

Володимир Єрмоленко

ПЛИННІ ІДЕОЛОГІЇ: ІДЕЇ ТА ПОЛІТИКА В ЄВРОПІ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ*

ВСТУП

Народження ідеології

20 червня 1796 року Антуан Дестют де Трасі, народжений у Парижі французький аристократ із шотландським корінням, друг Ляфаетта та поціновувач Кондильяка, виступає з лекцією в Інституті Франції – новій, створеній революціонерами інституції, покликаний поширювати знання та науку в новому суспільстві.

У цій лекції Дестют де Трасі вперше вживає слово, яке згодом матиме величезну історію. Від початку воно мало досить невинне значення, майже не мало політичних конотацій та було націлене на ліпшу систематизацію наук. Це було слово «ідеологія».

Дестют де Трасі об'єднає навколо себе групу вчених, яких назвуть «ідеологами», і займатимуться вони абсолютно іншими речами, ніж ідеологи сучасні. Слово «ідеологи» (*les idéologues*) матиме спочатку нейтральне значення, але згодом з нього спробує зробити посміховисько Наполеон, який вважав, що ця група вчених підриває релігію та звичаї (устрій) імператорської Франції.

Французька революція обожнювала давню Грецію (через півтора століття Вальтер Беньямін навіть бачитиме в ній потаємне прагнення «цитувати» античну республіку), а тому модними ставали грецькі новотвори – на противагу латині. «Ідео-логія» була

* Друкуються розділи монографії Володимира Єрмоленка «Плинні ідеології: ідеї та політика в Європі ХІХ–ХХ століть» (К.: Дух і Літера, 2017). Монографія виконана в межах наукової теми «Література та ідеологія в українській гуманітарній думці ХХ–ХХІ століть».

«словом про ідеї» або «наукою про ідеї» – так само, як створений у ту саму епоху неологізм «біологія» (у Франції його запровадив Лямарк у 1802-му) – «наукою про життя».

Спочатку ідеологія для Дестюта де Трасі була «частиною зоології» (*une partie de la Zoologie*) і мала фокусуватися на тому, що відрізняє людину від решти тварин – «здатності мислення» (*faculté de penser*)¹. Але підхід до людського мислення має бути об'єктивним та науковим: Дестют де Трасі прагне наслідувати Локка, який намагався «спостерігати за людським розумом (*intelligence humaine*) та описувати його так, як спостерігають і описують мінерал чи рослину»².

«Ідеологія» Дестюта де Трасі була сумішшю того, що сьогодні ми б назвали психологією, когнітивною наукою, логікою та антропологією, але не нехтувала вона й аналізом ідей у «моральних та політичних науках». Дестют де Трасі захоплювався сенсуалістською філософією, з її постійним повторенням про те, що наша свідомість завжди є фільтром, крізь який пробивається до нас реальність, і все, що ми знаємо, – це все одно наші ідеї, легкі коливання на поверхні нашої душі. Якщо ж це так, тоді саме наука про ідеї є королевою наук – саме вона є фундаментом і дахом, методологічною засадою та вершиною собору.

А тому з ієрархії наук Дестют де Трасі прибирає теологію, яка аж до кінця XVIII століття вважалася «наукою наук», – і замінює її на «ідеологію»³. «Ідеологія» тепер стає не просто «підрозділом» зоології – вона стає ключем для всіх інших наук, їхньою точкою допуску до істини. Вона стає вершиною знання, вона стає наукою, що має замінити релігію.

«Ідеологія» Дестюта де Трасі мала бути досить матеріалістичною та антирелігійною. Її основою був «сенсуальний» матеріалізм

¹ Destutt de Tracy A. K. C. *Éléments d'idéologie*, Kindle Edition, Locations 83–85.

² *Ibid.*, locations 96–97.

³ Див. про це: Kennedy E. “Ideology” from Destutt De Tracy to Marx in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, No. 3 (Jul. – Sep., 1979), pp. 353–368. http://www.jstor.org/stable/2709242?seq=2#page_scan_tab_contents. Див. також Лютий Т. (у співпраці з Олегом Ярошем). *Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади*. – Київ : НАУКМА, 2016. – С. 46–49.

Локка і Кондильяка, який відкидає релігію як непотрібну гіпотезу. Саме це створило проблеми: коли Наполеон стикається з планами заколоту, він покладає провину на цих атеїстів та ультралібералів, цих «небезпечних мрійників», які об'єднувалися навколо поняття «ідеологія». «Ми маємо покласти провину за ті негаразди, що їх наша прекрасна Франція зазнала, на ідеологію, на ту темну метафізику, яка підпільно шукає першопричини, на яких радше заснувати закони народів, ніж використати закони, що їх знає людське серце, та уроки історії»⁴, – говорив імператор.

Однак гнів імператора «ідеологія» пережила. Вона відповідала прагненню багатьох представників освічених верств мати теорію, що «замикала» б на собі всі науки, була б їхнім архітектонічним планом. Саме через це вона долала національні бар'єри, проникаючи в інші країни Європи, зокрема до Німеччини, де її «зустріне» Карл Маркс.

Мине рівно півстоліття після «Елементів ідеології» Дестюта де Трасі – і Карл Маркс та Фридрих Енгельс вживатимуть це слово з абсолютно іншим значенням. У «Німецькій ідеології» вони даватимуть означення ідеології, яке стане визначальним для всієї подальшої інтелектуальної історії. «Ідеологія» Дестюта де Трасі мала досліджувати ідеї, але Маркс і Енгельс вважали всі наявні в культурі досі ідеї ілюзіями, які є хибною свідомістю і відповідають інтересам «панівних» класів. А отже, ілюзіями були і дослідження хитросплетінь цих ідей: претензія мати строгу науку, яка досліджувала б закони мислення, аргументації та творення ідей, видавалася творцям «Німецької ідеології» абсолютно хибною, навіть злочинною. Не переконувала їх і антирелігійність «ідеології»: оскільки ця наука є глибоко «ідеалістичною», вона не усуває релігії, а тільки імітує її, залишаючись її в'язнем.

Олії до вогню доливало те, що Дестют де Трасі виходив за межі суто «когнітивної» науки: він також пропонував свою версію погляду на суспільство та на політичну економію, що мала відверті симпатії до капіталізму і не дуже переймалася питаннями бідності

⁴ *Ibid.*, p. 360.

та соціальної несправедливості. Це ще більше схилило Маркса та Енгельса до такої думки: що більш «абстрактною» є філософія, то більше вона захоплюється дослідженням «чистих ідей», то більше в цій чистоті вона ховає прагнення ввести в оману, заховати справжні проблеми, виправдати домінування одного класу над іншим. Тому «ідеологія» стала для Маркса та Енгельса одним із головних об'єктів для атаки.

Парадокс, утім, полягає ось у чому. Спочатку презирливо до «ідеології» ставилися праві, консерватори. Для Наполеона, який прагнув в епоху першої Імперії повернути Францію до зрозумілих традиційних та релігійних орієнтирів та примирився з католицькою церквою у знаменитому «Конкордаті», «ідеологія» була «мрійництвом», причому ліберальним мрійництвом, яке повставало проти релігії і прагнуло «перезаснування» суспільства на якихось інших цінностях.

Коли Маркс атакує «ідеологію», він ніби дзеркально повторює напад консерваторів, але робить це з іншого флангу. Утім, його претензії діаметрально протилежні: Наполеон вважає «ідеологів» антирелігійними, Маркс – занадто релігійними; Наполеон вважав «ідеологів» занадто матеріалістичними, Маркс – занадто ідеалістичними.

Звісно, Маркса можна зрозуміти: той стиль мислення, який він винайшов, просував і в якій «загортав» свої ідеї, вимагав від нього атаки на те, що він вважав останніми залишками «метафізики». Утім, усі ключові претензії, які Маркс мав до «ідеологів», зрештою з плином історії обернулися проти нього самого.

Наприклад, Маркс вважав, що «ідеологія» відривається від реальності, гублячись у хитросплетіннях абстрактних ідей. Але батьки марксизму теж страждали від подібної хвороби: спочатку, коли марксизм був більш «романтичним», він переймав головні історіософські теми своєї епохи, що мали коріння в метафізиці та консервативній філософії. Згодом, ближче до кінця XIX століття, коли він втратив обох засновників, марксизм починав втрачати опертя в емпіриці та перетворювати на релігійні догми тези, які виявлялися все менш науковими і натикалися на серйозні емпіричні спростування, наприклад, тезу про те, що розвиток капіталізму неодмінно призводить до збідніння та маргіналізації пролетаріату.

Те саме можна сказати і про «релігійність» ідеологій. «Німецькій ідеології» Маркс закидав те, що вона живе в ілюзорній реальності ідей, забуваючи про реальність емпіричну, і що антирелігійність «ідеології» була хибною, оманливою, підробленою, адже насправді, попри свою війну з теологією та намагання будувати наукове знання без огляду на теологічні догмати, «ідеологія» повертала релігію кризь чорний хід. Але те саме можна сказати і про сам марксизм: знайшовши для себе більш «глибинну» антирелігійну формулу, ніж «ідеологія» Дестюта де Трасі, марксизм повторив те, що сам закидав раннім ідеологам – до того ж у значно більшому масштабі: він став, можливо, найбільшою антирелігійною релігією ХХ століття.

Однак ключова проблема марксизму полягає в тому, що від «ідеології» як в'язниці ідей, що заступає шлях до реальності, він так і не вивільнився. Непомітно для себе він став тим, за що критикував попередні теорії і чого сам так боявся: релігією ідей, самореферентною системою догм, із якої немає спасіння, царством ілюзії. Прагнучи прорубати вікно до реальності та «матерії», віками нібито закриті ілюзорними екранами ідей, що відображали цінності та інтереси панівних класів, марксизм усього лише створив новий екран – ще більш непроникний, ніж попередні. Він прагнув вибратися з Платонової печери тіней, а натомість ще більше в цю печеру заглибився.

Долі ідеологій

Ідеології, як бачимо, не є вічними. Вони народилися в певний момент еволюції культури, і їхня історія досі триває, позначена злетами, кризами та трагедіями.

Епоха їхнього народження – це епоха пізнього просвітництва та раннього романтизму, коли в кількох країнах Європи інтелектуали прагнули винайти нові всеохопні системи ідей. Вони мали б кинути виклик релігії і були водночас достатньо антирелігійними за змістом та достатньо релігійними за формою, пафосом та мобілізаційним потенціалом.

У цьому сенсі ідеології прагнули стати новими релігіями в епоху пошуку пострелігії. Відмовляючись від ідеї трансцендентного божественного, вони прагнули шукати сакральне «тут», «на землі»,

в іманентній реальності, реальності «тут» і «зараз» – у реальності економіки, історії, біології, класу, нації чи раси. Вони прагнули ідеалізувати матерію і привести «земне» до рівня «небесного».

Але ідеології помилялися, думаючи, що знаходять новий абсолют у «земній реальності». Адже їхній пафос повернення до емпіричного, до науки та до «поцейбічного» був заражений вірусом минулого: новим іманентним абсолютотом мало стати велике тіло, що більше, ніж індивіди, більше, ніж їхні тіла та їхні історії, – тіло, що виходить за межі наявного досвіду, а тому в чомусь є також трансцендентним. З однією лише поправкою: трансцендентність цього тіла розгорталася в земному світі, і індивідуальні створіння були радше його частками, ніж творіннями чи породженнями.

А тому на вакантне місце абсолюту ідеології ставили не так «реальність», як ідею цієї реальності. Ніхто ніколи не бачив «людини взагалі» чи «людства», але ідеології лібералізму та гуманізму перетворювали ідею людства на абсолют, який є джерелом історії, моралі та політики. Ніхто ніколи не бачив «класу» в його повноті, але ідеології соціалізму та комунізму робили з ідеї класу новий абсолют, і засновували на ньому всі свої можливі відповіді. Ніхто ніколи не бачив «нації» чи «раси» в їхній повноті, але ідеології націоналізму та расизму виходили з гіпотези про ідеї нації та раси, про існування та боротьбу націй і рас як із найочевиднішої аксіоми.

Інакше кажучи, ідеології були ідеями, які себе абсолютизують в епоху, яка намагається ставити під сумнів усе божественне та абсолютне. Вони є криком відчаю абсолютних істин – доктринами, що ці істини вбивають і їх воскрешають, причому роблять це одночасно, в одному твердженні.

Ідеології не були релігіями в класичному сенсі слова. Релігія є описом священного, ідеологія є спробою зробити священним сам опис. Як ми вже казали вище, ідеологія прагне укорінитися в реальному, але її божеством є не саме реальне (ріка, океан, небо, земля, дух, абсолют), а ідея про реальне, абстрактне поняття, яке це реальне має охопити і обійняти. Її зачарування «реальним» ілюзорне, бо ідеологія обоюдно не іманентне, а ідею про іманентне; не реальність, а концепт реальності.

У XIX–XX століттях ідеології були непримиренними ворогами: консерватизм, республіканізм, лібералізм, соціалізм, націоналізм, комунізм, нацизм – усі вони в різні періоди відчайдушно боролися і проти «старого режиму», і проти один одного.

Але ця боротьба не має приховати від нас тих спільних рис, які ці ідеології об'єднували. Вони так чи інакше рухалися в річищі своєрідного «духу часу», але також і «тіла часу», його матеріальних та емпіричних засновків, а тому за лаштунками великих воєн і протиставлень завжди з'являлися підземні канали, через які ідеології обмінювалися ідеями та образами, дружбою та ворожнечею.

Плинність ідеологій

Європейська цивілізація будується навколо архітектонічних метафор. «Основа», «фундамент», «стовпи», «базис», «надбудова», «план», «проект», «площа»: багато що крутиться навколо ідеї будівлі та міського простору. Цивілізація є передусім архітектонічним феноменом: вона народжується там, де будують – будинки з каменю, норми на камінні, інституції, міцні, як камінь. Цивілізація має на чомусь триматися, а її правил мають дотримуватися: все її життя, все її саморозуміння крутиться навколо архітектонічної уяви.

Ідеології, тобто системи ідей, покликаних організувати суспільне життя, також уявляються в історії думки останніх двох століть як архітектонічні утворення. Це своєрідні храми ідей, у які вірять, яких дотримуються, яким беруть вірність. Це замки, з яких ведуть війну: праві проти лівих, консерватори проти революціонерів, ліберали проти традиціоналістів.

Але уважніший погляд помітить, що ідеологічні дискурси останніх двох століть завжди перебували в парадоксальному становленні, безупинно змінюючи одяг, маски чи аргументи, винаходячи собі нових супротивників, своє власне минуле, своє походження та свою генеалогію. Ідеологічні системи – консервативні, ліберальні, соціалістичні, комуністичні, фашистські, нацистські тощо – хотіли бути архітектонічними дискурсивними єдностями, закритими на самих собі, але ніколи ними не були; вони підпільно

обмінювалися своїми ідеями та своїми аргументами, аби наново себе винайти та наново себе створити.

Погляньмо на кілька прикладів. Наприклад, тема історії як катастрофи та оновлювальної палінгенесії виникла в консервативному дискурсі кінця XVIII – початку XIX століття (граф де Местр, Балланш, Шатобріан, німецький ідеалізм⁵), але швидко мігрувала в лівий революційний дискурс, ставши основою як республікансько-містичних доктрин ідеологій «весни народів» (у Мішле чи Міцкевича), так і марксистської історіософії, побудованої навколо поняття революції як катастрофи. На початку XX століття, однак, ця тема повернулася в правий дискурс, цього разу у форматі «консервативної революції»⁶, а відтак фашистської та нацистської історіософій.

Тема зла як хитрості блага, а відтак спокутувального страждання, народжується наприкінці XVIII століття в тих самих французьких консерваторів (ідея соціальної катастрофи як спокутувальної жертви), але в середині XIX століття дає ґрунт для лівих доктрин про «особливий клас» людей (пролетаріат, урбаністична біднота, повії тощо)⁷, що саме через свої страждання здатен привести суспільство до світлого майбутнього.

Тема вільної особистості, навпаки, народилася в лівих революційних доктринах, але наприкінці XIX століття мігрувала в неоконсервативні уявлення про «аристократів духу»⁸ – мистецьку індивідуалістичну аристократію, що з презирством ставилася до

⁵ Див. Hirschman A. *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, пер. з англ. – Paris : Fayard, 1991; Dermenghem E. *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illumination et la franc-maçonnerie. L'influence des doctrines mystiques et occultes sur sa pensée religieuse.* – Paris : Editions du Vieux Colombier, 1946; Ballanche P.-S. *Essais de palingénésie sociale.* – Paris : Imprimerie de Jules Didot Ainé, 1827; Cavallin J.-Ch. *Chateaubriand mythographe.* – Paris : Honoré Champion, 2000.

⁶ Див. Gauchet M. *A l'épreuve des totalitarismes: 1914–1974*, in Gauchet M. *L'avènement de la démocratie*, t. 3. – Paris : Gallimard, 2010.

⁷ Див. Bowman F. P. *Le Christ romantique.* – Genève : Droz, 1973.

⁸ Див. Griffiths R. *Révolution à rebours. Le renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914.* – Paris : Desclée de Brouwer, 1971.

демократії мас, наголошуючи на унікальності своєї творчої особистості.

Війна між «лівим» та «правим», «консерватизмом» та «радикалізмом», «традицією» та «революцією» визначала все ХІХ та ХХ століття; але за лаштунками цієї війни, у підпіллі протистояння, ідеології засвідчували себе як відкриті системи, що живляться підземними водами і таємними каналами – рідинами ідей, що переливалися з однієї форми в іншу і часто заповнювали форми, які винайшли їхні супротивники.

Ми будемо говорити не так про історії ідеологій, як про історії цих непомітних впливів та підземних річок. Ми покажемо, що ідеологічні протистояння завжди були в чомусь боротьбою братів-близнюків; що у двох антиподів – наприклад, революції та контрреволюції у ХІХ столітті або нацизму і комунізму у ХХ столітті – завжди були спільні підвалини.

Для чого нам знати про ці спільні підвалини та підпільні впливи? Передусім для того, щоб розуміти межі ідеологій, щоб розуміти обмеженість їхніх претензій на свою унікальність та відмінність від антипода. Ідеології є набором ідей для розв'язання суспільних проблем, але часто надто вірять у себе і прагнуть стати новими релігіями.

Поняття «плинних ідеологій» демонструє наївність і нездійсненність претензій ідеологій на абсолютну істину та «нову релігію». Воно демонструє абсурдність будь-якого ідеологічного фанатизму: він втрачає сенс, якщо між ідеологією, в яку ти віриш, і ідеологією, в яку вірить твій антипод і ворог, так багато спільного.

Але водночас поняття «плинних ідеологій» не означає, що ідеологіям настав кінець. Ставлячи під сумнів претензії ідеологій на абсолютну істину та нову релігійність, воно водночас протистоїть ідеї, що всі ідеології однакові, що ідеї взаємозамінні і їх можна змінювати з легкістю, з якою літній одяг змінюють на осінній.

Ідеології плинні, тобто не є непохитними. Але це не значить, що вони не відрізняються одна від одної, що межі між ними стерто. Вони є інструментами зміни реальності. Ці інструменти не потребують фанатичної віри, щоб бути ефективними. Не треба

вірити в інструмент, щоб зробити його ефективними – треба просто знати, як він працює і де він працює, а де ні.

Матриці ідеологій

1796 року – того самого, коли Дестют де Трасі виголошує промову в Інституті Франції, де вперше вживає поняття «ідеологія», – французькою мовою виходить книга, яка визначить чимало силових ліній майбутнього XIX століття. Її публікують у Базелі, і вона належить авторові, який є непримиренним ворогом і лібералів на кшталт Дестюта де Трасі, і майбутнього імператора, який грається в консерватизм. Він тікатиме спочатку від революції, потім від Наполеона і згодом опиниться на іншому фланзі Європи, в Санкт-Петербурзі. Цього савойського аристократа і масона звали Жозеф де Местр.

Фігура де Местра симптоматична для XIX століття: радикальний консерватор, непримиренний ворог будь-якої модерності, фанатичний католик аж до відкидання можливості автономної французької «галліканської» церкви, де Местр закладе фундамент багатьох ідей, що ляжуть в основу майже всіх ідеологій XIX, а згодом XX століття – звісно, консерватизму, але також лібералізму, соціалізму, націоналізму та інших.

Жозеф де Местр був одним із перших (принаймні у Франції), хто відчув нерв нової епохи, її атмосферу, її відмінність від попередньої; хто зрозумів, що нова епоха буде динамічнішою, більше сповненою ірраціональних сил, більш катастрофічною і головне – її «закони» будуть не законами архітектоники, статичної системи ієрархії, а законами динаміки, законами історії. *Considérations sur la France* висловлювали кілька важливих ідей: божественне діє в історії, зокрема через катастрофи; якщо Бог стирає щось з лица землі, він робить це тільки для того, аби «написати наново» – це перший крок до майбутньої діалектики XIX століття, в якій заперечення буде шляхом до нового твердження. Нарешті – той, хто страждає і хто вмирає, є в історії жертвою, яка згодом стає новим сакральним.

Ці думки Жозефа де Местра та його учнів подорожуватимуть дев'ятнадцятим і двадцятим століттями в різних варіаціях і під

різними масками. Вони започаткують кілька важливих інваріантів, які живитимуть історію ідеологій. Таких інваріантів є найменше п'ять.

По-перше, це думка про те, що сакральне і месіанське має бути жертвою. Ця думка, звісно, мала джерело в християнстві, але для політичних теорій вона була чимось радикально новим. Річ у тім, що ХІХ століття перевертає все з ніг на голову: сакральне відтепер перебуває не вгорі, а внизу; не на чолі піраміди ієрархії, а під ногами; воно є не блискучим божеством, а відкинутим, упослідженим, знедоленим – нацією, яку захопили інші; пролетарями, яких експлуатують; расою, яка втратила свою чистоту.

