city та всесвіту як *civil society* або Цивілізації). Якщо ж ми дивимось на *Всесвіт* як на місто, то ми маємо концепцію Імперського Міста («Царгорода») як всесвітньої держави, причому «всесвітність» мислиться тут у межах міста (чи то Рима, чи то Константинополя, чи то Єрусалима, чи то Москви) і може не збігатися з концепцією вільного безконечного поширення міст-cities у всесвіті, – перевага може надаватись уніфікуюче стримуючій концепції самодержавності Всесвіту-Міста. Всеосяжність Цивілізації й вседержавність «Царгорода» є насправді двома аспектами однієї сутності: так чи інакше, цивілізаційно або вседержавно, але *всесвітнє повинно розкриватись через окреме, унікальне*.

Для Колінгвуда, думка якого працює в рамках цієї парадигми, *всесвітня* історія повинна розкриватись у свідомо спрямованому на окремі історичні свідчення зусиллі думки *окремого* історика. Історія для Колінгвуда є всесвітом історичних свідочств, що цивілізується, або підкорюється, поширенням на нього свідомо-саморефлектуючої думки історика. Цивілізована, або помислена, історія утворюється завдяки науковим історичним концепціям істориків, тому таку історію Колінгвуд називає «науковою історією». Не-цивілізована, не-помислена, не-наукова – тобто не-підкорена думкою окремого історика історія є, загалом кажучи, тим, що у XIX – XX століттях стало позначатись словом «міф». Відповідно і Колінгвуд говорить про «квазіісторію» та «міф» тоді, коли йому доводиться мати справу з не-науковими концепціями Буття (с. 67 – 71). «Науковими» концепціями

Колінгвуд вважає ті історичні концепції, які *свідомо націлені на розкриття ідеї історії*, «ненауковими» – всі інші. За цим розрізненням проглядає давня-прадавня потреба людини поділяти світ на світлі та темні сили. Християнство переосмислює цей дуалізм таким чином, що світло відтепер розуміється як *розкривання* тьми (тьма переосмислюється як покрови, які треба послідовно знімати з таїни), знання розуміється як процес *розкривання* таїни – не як одиничний акт розкриття, як то є в юдаїзмі. Ця фундаментальна християнська концепція лежить у підґрунті й Колінгвудової ідеї історії: «Всяка історія, писана за християнськими принципами, буде з необхідності універсальна, провіденційна, апокаліпсична й періодизована» (с. 105).

Саме така концепція й може бути визначена як *світо-сприйняття*, бо мова йде саме про універсалізацію світо-бачення, світо-вирізнення, світо-розкриття. Універсальне, «всесвітнє» вирізнення, відокремлення й виявляється таким чином тим зв'язком, який поєднує окреме і загальне.

Повністю відповідає цій концепції Колінгвудове переконання в тому, що існує універсальна *ідея історії* (себто потаємне, скрите, неначе сховане у темряві, буття), і що вся світова історіографія є лише поступовим і, певною мірою, послідовним *розкриттям* окремими (але об'єднаними тією послідовністю) істориками цієї ідеї, цього буття. Таким чином, універсальна ідея історії послідовно розкривається в дослідженнях окремих істориків. Це можливо, якщо між універсальною ідеєю історії і окремим мозком історика існує якийсь суттєвий зв'язок. У цьому випадку дослідження було б одночасно й пошуком цього зв'язку й наслідком його існування. Бо, якщо б між дослідником і тим, що він досліджує, не існувало а ргіогі певного зв'язку, те, що досліджується, просто не існувало б для дослідника як предмет дослідження. Інакше кажучи, дещось стає досліджуваним, коли воно стає об'єктом спрямованого запитування з боку певного дослідника.