Починається це з сакралізації короля-жертви – і саме це зробить Жозеф де Местр та його однодумці. Король Людовік ХVІ віднайшов свою сакральність у своїй «жертвній» смерті, а монархічна Франція віднайшла свою сакральність у «жертвній» смерті монархії з її подальшим «воскресінням»: саме цей наратив французьких контрреволюціонерів задав матрицю для всіх наступних, що народжуються в ХІХ столітті і далі розквітають у столітті ХХ. Сакральне, повторюся, має бути жертвою, воно має обов'язково бути «внизу» суспільства, на його «дні», воно має бути знехтуваним, відкинутим, забутим, знедоленим – тільки тоді воно є справді божественним, здатним перевернути порядок світу та оновити суспільство. Бо справді божественне, вважає ХІХ століття, є тим, про чію божественність ніхто не підозрює. Бо справді божественне є тим, що маскується під демонічне.

І ліві, і праві доктрини ХІХ–ХХ століть цю гіпотезу про жертвність сакрального радо перейматимуть. Вона буде в основі національних месіанізмів ХІХ століття: у них тема величчя нації невіддільна від теми її надлюдських страждань. Вона буде в основі расизмів ХІХ століття, які часто ґрунтуватимуться на тезі, що «вищі» раси є вищими тільки тому, що вони розвиваються у «складніших» умовах і потерпають під гнітом «менш досконалих» рас – і що «вища» раса була заражена підступними домішками «нижчих» рас, расових вірусів. Але вона буде також в основі

лівих доктрин XIX століття: комунізм, зрештою, був спробою помислити образ жертвовного сакрального в термінах соціальних, а не національних: якщо сакральним є те, що «на дні», отже, месією історії є група, яка є найбільш знедоленою, бідною та упослідженою: пролетаріат «без засобів виробництва». Що більше він позбувається цих «засобів виробництва», то більш месіаністичним він стає.

По-друге, це думка про те, що абсолют уже не статичний: він здійснює себе в історії, він є історією. XIX століття мало великі розбіжності в тому, куди рухається час – уперед чи назад, до прогресу чи до регресу, і відповідно воно формулювало своє головне протиставлення між «консерватизмом» та «прогресизмом» (лібералізмом та соціалізмом). Але це непримиренне протиставлення приховувало в собі невидимий і нечутний консенсус: думку про те, що абсолют став історичним, він уже не живе поза часом та поза історією, його доміvkою вже не є вічність; думку про те, що абсолют не просто існує вічно, а й кудись веде, сам при цьому змінюючись – веде або до щастя, або до катастрофи, або (найчастіше) до щастя через катастрофу.

З цим пов'язаний третій інваріант ідеологій XIX–XX століть. Це думка про те, що історія рухається через цикл оновлювальних катастроф. Якщо абсолют історичний і жертвний – отже, йому притаманні дві головні риси: він змінюється, і ці зміни відбуваються через жертви, тобто через страждання. Це те, що ми називатимемо палінгенесійною логікою ідеологій. Ідеології вірять у те, що абсолют завжди веде людство до щастя через оновлювальні катастрофи, смерті-народження, «палінгенесії».

По-четверте, це думка про те, що добро в історії ніколи не показує себе надто явно, воно завжди використовує маски, зокрема маски зла. Інакше кажучи, це думка про хитрість добра. «Не вір очам своїм», – говорять ідеології; істина насправді прихована від тебе, вона не є реальністю, вона є більшим, ніж реальність. Тому те, що ти називаєш стражданням і злом, може, насправді, виявлятися добром – згодом, коли абсолют досягне кінця своєї подорожі, кінця історії. Це виникне ще на початку XIX століття, в образі

Мефістофеля у Гете, в думці про те, що «Провидіння стирає, щоб написати наново» де Местра, в Гегелевій діалектиці, де заперечення є «хитрістю» твердження – і згодом визначатиме чимало ідей останніх двох століть.

Нарешті, по-п'яте, це думка про те, що людина є тільки частиною чогось більшого; «елементом», клітиною, органом великого колективного тіла – нації, раси, класу чи людства. Божество для ідеологій існує не «над», а «навколо» нас: воно охоплює та тримає в собі, воно сполучає, воно існує після твоєї смерті. Воно колективне, а не індивідуальне.

Це ті риси, які об'єднують ідеології XIX–XX століть, пронизують їхній розвиток, попри їхні грандіозні відмінності одна від одної. Ключові політичні та військові протистояння цих двох століть були ідеологічними: між «революцією» та «контрреволюцією» у XIX столітті, між «капіталізмом» і «комунізмом» у двадцятому. У XIX столітті ідеологічні протистояння були здебільшого внутрішніми, у двадцятому вони проникли також у сферу геополітики.

Але поза цими протистояннями ідеології будуть дуже схожими одна на одну. Всі вони так чи інакше боротимуться проти усталених релігій, але всі повторюватимуть їхні матриці, їхні ментальні структури, їхні погляди на історію та ієрархію.

НАРОДЖЕННЯ ТОТАЛЬНОСТІ: СЛАБКІСТЬ ІНДИВІДА, СИЛА КОЛЕКТИВНИХ ТІЛ

Ще однією важливою темою, яка народжується на зламі XVIII–XIX століть і так тісно пов'язана з народженням сучасних ідеологій з духу релігії, є тема колективних тіл.

Стикаючись із кризою «класичного» Абсолюту – Бога та його «лейтенанта» на землі, монарха, – ідеології проєктують релігійну логіку на земний світ, поступово замінюючи трансцендентність на іманентність. Місце далекого Абсолюту-Індивіда поступово займає близький, постійно присутній та неунікний Абсолют-Колектив: колективне тіло, до якого індивід причетний, в осерді якого він народжується, яке дає йому безсмертя у своїй пам'яті і в якому він знаходить своє власне призначення.

Суспільство передає індивіду; від суспільства індивід отримує мову, звичаї, моделі поведінки та виховання: так здебільшого мислить романтична епоха першої половини ХІХ століття. «Природний стан», про який мріяв Руссо, є утопією; людина є соціальною істотою і все отримує від суспільства, а не від природи, – вважали чимало мислителів тих років. «Стан, який називають природним станом, є химерою⁹, – говорить Балланш. – Людина завжди опинялася у вже наявному суспільстві, байдуже, якою була міра його досконалості». Людина «ніколи не була поза межами суспільства»¹⁰, вона завжди була «вищою мірою суспільною істотою»¹¹.

Цей холізм «великого соціального тіла» (*magnum corpus*) передбачає ідею соціальної топографії: кожен індивід має своє місце, і з цього місця визначаються типи та характер зв'язків цієї людини з іншими людьми.

Звідси специфічне тлумачення поняття «персона», яке буде зовсім по-іншому витлумачене через століття, у французькому «персоналізмі». «Влада, міністр, підданий, – пише Бональд, один із головних ідеологів французької контрреволюції, – є соціальними персонами, які називаються персонами, *quia per se sonant*, тобто [тим], чие ім'я вже говорить про їхній ранг та їхні функції»¹².

Поняття «персони» відсилає також до «персон» божественної Трійці, які для Бональда слугують універсальною аналогією: весь соціальний світ будується на своєрідних «трійцях», де один із членів є «посередником» між двома іншими: «Отець – Син – Святий Дух», «влада – міністр – підданий», «батько – мати – дитина», «причина – засіб – наслідок», «Бог – клір – віряни» тощо. Поняття «персони» у Бональда підпорядковується його холістичній філософії.

Також для цього стилю мислення характерна органічна, навіть

⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹¹ *Ibid.*, p. 151.

¹² Bonald L. G. A., vicomte de. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société. Méditations politiques tirées de l'Évangile*. Avant-propos de François Azouvi. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1985. – P. 451.

ботанічна метафорика. «Все, що має тривати, дуже довго проростає» (*tout ce qui doit durer est lent à croître*¹³), як дерево чи рослина, як найдавніші традиції, – пише Бональд. Суспільство є не механізмом, а живим організмом, великою рослиною, а тому кожна людина в ньому – не «індивід», а клітина, частина цілого, частина «великого тіла». Індивід слабкий, він сильний тільки як частина великого організму.

Найбільше в епоху французького романтизму цю тему розвиватиме Фабр д'Оліве, один із найзагадковіших філософів початку ХІХ століття.

Революціонер, який пише п'єсу «Геній нації», стає учасником якобінського клубу, Фабр д'Оліве згодом розчарується в революції і більше цікавиться релігійними і містичними доктринами минулого.

Він пробує шукати натхнення в сучасних йому масонських рухах, але вони його швидко розчаровують. Як і де Местр, він шукає елементи «справжнього масонства», не забрудненого політичними програмами та екзотикою «таємних суспільств»; тому його філософію неможливо зрозуміти без його амбіції створити нову релігійну школу, новий ритуал та дати нове «пророцтво».

Між 1800 та 1805 роками він відчуває глибокий релігійний поворот, після візії «Музи Теофанії», яку можна пов'язати з таємною історією Жюлі Марсель, молодою дівчиною; Фабр д'Оліве, можливо, був причиною її смерті. Жюлі після смерті його «супроводжує» та стає його музою і джерелом натхнення.

Після навернення Фабр д'Оліве займається створенням нового культу та новим тлумаченням старих традицій. Від 1805-го до 1810 року він пише трактат «Відновлена єврейська мова» (*La langue hébraïque restituée*), який публікує вже в епоху Реставрації, в 1815–1816 роках. У ньому він претендує на відновлення «справжнього смислу єврейських слів» та дає свій переклад фрагмента Книги Буття. Він також публікує подібну книгу щодо грецької традиції: «Золоті вірші Піфагора» з'являються у 1813 році.

¹³ Bonald L. G. A., vicomte de. *Législation primitive*, op. cit., vol. 4, p. 55.

Пізніше він публікує свій головний твір «Про суспільний стан людини, або Філософські погляди на історію людського роду» (1822); за два роки він випускає друге видання, під назвою «Філософська історія людського роду, або Людина, розглянута з перспективи її релігійних та політичних зв'язків у суспільному стані» (1824). Саме поняття «суспільного стану» (*état social*) протиставляється тут руссоїстському «природному стану» (*état de la nature*).

Фабр також був творцем учення «універсальної теодоксії» (тобто універсального вчення про бога) та нового масонського культу. На відміну від традиційного масонства та його трьох ступенів «Учень» – «Компаньйон» – «Майстер», Фабр д'Олівє створює свою тріаду: «Очікувач» – «Орач» – «Вирощувач» («*Aspirant*» – «*Laboureur*» – «*Cultivateur*») – назви, які відсилають до сільськогосподарських метафор.

Своїх послідовників він називає «небесними вирощувачами безсмертника» (*cultivateurs uranites de l'immortelle*), які беруть участь у «небесній культурі» або «небесному зрощенні» (*Céleste Culture*). Поява слова «культура» в цьому контексті вкрай цікава: воно може позначити всю ту двозначність, яка її пронизує від початку і згодом фігуруватиме в складній історії її стосунків із поняттям «цивілізації» – від франко-німецьких суперечок часів Першої світової війни (німецькі патріоти, включно з Томасом Манном, протиставляли німецькій *Kultur*, глибокій та органічній, французьку *civilisation* – міську, раціональну та поверхову) до сучасних історіографічних підходів (Ле Руа Лядюрі проти Норберта Еліаса, наприклад).

Але ця двозначність слова «культура» не випадкова: вона невіддільна від органічної і аграрної метафори «культивування», вирощування, догляду за рослинами, від Вольтерового «підкування про свій сад». Поняття «культура» завжди означало певну ботаніку душі.

Це домінування аграрної метафорики у Фабра д'Олівє дуже добре відчувається. У ритуалі, який він створив, беруть участь «Сіяч» та «Сапач» (*Semteur* та *Sarcleur*), які допомагають

«Вельмишановному Вирощувачу» (*Vénérable Cultivateur*) підготувати «Поле» святилища. Сам ритуал має чітку метафорику «регенерації», пов'язану, зокрема, з образом воскреслого Озиріса, адже «все, що посіяне, згниє, аби породити»¹⁴. Вірогідно, тут можна говорити про вплив піфагорійців чи інших давніх доктрин, які також порівнювали культивування душі з культивуванням пшениці.

У нього, можливо, і справді були якісь незвичні таланти, зокрема медичні. У 1811 та 1812 роках він лікує кількох глухонімих, застосовуючи до них популярну від часів Месмера практику «магнетизму». Адміністрація Імперії, втім, йому забороняє це робити надалі, але після Реставрації він здійснює нові спроби, у 1817-му¹⁵.

Помирає він 1825 року від апоплексичного удару; за легендою, яка буде особливо популярною в епоху символізму, Фабр д'Оліве накладає на себе руки перед вітварем свого культу, в акті добровільного жертвоприношення.

Релігія людства і культ мертвих

Однією з головних тем, з якою Фабр д'Оліве входить в історію ідей, є тема «Людини взагалі» (*L'homme en général*). Вона відрізняється від просвітницької ідеї «людини взагалі»: йдеться не про абстрактне поняття, що є загальним для всіх людей і позначає риси, права та обов'язки, спільні для всіх людей, а радше про конкретний організм, який охоплює всіх індивідів та всі покоління, крізь час та простір. Так поволі формується образ Людства як єдиного організму; він став ключовим для XIX століття.

Філософія Фабра д'Оліве експліцитно холістична. Він говорить про існування «великої Єдності, вічного джерела, з якого все випливає». Людина «не є ані твариною, ані чистим розумом (*intelligence*); це серединна істота, розташована між матерією та духом, між небом та землею, аби бути між ними сполученням»¹⁶.

¹⁴ Fabre d'Olivet A. *La vraie maçonnerie et la céleste culture*. – Lausanne : La Proue, 1973. – P. 57.

¹⁵ Cf. Cellier L. *Introduction*, in Fabre d'Olivet A. *La vraie maçonnerie et la céleste culture*, *op. cit.*, p. 9–34.

¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. 20.

Вона є «вузлом, який пов'язує Божество з матерією» та «каналом комунікації між усіма істотами»¹⁷.

Одним із перших Фабр д'Олівє говорить про те, що Адам, про якого йдеться в Книзі Буття, не є «окремою людиною, а радше Людиною взагалі, Людиною всезагальною, усім Людським родом»¹⁸. Адам – так само як «Пан-Ку» у китайців, «Путу» брахманів, «Кай Омордз чи Мешіа» зороастрійців чи навіть «душа світу» античності, «Юпітер» чи «божественний Отець»¹⁹ – це не що інше, як «об'єднання всіх людей, які були, є чи будуть частиною цього великого цілого»²⁰.

Індивід натомість є лише «інтегральною частиною універсальної Людини». Ця ідея, яку підхопить та посилить романтизм, дасть початок новій секулярній релігії людства – і Фабра д'Олівє можна, без сумніву, вважати одним із її батьків-засновників.

У цій теорії, у цій великій фантазії, яка дивиться на всю планету та всю історію як на одне велике тіло, «царство людини» є царством-посередником, великою «медіальною сферою» між небом та землею. Царство «людської Волі» – посередник між світом верху – Провидінням, чи Провіденцією, та світом низу – Фатумом, чи Долею. *Konx* – Фатум (*le Destin*), *рах* – «людська Воля», *от* – Провіденція – ось головні поняття Фабра. «Людина – це божественний зародок, який Провидіння вкладає, мов сім'я, у фатальність Долі, аби її змінити та показати себе її повелителькою, за допомогою волі цієї медіальної істоти»²¹.

Людина, отже, є «серединною істотою», чия функція – не лише удосконалити себе, але й вести царство Фатуму (тобто природи) до царства Провидіння (тобто Бога). Це дає людині владу перетворювати та удосконалювати природу.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹ Fabre d'Olivet A. «Equinoxe du printemps – Pâques 1825», in Fabre d'Olivet A. *La vraie maçonnerie et la céleste culture*. – Lausanne : La Proue, 1973. – P. 116.

²⁰ Fabre d'Olivet A. *De l'état social de l'homme*, *op. cit.*, vol. 1, p. 23.

²¹ *Ibid.*, p. 53.

Формулювання цієї доктрини «великого тіла» (*magnum corpus*), яке об'єднує в собі тотальність усіх живих, мертвих та наступних поколінь, дає змогу вважати «теодоксію» Фабра д'Оліве однією з попередниць наступних «релігій людства», які постануть у ХІХ столітті. Водночас, на відміну від його наступників – Леру, Мішле чи Огюста Конта, – Фабр д'Оліве зовсім не відмовляється від виміру «божественного» і не збирається перетворювати «Людство» на нову богиню. Людина для нього залишається «серединною», або «медіальною», реальністю.

Однак якщо Людство – єдність «і мертвих, і живих, і ненароджених», як згодом писатиме наш поет, – є єдиним організмом, отже, його осягнення себе має передбачати глибоку пам'ять про мертвих.

Релігія «Людини взагалі», яку намагається побудувати Фабр д'Оліве, створює справжній культ мертвих, у такий спосіб відкриваючи шлях для відродження – чи радше для парадоксального повернення під новими масками – язичницького культу предків. Любити цю «Велику Істоту» – чи не означає це любити всі її складники, всі частинки, що складають її тіло, всі фази її становлення? А тому це прагнення любити колективні тіла – чи йдеться про «Людство», чи про класи, про нації, про групи, про раси, – всі вони намагаються протягом усього ХІХ століття будувати свої власні культу мертвих. І ці культу будуть республіканськими, націоналістичними, соціалістичними чи гуманістичними, залежно від ідеології.

Фабр д'Оліве буде одним із перших, хто створить модель подібних культів. Його «універсальний теодоксичний культ» прагне, з-поміж іншого, захищати мертвих від забуття, від блюзнірства та від плюндрування. Імена цих священних мерців постійно згадуються під час «теодоксичних» молитов. І «герої-охоронці» вшановуються під час служби, і називаються поіменно, аби збільшити силу ритуалу: «Я закликаю до цього урочистого згадування душ, усіх героїчних душ наших прашурів узагалі; і передусім усіх героїчних душ, які отримали букет безсмертника і стали частиною цього Святилища. Їм усім я пропоную наше

чесне шанування і згадую поіменно, їхніми сакральними іменами, тих, кому я особливо віддаю шану нашого визнання»²².

Ці мертві, чий «сакральні імена» виголошуються під час ритуалу і чий душі «дотримуються того самого вчення, що й ми», формують унікальне колективне тіло, що єднається в теодоксичній молитві: вони «беруть участь в одному й тому самому причасті», що й віряни (*participent à la même communion*)²³.

Сьогодні ці фрази видаються занадто патетичними, занадто зараженими релігійними й містичними метафорами, атмосферою катакомб та авторитарних релігійних спільнот. Але слід пам'ятати про ту грандіозну новацію, яку вони несли з собою: створюючи новий культ мертвих, Фабр д'Олівє створював нове поняття культури як великої колективної пам'яті, яка поступово ставала незалежною від релігійних пантеонів чи аристократичних родоводів.

Водночас цей містик задавав матрицю для всіх наступних секулярних культів, і лівих, і правих, які, аби дати собі історичну глибину, кожен виробляв для себе свої пантеони пращурів та «духів померлих».

Фабр д'Олівє аж ніяк не був єдиним інтелектуалом першої половини XIX століття, хто опікувався створенням нового культу мертвих. Його творцями були також історики, наприклад, Жуль Мішле, або філософи, що прагнули грандіозної і системної революції людського знання, наприклад, Огюст Конт. А зараз подивимося, як романтичний культ мертвих та їхнього нового народження зосереджується на іншому новому абсолюті епохи – Народі.

Народ як новий абсолют (Лямне, Міцкевич, Джоберті)

У 1830–1840 роках Європа відчуває потрясіння не лише соціальні, але й інтелектуальні. Релігія перестає бути тільки інституцією – вона стає атмосферою; вона перестає бути тільки архітектонікою суспільства – вона стає океаном, що розливається по різних сферах та ідеях, заряджаючи їх енергією. Вона втрачає

²² Cellier L. *Introduction*, in Fabre d'Olivet A. *La vraie maçonnerie et la céleste culture*, *op. cit.*, p. 23–24.

²³ *Ibid.*, p. 24.

строгість догматики, але заряджає суміжні сфери, від мистецтва до науки, релігійною енергією та пафосом нової віри.

Це період, коли формуються ключові ідеології XIX століття – націоналізм, лібералізм та соціалізм. Між собою вони часто ворогують і разом повстають проти традиційних культів, але їхня часом антирелігійна поверхня приховує дещо потужніше: енергію віри, пошуки нового абсолюту та очікування нової епохи. Крім того, ці нові «секулярні релігії» вбиратимуть у себе структури релігійного мислення контрреволюційних інтелектуалів попереднього покоління: бачення історії як палінгенесії; тлумачення сакрального (*sacré*) через тему жертви (*sacrifice*), за яким новим абсолютом може бути тільки те, що було принесене в жертву; а також захоплення великими колективними тілами, більшими та потужнішими, ніж індивідуальні тіла та індивідуальні душі.

Епоха 1830–1840 років також характерна тим, що в ній уперше зближуються революційні та контрреволюційні системи: колишні критики Французької революції на кшталт Шатобріана, Гюґо, Лямне чи Балланша поступово стають самопроголошеними «пророками», *vates* (улюблене слово епохи!) нового суспільства свободи; натомість ліві швидко та вміло переймають містичну та релігійну метафорику. Так формуються нові соціальні релігії, де місце божества займатимуть великі колективні тіла на кшталт Людства, Народу чи Пролетаріату.

Першим «кандидатом» на роль нового абсолюту буде фігура, яка вже звучала в попередню епоху, в епоху Французької революції: колективне знеособлене, низове та таємниче тіло під назвою Народ.

Від Папи до Народу: Лямне та Мішле

Одним із парадоксальних шляхів, яким ідуть ранні романтичні теми палінгенесії, проходження через смерть, історії як катастрофи та оновлення через жертву, є шлях із «правого» ідеологічного флангу на «лівий» фланг – від консервативної думки до думки демократичної та революційної.

Наприклад, на початку XIX століття метафора і теорія палінгенесії, регенерації, нового життя були спрямовані на те, щоб

помислити «катастрофу» революції як оновлювальне страждання, яке повертає суспільство до втраченої досконалості. Натомість у 1830–1840 роках вона дедалі більше стає способом помислити та скерувати необхідність соціального відновлення. Інакше кажучи, метафора палінгенесії та проходження через смерть використовується не так для пояснення революції, як для вимоги революції.

Цікаво, що саме в консервативному таборі можемо шукати коріння нової філософії історії, що спирається на палінгенесійну уяву. В останні роки свого життя Шатобріан думає над ідеєю «природної смерті» суспільства, за якою прийде відродження старих форм – і народження нових. Такі самі мотиви звернення радше до майбутнього, ніж до минулого, наявні і в пізнього Балланша. Законодавець може владнати «тільки майбутнє, і тільки передбачаючи його – адже він не може його створити», – пише він у «Місті спокут»²⁴.

Ця мутація метафори палінгенесії з «правого» флангу на «лівий» фланг стверджується з особливою силою в автора, якого можна назвати символом консервативної правиці 1810–1820 років, але який у 1830-х роках став натомість творцем нової лівої філософії – своерідної народницької та соціалістичної «містики». Йдеться про Фелісите де Лямне, чия еволюція від «Проб про байдужість у справах релігії» до «Слів віруючого» є одним із парадоксальних прикладів руху ідей в епоху Реставрації.

Гюг-Фелісите Робер де Лямне був католицьким теоретиком та письменником, уродженцем західної «кельтської» Бретані. Як і Шатобріан, він народився в Сан-Мало – невеличкому портовому містечку на межі між Бретанню та Нормандією; подібно до Шатобріана, Лямне походить з аристократичної родини. Він почне свою кар'єру як один із нових теоретиків католицизму – причому католицизму римського, «ультрамонтанського», яке не сприймає ідеї «галліканства» – французької «національної» церкви. У цьому він був великим союзником Риму.

У 1810–1820 роках у своїх довгих трактатах Лямне захищає думку, що основою всіх соціальних, політичних та моральних

²⁴ Ballanche P.-S. *La ville des expiations*, Ouvrage posthume. – Paris : H. Falque, 1907. – P. 10.

інституцій європейських суспільств є християнство. Тільки воно є справжньою причиною розвитку суспільства; і тільки воно здатне «відроджувати» та «регенерувати» суспільство, розірване в революційному хаосі. Повернення до релігії, пише Лямне, «можливо, врятує наше старе суспільство, регенеруючи його, – суспільство, чия кожна частинка перебуває в процесі розкладання»²⁵. Християнство саме прийшло у світ, коли він занепадав, і цю відновлювальну силу воно має і сьогодні: воно здатне «до цієї великої регенерації»²⁶.

Однак ця «регенераційна» та «палінгенесійна» теорія релігії зазнає серйозних змін на початку 1830-х років, коли журнал «Майбутнє» (*L'Avenir*), чийм редактором є Лямне, входить у конфронтацію з папським престолом. Лямне виступає за свободу віросповідання та преси – Папа цю свободу засуджує. Лямне захищає повстання поляків 1831 року – Папа його засуджує. Зрештою, Григорій XVI виступає і проти самого журналу «Майбутнє», що ще більше віддаляє Лямне від церкви.

Поступово цей ультрамонтан-консерватор стає абсолютно іншим, надихається цілковито протилежними речами – і еволюціонує від контрреволюційної елітарності до лівої егалітарності, і від католицизму до нової релігії, екстравагантної та екстатичної: релігії народу.

У 1834 році він пише «Слова віруючого» (*Paroles d'un Croyant*) – текст, сповнений нової релігійної атмосфери, схожий часом на поезію в прозі, а часом на нову Біблію. Лямне здійснює своєрідну спробу нової реформації, але реформації не в бік індивідуалізму, а в бік рівності, в бік соціалізму. Його більше цінують у Бельгії, ніж у Франції – і більше цінуватимуть у ХХ столітті, з боку християнських демократів та християнських соціалістів, які введуть до традиційно «ієрархічної» версії християнства ХІХ століття елементи рівності, горизонталі, соціального забезпечення та прав людини.

²⁵ Lamennais F.-R. de. De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, *op. cit.*, p. 74.

²⁶ *Ibid.*, p. 38.

«Слова віруючого» стають знаком війни з Римом. У католицькому Римі Лямне тепер бачить «дуже точний образ синагоги в часи Ісуса Христа». Церковники сьогодення дружать з Іродом та Понтієм Пілатом, і «цілком готові розіп'яти Христа [...] і насправді розпинають його щодня через свій “державний інтерес”»²⁷. Папа не затримується з відповіддю: книгу засуджено енциклікою *Singulari nos*.

Розрив із церквою призвів до зближення з інтелігенцією: Лямне дружить із Жорж Санд, П'єром Леру та Віктором Гюго, і його нові філософські ідеї часто відображаються в романах, які читають десятки тисяч людей. Його наступні книжки мають чітку прив'язку до нового абсолюту – народу: він пише «Книгу народу» (*Le livre du peuple*) та засновує журнал «Народ» (*Le peuple*).

Він вважає, що народ – цей колективний організм, проігнорований століттями за кулісами «соціальних станів», аристократичної та церковної влади, – містить у собі «зародок» нового людства. Гуманізм, що ґрунтується на тотальному та повному застосуванні цінностей християнського милосердя, стає новою пристрастю колишнього священика.

Цей перехід від католицької церкви до релігії *extra muros* («по-за стінами» усталеної церкви) супроводжується перенесенням специфічної релігійної енергії та метафорики. Христологія короля, притаманна попередньому поколінню контрреволюціонерів, набуває нового формулювання, стаючи христологією народу. Відтепер саме народ відроджуватиметься з тієї нищості, в якій він опинився, воскресатиме після сходження до «царства мертвих», аби завершити палінгенесійне коло історії.

«Якщо на землі є якісь великі речі, – пише Лямне в “Словах віруючого”, – то це тверда рішучість народу (*d'un peuple*), який прямує під оком Божим [...] до захоплення прав, які він отримав від нього»²⁸. Цей народ, звісно, може відчувати страждання та біль,

²⁷ Lamennais F.-R. de. Lettre au Père Ventura, le 25 Janvier 1833, цит. за: Le Guilou L. *Lamennais*. – Bruges : Desclée de Brouwer, 1969. – P. 43.

²⁸ Lamennais F.-R. de. *Paroles d'un Croyant*, in Lamennais F.-R. de. *Œuvres complètes*, vol. VI. – Genève : Slatkine Reprints, 1981. – P. 146–147.

приниження та утиски, його навіть «може продати якийсь Юда (quelque Judas)». Але христологічна здатність дає йому змогу відродитися з цієї соціальної смерті: «коли він спуститься, як Христос, до могили, він вийде з неї, як Христос, третього дня, той, хто переміг смерть, і князя світу цього, і служителів (ministres) князя світу цього»²⁹.

Цікаво, що у Лямне уявний образ Христа трансформується: він позбувається своїх «теолого-політичних» рис, «королівської» чи «царської» метафорики. Політика взагалі тут радше тлумачиться як сфера темряви, сфера диявольська і демонічна: народ-Христос перемагає не тільки «князя» світу цього, але й його служителів, дослівно – «міністрів».

Лямне чекає на якоесь справжнє переродження народу, на остаточне падіння століття бідності та на повернення золотого віку – цієї втраченої епохи, коли «земля була такою красивою, і багатою, і плодючою, і її мешканці жили щасливо, бо були братами»³⁰. Тут дуже добре можна відчутти, як у колишнього адепта релігійної ієрархії народжується соціалістичне та егалітарне бачення світу і як повертається революційна тема «братерства», змішана цього разу з християнською тональністю.

Як і в консервативних авторів, палінгенесійна уява Лямне спирається часто на натурфілософські чи аграрні метафори. «Після тяжкостей зими, – пише автор “Слів віруючого”, – провидіння приносить менш жорстоку пору року»³¹; зараз земля «сумна та суха, але скоро знову вкриється зеленню»³².

Цікаво, що Балланш – перший, хто сформулював доктрину «соціальної палінгенесії» і який у 1830-х роках буде другом Лямне – вітає публікацію «Слів віруючого», вважаючи книгу новим палінгенесійним етапом. 18 травня 1834 року, пишучи графині Отфей, він проводить паралелі між новою

²⁹ *Ibid.*, p. 147.

³⁰ Lamennais F.-R. de. *Paroles d'un Croyant*, пит. за: Lebrun J. *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*. – Paris : Fayard ; Tours, Mame, 1981. – P. 202.

³¹ Lamennais F.-R. de. *Paroles d'un Croyant*, *op. cit.*, p. II.

³² *Ibid.*, p. III.

народницькою релігійністю Лямне та палінгенесійним кліматом революції: «“Слова віруючого” та лійонська катастрофа є для мене однією й тією самою подією». «Потрібно, щоб таємниця смерті звершилася, щоб змогла здійснитися таємниця воскресіння»³³, – додає він.

Сам Балланш намагається нести свою палінгенесійну доктрину в пролетарські середовища. Він іде в «пролетарські» кола сен-симоністів та фур'єристів і викладає там свою систему, що «ґрунтується на християнській догмі про падіння людини та її відновлення» (*déchéance et de la réhabilitation*), і говорить, що слухачі тут зрозуміли його краще, ніж зрозуміли б у Французькій академії³⁴.

У той самий час Лямне розробляє нову філософію революції – дуже неочікувану як для автора, який кілька років тому був захисником релігійної ієрархії. У квітні 1830 року він звертає увагу мадам де Сенфт на «підземний шум, що йде всією Європою, від печери до печери»; і після революційного вибуху «прокинеться все, що доти спало»³⁵. Метафора печери тут цікава: саме у 1830–1840-х роках «революційний» рух виходить із підпілля і стає відкритішим та публічнішим, усе частіше кидаючи виклик істеблішменту.

Революційні катаклізми є для Лямне «добрими діями Провидіння» і, «так би мовити, Богом, присутнім перед нашими очима у світі»³⁶. Липнева революція, пише він у 1831 році, була «народною реакцією проти абсолютизму», зокрема проти «абсурдного та нечистого» (*bâtard*) режиму Реставрації, який постав 1814 року. Революція 1830 року була «неунікним наслідком»

³³ Цит. за: Derré J.-R. «Ballanche et Lamennais», in Derré J.-R. *Littérature et politique dans l'Europe du XIXe siècle*. – Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1986. – P. 185.

³⁴ Див. *ibid.*, p. 182.

³⁵ Цит. за: Lebrun J. *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*. – Paris : Fayard ; Tours, Mame, 1981. – P. 133.

³⁶ Стаття Лямне в *Revue des Deux Mondes*, 1 серпня 1834, цит. за: Lebrun J., *op. cit.*, p. 131.

старих вибухів, які «поширилися політичним світом близько 1789 року»; вона несе з собою «падіння цього порядку та народження нового порядку»³⁷. І цей рух почало не людство, вважає Лямне, він почався «згори», зніційований самим Богом³⁸.

А тому з революційними подіями пов'язані і апокаліптичні мотиви: «починається остання година людства», – пише Лямне 18 квітня 1831 року; і ми спостерігаємо за «одним із тих урочистих моментів, які завершують одну еру та починають іншу», коли «все, здається, помирає і все відроджується, коли з темних безодень минулого виринає новий світ»³⁹.

Утім, революція, на яку він чекає, трохи інша, ніж революція національна чи комуністична. Як і багато інших консерваторів епохи, він вважає, що «палінгенесійний» рух людства – це рух поступової перемоги над матерією. У суспільній сфері матерією є сила, натомість перемога над нею, побудова системи балансу сил – це право. «Ми говоримо не так про політичні революції, – пише Лямне, – як про інший тип революцій; політичні ж революції є лише їхнім, так би мовити, зовнішнім відзвуком, пластичним проявом»⁴⁰. Через послідовність цих революцій «дух зростає» та відновлює своє «панування (empire) над матерією» – і, як наслідок, «ідея права від'єднується [...] від ідеї сили»⁴¹.

Лямне також зробить дуже важливу річ: він перенесе тему сакрального з короля на іншого суб'єкта, який відтепер претендуватиме на роль «колективного» Христа та нового Абсолюту. У «Словах віруючого», як ми вже бачили, на роль нового Христа претендує не король, а народ: саме він «зійде, як Христос, у могилу» і «вийде звідти третього дня». Кілька

³⁷ Lamennais F.-R. de. «De l'avenir de la société», in *L'avenir*, le 28 juin 1831, передрук. в Lamennais F.-R. de. *Articles du journal L'Avenir*. – Paris: INALF, 1961. – P. 317.

³⁸ *ibid.*, p. 318.

³⁹ Цит. за: Le Guillou L. *Lamennais*. – Bruges: Desclée de Brouwer, 1969. – P. 65.

⁴⁰ Цит. за: Lebrun J. *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, *op. cit.*, p. 133.

⁴¹ Lamennais F.-R. de. «De l'avenir de la société», *op. cit.*, p. 319.

років до цього Лямне вже писав, що Христос «нікому не служить, нікому не кориться, адже він є королем, королем королів, володарем над тими, хто володарює»⁴². Але якщо народ-Христос не кориться нікому, саме він має стати «володарем над тими, хто володарює».

Однак метод сакралізації народу у Лямне такий самий, як метод сакралізації короля в контрреволюціонерів: народ є абсолютотом не тільки тому, що він є великою силою, а й тому, що він страждає, його відкинуто, ним знехтувано, він близький до смерті.

Натомість на боці влади, вважає Лямне, перебуває не Бог, а диявол: спокуса владою є «найбільшою після спокушання першої жінки Змієм». Саме диявола Лямне називає «королем придушувачів націй»⁴³.

Ці слова матимуть свого слухача – і Лямне швидко стає популярною фігурою серед «народу», до якого він звертався. Прудон (який у чомусь є повною протилежністю Лямне) говорив про те, що «бачив [робітників], які після прочитання останнього твору Лямне одразу просили рушниця та хотіли йти в наступ»⁴⁴. Коли до друку готуються «Слова віруючого», робітники в друкарні збираються та читають книжку разом, із захопленням. Сучасний біограф називає його «сірим кардиналом» революційних подій 1848 року – як у їхній підготовці, так і в їхньому розвитку⁴⁵.

1848-й рік був узагалі роком дивних сумішей і трансформацій. У різних країнах Європи шукають якоїсь альтернативної релігійності – і водночас соціальної справедливості. Часто священики ставали на бік революції, а на соборах писали «свобода – рівність – братерство». Під час революції 1848 року люди постійно жертвували маленькі суми – або в церквах, або в будинках для

⁴² Lamennais dans *L'Avenir*; Lamennais dans *L'Avenir*: Lamennais F.-R. de. *Articles du journal L'Avenir*, op. cit., p. 217–218.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 210–211.

бездомних – це був сплеск милосердя, який такі люди, як Лямне, намагатимуться перетворити в інституції. Лямне вірив, що братерство є не тільки гаслом – воно має стати законом суспільства та обов'язком, який потім перетвориться в інституції освіти, соціальної допомоги, медичного страхування – того, що у ХХ столітті назвуть «суспільством добробуту».

Саме Лямне буде людиною, що переноситиме ліві теми соціальної організації до доти «правого» релігійного дискурсу і навпаки – вкладатиме притаманну йому релігійну тональність у соціальні теми.

Наприклад, він регулярно читає *Le Producteur*, журнал сенсимоністів. Увага до економіки у Сен-Симона мала на Лямне серйозний вплив: він дедалі більше цікавиться соціально-економічним становищем людей – тим, як люди живуть, що вони заробляють і чим харчуються. Між сенсимоністами і Лямне з'являються паралелі: перші говорили про «експлуатацію людини людиною»; Лямне – про «рабство народу» (*esclavage du peuple*).

І Лямне, і сенсимоністи думали про те, як покращити ситуацію бідних. Відповідь убачали в асоціаціях. Для сенсимоністів асоціації мали радше колективістський ухил; Лямне їх сприймав радше як кооперативи, як громади. Також міркували про механізм кредитування, який може стати стимулом економіки бідних. Лямне, наприклад, виступає за створення асоціацій робітників, яких би підтримували комунальні банки. Також і Лямне, і сенсимоністи сходяться в тому, що потрібно давати обов'язкову та безкоштовну освіту всім дітям Франції⁴⁶.

Розходження між ними – у тому, що сенсимоністи створюють нову релігію, тоді як Лямне намагається наповнити новим змістом релігію стару. Парадокс епохи полягає в тому, що «ліві» набагато швидше стають на шлях нової релігійності, ніж «праві», а тому саме ліві часто в цій своїй новій релігійності йшли занадто далеко – до нової ієрархії та нової догматики.

⁴⁶ Carcopino C. *Les doctrines sociales de Lamemais*. – Genève : Slatkine Reprints, 1968. – P. 178.

Клод Каркопіно, сучасний біограф Лямне, говорить про схожість цього католика-сретика із Фур'є (хоча Лямне знав, судячи з усього, тільки про еротичні теорії Фур'є – і ставився до них, як католик, погано): обидва прагнули «перетворити найманих працівників на власників, які матимуть спільний інтерес»⁴⁷.

Фур'є і Лямне також сходяться в потребі реформи «знизу», через створення місцевих локальних асоціацій робітників (Фур'є називає їх «фаланстерами»). Фактично, обидва думали про таку собі модель «децентралізації», в якій місцеві громади будуть більш-менш самоврядні, без втручання держави: модель, повністю протилежна до того, у що потім перетвориться радянський «комунізм».

Ми бачимо з цих історій, якої метаморфози зазнала тематика палінгенесії у французькій філософії початку XIX століття. Хоч Лямне досить швидко перейшов з флангу правого та консервативного на фланг лівий та революційний, він залишився відданим головній тезі палінгенесійної теорії. І ця теза проходить великою мірою крізь усе XIX століття: вона полягає в тому, що людство вдосконалюється не через поступовий рух, а через певну послідовність катастроф, руйнацій-відроджень, смертей та воскресінь, революцій, страждань та болю.

У Лямне палінгенесійна доктрина служить не лише тому, щоб зрозуміти революційну катастрофу, але й тому, щоб її легітимізувати. Поняття палінгенесії перестає бути тільки засобом прояснення минулої катастрофи; воно також націлене на те, щоб виправдати та пояснити майбутню катастрофу. Вона перестає бути думкою про минуле, стаючи натомість думкою про майбутнє.

Дещо по-іншому тема палінгенесії і регенерації народу звучить в іншого культового інтелектуала епохи – Жуля Мішле.

Цей один із найвпливовіших французьких істориків доби романтизму увійшов до світової історіографії великою мірою завдяки своєму революційному винаходу: саме він уперше

⁴⁷ *Ibid.*, p. 181.

вживає термін «Відродження» (Renaissance) на позначення цілої культурної доби між Середньовіччям та Новим часом⁴⁸ (характерно, що після нього ми називаємо французьким словом «ренесанс» події та явища на інших теренах – в Італії чи Північній Європі). Мішле також робив те, що сьогодні здається непокєднуваним: переплітав світ історії та світ природи, намагався відчутти і помислити людське існування між цими двома реальностями, між вічним колообігом речей та зигзагами історичних змін – пишучи книги про історію Франції, про море, про Ренесанс чи про птахів.

«Винаходження» епохи Ренесансу є лише одним із численних проявів регенераційної метафорики, що на неї багаті тексти Жуля Мішле та його друзів. Покликанням історії як дисципліни є передусім «цілісне воскресіння минулого» (*résurrection intégrale du passé*). Саме через цей воскресальний акт сам історик перемагає смерть: «Любити мертвих, – пише Мішле, – це моє безсмертя»⁴⁹. Ролан Барт говорив про «воскресальний міф» (*mythe résurrectionnel*)⁵⁰ у Мішле; про те, що історик має «прожити та оживити смерть» (*doit vivre la mort*) і бути в постійному «первинному причасті з померлими»⁵¹. Сам Мішле

⁴⁸ Якщо вірити сучасним дослідженням викладацької діяльності Мішле, вперше слово «Ренесанс» на позначення епохи прозвучало в його лекції в Колеж де Франс 8 липня 1838 року. Варто, звісно, пам'ятати, що «регенераційні» мотиви притаманні і власному самовизначенню Ренесансу. Вазарі говорив про *la rinascita* мистецтва, Дюрер – про *Wiedererwachsung*, П'єр Белон – про *renaissance* дисциплін, забутих у середньовіччі (див. про це в книзі: Панофський Э. Ренесанс и «ренессансь» в искусстве Запада. – Санкт-Петербург : Азбука-Классика, 2006. – С. 49). Однак саме Мішле побачить у Ренесансі не просто відродження античного мистецтва та словесності, а тотальну регенерацію людини, її піднесення до рівня божественної краси, передусім до світлості та пластичності божественного тіла. Ренесанс став не лише певною епохою; він став символом того, що Мішле назвав *renaissance éternelle*: «вічним відродженням», вічною боротьбою людини проти смерті.

⁴⁹ «Aimer les morts, c'est mon immortalité». – Michelet J. Cours au collège de France, 1838–1844. – Paris : Gallimard, 1995. – P. 464.

⁵⁰ Barthes R. Michelet. – Paris : Seuil, 1995 [перше видання – 1954]. – P. 67.

⁵¹ «Communion primitive avec les morts». – Barthes R. Michelet, *op. cit.*, p. 67.