У цьому сенсі запитування вже є наслідком певного первинного зв'язку між тим, хто запитує, й тим, на що є спрямованим його запитування. Запитання, що його ставить дослідник, є, таким чином, спрямованим на встановлення вже якогось вторинного зв'язку між тим, хто запитує, й тим, на що є зверненим його запитання; і одночасно воно є продуктом того первинного, що передує запитанню, зв'язку між тим, хто питає, та предметом його запитування, тобто того об'єднуючого зв'язку, в якому, власне, й не існує ще поділу на суб'єкт, який ставить запитання та об'єкт запитування. Це є неподілена на суб'єкт і об'єкт єдина сутність, яка, запитуючи сама себе, призводить до виникнення суб'єкта й об'єкта.

Ця схема, що набула певної довершеності у філософії Гегеля, є базовою для філософії історії Колінгвуда. Але, на відміну від Гегеля, який мислить Буття як єдиний цикл повернення єдності самої до себе через спіраль відчужень в окремоті, у колінгвудівській концепції пульсуючої думки історика, до-запитувальна динамічна єдність Буття, набуваючи суті в оволодінні теперішнього минулим, втрачає буття

теперішнього. В концепції Колінгвуда зникає минуле як щось незалежне від теперішнього, себто зникає й можливість повернення суб'єкта, а з ним і можливість відтворення ним своєї ідентичності.

Буття, яке мислиться Колінгвудом як історія, є спільним продуктом теперішнього й минулого. Минуле, яке констатується як минуле істориком у теперішньому, призводить до виникнення історії як певного цілісного буття, для якого минуле й теперішнє є лише феноменами. Ідея історії в цьому сенсі – це та концептуюча, творча думка історика, котра як феномен історії-буття перебуває у певному зв'язку з феноменом минулого, концептуючи, тобто творячи це історичне буття. Дослідження минулого (історія) є постійним відтворенням (re-enactment) буття шляхом утілення теперішнього (у вигляді думки історика) в минулому. Але це не означає, що історія є абсолютною об'єктивацією в минулому думки історика, яку він мислить у теперішньому. Об'єктивована думка, своєю чергою, мислиться істориком як об'єкт його суб'єктивності, а не він сам як суб'єкт, що втілюється в об'єкті минулого. Думка історика мислиться таким чином вже як об'єкт другого порядку, тобто як філософія, за визначенням Колінгвуда (с. 54).

Таке визначення філософії призводить до безконечного зросту порядку об'єктування, з якого історик як суб'єкт філософського мислення не повертається, – тобто має місце безконечне роз'єднання історика та його думки, а це, по суті, означає, що думка історика перетворюється у певне самостійне буття, тим часом як історик стає лише феноменом цього буття. Історія в цьому разі – це думка, що безконечно трансцендується, тобто думка, яка запитує сама себе, саморефлектуюча думка, яка залежить певним чином від історика як феномена цього безконечно рефлектуючого буття. Історик, отже, сам постає лише як феномен історичного буття, відділений від своєї думки, і як феномен, він нічим не відрізняється від інших феноменів – не істориків. Це означає, що коли Історія як Буття залежить від історика як феномена Буття, вона так само залежить і від будь-якого іншого феномена. А з цього виходить, що історія як наука аніскільки не ближча до осягнення Історії як Буття чи до ідеї історії, аніж будь-яка інша діяльність. Ідея історії зводить, таким чином, історію до *чистої* діяльності (думка, висловлена Фоною Аквінським; щоправда, як *actus purus* він визначав Бога), а не до якоїсь особливої діяльності. І те, що Колінгвуд називає «науковою історією», є лише особливим чином виражена (об'єктивована) чиста (суб'єктивна) діяльність людини, спрямована нею на підтримання свого буття.

Ростислав Димерець

J. G. A. Pocock and L. G. Schworer (eds.). *The Varieties of British Political Thought, 1500 – 1800*. – Cambridge University Press, 1993. – 560 p.

Фундаментальною проблемою сучасних дослідників, що працюють у гуманітарній сфері, є проблема зв'язку у найглибшому