писав, що «випив чорної крові мерців»⁵², здійснивши в такий спосіб дивне палінгенесійне єднання з тими, кого давно вже нема на землі.

Саме Мішле буде одним із авторів «палінгенесійного» міфу Жанни д'Арк, ключового для становлення модерної міфології французької нації. Жанна д'Арк найліпше відповідала міфологічній потребі в жіночому напівбожестві, у новій *Notre Dame*, подібний до Богоматері чи ранніх дохристиянських богинь. У Мішле вона спричиняє «національне воскресіння» (*résurrection nationale*); саме вона створить диво і витягне Францію з могили, давши на кілька століть уперед імпульс національного ренесансу: «Нам здається, ми вмираємо, але ж ні, не вмираємо: вічне відродження!» – писав автор «Історії Франції»⁵³. «Наше спасіння в тому, що Творець нас зробив творцями, – додавав він, – адже «як в інший спосіб боротися проти скорботної дії смерті?»⁵⁴.

Водночас саме у Мішле бачимо остаточний розпад міфу про сакральний статус короля – зокрема жертви Людовіка XVI. Сакралізація страченого короля була однією з ключових тем контрреволюційних французьких романтиків; але Мішле, представник наступного покоління романтизму, вже не вважає жертву короля достатньою для того, щоб його сакралізувати; він натомість бачить постійну подібну жертву навколо себе, у великому тілі Народу.

Коли Мішле описує арешт, процес і страту Людовіка XVI, він висловлює свою симпатію до короля: говорить про «ніжність, граничну чуттєвість» Людовіка XVI, «нове кохання», яке народжується між королем і королевою⁵⁵, і водночас «глибокий біль»

⁵² Barthes R. Michelet, *op. cit.*, p. 67.

⁵³ «On croit mourir mais on ne meurt pas: renaissance éternelle!». – Michelet J. Cours au collège de France, *op. cit.*, p. 411.

⁵⁴ «Notre salut est en ceci que le Créateur nous a fait créateurs. Autrement comment lutter contre la désolante action de la mort?» – Michelet J. Cours au collège de France, *op. cit.*, p. 497.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 270.

і короля, і королеви⁵⁶. Але він не визнає жодної аналогії між королем та Христом: королівська жертвність та набожність наближують його не так до Бога, як до звичайних людей – слабких і сильних водночас.

Найголовніше, що для Мішле існує «глибока, несправедлива нерівність» у мартиризації короля – в тому, що «короля оплакують більше, ніж людину»⁵⁷.

Жуль Мішле робитиме те, що зроблять чимало інших інтелектуалів, істориків і письменників епохи: вони виходитимуть за межі «старого режиму», але часто нестимуть у нову епоху його вантаж із собою, залишаючись вірними структурам думки, ніби зберігаючи каркас будинку, але повністю перебудовуючи його зсередини. Так, король уже не має привілейованого права ані на те, щоб бути правителем, ані на те, щоб бути жертвою. Нова республіканська атмосфера йому цього права не даватиме. Абсолют, земний і небесний (тобто трансісторичний) стає іншим – колективним, наповненим безліччю облич, хаотичний і ірраціональний, завжди багатий на історії. І переважно знехтуваний, приведений до межі, спущений на дно, але саме тому готовий до «ренесансу», до «регенерації».

Як ми побачимо нижче, ця міфологема про народ, що постає з мертвих, про народ-месію, ставатиме у 1830–1840 роках однією з улюблених тем романтизму.

Поляки: Міцкевич, Чешковський, Вронський

У цю епоху метафора історії як проходження-через-смерть, збагачена потужними релігійними та христологічними образами, стала серйозним інтелектуальним вірусом, що його швидко почали застосовувати не тільки у Франції, але й в інших контекстах і до інших націй.

У французів-контрреволюціонерів метафора палінгенесії стосувалася не так французької нації, як французької монархії; але пізніше, в їхніх французьких, італійських чи польських учнях

⁵⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 274.

можна побачити подорож цієї метафори саме в те уявне, яке формує образ нації, образ великого національного тіла.

Культурою, яка органічно прийняла ці метафори для самоопису, стала культура польська. Нація, що втратила величезні території після розділень 1772 та 1793 років і зрештою саму державність після поділу 1795 року, чий численні повстання початку XIX століття зазнали невдачі, цілком могла приміряти на себе образ «розіп'ятої» нації. І, як у французьких консерваторів на початку XIX століття, це «розіп'яття» ставало прямим знаком її месіаністичної ролі. «Розіп'ята», як Христос, Польща «воскресне», як Христос, а тому ставатиме новим колективним Христом, месією народів. Крім того, образ «воскреслої» Польщі тут дуже тісно пов'язаний із регенерацією старої держави – Речі Посполитої чи навіть Великого князівства: держави, яка об'єднувала різні етноси і дозволяла їм жити в мирі. Так принаймні думав Міцкевич, поляк, що народився на території нинішньої Білорусі, а своїм рідним містом вважав Вільно і чий «Пан Тадеуш» починається з фрази «Литво! Батьківщино моя»⁵⁸.

Народження польського месіанізму у 1830–1860 роках тісно пов'язане з палінгенесійною тематикою, що постала раніше у французькому контексті. Анджей Валіцький у своїй класичній книзі про «романтичний націоналізм» це добре сформулював: «Ключові ідеї польського месіанізму були, насправді, польськими перетлумаченнями подібних ідей у французькій думці»⁵⁹. Тут свою роль відіграли і важливість католицизму для обох культур, і прихильність багатьох тогочасних французів до польського питання, і потужність польської еміграції у Франції.

⁵⁸ Див. Снайдер Т. Перетворення націй. Польща, Україна, Литва, Білорусь. – Київ : Дух і Літера, 2012. – С. 51–77.

⁵⁹ «Principal ideas of Polish Messianism were in fact Polish reinterpretations of similar ideas in French thought»: Walicki A. *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. – Oxford : Clarendon Press, 1982. – P. 244. Як вважає Валіцький, саме в текстах де Местра, Сен-Мартена і Балланша, а також авторів із лівого флангу, передусім сен-симоністів, які теж використали та перетлумачили Балланшеву ідею палінгенесії, польський месіанізм і запозичував свої ідеї.

Подібним чином, наприклад, Адам Міцкевич запроваджує в польський контекст французький мотив «воскресіння» політичного тіла; Август фон Чешковський позичить собі поняття палінгенесії для переосмислення філософії Гегеля; а Гоєне Вронський шукатиме натхнення в ілюміністичному контексті епохи.

Адам Міцкевич, великий польський поет-романтик, який став одним із творців месіаністичного міфу слов'янських націй, був дуже близько пов'язаний – і особисто, і ідейно – з французьким контекстом епохи. У 1840 році, завдяки Жулю Мішле, він дістає кафедру слов'янських мов у Колеж де Франс – елітарній французькій науково-освітній інституції.

Тут він викладає курс «Слов'яни» (*Les slaves*) від 1840 до 1844 року. Центральною темою курсу залишається історична епопея Польщі та інших слов'янських народів, з огляду на її майбутню місію.

Ця епічна розповідь дає нам широку панораму палінгенесійних страждань, що їх відчувають на собі нації Центральної та Східної Європи.

Міцкевич не схильний цитувати ані Балланша, ані Жозефа де Местра, ані інших персонажів французької романтичної філософії; однак він надто подібний до них у спробі представити священне колективне тіло як організм, що прямує палінгенесійним шляхом, крізь страждання, смерть та нове народження.

Слов'янські нації, стверджує Міцкевич, сформувалися та здобули своє колективне тіло не через абстрактні теорії і не через застосування «універсального» розуму, а через випробування і страждання. «Тож не теорії, не книжки чи дискусії, – говорить поет, – пробуджували та просували вперед дух слов'янських народів; це робили вторгнення, знущання (*massacres*), ланцюги, вигнання; це робили постійні антирелігійні дії, які дали відчути потребу в релігійній дії (*religion d'action*) і дали можливість, аби Слово (*le Verbe*) епохи спустилося всередину слов'янських народів (*au milieu des Slaves*)»⁶⁰.

⁶⁰ Mickiewicz A. *Les Slaves. Cours professé au Collège de France*, 5 vols. – Paris : au Comptoir des imprimeurs réunis, 1849. – Vol. 5. – P. 225.

Близькість Польщі та Франції Міцкевич бачить радше саме в стражданнях, із виразними релігійними конотаціями, ніж в абстрактному «просвітницькому» розумі. Обидва народи є народами «інтуїції», і це відрізняє їх від націй абстрактного розуму (Пруссії та Австрії). Спільним завданням Франції та Польщі є спасіння людства, але також його повернення до релігії – хоча й релігії оновленої.

Україну Міцкевич називає «країною, яка розділяє Польщу і Росію» і стала «місцем зустрічі всіх поетів». «Ця земля, на якій живе населення, яке ніколи не мало політичного існування (*existence politique*), чия історія належить (*appartient*) двом історіям – історії російській та історії польській, чия кров є сумішшю двох кровей, і чий герої – то переможці, то переможені поляків і росіян – однаковою мірою цікавлять обидві нації». Україна є «нейтральною землею», яка стала «ареною, на якій російські та польські поети... оспівують одних і тих самих героїв»⁶¹. Українці для Міцкевича є одним із «прикордонних народів» (*peuples limitrophes*).

Міцкевич справді був одним із тих, хто творить образ України як «пограничної землі», «землі кордонів» (*pays de frontières*); вона є «тим шляхом, через який азіатське життя входило в Європу» і «саме тут дві частини світу протистояли одна одній»⁶². Україна є водночас і «нейтральною землею», і «полем битви *par excellence*»: нічийна земля, вона є передусім сценою протистояння різних світів. «Усі армії світу тут зустрічалися», – пише він. І в цьому твердженні є якесь передчуття трагедій XX століття⁶³. Козаки є для нього окремим народом, що є «сумішшю слов'ян, татар і турків», і «говорять мовою, що є посередницею між польською та російською»⁶⁴.

Але в самому концепті «слов'ян» – як певного єдиного тіла – міститься палінгенесійний момент. Міцкевич мріє про якийсь

⁶¹ Mickiewicz A. *Les Slaves*, *op. cit.*, vol. 2, p. 305–306.

⁶² *Ibid.*, vol. 1, p. 32.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

єдиний слов'янський наднарод, єдину «расу» (це слово – звісно, в його тодішньому значенні, – він часто вживає); нинішні слов'янські мови будуть тільки його «діалектами». Слов'янська мова насправді єдина: «це одна й та сама мова, але в розмаїтих формах та різних ступенях розвитку»⁶⁵; єдина слов'янська література народиться зі смерті цих народів і цих діалектів. І Міцкевич говорить про «літературу, яка народжується на могилі багатьох народів, на могилі старих слов'янських систем»⁶⁶ – і в цьому утопічному славізмі теж можна відчутти виразні палінгенесійні мотиви.

Своїми образами та метафорами Міцкевич також будує христологію польської нації, порівнюючи страждання колективного тіла польського народу зі стражданнями індивідуального тіла Христа. Польська нація «від страждання до страждання підноситься до свого Бога – Бога, що був на землі людиною, що страждає (*l'homme de douleur*)...» (Міцкевич, очевидно, знає, яким важливим є це поняття *l'homme de douleur* для французького католицького контексту епохи), ця нація «поєднується з ним, і у своєму лоні підготує для нього святилище»⁶⁷. Польща, отже, страждає разом з Христом, «людиною, що страждає». Польська історія є «кривавою картиною розп'ятої нації»; ця картина «є стислим образом (*résumé réellement*) усієї нашої історії: це емблема, прапор народів»⁶⁸.

Один із завершальних пасажів курсу містить виразну христологію народу та польського революційного покоління: «Це покоління [покоління поляків, що страждають, подібно до Христа. – В. Є.] уже дійшло до останнього дня своїх страждань. До цього

⁶⁵ *Ibid.*, vol. 1, p. 7.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ «Cette nation, montant de souffrance en souffrance vers son Dieu, qui a été sur la terre l'homme de douleur, cette nation, dis-je, s'unit à lui, et lui prépara dans son sein le sanctuaire». – Mickiewicz A. *op. cit.*, vol. 5, p. 268–269. – L'homme de douleur (людина страждання) – один із типових для французького католицизму способів називати Христа.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 274.

покоління належать усі ті, хто вже відсунув надгробний камінь минулого, хто в глибині своєї душі відчув, як у них пробуджується воскреслий Христос; це велике та сильне покоління має породити зсередини себе і показати всьому світові не Христа перед Пілатом, а Христа воскреслого, Христа преображеного, озброєного всіма атрибутами своєї сили, Христа, що мститься (*vengeur*) та відплачує за гріхи, Христа останнього суду, Христа Апокаліпсису та Архангела Михаїла»⁶⁹.

Християнська історія стає у Міцкевича моделлю для своєрідної політичної теології нації. Нації також вмирають і воскресають; для французьких контрреволюційних католиків смерть французької «найбільш християнської монархії» була трагічним фактом, за яким має йти її воскресіння – нове народження в оновленому політичному тілі. Так само і для Міцкевича за смертю польської нації має слідувати її нове народження в оновленому політичному тілі – тільки цього разу республіканському, а не монархічному. Але якщо для Балланша христологічна метафора передусім дотична до короля («Людовік XVI – палінгенесійний король»), а революція стала грандіозною подією передусім через страту короля, то для Міцкевича суб'єктом палінгенесії, смерті-та-воскресіння в революції стає нація та покоління: нова генерація, що проходить крізь символічну смерть до своєї регенерації.

Палінгенесійні мотиви важливі для іншого відомого поляка епохи – філософа Августа фон Чешковського. Чешковський є одним із тих авторів 30–40-х років XIX століття, який намагався здійснити синтез головних філософських рухів своєї епохи: французької традиціоналістичної філософії, соціального містицизму та німецького ідеалізму. Саме так він зміг стати посередником між французьким романтизмом, німецьким ідеалізмом, молодим європейським соціалізмом та двома новими рухами епохи: національним месіанізмом та політичною економією.

⁶⁹ *Ibid.*, vol. V, p. 274–275.

Одночасно зі своїми філософськими текстами він також пише тексти економічні: *Du crédit et de la circulation* («Про кредит та обіг грошей», 1839) та *Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande* («До покращення становища робітників на землі», 1845). У 1848 році, у рік великих європейських потрясінь та «весни народів», Чешковський стає депутатом Великого герцогства Познанського – «польських» територій Пруссії після поділів кінця XVIII століття.

З одного боку, він добре знає французьких контрреволюціонерів, зокрема Балланша; ймовірно, під його впливом він публікує трактат *Gott und Palingenesie*⁷⁰ («Бог і палінгенесія»). Водночас Чешковський був гегельянцем, який увіобразив у своє мислення Гегелеву діалектику – хоч його історіософія була значно більш містичною, органічною та апокаліптичною, ніж у автора «Феноменології духу».

Книжки Чешковського, попри скромні наклади, не пройшли непоміченими. «Пролегомени до історіософії» (1838) мали своїх читачів; прикладом може бути Олександр Герцен, для якого ця книга відіграла ключову роль у його віддаленні від Шеллінга та від християнського соціалізму П'єра Леру до більш революційних і соціалістичних доктрин. Герцен говорить про «Пролегомени», що був «згоден з їхнім автором» щодо «всіх ключових пунктів»⁷¹. Уже у XX столітті серед своїх головних учителів Чешковського називав Ніколай Бердяєв.

Але тут для нас важливо те, що Чешковського певною мірою можна вважати інтелектуальним посередником між французькими правими містичками на кшталт Балланша і німецькими лівими атеїстами на кшталт Карла Маркса⁷².

⁷⁰ Анджей Валіцький, польський філософ та історик ідей, вважає, що тексти Балланша «Чешковський добре знав»: Walicki A. *Philosophy and Romantic Nationalism*, *op. cit.*, p. 150.

⁷¹ Цит. за: Besançon A. *Les origines intellectuelles du léninisme*. – Paris : Calmann-Lévy, 1977. – P. 93.

⁷² Див., зокрема, статтю Reinhard Lauth, «Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis des Marxschen Weltanschauung», in *Orientalia Christiana Periodica*, Vol.

Ми не знаємо, чи справді Чешковський мав вплив на Маркса. Однак очевидно, що вони певний час були в одному й тому самому інтелектуальному середовищі і зробили з нього схожі висновки.

Молодий Маркс приїжджає до Берліна вивчати право у 1837 році. Гегеля він уже не застав: автор «Феноменології духу» помер шість років перед приїздом Маркса. Його спадок – цілі юрмища «молодих гегельянців», серед яких був Чешковський, а також такі персонажі, як Отто Бауер чи Мозес Гесс. З останніми Маркс і Енгельс спочатку дружать, а потім знищують їх у кількох текстах, особливо в «Німецькій ідеології». Історія цих «молодих гегельянців» також характерна: Бауер стане згодом одним із теоретиків расизму та антисемітизму, а єврей Гесс – сїонізму та ідеї чистоти «єврейської раси».

Наступного року після приїзду Маркса до Берліна Чешковський публікує свої «Пролегомени до історіософії». У них він виразно орієнтує свою – все ще гегельянську – філософію в бік майбутнього та в бік філософії дії. Як і для Гегеля, історія для нього рухається тріадами, але сам Гегель залишається в «другій» фазі – фазі розуму або логосу, яку починає Христос, а завершує похмурий берлінський професор. Епоха «духу», яка має прийти натомість, є епохою втіленої істини, епохою істини в дійсності та в дії; це епоха перетвореної та зміненої реальності, а тому вона має стати чимось більшим, ніж лекції з кафедри.

Деніель Кубат у своїй короткій розвідці про Маркса і Чешковського зазначає, що це продовження гегельянства в бік філософії дії та майбутнього було «подарунком для спантелечених молодих гегельянців у Берліні, які його радо приймали». Він припускає, що «Маркс був досить добре обізнаний з цими ідеями»⁷³. Пізніше, коли Маркс і Енгельс сформулюють свою

XXI, 3-4, 1955, pp. 399–450, а також Daniel Kubat, «Marx and Cieszkowski», in *American Slavic and East European Review*, Vol. 20, No. 1 (Feb., 1961), pp. 114–117.

⁷³ Kubat D. «Marx and Cieszkowski», in *American Slavic and East European Review*, Vol. 20, No. 1 (Feb., 1961), p. 116.

головну тезу про те, що, на відміну від філософів минулого, річ не тільки в тому, щоб пояснити світ, а й передусім щоб змінити його, – вони мислили в тій самій парадигмі дії, яку задає Чешковський.

Гегель залишив після себе серйозну двозначність: істина про «розумну дійсність» ніби прийшла (разом із ним), але залишилася в його голові і в аудиторії Берлінського університету. Вона залишилась «абстрактною», і питання полягало в тому, як цю істину тепер влити в саму дійсність. Гегельянська філософія з необхідністю ставала водночас і продовженням Гегеля, і його запереченням – запереченням практичним, зорієнтованим на дію і на перетворення. Починалась епоха цього гегельянства без Гегеля, і вона матиме різні наслідки, здебільшого не дуже приємні. Почалася вона з Чешковського, продовжилася, з одного боку, у Маркса, а з другого – у філософів-расистів Бауера та Гесса, і завершилася у Джованні Джентиле, головного ідеолога італійського фашизму і головного італійського гегельянця.

Утім, усе це відбудеться пізніше. А тоді, у 1830-х роках, думки Чешковського і справді були прогресивними. У «Прологоменах до історіософії» він намагається перенести на ділянку історіософії мотиви органістичної філософії природи: він говорить про «натурфілософський символізм історії» (*naturphilosophische Symbolik der Geschichte*)⁷⁴ та «справжню натурфілософію історії» (*eigentliche Naturphilosophie der Geschichte*)⁷⁵. Діалектичні поняття, наприклад, «аналіз» та «синтез», він часто тлумачить у виразно алхімічний спосіб. Історія є «реституцією» (*eine Restitution*), яка, однак, «має стати вищою, ніж первинна цілісність» (*die aber höher seyn soll als das primitive Integrum*)⁷⁶.

У 1842 році, через чотири роки після публікації «Прологоменів до історіософії», Чешковський видає трактат *Gott und Palingenesie* («Бог і палінгенесія»), чия назва прямо відсилає

⁷⁴ Cieszkowski A. von. *Prolegomena zur Historiosophie*. – Berlin : Veit, 1838. – P. 59.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 57–58.

до французького філософського контексту, і зокрема до «палінгенесійних» творів Балланша. Водночас сам текст демонструє більші впливи Гегеля, ніж французьких натурфілософів чи філософів історії. Залишаючись у рамках гегельянського мислення, Чешковський захищає ідею, що абсолют не може існувати абстрактно, він потребує «індивідуацій» та «конкретизацій». Він також шукає «здійснення в недійсному» та «неминущості в минулому»⁷⁷. Послідовність цих індивідуацій відкриває шлях до поступу цього абсолюту, який через низку «опосередкувань» веде від свого «безпосереднього» стану до своєї досконалості, яку Чешковський формулює цілком у гегельянському жаргоні як «у-собі-буття, для-себе-буття та поза-собою-буття духу»⁷⁸. Очевидно, що саме останній момент – «поза-собою-буття» духу, тобто його здійснення в зовнішній реальності, через дію та перетворення, – і є для Чешковського ключовим і, можливо, тим, що він передусім протиставляє Гегелю. Усі ці трансформації та індивідуації відбуваються, цілком за Балланшем, через «палінгенесії», тобто оновлювальні катастрофи.

1848 року – року великих революцій і водночас року відходу Чешковського від «текстів» і переходу до «дій» (він стає політиком, але аж ніяк не революціонером, на відміну від Маркса) – Чешковський публікує трактат «Отче наш» (*Notre père*). Він здійснить певний вплив на історіософічну уяву епохи. Характерно, що, на відміну від попередніх текстів, цей трактат написано французькою, а не німецькою мовою, що, можливо, означало остаточний відхід Чешковського від гегельянської «істини» та гегельянського жаргону і повернення до його французьких натхнень.

⁷⁷ Абсолют, пише він, «шукає собі свого здійснення в недійсному» (*seine Verwirklichung im Unwirklichen*) та «своєї неплинності в плинному» (*seine Unvergänglichkeit im vergänglichen*), Cieszkowski A. von. *Gott und Palingenesie*. – Berlin : E. H. Schroeder, 1842. – P. 105.

⁷⁸ «Конкретна та опосередкована в собі єдність» (*die concrete in sich vermittelte Einheit*) Абсолюту є буттям «у собі, для себе та поза собою в Духові» (*das An- und Für- und Aus-sich-Sein des Geistes*). – *Ibid.*, p. 105–106.

У ньому Чешковський пропонує свою візію регенерації європейських націй, їхній відхід від національних егоїзмів – і зрештою об'єднання Європи в один політичний організм. Європейські нації «відродяться (*se régènèrent*) у самих собі», – пише тут Чешковський, – «вони перестануть виключати одна одну (*d'être exclusives*) та припинять бути обмеженими, як у язичницькому світі». Натомість нації «піднімуться до взаємних зв'язків (*commerce réciproque*), до життєвого взаємного причастя (*communion vitale*)»⁷⁹. Наприкінці епохи, коли вони діяли «тільки механічно одна на одну» та були взаємно чужими одна одній, європейські нації нарешті почнуть «брати участь у всезагальному організмі»⁸⁰. У цих словах – украй утопічних для епохи – є якесь передбачення майбутнього Європи через сто років, після Другої світової війни.

В «Отче наш» поняття палінгенесії пов'язане з темою всевітньої республіки: «Лише така регенерація, палінгенесія, лише таке воскресіння у духові, – пише Чешковський, – конститує їхній [націй] перехід від природного стану та цивілізованого стану суспільств до стану громадського устрою націй, до стану Республіки Народів»⁸¹. Інакше кажучи, «палінгенесією» тут є передусім велика трансформація націй, їхнє звільнення від власного національного егоїзму.

Через цю політико-психологічну «палінгенесію» кожна нація стане «громадянкою» (*citoyenne*) великого людства, цієї «світової республіки» (*République du monde*), «асамблеї асамблей» – і цієї, як формулює Чешковський, «всесвітньої еклесії», тобто церкви нової релігії людства⁸².

⁷⁹ Cieszkowski A. von. *Notre Père*, 4 vols., Paris-Poitiers, Société française d'imprimerie et de librairie, 1906–1929, vol. 4, p. 94.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ «Ce n'est qu'une telle régénération, *παλιγγενεσία*, qu'une telle résurrection en esprit qui constitue leur passage de l'état de nature à l'état de civilisation des sociétés, à l'état de civisme des nations, à l'état de République des Peuples». – *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

Політично Чешковський балансує між зверненням до майбутнього та консерватизмом. Він мріє про нову епоху, але вважає Французьку революцію «кривавим заходом старого сонця»⁸³. Він говорить про всесвітню республіку, але його цілком задовольнили б розумні християнські монархії. Він залишається гегельянцем, але не вважає, що нова епоха вже прийшла.

Історія людства, на думку Чешковського, ділиться на три фази – фазу Бога-отця, фазу Бога-сина і фазу Бога-духа. Він вважає, що ми досі залишаємося в епосі Бога-сина, в епосі Христа, адже мораль ще не втілилася в реальності суспільних інституцій.

Перша епоха – епоха Адама та Бога-отця – була світом природи та права; друга – епоха Христа та Бога-сина – була світом мислення та внутрішньої моралі; натомість третя – епоха «Параклета», або Бога-духа чи «третього Адама» – породить світ дії та втілення християнської моралі в реальному суспільстві. Це буде епоха «здатності людини до суспільства» (*la sociabilité*). Слід бути тверезим до цього релігійного пафосу, але водночас пам'ятати, що саме завдяки ідеї втілення моралі в інституціях Європа згодом будуватиме своє суспільство добробуту та права.

Поки в історії людства відбулася тільки одна «палінгенезія», і нею був прихід християнства, вважає Чешковський. Завдяки йому «все стало новим», мислення та природа людства пройшли кризу «радикальну революцію» та «рід людський зазнав потрясінь аж до своїх основ, і почалося цілковито нове життя». Саме в цій події людство відчуло, що «народження Христа викликало відродження в ньому самому»⁸⁴. У майбутньому відбудеться, звісно, друга палінгенезія, але нею навряд чи буде політична революція.

Цю третю епоху, епоху «Параклета», Чешковський також називає «епохою заслуги», яка змінює собою «епоху благодаті»⁸⁵.

⁸³ Cieszkowski A. von. *Notre Père*, *op. cit.*, vol. 1, p. 65.

⁸⁴ Cieszkowski A. von. *Notre Père*, *op. cit.*, vol. 1, p. 62.

⁸⁵ Цит. за: Delumeau J. *Mille ans de bonheur*. – Paris : Fayard, 1995. – P. 345.

Цю думку поділяє не багато з його сучасників: третя епоха має бути епохою «заслуги», епохою самоствердження та самоконструювання людини, епохою меритократії. Людина перестає отримувати свій «проект» згори; вона сама стає своїм проектом. Коли Третя Республіка у Франції робитиме все для створення нового «меритократичного режиму», це буде відлунням цих старих романтичних візій.

Утім, для своєї епохи думки трактату «Отче наш» виявилися водночас і передчасними, і запізненими: після придушення революцій 1848-х років Європа рухатиметься в бік радше розділень, ніж єднань, радше авторитаризмів, ніж республік, що завершаться великими битвами від кінця століття аж до Першої світової. Ідеї Чешковського стануть актуальнішими пізніше, через сотню років.

Сучасник та співвітчизник Чешковського, Гоєне Вронський, також створює в цю епоху свою власну філософсько-релігійну доктрину – і це була доктрина «месіанізму». Наприкінці свого життя, у 1852 році, він викладе її головні ідеї в трактаті «Абсолютна філософія історії, або генеза людства».

Месіанізм Вронського, однак, не треба плутати з «національними месіанізмами» епохи, які шукали аргументів щодо «вищості» одних націй над іншими. Недивно, що Вронський ненавидить Міцкевича, якого він називає «нищим поетом, невідомим плагіатором»⁸⁶, «творцем інфернальної доктрини», яка «вкрала священне слово месіанізму»⁸⁷. Для Вронського месіанізм – це не «особлива місія» конкретної нації, не її ієрархічна перевага над іншими, а доктрина спасіння всього людства. Йдеться про специфічну філософію історії, яка передбачає входження до «месіаністичної» епохи, епохи «переходу від релігії одкровення до абсолютної релігії, від віри до певності, а саме від християнства до параклетизму, обіцяного Христом»⁸⁸. Людство «поки що не

⁸⁶ Wronski H. *Philosophie absolue de l'histoire, ou Genèse de l'humanité*, Première partie. – Paris: Amyot, 1852. – P. 6, note.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 90, note.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

має власного існування»; для досягнення свого «абсолютного існування» воно має «здійснити регенерацію, чи радше справжнє творіння самого себе, встановлюючи найвищу мету свого існування»⁸⁹.

За Вронським, за «параклетичної епохи» людський розум «насолодиться всією повнотою своєї творчої спонтанності», і людина «визнає, у своєму розумі, потенційність (*virtualité*) творіння»⁹⁰. Він також говорить, що нова епоха буде епохою «відновлення» («реабілітації», *réhabilitation*) людини – типова тема французьких католиків попереднього покоління, – але водночас епохою «творчої потенційності» (*la virtualité créatrice*) та «повної спонтанності розуму»⁹¹ (в цій останній фразі бачимо радше впливи Канта та німецького ідеалізму, який такий великий наголос робить на темі свободи).

Тема «нової епохи» стає в цей час дуже популярною. У 1830-х і особливо 1840-х роках більшість інтелектуалів мислили в термінах нової епохи: тільки для одних вона поставала в термінах ліберально-демократичних – як нова всесвітня республіка; для інших – у термінах національних; а для декого – у термінах соціалістично-комуністичних.

Але всіх їх об'єднує одне: «нова епоха» означає більшу владу людини над своєю дією, над природою, над своєю землею чи над своїм виробництвом. І Чешковський, і Вронський говорять про «параклетичну» епоху; Мішле говорить про те, що «Творець нас створив творцями»; Маркс та Енгельс говоритимуть про «привид комунізму», а згодом, у другій половині століття, Енгельс цілком есхатологічно говоритиме про «стрибок від царства необхідності до царства свободи». Усіх їх об'єднує тема дії, тема людини як творця чи людини як конструктора, який здатний переробити реальність так, як вважає за потрібне.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁹¹ *Ibid.*, p. 160.

Від цього «загального місця» романтичної історіософії згодом історія призведе до нових доктрин конструювання людини і навіть Бога: від Чешковського чи Вронського вже недалеко до російських «богостроителів» чи французьких «унанімістів» початку ХХ століття, які також прагнуть створити і людину, і бога з чистого аркуша; а згодом – до італійського «актуалізму», тобто філософії дії і філософії дійсності, яка створена дією і матиме де-що сумнішу історію впливів у ХХ столітті.

Джоберті та італійці

У 1830–1840 роках палінгенесійна тема подорожує всією Європою. Європою бродить «привид комунізму», вважали Маркс та Енгельс під кінець 1840-х років; але ще більшою правдою було те, що Європою блукав привид нових секулярних релігій, що наповнюються палінгенесійним образом – образом посталого з мертвих.

Якщо регенераційна метафора палінгенесії була творінням окремих авторів на початку століття (передусім Балланша та Шатобріана), то у 1830–1840 роках її вже складно не помітити. Вона стала центральною для французького контексту (завдяки пізньому Шатобріану, завдяки Лямне, Віктору Гюго, П'єру Леру, сенсимоністам та фур'єристам), а також у Німеччині (завдяки Лафатеру, Гердеру, Екартсгаузену, завдяки самому Гегелю та молодим гегельянцям), у Великій Британії (завдяки Томасу Карлайлу).

Палінгенесійна тема також пов'язана з італійським контекстом, із філософією італійського *risorgimento* – передусім із такими фігурами, як Джузеппе Мадзині та Вінченцо Джоберті.

Джузеппе Мадзині був одним із найвідоміших італійських письменників і політиків епохи *risorgimento* – «воскресіння» Італії, тобто об'єднання її роздертого тіла в одну країну. Народжений у Генуї в епоху Наполеонової Імперії, він замолоду став відомим завдяки твору про Данте та роботі в генуезькій газеті. Після того як Мадзині долучився до карбонаріїв (їхній ритуал спалення вугілля та «очищення» у вогні сам по собі мав виразне палінгенесійне забарвлення), його життя стає сумішшю

літератури і політики: тексти тут перемішуються з повстаннями, а любовні історії – з політичними ув'язненнями.

Під час еміграції на півдні Франції, у Марселі, Мадзині стає творцем організації «Юна Італія» (*La giovine Italia*), приклад з якої згодом братимуть у Німеччині («Юна Німеччина», з якою був пов'язаний Гайнрих Гайне) та Британії («Юна Англія», членом якої був Дизраелі). Згуртовуючи італійську молодь, «Юна Італія» прагнула об'єднання країни та повстань проти «реакційних» режимів на території Італії та Австрійської імперії. У 1833 році до неї долучився Джузеппе Гарібальді, в майбутньому конструктор італійського об'єднання.

Мадзині пішов далі – і у 1834 році в Берні створив організацію «Юна Європа», що мала великі європейські амбіції. Він був класичним прикладом європейського ліберального націоналіста першої половини XIX століття: цей націоналізм був радше універсалістським, ніж партикуляристським; він радше шукав «Сполучених Штатів Європи», ніж боротьби одних європейських націй з іншими.

У 1849 році, коли в Римі було проголошено республіку, Мадзині став членом «тріумвірату» та лідером нової республіки, яка, втім, протривала лише кілька місяців. Далі була знову еміграція, спроби нових повстань.

Він дожив до реалізації мрій *risorgimento* – об'єднання Італії у 1861 році під проводом короля Віктора Еммануеля II (з Віктором Еммануелем I, королем Сардинії і Савої, був пов'язаний Жозеф де Местр) і під військовим лідерством Гарібальді. Утім, модель *risorgimento*, яка в Італії перемогла, Мадзині не влаштувала: він не міг прийняти того, що «вільна» Італія й надалі буде монархією, а не республікою, і що об'єднання здійснюватиметься під егідою короля. Він прагнув зініціювати свою, республіканську версію: почав повстання на Сицилії у 1870 році, однак воно завершилося поразкою. Мадзині помер у Пізі 1872 року; його похорон у Генуї відвідали 100 тисяч людей.

Мадзині був радше практиком, ніж теоретиком; радше революціонером, ніж майстром «революційного мислення». Утім,

його філософські засади були співзвучні тому, як інші інтелектуали *risorgimento* мислили цю нову італійську філософію: вона була виразно метафізичною, «спіритуальною», антиматеріалістичною, релігійною, але радше в сенсі нової динамічної релігійності – та республіканською.

У цьому сенсі великим був вплив Мадзині на іншого діяча *risorgimento* – Вінченцо Джоберті. Саме Джоберті створює італійському *risorgimento* філософський фундамент.

Джоберті був одним із тих, хто тлумачитиме *risorgimento* буквально – як з'єднання розірваних частин національного тіла. Він буде більше теоретиком, ніж практиком, більше містиком, ніж повстанцем. І саме тексти Джоберті можна вважати ланкою, що поєднує національну італійську революцію Мадзині з містикою палінгенесії у Балланша та Лямне. Саме Джоберті підводить метафізичний фундамент під головну метафору *risorgimento* – метафору повстання італійської нації з мертвих, її нового народження та «воскресіння». Цей фундамент Джоберті бачив у вже відомому нам понятті палінгенесії.

Тема палінгенесії у Джоберті тісно пов'язана з французьким контекстом тієї епохи. Між 1833 та 1848 роками він є вигнанцем: мешкає у Парижі та Брюсселі, що робить його зв'язок із франкомовним інтелектуальним середовищем дуже близьким. Він із великим ентузіазмом сприймає «Слова віруючого» Лямне (1834), що надихають його на власну міфологему палінгенесії народу.

Його бачення *risorgimento* як певного перетворення Італії під монархічною владою П'ємонту та духовною владою Папи наближує його радше до більш раннього контексту палінгенесійних теорій у Франції на початку XIX століття.

Деякі елементи палінгенесійної теорії Джоберті наявні в «Курсі філософії», який він читає в Брюсселі у 1841–1842 роках. Тут він пише, що в акті божественного творіння кожна сила отримала «зародок певного вдосконалення», завдяки якому «вона може далі підійматися сходинками буття». Цей розвиток істоти (а це може бути і біологічна, і соціальна істота,

і індивідуальна, і колективна істота) на основі свого зародку і є її поступом. Поступ же є, вважає Джоберті, лише «поверненням творіння до Бога»⁹².

Цей стосунок між першим актом творіння зародків та їхнім поступовим розвитком залишає певне місце для ідеї регенерації та нового народження світу. Зародки були створені в «першому циклі творіння», вони продовжують свій розвиток у «другому циклі», який Джоберті називає «палінгенесією». Це слово означає для нього «послідовну трансформацію речей»⁹³.

Процес трансформації світу, однак, ніколи не є суто еволюційним та послідовним; він супроводжується певною низкою катастроф-революцій: «На нашій планеті відбулися революції, – пояснює філософ, – ці революції відбулися на планетах і на зірках, але також у людських державах та імперіях». Саме ця послідовність «трансформацій та революцій» усього сущого являє собою другий цикл творіння⁹⁴.

На відміну від творіння першого, це «друге творіння» розвивається в історії. Кожен зародок реалізує свої здатності аж до свого вичерпання, після чого організм помирає, аби залишити місце для іншого організму, що стоїть вище на щаблях буття.

Утім, палінгенесія є не тільки новим початком та воскресінням буття, а і його кінцем та його завершенням. «Другий цикл творіння» є також апокаліпсисом, тобто надприродним вторгненням у порядок речей, що кладе цьому порядку край. «Творіння є початком світу, палінгенесія є його завершенням, розв'язанням (*dénouement*)», – пояснює Джоберті. Ці дві дії – творіння та палінгенесійний апокаліпсис, тобто закладання підвалин та оновлювальне очищення та спокутування – є божественними діями: «Світ завершиться, – пише Джоберті, – так

⁹² Gioberti V. *Cours de philosophie (1841–1842)*, in Gioberti V. *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti*, vol. 20. – Milano : Frattelli Bocca Editori, 1947. – P. 104–105.

⁹³ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 106.

само, як він почався: через надприродну дію»⁹⁵. «Творити та оновлювати» «є двома надприродними фазами божественного провидіння в історії цього світу»⁹⁶.

У цій апокаліптичній перспективі Джоберті робить важливе розрізнення. У трактаті «Протологія» (1849) він проводить розрізнення між «абсолютною палінгенесією» (*la palingenesia assoluta*) та «відносною палінгенесією» (*la palingenesia relativa*): якщо перша передбачає регенерацію – тобто кінець-відновлення, фінальне завершення і водночас відродження світу, – то «відносна палінгенесія» є тільки регенерацією конкретного світу, конкретної частини всесвіту. Цілком можливо, що для цього розрізнення важливу роль відіграла теорія Ляйбніца про множинність світів.

Абсолютна палінгенесія, продовжує Джоберті, є нескінченно віддаленим майбутнім – майбутнім, яке ніколи не буде досягнуте (*un futuro, che distando di un infinito intervallo non sarà mai attuato*). Натомість у земному світі відбувається тільки «відносна палінгенесія». Причина цього проста: всесвіт є вічним і нескінченним, натомість «світи», тобто частини всесвіту, є плинними, народжуються та помирають. А тому світи, як і прості індивіди, є смертними; однак кожна смерть, з погляду вічності, має тлумачитися як «відродження, як нове життя, ще досконаліше [ніж попереднє]» (*la morte è tale solo mimeticamente; metessicamente è rinascita, è nuova vita più perfetta*)⁹⁷. Смерть, підсумовує Джоберті, є «відносною палінгенесією» (*la morte è dunque la palingenesia relativa*)⁹⁸.

Ця палінгенесійна теорія Джоберті матиме серйозний вплив на італійську ідентичність. Якщо Мадзині був одним із головних «активістів» італійського об'єднання, то Джоберті надає йому метафізичного виміру: об'єднання Італії, її «палінгенесія», є майже релігійним актом, що сполучає разом розкидані

⁹⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁷ Gioberti V. *Protologia*, in Gioberti V. *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti*, vol. 33. – Padova : Cedam, 1984. – P. 115.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 116.

частинки колись потужного тіла та дає йому нове життя. І, як і кожне нове життя, постале з уламків старого, це об'єднання неможливе без божественної дії.

Risorgimento, його теорія та практика, матиме важливе значення для подальшої інтелектуальної історії Італії. Воно є свідченням того, як романтичні теорії продовжують існувати в Європі в другій половині XIX століття. Воно також є знаком того, наскільки універсалістським і навіть «космічним» міг бути європейський націоналізм у цю епоху. Але воно також стане референтною точкою для значно жорстокішої версії італійського націоналізму, який народиться на початку XX століття. Італійський фашизм 1920–1930 років бачитиме свою місію великою мірою у завершенні risorgimento, яке, на його думку, створило Італію, але досі не створило італійців.

Людство як божество (Конт, Леру)

Лямне, Мішле, Міцкевич, Дзоберті – всі вони працюватимуть над творенням нового колективного абсолюту, який ближче до середини XIX століття виходить на передній план і стає основою ідеологій патріотизму та націоналізму. Цей абсолют був колективним, а не індивідуальним; він являв себе не «згори», в одкровенні з небес, а «знизу», у стихійному та не завжди прозорому житті безіменних мас. Цей абсолют мав ім'я народ.

Утім, у першій половині XIX століття на роль нового божества претендує не тільки народ. Не менш важливим претендентом є більш універсальне тіло, що мало б примирити всі суперечності в одному великому організмі. Йдеться про культ людства.

Вище ми вже бачили, яку важливу роль для постання цього культу відіграв Фабр д'Олівє – революціонер та якобінець, який згодом став контрреволюціонером та містиком. Його філософія «Людини взагалі» та «універсальної теодоксії» створює фундамент для важливої новації: саме Людство та його історія стає головною «матерією» безсмертя та палінгенесії. Людина здобуває безсмертя в пам'яті інших, а не в загробному житті: ця думка, сьогодні неявно поширена в усіх сучасних практиках колективної

пам'яті, вшанування минулого чи музейних інституцій, є винаходом раннього XIX століття. Тому і Фабр д'Олівє, і його послідовники так уважно ставилися до створення нового секулярного культу мертвих – ритуалу пам'яті про минулі покоління.

Окрім Фабра д'Олівє, цей новий культ мертвих бачимо в постанні нової секулярної ідентичності століття – у Леру, Мішле, Карлайла і передусім в Огюста Конта.

*Огюст Конт: фемінна релігія людства
і новий культ мертвих*

Огюст Конт сьогодні видається надзвичайно дивним персонажем – парадоксом і суперечністю, проявом серйозної інтелектуальної шизофренії. Але для своєї доби ця суперечність була дуже характерною: це була доба, де розум намагався скинути релігію, але для цього сам прагнув стати релігією новою, часом ще більш «релігійною», ніж попередня. Конт створює нову релігію, декоровану під абсолютну раціональність, що увійшла в історію під назвою «позитивної філософії», а згодом – «позитивізму».

Тут Огюст Конт аж ніяк не був самотнім: Гегель, Сен-Симон і Маркс ішли схожим шляхом. Це була епоха релігійної антирелігійності та наукової віри.

Нова релігійність Конта пов'язана частково з персональною історією. Ще в юності він розчаровується в традиційній релігії, але згодом фантазує собі нову, «релігію людства». Людство для нього є жіночим божеством – і до цього культу його, можливо, ведуть його власні історії кохання. Від Каролін Массен, колишньої повії, з якою він одружується 1825 року, але має дуже складні стосунки, спричинені і психологічною нестабільністю самого Конта, і відмінністю їхніх темпераментів, і зрештою «розлучається» у 1842-му, залишаючи їй аліменти; після смерті Конта вона вступить у довгу суперечку з його учнями щодо спадку. І до Клотильди де Во, юної жінки (вона була на 17 років молодша від Конта), в яку він закохується 1844 року; вона помирає 1846-го від туберкульозу, залишаючи в серці філософа рану втрати та ностальгії. Як і в Шатобріана, ця рана втрати стає

мотивом для творчості: смерть Клотильди створить для нього образ Людства – великої богині пам'яті, в якій ніхто не помирає, яка всіх пам'ятає. Те, що ми сьогодні знаємо під ім'ям «позитивізму» – тобто сухої науки, що ґрунтується на фактах, – мало дуже романтичне та емоційне коріння.

Саме поняття «позитивної філософії» означало передусім опозицію до «критичної епохи» попереднього, XVIII століття. Якщо філософія має не так критикувати, як створювати, прагнути не так «негативу» та заперечення, як «позитиву» і твердження, її доля вестиме її прагнення побудувати систему догм, яка стане міцним фундаментом і яку ніщо не зможе похитнути – догм наукових, але майже релігійних.

Саме Конт буде автором нового «систематичного культу людства». Саме він, ідучи за своїм учителем Сен-Симоном, пропонуватиме великий синтез для нової «органічної епохи» – синтез між революцією та контрреволюцією. «Кондорсе має бути для мене доповнений де Местром», – пише він.

Контрреволюціонери де Местр та Бональд, між іншим, з'являються в «Позитивістському календарі», що його створює Конт для вшанування великих мерців людства, між Фіхте та Гегелем, у листопаді, присвяченому «модерній філософії». У тій самій рубриці можна знайти Дідро та Кабаніса; але Руссо тут немає. У грудні, присвяченому модерній політиці, Конт не згадує героїв Французької революції; Наполеон присутній лише в додатковому дні високосних років, разом із Юліаном та Філіппом Другим, для позначення «урочистого засудження трьох головних відступників» (*rétrogradeurs*)⁹⁹.

Як ми вже сказали, завдання «позитивної» філософії – конструювати, а не руйнувати, створювати, а не критикувати. Попереднє XVIII століття він вважає «критичним», натомість нове має бути позитивним та органічним. Конструювання нової «позитивної» філософії, тобто філософії «органічної епохи»,

⁹⁹ Comte A. *Calendrier positiviste, ou Système général de commémoration publique*. – Paris : La librairie scientifique – industrielle de L. Mathias, 1849. – P. 35.

що подолала «критику» попереднього століття, супроводжується регенераційними метафорами. Воно вестиме до «повної регенерації Західної Європи» та до постання «регенерованого Заходу» (*l'Occident régénéré*)¹⁰⁰. Сам Конт розглядає свою філософію як «регенераційну доктрину»¹⁰¹ та бачить у ній «відроджену науку» (*la science régénérée*)¹⁰²; він також закликає до «належного упокорення духу, що його вимагає систематична регенерація»¹⁰³.

Філософія Конта – це знак епохи, де «відродження» та «регенерація» перестають бути «дивом» та втрачають риси контингентності, неочікуваності та антизаконності. Балланш вважає «палінгенесію» законом історії; Мішле говорить про «вічне відродження», тобто про перехід до такого етапу життя людства, яке здатне подолати смерть; Конт говорить про «систематичну регенерацію», тобто гарантоване безсмертя в пам'яті Богині-Людства.

Слово «Людство» він пише з великої літери (*l'Humanité*), називаючи його «новою Великою Істотою» (*le nouveau Grand-Être*), «грандіозним та вічним організмом», «Верховною Істотою», «єдиною справжньою Великою Істотою»¹⁰⁴ – тож у його антропoteологічному словнику змішана фразеологія революції («Верховна Істота» Робесп'єра) та контрреволюції («Велика Істота» Фабра д'Оліве).

Він претендує на заснування «систематичного культу Людства»; наука, що займається заснуванням цього культу, «віднині набуде по-справжньому сакрального характеру, як систематична основа універсального культу»¹⁰⁵. Нові філософи позитивізму відтак стають «священиками Людства» і репрезентують «позитивне священство» (*le sacerdoce positif*)¹⁰⁶; саме науковців він ба-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 345.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰² *Ibid.*, p. 337, 339.

¹⁰³ Comte A. *Catéchisme positiviste, op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 330.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 338.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 332.

чить хранителями нової «духовної влади», яку Конт ідентифікує з «нервовим апаратом» цього тотального організму, на відміну від земної влади, який є його «харчовим апаратом». Бачимо тут початки тієї сакралізації науки, яка станеться згодом і позначить долю XIX і частково XX століття.

Як і будь-яка релігія, «систематичний культ Людства» передбачає систему ритуалів, священницьку ієрархію, сакральну архітектуру (Конт говорить про «справжні храми Людства», «*véritables temples de l'Humanité*»¹⁰⁷, і створює плани та схеми того, як вони мають бути збудовані), пантеон «святих» і календар свят.

Свята на честь «Людства», цього нового божества, Конт ділить на свята «статичні», які «виражатимуть порядок і стимулюватимуть інстинкт солідарності», та свята «динамічні», які «характеризуватимуть прогрес, аби уможливити краще відчуття неперервності» розвитку людства¹⁰⁸.

Серед «статичних» свят ми знаходимо, на початку нового року, день свята самого «Людства»; далі – другорядні свята на честь «нижчих рівнів людських об'єднань» – тобто «нації, провінції, міста»¹⁰⁹. «Динамічні» свята, які передусім вшановують історію та поступ, роблять культ «Людства» «конкретнішим та живішим», бо вшановують «найкращі індивідуальні типи» та найкращі фази «великої еволюції» людства¹¹⁰. Так формується цей особливий позитивістський «календар», у якому кожен день року присвячений одному зі святих нового пантеону культу Людства. Саме в цьому календарі можемо шукати джерела майбутніх культів «секулярних» релігій XIX та XX століття – як республіканських, так і тоталітарних.

Останній день року – це день «загального свята мертвих» (*fête générale des morts*)¹¹¹, вираження «необхідного культу

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 349.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 342.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 343.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 344.

¹¹¹ Comte A. *Calendrier positiviste, op. cit.*, p. 35.

смерті»¹¹², один із наріжних каменів позитивістської релігії. Для Конта Людство – це «грандіозна та вічна істота», що складається «більшою мірою з мертвих, ніж із живих»¹¹³.

Його «Система позитивної релігії» починається посвятою на понад 20 сторінок Клотильді де Во, померлій коханій. Ця посвята засвідчує, якою мірою культ мертвих, характерний для романтизму, зберігає свою значущість для нової системи «регенерованої науки», яку Конт сподівається заснувати.

День мертвих – це останній день року; наступний день, з якого розпочинається новий рік, згідно з календарем «статичних свят», називається «синтетичним святом Великої Істоти». Тобто одразу після дня смерті – свято ренесансу, регенерації колосального організму.

Але позитивістський календар існує не лише на папері; Конт хоче зберегти «недооцінену інституцію похрещення та імен, які даються при похрещенні» в християнстві; тож він хоче, аби календар використовували як своєрідні нові святці, як каталог імен, аби немовлят називали іменами цих нових святих людства¹¹⁴.

Культ Людства доповнюється у Конта кількома іншими, не менш екстравагантними, наприклад, «культу Жінки, характерною преамбулою до справжнього культу Людства» (*culte de la Femme, préambule caractéristique du vrai culte de l'Humanité*)¹¹⁵. У попередніх жіночих культурах (наприклад, культурі Діви у Середньовіччі) він бачить попередників культу людства: у них йому йдеться про «персоніфікацію Людства»¹¹⁶.

Людство є для нього передусім жіночим божеством, адже саме риси, які він вважає жіночими – любов, відкритість до суспільства (*sociabilité*) та здатність самопожертви, – можуть об'єднати індивідів, цих відокремлених одна від одної

¹¹² Comte A. *Système de politique positive, op. cit.*, vol. 1, p. 345.

¹¹³ *Ibid.*, p. 346.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 345.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 355.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 356.

частинок великого Тіла. Для жінки соціальне має пріоритет перед приватним і особистим, вважає Конт, і саме ця «сакральна перевага суспільності (*sociabilité*) над особистістю»¹¹⁷ уможлиблює людське суспільство. «Ця стаття, без сумніву, вища за нашу, – пише автор “Системи позитивної політики”, – якщо йдеться про найзасадничніший атрибут людського роду, тенденцію до віддання переваги суспільності над особистістю» (*la sociabilité sur la personnalité*)¹¹⁸. Хоч зрештою кількість жінок, що їх згадано в «Позитивістському календарі», досить скромна: тут є кілька християнських святих, кілька еретиків (Елоїза), Жанна д’Арк, кілька «мадам» (мадам де Лафает, мадам де Сталь – обох Конт вшановує, мабуть, за їхні літературні таланти), одна леді (леді Монтагю), одна «міс» (міс Еджворт) – і зрештою майже все.

Водночас жінку Конт пов’язує із двома іншими фігурами – священиком (йому йдеться про «посередницьку силу», «*rouvoir modérateur*», домашню та цивільну) та пролетарем: жінка та пролетар – дві категорії, донині знехтувані, мають здобути нову увагу філософії. Конт, отже, шукає підтримки своєї доктрини в «жіночому почутті (*le sentiment féminin*), якому скоро допомагатиме пролетарський розум (*la raison prolétaire*)»¹¹⁹.

Ця містична філософія величезного тіла людства, яка перебирає консервативну і контрреволюційну тему великого холістичного та надіндивідуального організму, є також джерелом Контової моральної філософії. «Гуманізм» XIX століття, на який у XX столітті нападуть різні філософи, від Гайдеггера до Фуко, є насправді неочікуваним продуктом цієї антиіндивідуалістичної реакції, частиною якої Конт також себе вважає. «Вся здорова мораль, насправді, полягає в тому, щоб любити Людство», – стверджує Конт, постійно пишучи це слово з великої літери. Достоевський пізніше нападтиме на цю

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 330.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

¹¹⁹ Цит. за: Auguste Comte méconnu. Auguste Comte conservateur. Extraits de son œuvre finale (1851–1857). – Paris : Librairie H. Le Soudier, 1898. – P. 116.

«абстрактну любов» до людства, яка, на його думку, є занадто простою – натомість, мовляв, набагато складніше любити окрему людину. Цей закид може мати рацію з перспективи індивідуального почуття, в якому Достоевський знаходив свою екстремальну стихію; але він забуває, що європейська філософія вже рухалася іншим шляхом, не індивідуалістичним, а холистичним; воно цікавилася не так питанням про внутрішнє добро і зло людини, як питанням про те, як збільшити добро та зменшити зло в суспільстві. І завдання Конта полягало не в тому, щоб індивід любив людство, а в тому, щоб суспільство було побудоване на інституціях, що забезпечують для індивіда турботу та солідарність.

Култ мертвих, регенераційна та трансгенераційна філософія, бачення Людства як великого жіночого організму, який продовжує та підтримує своє існування, даючи народження дедалі новим індивідам – ось причини, які пояснюють ту цінність, яку Конт надає історії. Завдяки своїй еволютивній та динамічній природі Людство є «найбільш живим з усіх відомих створінь»¹²⁰; це динамічне створіння є абсолютною протилежністю «піднесеної інерції (*la sublime inertie*) старої Верховної Істоти»¹²¹.

Однак пізнати цю нову Верховну Істоту, тобто Людство, – це охопити його в усій його просторовій тотальності, але також і часовій тотальності, через уважне дослідження минулого: «Саме з систематичного вивчення минулого можна визначити майбутнє, аби схарактеризувати теперішнє», – пише Конт¹²². Для Конта, як до нього для Балланша та Фабра д'Оліве, а в Німеччині – для Гердера та Гегеля, справжня філософія є передусім філософією історії або, користуючись формулою Фабра д'Оліве, «філософічною історією людського роду», яка (і це вже формула Огюста Конта) має стати об'єктом «філософського курсу про загальну історію Людства».

¹²⁰ *Ibid.*, p. 335.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

Але, як і серед багатьох інших філософів епохи, у Конта інтерес до минулого йде паралельно з інтересом до майбутнього. Ідея «Провидіння» (Providence), яка скеровувала філософію романтизму, у Конта набуває нових форм: «Провидіння» вже не розглядається як сила, зовнішня щодо людини; воно стає силою, яка конструюється людиною.

У Фабра д'Оліве, як ми бачили, Провидіння є одним із трьох головних принципів всесвіту (іншими двома є воля людини, *Volonté de l'homme*, та доля-фатум, *le Destin*). Провидіння було принципом творення та майбутнього, і людина була передусім посередником між Провидінням та Фатумом, між абсолютною свободою та абсолютною необхідністю, між майбутнім та минулим. Для Конта ж, однак, інтрига трохи інша: Людство, ця нова богиня, це нове велике жіноче тіло, в собі тримає божественну силу, тож завдання «позитивної філософії» полягає в тому, щоб «нарешті сконструювати (*construire*) справжнє провидіння»¹²³, аби рухатися до вдосконалення.

«Конструювання провидіння» – ця амбіція матиме серйозне майбутнє в історії Франції та всієї Європи. Людство вже не є «істотою-посередником»; воно саме є божеством та Історією, воно саме є абсолютотом у своєму творенні. У цьому неорелігійному пафосі міститься багато практичних речей: якщо людина заміняє собою божество, отже, вона вже не має на кого сподіватися, а сама мусить «сконструювати» свою долю та свій добробут. Культура милосердя, коли ти сподіваєшся на чиюсь допомогу – Бога чи інших людей, – тут поступається місцем культурі самоконструювання; милосердя та благодать більше не мають бути раповими блискавками, які можуть врятувати тебе в момент скрути (а можуть і не врятувати); вони мають стати інституціями, стабільними та непохитними, які завжди будуть на відстані витягнутої руки.

Так поволі Конт формує фундамент для того, що пізніше, у XX столітті, у Франції з'явиться під іменем «держави-провидіння»,

¹²³ Comte A. *Catéchisme positiviste*, *op. cit.*, p. 1.

«держави-покровительки», *Etat-Providence*, тобто системи, коли божественне вплітається в людське, коли «людство» саме стає своєю основою та своїм рятівником, коли воно саме забезпечує умови свого життя та своєї смерті.

Etat-Providence буде, звісно, лівим поняттям – поняттям сучасної повоєнної соціал-демократії. Але навіть воно зберігає в собі виразні риси «правого» дискурсу, з його високою «божественною» перспективою. Конт був радше «правим» мислителем (хоча й учнем «лівого» Сен-Симона), але складно переоцінити вплив його позитивізму на подальші «ліві», зокрема революційні, доктрини.

Подібна, але трохи відмінна концепція людства-як-божества народжується в іншого автора середини XIX століття. І в нього теж вона є продуктом гібридної суміші між «лівим» та «правим». Ідеться про соціаліста П'єра-Анрі Леру.

П'єр-Анрі Леру: палінгенесія через пам'ять

П'єр-Анрі Леру був одним із найвідоміших політичних філософів своєї епохи. Парижанин (його батьки мали крамницю з напоями на Пляс-де-Вож, у центрі Парижа), Леру не зміг закінчити освіту в паризькій Політехнічній школі, бо після смерті батька був вимушений допомагати матері та родині. Він працює то муляром, то друкарем, то публіцистом: пише філософські статті. Сен-симоніст у юності, він вірить у силу організації людей. Найвірогідніше, саме він вигадує поняття «соціалізм», на його переконання, треба шукати середній шлях між «абсолютним соціалізмом» та «абсолютним індивідуалізмом».

Він дружить із багатьма інтелектуалами та письменниками епохи; найвідомішими є його стосунки з Жорж Санд, які тривали п'ятнадцять років. Санд отримувала від Леру теорію суспільства та розвитку людства, сліди чого потім можна знайти в її романах, передусім це теми про битву проти «обмежень» – родини, власності чи класу. Леру натомість отримає завдяки їй визнання та матеріальну допомогу.

Його текст «Про людство, його принцип та його майбутнє» (1840) формулює своєрідну нову релігію нового божества – «людства»,

яку можна порівняти зі схожими думками у Фоєрбаха (його «Сутність християнства» побачить світ наступного року) чи в Огюста Конта (його перші ключові тексти виходять саме в цей період – у 1830-х та 1840-х роках) – і водночас із новою релігією народу, яка представлена в текстах Лямне («Книга народу», 1837) чи Мішле («Про народ», 1846).

Тексти П'єра Леру є сценою, на якій ми можемо спостерігати за тим шляхом, яким ключові ідеологічні теми XIX століття, а саме теми палінгенесії, проходження через смерть, відновлення через жертву – трансформуються від консерватизму до соціалізму, подорожуючи з «правого» на «лівий» ідеологічний фланг. Леру був серед тих, кого надихали ідеї «соціальної палінгенесії» Балланша, а також його ідеал преображення суспільства та його трансформації до більш досконалого стану. Однак із цієї Балланшевої філософії поволі усуваються всі містичні конотації.

У цьому сенсі філософія П'єра Леру є прямим містком між містикою палінгенесії романтизму та секулярною концепцією людського поступу, яка розвивалася в середовищі соціалістичної думки епохи.

Подібно до Шарля Бонне, де Местра чи Балланша, Леру ставить питання про можливість вічного існування людини в умовах смертності індивідів. Однак його відповідь відрізняється від відповідей його попередників та вчителів. Для Леру індивід досягає вічності свого існування не через послідовність палінгенесій, а через свою належність до нескінченного людства, яке саме є незнищеним та безсмертним. «Ви вічні, бо ви живете», – пише Леру; «життя в самому собі є вічним та нескінченим». Тому ми можемо долучитися до вічності саме «у вигляді людства» (*sous l'aspect de l'humanité*), адже в цьому сенсі будь-яка людина є однаковою мірою божественною, будь-яка людина є «боголюдиною» (*Dieu-homme*)¹²⁴.

¹²⁴ Leroux P. *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*. – Paris : Perrotin, 1840. – P. 998.

В його текстах ми знаходимо незліченні сліди читання Балланша та Фабра д'Олівє, а також інших адептів палінгенесійної доктрини. Його інтерпретація творів своїх попередників здебільшого критична: Леру себе подає як посередника між консервативною ідеєю воскресіння старого суспільства та республіканською ідеєю нескінченного поступу. Відтепер саме через історичний поступ, який є значно ширшим, ніж межі кожної конкретної особистості чи індивіда, Провидіння (а пізніше скажуть – «еволюція») веде людство до вдосконалення. Інакше кажучи, ми бачимо химерну метаморфозу уявлення про регенерацію, яка тепер набуває більш знайомої та звичної для нас формули «нескінченного поступу». Палінгенесія, якою рухали диво і катастрофа, поволі поступається місцем еволюції – плавному та поступальному руху до більшої досконалості, в якому, втім, ключову роль і далі відіграють розриви, смерті та переродження.

Для Леру палінгенесія – це спосіб існування великого тіла, яке він називає «Людством» і яке є насправді формою, в якій індивіди отримують вічне життя – через упричетнення до великого організму. Ісус, вважає Леру, «вірив у чудесну палінгенесію»¹²⁵, бо в його часи людський дух «ще потребував цієї хибної гіпотези для обґрунтування шляхів провидіння»¹²⁶.

Але засновник християнства, на думку французького філософа, помилився «формою, яку мала отримати палінгенесія», адже в центр палінгенесійної трансформації поставив месіаністичну особистість. Утім, «божественне провидіння є нескінченно більшим, ніж найбільш божественні з людей»¹²⁷. Тому християнська тема палінгенесії є лише «невдалим вираженням божественної ідеї удосконалюваності»¹²⁸ (*perfectibilité*) і «вічного життя в єдиному та неподільному людстві»¹²⁹.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 974.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 974–975.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 974.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 970.

Тож палінгенесійне безсмертя, вважає наш філософ, треба шукати не у воскресінні індивідів, а в участі кожного індивіда в роботі вічного людства. Саме таким є головне переконання, яке скеровує філософію Леру і є його найрадикальнішою інновацією порівняно з попередньою еволюцією метафори палінгенесії.

Як Балланш і Фабр д'Оліве, Леру прагне заснувати своє вчення на давніх традиціях. Його зачарування архаїчним минулим істотно відрізняє його творчість від інших винахідників соціалізму на кшталт Сен-Симона чи Фур'є. Наприклад, Леру поділяє думку Фабра д'Оліве, що початок біблійної релігії слід шукати в єгипетській мудрості, адже сам Мойсей пройшов «ініціацію» в езотеричні культу Мемфіса та Фів і саме там отримав деякі елементи одкровення Книги Буття. Балланш теж дотримується багатьох подібних думок – зрештою, усі вони мали джерела в ілюміністських доктринах XVIII століття, а ще раніше – у варіаціях на тему універсальної традиції від учень і легенд про Гермеса Трисмегіста до доктрин розенкрейцерів¹³⁰.

Як і Балланш, Леру вважає, що початкове знання було відкрито давніми традиціями і потім «підпільно» подорожувало від однієї цивілізації до іншої.

Таємниця людства як єдиного тотального тіла, яке охоплює всіх індивідів, але також існує в кожному з них, є, вважає Леру, не тільки фундаментальною ідеєю соціалізму, але й одним із головних понять первісної мудрості. Леру описує регенерації – чи «палінгенесії» – цієї мудрості через різні століття, і в цих його фразах можемо відчутти тональність Балланша. «Ніщо не вмирає, ніщо з великих цивілізацій не має і не може вмерти, – говорить він, – і, оскільки Єгипет був зруйнований і не залишив після себе сліди, гідні свого довгого та блискучого існування,

¹³⁰ Ця ідея дуже популярна в цю епоху. Раніше її висловлює Балланш у своїх «Пробах про соціальні інституції» – можливо, під впливом Фабра д'Оліве: «Найдавніший із сакральних письменників, Мойсей, – пише Балланш, – відповідно до свідчення апостола Святого Якова, став ученим і знавцем єгипетських наук». – Ballanche P.-S. *Essai sur les institutions sociales, op. cit.*, p. 157.

треба вірити, що його життя таємничим чином перейшло до тих людей (*dans l'humanité*), що його змінили»¹³¹.

Особливість Леру, однак, полягає в новій інтерпретації відносин між людством та людиною – інтерпретації, яка відрізняє його від інших соціалістів епохи і дає йому визнання в літературних колах, від Гюго до Жорж Санд. Людина є в людстві, пише він; але і людство є в людині. «Людство, – стверджує Леру, – це людська природа в нас, тобто загальна природа людини, яка потенційно (*virtuellement*) міститься в нас в усій своїй нескінченності». У кожному індивіді та кожній епосі ця загальна природа «реалізується частково і особливим чином і утворює водночас нашу особливість і наше нинішнє життя»¹³². Ця новаторська ідея, яка відкриває перспективу певного «третього шляху» між революційним індивідуалізмом та контрреволюційним холізмом, позначає певний розрив у мисленні епохи. Його відгуки можна знайти наступного століття, коли Ніколай Бердяєв говорив, що «не особистість є частиною всесвіту, а всесвіт є частиною особистості»¹³³.

Метафізика Людства, яку розвиває Леру, спирається на ідею того, що людство є колективним вічним тілом, яке зберігається крізь покоління, крізь цілий цикл палінгенесій. У Старому Заповіті «Адам [...] означає людство»; причому тут Леру часто посилається на Фабра д'Олівє, він явно залежить від інтерпретації цього «теодокса». Він також пише про те, що Адам, «відповідно до первинного значення гебрейських коренів [...] означає всезагальну людину» (*l'homme universel*)¹³⁴. Спираючись на цю ідею, Леру прагне пояснити «афоризм старих єврейських учителів», за яким «Адам був зростом від одного кінця світу

¹³¹ Leroux P. *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*. – Paris : Perrotin, 1840. – P. 525.

¹³² *Ibid.*, p. 255.

¹³³ «Но личность не есть часть универсума, универсум есть часть личности, её качества. Таков парадокс персонализма»: Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. – Paris : YMCA-Press, 1939. – P. 13.

¹³⁴ Leroux P. *De l'Humanité, op. cit.*, p. 516.

до іншого». Цей кабалістичний мотив Адама Кадмона, першої людини гігантських розмірів, Леру перетворює на символічну метафору людства: «Адам є гігантом, справді; адже він є людством, що досі живе»¹³⁵.

Цей образ «вічного Адама», тобто загальної та тотальної людини, яка об'єднує все людство, зближається у Леру з католицькою доктриною перенесення страждань, яка звучить у де Местра та Балланша і залишається впливовою все XIX століття, аж до Гюїсманса та Леона Блуа. Насправді для Леру, цього містичного соціаліста, тільки вчення про вічного Адама може обґрунтувати ідею перенесення страждань (*réversibilité des douleurs*). Поняття спокути за гріхи, яке тягнеться кризь століття і дозволяє одним людям і навіть епохам «спокутувати» провини інших, є тільки «замаскованим вираженням ідеї безсмертя людини в людському роді»¹³⁶.

«Якби життя людей не було колективним, якби воно не було об'єднане в один жмут і якби, в такий спосіб, Адам, який живе сьогодні, не був би Адамом, який жив учора, Адамом, який жив шість тисяч років тому, чи радше Адамом вічним, чи могли б ви уявити Бога настільки несправедливого, аби змусити нести відповідальність за гріх людини, яка жила шість тисяч років тому, людей, які щодня народжуються на землі?»¹³⁷ – ось велике питання, на яке намагається дати відповідь Леру.

Складно тут не помітити натяку на знамениту фразу Балланша: «люди перед нами – це ми; люди, що живуть водночас із нами, – це ми; люди після нас – це також ми»¹³⁸. Складно тут не помітити паралелі і з іншими національними контекстами романтизму, зокрема з українським: Тарас Шевченко пише «І мертвим, і живим, і ненародженим» у ту саму епоху (1845); у самій назві можна відчувати дух епохи, що схильний був бачити в усій історії людства чи історії нації одне велике тіло, яке ніколи не вмирає.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 523.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 506–507.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 506.

¹³⁸ Ballanche P.-S. *Réflexions diverses*, *op. cit.*, p. 289.

Сам Леру, посилаючись на святого Павла, говорить: «Ми є всі однією расою, однією людиною, однією вічною людиною»¹³⁹.

З іншого боку, поняття солідарності, яке розробляє Леру, можна зрозуміти тільки в контексті цього соціального холізму. Чому ж бо індивіди можуть бути солідарні один з одним? Тому, що вони співчують один одному, чи тому, що Бог їх зобов'язує мати це співчуття? Леру ставить під сумнів обидві відповіді. Індивіди є солідарними, вважає він, тому що вони утворюють одне тіло один з одним. Усі люди разом долучені до одного тотального тіла, великого тіла – тіла універсальної людини. Вони солідарні тільки через свою участь у цьому більшому колективному організмі.

А тому поняття «солідарності», ліве та секулярне, поєднується у Леру з поняттям «перенесення страждань» (*réversibilité des douleurs*), яке було в ту епоху таке популярне в католиків. Леру не заперечує цієї католицької містерії всесвітнього «причастя» (*communion*), він лише прагне, як йому здається, помислити його до кінця, дати йому міцніший фундамент. Він часто вживає обидва поняття як синоніми. Він говорить, наприклад, про «давній міф єврейської Біблії», який «робив нас усіх солідарними в Адамі»; християнство вигадало лише «міф, що відповідає міфу про Адама» – міф «Ісуса Христа, спасителя людства через перенесення страждань та солідарність» (*réversibilité et de solidarité*¹⁴⁰). Ці поняття він також доповнює поняттям причастя (*la communion*), говорячи про «причастя людського роду, або, інакше кажучи, взаємну солідарність людей» (*la communion du genre humain, ou, en d'autres termes, la solidarité mutuelle des hommes*)¹⁴¹.

Тріада понять «солідарність» – «причастя» – «перенесення страждань» показує інституційну неперервність соціально-політичного уявного від християнської ідеї великого тіла до лівої ідеї

¹³⁹ Leroux P. *De l'Humanité, op. cit.*, p. 510.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. XXII.

¹⁴¹ *Ibid.*

суспільної солідарності. Вона показує, якою мірою соціалістичні ідеї романтичної епохи в певних аспектах наслідують християнські ідеї, зокрема образ церкви як великого тотального тіла, *magnit corpus*, що ідентифікується з сакральним тілом Христа, через причастя. «Правда полягає в тому, що насправді ми всі солідарні і живемо спільним життям, чи радше, як говорив Ісус, одним життям»¹⁴², – пише Леру.

Великий спадок його філософії – це те, що він істотно розширив значення поняття «людська раса», яке відтепер уже не залежало ані від епохи, ані від релігії. Це розширення дало змогу помислити справжню взаємну солідарність людей, адже донедавна «принцип єдності людського роду, єдності через час і простір [...] не розуміли належним чином, не застосовували по-справжньому»¹⁴³.

Але Леру піде ще далі, звільняючись також від меж тієї холистичної історіософії, для якої індивід є тільки маленькою частинкою тотального тіла – тіла безсмертного, що живе століттями та наново відтворює і стверджує себе через цілі покоління. Для нього, насправді, індивіди є чимось набагато більшим, ніж простими коліщатками у всесвітньому механізмі палінгенесій, адже індивід є всім людством: у своєму індивідуальному житті він виявляє якийсь особливий аспект людського виду, але потенційно здатний передати в собі і все людство. «Людство існує в кожній людині, – пише Леру, – і кожна людина є людством. Кожна людина, кажу я, є людством у своєму особливому вираженні (*manifestation particulière*); і водночас людство, в усій своїй нескінченності, в усій своїй потенційній силі, віртуально існує в кожній людині»¹⁴⁴.

У цьому стосунку, водночас макро- і мікрокосмічному, до великого тіла людства «ми одночасно є всім і частиною»¹⁴⁵, якоюсь

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 523.

¹⁴⁵ Leroux P. *Réfutation de l'éclectisme*, цит. за: Alexandrian. *Le socialisme romantique, op. cit.*, p. 260.

людиною і людиною взагалі. І ця аксіома, вважає Леру, дає змогу подолати «хибний модерний індивідуалізм»¹⁴⁶.

Тож Леру прагне залишити поза своєю спиною «модерний індивідуалізм», але чи означає це для нього спробу повернутися назад, до старого консервативного холізму? Навряд чи: навпаки, він прагне знайти компроміс між «окремою людиною» та «людиною взагалі», між випадковістю індивіда та необхідністю колективу. Цей компроміс він представляє в термінах одночасно утопічних та містичних: його формули нагадують формули барокових алхіміків, які шукають гармонії між макро- та мікркосмосом.

Леру належав до тих соціалістів, яких пізніша вульгата марксизму-ленізму гнівно відкине на узбіччя. Він навіть не заслужив на дещо поблажливу (хоч цілком хибну) назву «утопічного соціалізму», яким Маркс та Енгельс позначували творчість Фур'є, Сен-Симона чи Оуена. Леру і справді марксизму не пасував: надто ліберальний, надто «гуманістичний», надто універсалістичний, надто романтичний.

Утім, від таких людей, як Леру, Маркс теж залежав. Цей французький філософ принаймні визнавав натхнення, яке він отримував у середовищі консерваторів на кшталт Балланша чи Фабра д'Оліве; у Маркса ж таких посилянь немає – хоч «палінгенесійний» вимір його філософії історії, як ми побачимо нижче, наявний дуже виразно.

Крім того, Маркс явно знизив горизонти: там, де у Леру новим колективним «абсолютом» поставало все людство, в усій його історії і з усіма його верствами, Маркс задовольнявся лише однією маленькою групою людей, упослідженою, а тому месіаністичною; закинутою «на дно», а тому здатною злетіти до небес у новій революції; групою експлуатованих, які, завдяки своєму соціальному становищу, єдині здатні охопити та досягнути суть сучасного їм суспільства, а відтак здатні його перевернути і стати новим володарем світу. «Хто був ніким, той

¹⁴⁶ Leroux P. *De l'Humanité*, op. cit., p. 523.

стане всім» (*Nous ne sommes rien, soyons tout*, дослівно «ми є нічим, станьмо всім») – знаменита фраза з «Інтернаціоналу») – ця думка відповідала загальній механіці «палінгенесійного» мислення, яка найбільших див та чудес очікувала від тих, хто відкинутий на узбіччя, витіснений, знехтуваний та принесений у жертву (от тільки Маркс узяв від цієї палінгенесійної уяви найнебезпечніші елементи).

Цю нову месіаністичну групу Маркс називав пролетаріатом.

ГОТУЮЧИСЬ ДО КАТАСТРОФ: ПАЛІНГЕНЕСІЯ І КІНЕЦЬ СТОЛІТТЯ

Ми навряд чи зрозуміємо тоталітарні ідеології XX століття – передусім нацизм, комунізм та фашизм, не розуміючи інтелектуальний та емоційний клімат, який наповнював епоху *fin de siècle* – кінця XIX та початку XX століття.

Навколо самих 1899 та 1900 років утворюються цілі магнетичні поля: 1900 – це рік смерті Ніцше і водночас початку грандіозного зацікавлення його філософією; 1899 – це рік, коли Фройд публікує «Тлумачення сновидінь» (хоч ставить на книжці 1900, бо вона мала відкрити двері в нове століття) – перший по-справжньому революційний текст психоаналізу. 1899 – це рік, коли Джозеф Конрад публікує «Серце темряви», висловлюючи відчуття, які були близькі багатьом: страх того, що у війні цивілізації з варварством перемогу здобуває останнє, і аж ніяк не перша; страх – і водночас якесь мовчазне захоплення – перед тим, що в протистоянні світла розуму з темрявою інстинктів темрява виявляється значно глибшою, ніж ми думали. 1900 – це рік, коли Карл Пірсон виголошує свою расистську промову «Національне життя з точки зору науки». 1900 – це також рік, коли Шарль Пегі починає публікувати журнал *Cahiers de la quinzaine*, який позначить чимало змін у французькій інтелектуальній культурі перших десятиліть XX століття. Нарешті, 1899 – це рік, коли свій головний твір публікує Г'юстон Стюарт Чемберлен – можливо, головний «донацистський» теоретик нацизму.

Усі ці тексти – і багато інших – створюватимуть головні магнетичні лінії нової епохи. Полягали вони в граничному сумніві: завершувалась епоха «доктрини», якою себе бачило XIX століття від самих його початків, від Балланша та Сен-Симона; починалась епоха сумніву, епоха критики, епоха інтелектуальних вибухів, епоха *переоцінки всіх цінностей*.

Ніцше і Фройд були для XX століття тими, ким Руссо та Кант були для століття XIX: хто вибивав ґрунт з-під ніг, хто пропонував натомість новий, але складний, на перший погляд, занадто божевільний та непевний; хто спалював попередні навігаційні карти, натомість пропонуючи плести в краї, де ніхто ніколи не був.

Авангард, який прийде поколінням пізніше, використає цей досвід повною мірою, перетворить його на масовий (принаймні в межах меншостей) інтелектуальний рух, у якому головною естетичною цінністю було прагнення робити так, як ніколи досі не було, робити небачене, говорити нечуване, малювати невидиме та висловлювати невисловлене.

Ніцше, який прагнув переоцінювати цінності, ставлячи їх з ніг на голову, бачачи в християнському милосерді слабкість, а в античній жорстокості велич духу; Конрад, який повністю обернув співвідношення між цивілізацією та варварством, яке було головним орієнтиром колоніалізму та расизму XIX століття; Фройд, який свою просвітницьку програму бачив у реабілітації темряви, а не світла, несвідомого, а не свідомого; Пегі, який сплутав карти соціалізму та релігії, роблячи соціалізм релігійним, а релігію соціалістичною, – все це були перші вісники нової епохи, епохи, яка принесе стільки прекрасного і стільки жахливого.

Нарешті, *fin de siècle* оберне улюблену метафору XIX століття – метафору палінгенесії, історії як циклу оновлювальних катастроф, крізь які переможцем завжди виходить той, хто страждає, той, хто сходить до пекла, той, хто пізнав не тільки радість, але й біль – не тільки життя, але й смерть.

Романтизм, як ми бачили, підняв цю метафору з різних історичних глибин, передусім християнських, стоїчних, алхімічних та містичних, спробувавши за її допомогою осмислити те, що,

здавалося, осмислене бути не може: крах, втрату, смерть того, що любиш найбільше. Для людей на кшталт Балланша чи Шатобріана йшлося не тільки про крах старого світу, *ancien régime*, який вони любили; йшлося також про смерть цілком конкретну, смерть батьків, напряду пов'язану з революцією; тому для них питання доктрини було близько й емоційно пов'язане з питанням проходження через власний біль. Токвіль і Кюстин – сини тих, для кого Революція означала смерть чи смертельну небезпеку, – теж тримали палінгенесійну модель у голові, в пам'яті і серці.

Але романтизм початку XIX століття радше прагнув осмислити катастрофу, ніж хотів її; він прагнув радше примиритися зі смертю, побачивши в ній зерна нового життя, – але навряд чи він *хотів* цієї смерті. Європейському колоніалізму він передав думку про неунікність смерті, жертви, програшу «нижчих» і потребу приймати цю неунікність зі стоїчним спокоєм (особливо це легко тоді, коли ти на боці «вищих», звісно), але він не формулював програми *прискорення* смерті, бажання смерті, розуміння смерті та знищення як неодмінної частини життя, і навіть чогось *більшого*, ніж життя.

Мефістофель був головним героєм романтичної епохи: зло, яке є інструментом добра, смерть, яка є інструментом життя. Романтизм залишався християнським, попри всі свої антирелігійні повстання; але наприкінці століття йому на зміну прийшли інші ідеї, більш макабричні та більш танатофільські. Ідеї, для яких не зло було інструментом добра, а добро було інструментом зла; для яких не смерть була інструментом життя, а життя було інструментом смерті, а точніше – нещадної волі до знищення, стирання та подолання.

Характерно, що людиною, яка вперше сформулює подібні доктрини, які згодом заражатимуть думки філософів, письменників та політичних ідеологів початку XX століття, буде сучасник романтиків, який міг ходити з ними одними вулицями і читати ті самі книжки, що й вони. Цей сучасник романтизму для епохи своєї молодості залишився непомітною фігурою, однак тільки для того, щоб розірвати європейські інтелектуальні традиції вже тоді, коли до нього прийде старість. Ідеться про Артура Шопенгауера.

Шопенгауер буде людиною, яка плавно переведе «палінгенесійні» фантазії з початку XIX століття в його кінець. Він буде містком між тією прірвою, що поєднувала – і водночас роз'єднувала, – романтизм початку століття з символізмом та філософією життя його завершення.

Утім, він був більше продуктом романтичної епохи, ніж епохи *fin de siècle*. Свій головний твір, «Світ як воля та представлення» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), він публікує 1819 року – майже десятиліття перед тим, як Балланш сформулює романтичну концепцію палінгенесії в *Essais de palingénésie sociale*.

У своєму головному творі Шопенгауер стверджує, що світ дається нам як феномени, як об'єкти для нашого уявлення (а точніше – представлення, *Vorstellung*, тобто те, що ми «ставимо перед» собою, ділячи реальність на окремі, непов'язані одна з одною речі). Але це є ілюзією, вважає Шопенгауер; справжня дійсність світу, його «річ у собі» – це темна, мінлива, суцільна, ірраціональна сила воління (*der Wille*) – воління до змін, до щоразу нових форм, до перетворень і метаморфоз. Ця сила воління і є життям, воно є вічним імпульсом до чогось нового, вічним бажанням чогось не-тут, постромантичною тугою (*ennui*) за чимось більшим. Але оскільки воління прагне чогось більшого, ніколи не може задовольнитися тим, що є, в речах та предметах, які існують, у *butti* – то воно, крізь прагнення нового, насправді прагне знищення, смерті, подолання, стирання, небуття.

Поняття «палінгенесії» приходить до Шопенгауера не від Балланша, а від уже знайомого нам женецького натурфілософа Шарля Бонне. У Шопенгауеровій бібліотеці знайшли дві книжки Бонне – «Аналітичні проби про здатності душі» (1769) та «Філософську палінгенесію»¹⁴⁷. Із Бонне Шопенгауера пов'язує ідея нерéalності смерті – так само як ідея деструкції як кроку

¹⁴⁷ Schopenhauer A. *Randschriften zu Büchern*, in Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*. – München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. – Vol. 5. – P. 18.

до регенерації реальності. Є також кілька цікавих паралелей між тим, як Шопенгауер та Бонне використовують саме поняття палінгенесії, про що я ще говоритиму пізніше.

Утім, велика відмінність між Шопенгауером, з одного боку, та Бонне і Балланшем – з другого, а також багатьох інших філософів епохи, які використовували метафорику чи поняття палінгенесії, від Чешковського до Герцена – полягає в тому, що автор «Світу як волі та представлення» не поділяє думки про *ієрархічну* функцію палінгенесії. Якщо для романтиків «палінгенесія» була метафізичними сходами до якоїсь кращої форми буття, до якогось вищого «виду» чи вищої «цивілізації», для Шопенгауера вони є тільки нескінченною серією реінкарнацій Воління; вони є метафізичним серіалом, що не має завершення. Шопенгауєрова палінгенесія – це повторюваний цикл реінкарнацій; і саме цей момент кола, вічного повернення, циклічності – момент великою мірою язичницький – відіграватиме згодом велику роль у європейському символізмі кінця XIX століття.

Інакше кажучи, романтики мислили палінгенесію як прогрес, Шопенгауер мислив її як зачароване коло. Для романтиків кожна смерть є спокутою, а відтак певним сходженням до чогось вищого та кращого; Шопенгауер бачив у ній тільки закон ненажерливості нового абсолюту, без облич та без особистості. Для романтиків смерть мала сенс, бо вона веде до нового народження; проблема ж для Шопенгауера полягала в тому, що це нове народження також вело до смерті, що скасовувало його сенс, а відтак і сенс смерті-попередниці.

Утім, найцікавіше те, що свідомі чи несвідомі учні Шопенгауера, від Ніцше до вагнеріанців – і аж до німецьких нацистів – взяли від Артура радше настрої, *темперамент* філософії (значно жорсткіший, похмуріший та антисентиментальніший, ніж у романтиків), однак у своїх схемах залишилися романтиками – тією мірою, якою досі вірили у *філософію історії*, тобто в те, що людський час рухається в бік поступу, а тому між різними фазами історії існує чітка, нездоланна, матеріалістична та наукова *ієрархія*.

Нова теорія палінгенесії: Шопенгауер

Доктрина Бонне з його ідеєю ілюзорності смерті та з ідеєю динамічної сили, що змушує одні види перетворюватися на інші, сягаючи піка творіння, могла бути однією з інспірацій Шопенгауєрової ідеї понадіндивідуального Воління, яке є вищим за індивідуальні організми та переходить від одного організму до іншого, попри смерть і страждання.

У «Світі як волі та представленні» (розділ 41, *Über den Tod*, «Про смерть») Шопенгауер говорить про «таємницю палінгенесії» (*das Mysterium der Palingenesie*), яка полягає в тому, що навіть у смерті незруйнованим залишається ядро організму (*ein Keim bleibt übrig*), тобто Воля, що прагнутиме нових перероджень. У різних текстах він визнає близькість понять «палінгенесія» та «метемпсихоз», але цілком свідомий свого вибору на користь першого: «метемпсихоз» означає перехід душі («психе») від тіла до тіла, натомість «палінгенесія» є «руйнуванням та новотворенням» (*Zersetzung und Neubildung*) індивіда, в якому ідентичними є не тіло, не душа, а тільки його несвідома воля (*allein sein Wille beharrt*)¹⁴⁸.

А тому, пише Шопенгауер у «Світі...», «для позначення цієї теорії слово “палінгенесія” є правильнішим, ніж слово “метемпсихоз” (*das Wort Palingenesie [ist] richtiger als Metempsychose*¹⁴⁹)». У *Parerga und Paralipomena* Шопенгауер також говорить про відмінність між палінгенесією та метемпсихозом. Якщо останній є «переходом» (*Übergang*) усієї душі в інше тіло, то палінгенесія є «руйнуванням» (*Zersetzung*) та «новотворенням» (*Neubildung*) індивіда, в якому зберігається тільки Воління (*allein sein Wille beharrt*).

У буддизмі, пояснює він у «Світі...», існує «екзотерична та езотерична доктрина існування (*Fortdauer*) після смерті». Екзотерична – тобто для «мас» – є вченням про метемпсихоз, тобто

¹⁴⁸ Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in Schopenhauer A. *Sämtliche Werke*. – Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1986. – Vol. 2. – S. 643.

¹⁴⁹ *Ibid.*

переродження індивідуальних душ, натомість езотерична – тобто для «обраних» – є вченням про палінгенесію, тобто переродження не індивідуальних душ, а самого принципу буття. Цікаво, що Балланш, головний творець теорії палінгенесії для романтизму, використовуватиме те саме розрізнення: «догма про палінгенесію є тією самою, що й про метемпсихоз, тільки перша езотерична, друга – екзотерична»¹⁵⁰. Текст Балланша з'явився на вісім років пізніше, ніж текст Шопенгауера, але навряд чи П'єр-Симон та Артур знали про існування одне одного.

Крім «Світу...», поняття «палінгенесії» з'являється і в інших текстах Шопенгауера. У параграфі 140 твору *Parerga und Paralipomena* він знову подає свою теорію смерті та народження; обидва є, він вважає, тільки «реальністю феноменів» (*die Realität der Erscheinung*)¹⁵¹; адже те, що помирає, повертається до джерела народження всіх речей¹⁵². Таємниця палінгенесії (*das Mysterium der Palingenesie*), повторімо його формулу, є передусім колом життя, смерті та відродження: ядро організму залишається у смерті не знищеним (*ein Keim bleibt übrig*), а тому з нього народжується нова істота.

Дія цих сил палінгенесії для людини приносить радше страждання, ніж задоволення, адже вони є «множинним переродженням у цьому світі, сповненому страждань» (*vielfache Wiedergeburt in dieser Welt voll Leiden*)¹⁵³. А тому у Шопенгауера поняття палінгенесії передбачає цілий космос таємничих та темних сил, які скеровують людське життя і можуть знищити особистість, не ведучи її до якогось вищого синтезу. Адже смерть, пише він у *Parerga und Paralipomena*, є, хоч як це дивно, «метою життя»

¹⁵⁰ Ballanche P.-S. *Essais de palingénésie sociale*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵¹ Schopenhauer A. *Parerga und Paralipomena*, in Schopenhauer A. *Sämtliche Werke*. – Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1986. – Vol. 5. – S. 325.

¹⁵² «Was stirbt, geht dahin, wo alles Leben herkommt und auch das seine» – Schopenhauer A. *Parerga und Paralipomena*, *op. cit.*, *Sämtliche Werke*, vol. V, S. 325.

¹⁵³ Schopenhauer A. *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, in Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, *op. cit.*, vol. 1, S. 441.

(*Zweck des Lebens*), навколо якої концентруються та вступають у дії «всі таємничі сили» (*die geheimnisvollen Mächte*). Конфлікт цих сил готує шлях, яким ітиме це життя – інакше кажучи, «його палінгенесію», що оточена всіма щастями та нещастями, які відтепер її «безповоротно визначають». Тому смерть є тільки «кризою в найсильнішому сенсі цього слова», тобто «останнім судом» (*ein Weltgericht*) індивідуальної душі¹⁵⁴.

Ця нова метаморфоза ідеї палінгенесії в текстах Шопенгауера є важливим кроком у еволюції цього поняття. Для автора «Світу як волі та представлення» індивідуальною душею опікується не християнське божество, а анонімні і таємні сили Воління, які карають людину тільки за її сміливість порушити рівновагу у все-світі самим лише своїм народженням.

Ніцше: бути сильнішим за смерть

Переїнявши від Шопенгауера його версію палінгенесії і долання смерті, ближче до кінця століття її повністю змінить інший філософ-мізантроп, естет і геній – Фрідріх Ніцше¹⁵⁵.

Ніцше увійшов в історію філософії і літератури як людина, що підірвала попередні традиції та поставила перед Європою радикальне та страшне завдання – переоцінки всіх цінностей. Утім, жоден інтелектуальний «динаміт» ніколи не є повністю вільним, ніколи не підриває «все», а радше робить це вибірково, щось знищуючи, а щось продовжуючи. Ніцше не був винятком. В образі Діоніса та діонісійного – мабуть, центральному для Ніцше і ключовому для розуміння єдності між Ніцше раннім та пізнім, попри всі відмінності цих стилів мислення – можна побачити продовження старого романтичного образу Орфея, який також, поряд із Діонісом, повернеться в історії культури кінця століття.

І Орфей, і Діоніс є двома античними персонажами, що повертаються до європейської культури у XIX столітті. Обидва, хоч

¹⁵⁴ Schopenhauer A. *Parerga und Paralipomena*, op. cit., *Sämtliche Werke*, vol. 4, S. 272.

¹⁵⁵ Див. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. – Київ: Темпора, 2016.

і по-різному, стають символами проходження-через-смерть, регенерації та воскресіння – висловленням тих марень філософських та літературних міфологій XIX століття, про які я багато говорив вище. Обидва стають символами віри XIX століття в те, що життя суспільства проходить крізь цикли регенерації: у них періоди життя змінюються на фази занепаду та смерті, з якої народжується нове життя.

Образ Орфея, як ми бачили, повертається на початку століття, в містичних шуканнях романтизму (зокрема у Балланша), в його мріях про поезію, що зачаровуватиме природу, та про філософію, яка віднайде «універсальну традицію» людства, що воскресає кожної нової доби. Діоніс повертається наприкінці століття, у перевідкритті темного боку античності та грецької трагедії.

Античні міфографії обох персонажів схожі між собою. І Орфей, і Діоніс наділені мистецтвом долати смерть та повертатися живими з царства мертвих. Обидва здійснюють подорож до нижнього світу: Орфей – за своєю дружиною Евридикою, Діоніс (за однією з міфографічних версій) – на пошуки своєї матері Семели. І Орфей, і Діоніс зазнають насильницької смерті; їхні тіла розчленовують та розкидають по світу, і виживають лише окремі частини: голова Орфея, що промовляє пророцтва на острові Лесбос, та серце Діоніса, з якого Зевс воскрешає роздертого бога.

До смерті обох причетні жінки: менади, супутниці Діоніса, розривають Орфея як помсту за те, що цей поет і жрець Аполлона відмовився шанувати їхнього коханого бога¹⁵⁶. Самого Діоніса,

¹⁵⁶ За різними легендами, Орфея розривають жінки, хоча розповіді про причини його смерті різняться: за одними міфографічними версіями, під час вакханської оргії його роздерли фракійські жінки, якими Орфей нехтував після смерті Евридики. Згідно з іншими, Орфея вбили менади, супутниці Діоніса, помстившись за образу, що її Орфей, син і жрець Аполлона, завдав богові містерій, відмовившись принести йому шану. Чимало легенд мають еротичне тло: за однією з них Афродита, ображена тим, як Орфей нехтує жінками, запалила у фракійських жінках божевільне кохання до свого царя-поета; під час одного зі свят вони роздерли коханого на шматки.

інцестуального сина Зевса та його сестри-доньки-дружини Персефони, розривають Титани за вказівкою Гери, що не простила чоловікові надмірної любові до дивного сина.

Обидва об'єднуються історично: античні «орфіки», спадкоємці поета, серед усіх богів найбільше шанували Діоніса. І саме відродження «орфічних» традицій постійно супроводжувало західну інтелектуальну історію: попри її загальну прихильність до раціональних конструкцій та інтелектуальних картин всесвіту, «орфічні» теми, відроджуючись у численних герметичних, алхімічних, розенкрейцерських, ілюмінатських, мартиністичних рухах, завжди додавали до цих конструкцій несподіваних діонісійних елементів.

Завдяки творцеві «Заратустри» європейська культура межі століть, так само як і сто років перед тим, наново відкриває для себе ті пласти буття та культури, що перебувають по той бік раціональності, сором'язливої моралі та прямолінійної естетики. Утім, сам Ніцше був аж ніяк не єдиним, хто повертає ХІХ століттю образ Діоніса. У Шеллінга, у чийй пізній філософії можна знайти сліди ідей ілюмінізму ХVІІІ та ХІХ століть, від Сен-Мартена до Балланша¹⁵⁷, з'являється образ Діоніса, у цілком палінгенесійному контексті. І Балланша, і пізнього Шеллінга цікавив образ Самофракії – регіон перетину Заходу та Сходу, місця, де оживають давні культури та орфічні містерії. Балланш постійно говорить про Самофракію в «Пробах про соціальну палінгенесію» та інших текстах; Шеллінг напише текст під назвою «Самофракійські божества». Зрештою, Шеллінг цілком приймає чи не найголовнішу суть Балланшевої ідеї соціальної палінгенесії: думку про те, що становлення та розвиток можливі лише через руйнацію, страждання та смерть, як у земному, так і в небесному світах.

Утім, Ніцше візьме естафету радше від Шопенгауера, ніж від Шеллінга, зокрема від Шопенгауєрового зацікавлення поняттям палінгенесії та його прагнення визначити Воління (*der Wille*) як

¹⁵⁷ Див. про це: Juden В. *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800–1855)*. – Paris : Editions Klincksieck, 1971.

здатність долати земні форми буття, а тому долати смерть і водночас хотіти її. Ключове для «Народження трагедії» – першої потужної Ніцшевої книги – протиставлення Діоніса та Аполлона є віддунням Шопенгауєрової опозиції між «Волінням» (Wille) та уявленням/«пред-ставленням» (Vor-stellung). «Аполлонічне» та Vor-stellung є світом окреслених об'єктів, які ми прагнемо поставити перед своїми очима та проаналізувати; «діонісійське» – та Шопенгауєрове «Воління» – є темною та ірраціональною силою, де стираються всі межі, передусім між життям та смертю.

Світ Аполлона та пред-ставлення – це світ зору, що *ставить перед* собою речі на огляд; світ зовнішнього вигляду, міри, індивідуального, живопису, зорової ілюзії та сну. Натомість світ Діоніса та волі – це світ слуху, а не зору; музики, а не живопису; безмірності, а не міри; колективного, а не індивідуального; сп'яніння, а не сну. Якщо Аполлон є богом статичної пластичності, індивідуальної замкненості та зовнішньої краси, то Діоніс є богом перетворення, переливання з однієї індивідуальної форми в іншу, «руйнування та новотворення», якщо скористатися Шопенгауєровою мовою. Попри те, що Ніцше не говорить тут про палінгенесію, сліди орфічно-романтичного міфу XIX століття можна у «Народженні трагедії» виразно відчуті.

Однак це – ранній Ніцше, Ніцше до «Заратустри» та знущання над нігілізмом, Ніцше, який ще перебуває в тіні своїх духовних батьків, Шопенгауєра та Вагнера, чию владу над собою він згодом драматично скине. Діонісизм Ніцше 1880-х років, від «Заратустри» до «Ессе Номо» та останніх неопублікованих фрагментів, буде іншим. Для розуміння цього, іншого, Діоніса треба хоч спробувати уявити собі складні та нестерпні стосунки Ніцше з його власним тілом, що було для нього оболонкою страждання та хвороби.

Ми досі точно не знаємо, що саме було головною хворобою Ніцшевого тіла: мігрень, сифіліс, епілепсія чи щось інше. Однак її симптоми добре задокументовані: дикий головний біль, нудота, блювання кров'ю, часткова втрата зору, безсоння, запаморочення та морська хвороба. Принаймні третина року (близько ста

двадцяти днів) були для нього періодом повної недієздатності. Близько двох сотень днів – «часткова дієздатність», із не надто сильним головним болем та стерпним болем в очах та животі. Повністю «здоровим», у розумінні сучасної звичайної людини, Ніцше міг почуватися від п'ятнадцяти до сорока днів на рік.

Через хворобу він зрештою мусив відмовитися від позиції професора в Базельському університеті та від кар'єри філолога, яка майже розпочалася після «Народження трагедії». Але саме через неї письмо Ніцше є таким конвульсивним та афористичним: його фрази гострі, думки швидкі, а письмо має звучання меча, що розсікає повітря. Можливо, про Ніцше пізніше думатимуть сюрреалісти, коли проголошуватимуть свій ідеал «конвульсивної краси» – краси, що твориться в конвульсіях, блискавках між стражданнями та приступами хвороби.

Кожна з перших трьох частин головного Ніцшевого твору «Так казав Заратустра» писалася за десять-дванадцять днів: перша частина – від 1 до 10 лютого 1883 року; друга – від 26 червня до 6 липня того самого року; третя – від 8 до 20 січня 1884 року, і лише «частина четверта та остання» – після перерви, у січні–лютому 1885 року.

«Те, що його не вбило, робить його сильнішим», – скаже Ніцше у своїй знаменитій фразі в «Ессе Номо». «Хвороба може бути енергійним стимулом до життя [...], – напише він майже там само, – я ніби наново відкрив життя, увів себе до нього, я відчував задоволення в усіх добрих і навіть незначних речах... я зробив з моєї волі до здоров'я, до *життя* мою філософію»¹⁵⁸.

Можна побачити в цих фразах відлуння старої тематики палінгенесії, яка пронизує все ХІХ століття. Можна побачити в них повернення думки, що рух особистості, народу чи людства йде крізь страждання та смерть до нового народження (реального чи символічного), до чистішого та чеснішого життя. Можна, зрештою, побачити в тих Ніцшевих думках ключову думку палінгенесійних

¹⁵⁸ Ніцше Ф. Ессе Номо // Ніцше Ф. Сочинения в двух томах. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 700.

доктрин XIX століття: страждання та смерть мають сенс, і цей сенс – у новому житті, що з'явиться *після* цих вільних чи невільних страждань, у новому Феніксу, що відродиться *після* своєї смерті зі свого попелу, в алхімічній троянді, що *після* перетворення на попіл під впливом вогню знову пустить коріння життя.

Однак таке тлумачення Ніцшевої філософії було б не цілком коректним. Бо Ніцше не продовжує палінгенесійну віру XIX століття, а прагне завершити її. Парадоксально, він її прагне завершити за допомогою ідеї, найбільше подібної до палінгенесійного міфу – ідеї вічного повернення одного й того самого (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*) – та за допомогою персонажа, що нагадує палінгенесійного Орфея: Діоніса, бога страждання та воскресіння.

Ніцшеве «вічне повернення одного й того самого» лише на перший погляд подібне до Балланшевого вічного циклу палінгенесії чи «вічного відродження» (*renaissance éternelle*) Жуля Мішле. Адже, на відміну від них, Ніцше не прагне завершення страждання в новому народженні, заперечення катастрофи в новому житті. Він прагне чогось абсолютно іншого.

До Ніцше, від самого початку XIX століття, романтично-орфічний палінгенесійний міф будується навколо магічного трикутника «життя» – «смерть» – «нове життя», де «нове життя» є «смертю смерті» (*la mort de la mort*), за висловом Жозефа де Местра, або «запереченням заперечення», за формулою Гегеля. Натомість Ніцше не прагне заперечення, а «заперечення заперечення» й поготів; він прагне повернутися до первинної ствердності, коли людина говорить своє найперше «Так» життю, приймаючи його без застережень.

Сам Ніцше називає ідею вічного повернення «основною концепцією» «Заратустри». Вона пов'язана з його ідеєю інстинктів, що стверджують життя, та інстинктів, що мстяться життю та його заперечують. На шлях заперечення та «нігілізму» стали для Ніцше і два його найбільші вчителі – Шопенгауер та Вагнер; два героїчні персонажі в історії палінгенесійного міфу, два персонажі, що прагнули віднайти «смерть смерті» та заради цього

вселили в європейську культуру XIX століття нездоланний сумнів у цінності звичайних земних речей.

Для Ніцше натомість казати «так» життю – аж ніяк не означає сподіватися на кінець страждання, на смерть смерті. Казати «так» життю, навпаки, означає бажати, аби будь-який його момент, навіть момент болю та відчаю, тривав вічно та вічно повертався. Казати «так» життю – означає не смиренно чекати на нову катастрофічну зміну, на нову палінгенесію, а приймати реальність у її повноті та любити свою долю такою, якою вона є. Якщо ж людина потай сподівається, що її несправжнє життя, її хибний шлях, її розчарування колись завершаться, що на місце «смерті» прийде «нове народження», цього народження ніколи по-справжньому не станеться, адже цією людиною керує ненависть до життя, несвідомий потяг до смерті, а не до народження.

Один із пізніх рукописних фрагментів Ніцше, написаний на початку 1888 року, тобто менше ніж за рік перед Туринською катастрофою Ніцшевого божевілля, називається «Діоніс та Розіп'ятий». Діоніс постає тут як бог «релігійного ствердження (Bejahung) життя, повного, а не запереченого та половинчастого життя»¹⁵⁹. Діоніс є богом, що каже «так» життю; християнство ж виявляється релігією, що каже життю «ні» та мстить його багатству: «Діоніс проти “Розіп'ятого”»: ось де маємо протиставлення. Йдеться не про відмінність стосовно мучеництва, – саме це мучеництво має у двох випадках різний сенс. Саме життя, його вічна плодючість, його вічне повернення зумовлюють муку, руйнування, волю до знищення... [В] іншому випадку страждання, “Розіп'ятий як безвинний”, стають запереченням проти цього життя, формулою його засудження»¹⁶⁰.

У цих останніх своїх текстах Ніцше протиставлятиме «християнський» та «трагічний» сенси страждання. Для християнства страждання має сенс, адже є «шляхом до якогось щасливого

¹⁵⁹ Nietzsche F. *Nachgelassene Fragmente*. – Bd. 13. – Fr. 14 [89]. – Berlin : Deutsche Taschenbuch Verlag, De Gruyter, 1988. – S. 266.

¹⁶⁰ *Ibid.*

буття». У трагічній перспективі все по-іншому: «*буття є достатньо щасливим*, аби виправдати навіть жакливу силу страждання». Трагічна людина «говорить “так” (bejaht) навіть найжорстокішому стражданню (підкреслимо: тільки *своєму* стражданню. – В. Є.): вона для цього є достатньо сильною, повною та божественною (vergöttlichend)». На відміну від «трагічної людини», християнська та нігілістична людина «заперечує навіть найщасливіший жереб на землі», адже вона є «достатньо слабкою, бідною, позбавленою спадку, аби страждати від будь-якої форми життя»¹⁶¹.

Кульмінація цього фрагмента – в прославленні Діоніса як бога справжнього нового народження, справжнього подолання смерті: «розрізаний на шматки Діоніс є *обітницею* життя», у ньому «воно вічно народжується знову (es wird ewig wieder geboren)» та, пройшовши крізь руйнування, «повертається до себе» (aus der Zerstörung heimkommen)¹⁶².

Саме тому Ніцшева ідея вічного повернення звільняється від рамок старої ідеї циклічності, з якої виростають античні сільсько-господарські культури і відлуння яких спостерігаємо в палінгенесійному міфі XIX століття, від Балланша і Гегеля до Мішле. Бо ідея циклічності означає, що все колись минає та все колись повертається; що певні речі, мов хвилі, змінюють одна одну, даючи відпочити одна від одної. Натомість Ніцшева ідея вічного повернення не передбачає відпочинку, не передбачає хвиль, циклу чи змін його етапів. У Ніцше нічого не минає, але *все* повертається. І якщо людина любить своє життя, вона захоче повернення кожної його миті – без відпочинку, без паузи, без заперечення, без надії на «світле майбутнє» в цьому житті чи поза ним.

Однак цей нюанс Ніцшевої філософії сучасники здебільшого зігнорували. У Ніцше побачили нового «пророка» старих орфічно-палінгенесійних тем романтизму. Ніцшевий «діонісизм» здебільшого сприймали як заклик до символічної – чи

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, S. 267.

реальної! – смерті як шляху до «нового народження», байдуже, чи йдеться про індивіда чи про колектив. Ніцшевий Діоніс став для сучасників радше богом палінгенесійного циклу «життя – смерть – нове народження», ніж богом любові до кожної миті існування та відчущання цінності самого факту життя.

Це спотворене сприйняття Ніцше найбільше зашкодило двом країнам, що спровокували найбільші катастрофи наступного ХХ століття: Німеччині та Росії. У Німеччині воно стало основою для сфальсифікованої версії філософії Ніцше, запропонованої його сестрою Елізабет Ферстер у довільному зібранні фрагментів під назвою «Воля до влади», а відтак для нацистської апропріації філософії творця «Заратустри».